

SÍLVIO CÉSAR CAMARGO

**MODERNIDADE E DOMINAÇÃO: THEODOR ADORNO E A TEORIA SOCIAL
CONTEMPORÂNEA**

**Dissertação de Mestrado apresentada ao
Departamento de Sociologia do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da Universidade
Estadual de Campinas sob a orientação do
Prof. Dr. Josué Pereira da Silva.**

**Este exemplar corresponde à redação final da
dissertação defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em 28/09/2001.**

BANCA

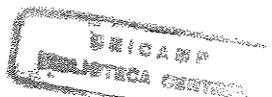
Prof. Dr. Josué Pereira da Silva (Orientador)

Prof. Dr. Fernando Antônio Lourenço

Prof. Dr. Gabriel Cohn

Profa. Dra. Maria Lygia Quartim de Moraes (Suplente)

SETEMBRO DE 2001



**UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE**

UNIDADE	30
N.º CHAMADA:	T/UNICAMP
	C14m
V.	Ez
TOMBO BC	46997
PROC.	16-392/01
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	20/11/01
N.º CPD	

CM00161933-9

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

C 14 m Camargo, Silvio César
Modernidade e dominação: Theodor Adorno e a teoria social contemporânea / Silvio César Camargo. -- Campinas, SP : [s.n.], 2001.

Orientador: Josué Pereira da Silva.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Adorno, Theodor Wiesengrund, 1903-1969. 2. Teoria social. 3. Teoria crítica. 4. Poder (Ciências Sociais). 5. Capitalismo. 6. Razão. 7. Modernidade. 8. Pós-modernismo. I. Silva, Josué Pereira da. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

**MODERNIDADE E DOMINAÇÃO: THEODOR ADORNO E
A TEORIA SOCIAL CONTEMPORÂNEA**

À Memória de meu pai Ciro, e de minha irmã Clora Ione

AGRADECIMENTOS

À

FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo) pela bolsa concedida ao longo dos dois últimos anos e que viabilizou a realização deste trabalho; sem a mesma os resultados aqui obtidos não teriam sido possíveis.

Ao meu orientador, Prof. Josué Pereira da Silva, por seu profissionalismo, amizade e postura esclarecedora.

À Rosa, pelo amor, alegria e companheirismo...

À minha mãe e aos meus irmãos, mesmo distantes, sempre próximos.

Aos professores

Profa. Dra. Maria Lygia Quartim de Moraes, pelos ensinamentos e importante participação em meu exame de qualificação;

Prof. Dr. Fernando Antônio Lourenço, por acompanhar e incentivar a realização deste trabalho desde o seu início.

À Cristina, da secretaria de pós-graduação do IFCH, por sua gentileza e profissionalismo.

Aos amigos Marcelo e Joel por sua solidariedade e companheirismo. Ao amigo César por não me deixar esquecer os pampas. À amiga Maitá pela revisão das traduções.

A todos os que insistem em não se submeter.

RESUMO

A dissertação aqui apresentada procura compreender a sociedade contemporânea através da expressão modernidade. Para realizar esta tarefa postula-se o conceito de racionalidade como o que melhor a define. Entretanto o conceito de racionalidade é interpretado como inseparável do conceito de dominação. A hipótese é que a inseparabilidade entre racionalidade e dominação iniciou como um problema central para a teoria social contemporânea com a obra *Dialética do Esclarecimento* de Theodor Adorno e Max Horkheimer. Esta obra coloca problemas sociológicos que também serão abordados na teoria social de Jürgen Habermas, Michel Foucault e Fredric Jameson. O objetivo desta dissertação é mostrar o entrelaçamento destes conceitos ao conceito de capitalismo tardio assim como com a expressão pós-modernidade, destacando sua atualidade para debates contemporâneos em teoria social.

ABSTRACT

This dissertation seek to understand contemporary society through modernity expression. To do this, it postulates the concept of rationality as that better tool to define it. Nevertheless, the concept of rationality cannot be separated from of the concept of domination. The hypothesis is that the link between rationality and domination arose as central problems to social theory contemporary with the *Dialectic of Enlightenment* of Theodor Adorno and Max Horkheimer. This work also postulates sociological problems to be analyzed in social theory of Jürgen Habermas, Michel Foucault and Fredric Jameson. The aim of this dissertation then is show the entwinement of these concepts to the concept of late capitalism as well as to that of postmodernism, with the aim of throwing to contemporary debates in social theory.

**“la razón no puede florecer sin esperanza,
la esperanza no puede hablar sin la razón”**

Ernst Bloch

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	15
1. TEORIA SOCIAL CRÍTICA E MODERNIDADE	
INTRÓITO	25
1.1. TEORIA SOCIAL CRÍTICA E O CONCEITO DE MODERNIDADE	26
1.2. A TEORIA DA DOMINAÇÃO: Racionalidade e Esclarecimento	34
1.3. SOCIOLOGIA ATONAL: A Sociedade em Adorno	50
1.4. O CAPITALISMO TARDIO E A CULTURA COMO DOMINAÇÃO	61
2. TEORIA SOCIAL CRÍTICA E NORMATIVIDADE: A Crítica habermasiana da <i>Dialética do Esclarecimento</i>	
2.1. A MODERNIDADE: UM PROJETO INACABADO?	67
2.2. A RUPTURA DE PARADIGMA NA TEORIA CRÍTICA	72
2.3. MODERNIDADE INACABADA E CAPITALISMO TARDIO: A Efetividade do Esclarecimento	91
3. A TEORIA DO PODER DE MICHEL FOUCAULT E SUA RELAÇÃO COM A TEORIA SOCIAL CRÍTICA	
3.1. FOUCAULT, TEORIA CRÍTICA E PÓS-ESTRUTURALISMO	109
3.2. A FACE OBSCURECIDA DAS LUZES: ADORNO E FOUCAULT	117
3.3. MODERNIDADE E NORMATIVIDADE: HABERMAS E FOUCAULT	131
4. A TEORIA SOCIAL CRÍTICA NO CONTEXTO DA PÓS-MODERNIDADE: A DIALÉTICA EM FREDRIC JAMESON	
4.1. TEORIA SOCIAL CRÍTICA E O ADVENTO DA PÓS-MODERNIDADE	143
4.2. A PERSISTÊNCIA DA DIALÉTICA: O ADORNO DE FREDRIC JAMESON	153
4.3. O CAPITALISMO TARDIO E A PÓS-MODERNIDADE COMO PERSISTÊNCIA DA DOMINAÇÃO	167
CONCLUSÃO	179
BIBLIOGRAFIA	187

INTRODUÇÃO

O trabalho aqui apresentado, sob a forma de dissertação, coloca como seu objeto central de desenvolvimento o tema da modernidade, considerando-se a sua problematização a partir da noção de modernidade como projeto inacabado. Trata-se de uma problematização conceitual referente ao campo da teoria social e tem o sentido de tornar clara a relação entre problemas conceituais da sociologia com a realidade histórico-social do mundo ocidental, isto é, com a sociedade contemporânea concebida como capitalismo.¹

Na tentativa de compreender a noção de “modernidade” como um conceito adequado para uma interpretação sociológica da sociedade contemporânea, colocam-se primordialmente duas ordens de problemas teóricos: problemas epistemológicos que dizem respeito ao modo como o investigador social estabelece o conhecimento da realidade; e problemas normativos, tematizando a reflexão sociológica acerca da capacidade humana em não apenas compreender, mas igualmente transformar a realidade social.

O ponto de partida para lidar com tal noção de modernidade – enquanto uma noção adequada para o entendimento da sociedade contemporânea – estará, neste trabalho, na eleição do conceito de “racionalidade” como aquele que com mais propriedade a define. Apresentarei a tese de que tal racionalidade, como o conceito definidor central da modernidade, é passível de ser sociologicamente apreendida como uma teoria da

¹ Ficará claro, logo em seguida, de que modo e em que sentido o tema da modernidade como projeto inacabado inspira-se no texto homônimo de Jürgen Habermas.

dominação. Racionalidade e dominação seriam assim dois conceitos inseparáveis na formulação de uma noção de modernidade.

Para sustentar este ponto de vista teórico, que de imediato também se coloca como um problema sociológico a ser desenvolvido ao longo de todo o estudo, introduzirei no sentido da sua sustentação e justificação, a elaboração de uma hipótese principal: esta forma de conceber a modernidade enquanto uma articulação recíproca de racionalidade e dominação teria sido pela primeira vez apresentada como um problema fundamental para a teoria social contemporânea na denominada “teoria crítica da sociedade”, com uma ênfase privilegiada para a obra *Dialética do Esclarecimento* de Theodor W. Adorno e Max Horkheimer.²

Apresento, contudo, um desdobramento teórico e histórico desta hipótese: proponho investigar, no campo conceitual da sociologia, em que sentido estes dois pensadores apenas apresentam pela primeira vez uma tal noção de modernidade, sendo que, entretanto, o problema por eles formulado será tematizado em pelos menos três outros representativos teóricos da sociedade contemporânea: Jürgen Habermas; Michel Foucault e Fredric Jameson.

A hipótese teórica aqui apresentada é de que estes três pensadores, que concebem diferentes desenvolvimentos teóricos e reflexões sobre o tema da modernidade e sua relevância para a teoria social lidam, diretamente ou não, com uma mesma ordem de problemas teóricos que foram postuladas por Theodor Adorno e Max Horkheimer centralmente na obra *Dialética do Esclarecimento*. O modelo de teoria aí presente aponta,

² ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar: 1986. Trad. Guido de Almeida

conforme a interpretação que proponho, para uma relação indissociável entre os conceitos de racionalidade, dominação e capitalismo tardio.

Esta obra, entretanto, ao expressar o pensamento de dois autores, também manifesta as tensões e não idênticas concepções de mundo e da sociedade, e nesse sentido o trabalho aqui apresentado faz uma opção por privilegiar o pensamento de Theodor Adorno. Tal privilégio se deve ao fato de que a obra *Dialética do Esclarecimento* possui uma compreensão indissociável da noção de crítica da razão instrumental, um modelo de compreensão da sociedade contemporânea que se pretende uma autocrítica da razão e da sociedade moderna. Quanto a Adorno, entretanto, a crítica da razão instrumental possuirá desdobramentos teóricos em obras posteriores, tanto em obras como a *Dialética Negativa* e a *Teoria Estética*, como em outros diversos textos escritos nos anos 1960. A questão está, deste modo, em que Adorno desenvolve uma teoria da sociedade que não pode ser compreendida apenas pelo conteúdo da obra *Dialética do Esclarecimento*, pois esta se trataria de um momento que conduz Adorno em direção à concepção de uma dialética negativa. A importância de Adorno para a problematização da modernidade, tendo em vista aqueles três conceitos apresentados, estaria assim em ter tentado mostrar que a crítica da racionalidade se funda não por irracionalidade, mas por uma razão dialético-negativa. Ao problematizar questões de ordem epistemológica e metodológica terei assim a teoria da sociedade de Adorno como ponto de partida para uma concepção de modernidade em que a *Dialética do Esclarecimento* é um dos momentos de expressão de uma teoria social que se compreende como dialética negativa.³

³ Ao longo de todo este trabalho muitas vezes estarei me referindo ora apenas a Adorno, ora a Adorno e Horkheimer. Esta diferenciação se mostra necessária em decorrência de que o pensamento de Adorno manifesta um desenvolvimento próprio da teoria crítica.

A concepção de modernidade presente na *Dialética do Esclarecimento* colocará problemas, no entanto, de difícil resolução no âmbito do próprio pensamento de Adorno. Problemas estes que dizem respeito por um lado aos poucos elementos empíricos e sociologicamente sistematizáveis que poderiam sustentar a argumentação presente principalmente nesta obra; mas também o fato de que a crítica da racionalidade a partir desta obra tornou-se tão radical que teria eliminado a possibilidade de um programa objetivo quanto ao plano da normatividade e da possibilidade emancipatória dos indivíduos - tal como o havia suposto a concepção de esclarecimento presente no iluminismo do século XVIII, e à própria pretensão original da Teoria Crítica. O problema da emancipação humana é o que se problematiza ao falarmos de uma modernidade caracterizada pela centralidade conceitual de racionalidade, dominação e capitalismo tardio; o problema da emancipação é precisamente aquele que aponta para o conteúdo de uma concepção de modernidade como projeto inacabado. Mas como sabemos, as pretensões normativas requerem que se apresentem também os seus fundamentos epistemológicos, e em todo projeto, terá que se esclarecer também o tipo de compreensão da realidade que o pressupõe.

No âmbito da própria Escola de Frankfurt⁴, Jürgen Habermas colocará uma radical transformação nas bases epistemológicas da Teoria Crítica, no sentido de que estas mudanças possam ser capazes de oferecer novos parâmetros de reflexão quanto a

⁴ Do ponto de vista histórico utilizo o termo “Escola de Frankfurt” tal como estudado por Martin Jay. Pretendo me referir ao conjunto de pensadores que passaram pelo “Instituto de Investigação Social” fundado em Frankfurt em 1923, e que dificilmente pode ser concebida como uma escola assentada sobre unidade de pensamento. Nesse sentido considero Adorno e Horkheimer os autores referenciais para uma designação de “Escola de Frankfurt”, embora também considere pensadores como Benjamin, Marcuse, Pollock, Habermas, Wellmer e outros como “frankfurtianos”. Conforme: JAY (1986). O problema suscitado quanto ao déficit normativo da teoria crítica adorniana refere-se, no entanto, àquelas interpretações correntes de que a teoria dos anos 1940 rompe com elementos presentes na teoria crítica inaugurada nos anos 1930, por tal motivo considera-se a obra *Dialética do Esclarecimento* como momento paradigmático na história da Escola de Frankfurt (DUBIEL: 1985).

normatividade sob um olhar claramente sociológico. Ocorrerá com ele uma redefinição do conceito de <crítica>⁵, consubstanciada em primeiro lugar por uma mudança de paradigma teórico acerca do problema do conhecimento; trata-se de uma mudança de orientação quanto às premissas colocadas por uma filosofia do sujeito (como em Adorno) para as premissas sugeridas pela filosofia da linguagem, a qual propicia a concepção de uma <pragmática universal>.

Habermas procura, mediante o que será designado uma teoria da ação comunicativa, redimensionar o próprio estatuto do conceito de racionalidade com o qual lidaram Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*. Partindo da concepção weberiana de modernidade, a qual pode ser interpretada como uma teoria social centrada na noção de racionalização enquanto o constituto fundamental da sociedade moderna, Habermas engendrará uma concepção de razão e ação “comunicativa”, como algo distinto daquela razão instrumental, que para Adorno havia assumido um papel totalizante na compreensão do mundo moderno.

Para Habermas a racionalidade moderna comporta tanto o momento da dominação, como enfatizaram Adorno e Horkheimer, como o momento propiciador de um projeto emancipatório para a humanidade. A crítica da modernidade habermasiana surge assim como uma defesa enfática do seu conteúdo normativo através de um processo de argumentação relativo tanto à ética como à teoria social.

A autocrítica habermasiana da modernidade reconhecerá os pressupostos de unidade e universalidade da razão, não apenas como parâmetros de transcendentalidade para a justificação de princípios normativos que tenham um caráter universal, mas também

⁵ O conceito de <crítica> passa a ser desenvolvido no cap. I.

entende que a própria materialidade histórica e social da modernidade apresenta o solo de uma prática discursiva que venha a garantir o “esclarecimento”. Na concepção habermasiana acerca da sociedade e racionalidade moderna sua teoria dará uma ênfase mais claramente histórica para a noção de *Aufklärung*: os pressupostos acerca do esclarecimento colocados já no final do século dezoito por Kant (KANT: 1985) passam a ser centrais para uma concepção de modernidade como “projeto inacabado”.

O Cap. II da dissertação tratará da concepção de modernidade de Habermas, sob a ênfase de suas diferenciações com a concepção de Adorno (Cap.I) e naquilo em que eles convergem quanto a uma continuidade da Teoria Crítica. Neste sentido veremos que para Habermas a contextualização histórica presente na modernidade social e cultural também repousa, como em Adorno, em uma formulação da noção de capitalismo tardio.

Na teoria social contemporânea esta mesma ordem de problemas surgirá em outro importante teórico deste século, cujo pensamento acerca da modernidade e da dominação irei abordar no Cap. III. Michel Foucault, com ênfase para sua obra *Vigiar e Punir* (1998), concebe uma interpretação teórico social da modernidade sob parâmetros *interpretativos* similares àqueles de identificação entre racionalidade e dominação; trata-se em Foucault de uma crítica radical da sociedade e da racionalidade moderna sob a consigna de uma identidade entre saber e poder; porém, ao contrário da crítica presente na *Dialética do Esclarecimento*, visa circunscrever uma exemplaridade empírica e histórico-concreta do processo de diluição do sujeito, tal como Adorno já identificara na crítica ao mito do esclarecimento.

Os pressupostos epistemológicos do pensamento foucaultiano se mostram completamente outros daqueles característicos da Escola de Frankfurt, mas o procedimento de crítica à modernidade, assim como para Adorno, se centraliza no problema do poder e

da dominação, cristalizado-se, como pretendo sugerir, em uma teoria social que se define como teoria do poder. Tanto Adorno como Foucault, sob compreensões distintas acerca dos próprios conceitos de poder e dominação, desenvolvem, no entanto, um estudo sobre a perda de liberdade dos indivíduos sob o que eles compreendem como “modernidade”.

A genealogia foucaultiana conterà os pressupostos conceituais para a concepção de sociedade moderna como uma “sociedade disciplinar”; como um modelo de dominação similar ao exposto por Adorno como um “mundo administrado”. Nesta concepção de sociedade, Foucault reduzirá, como na <dialética do esclarecimento>, aquela capacidade emancipatória dos indivíduos, tal como havia sido o programa do Iluminismo. Neste ponto, acerca da consideração do *Aufklärung*, se encontram as similaridades entre as críticas de Foucault e Adorno, e ao mesmo tempo um dos pontos centrais de diferenciação entre Foucault e Habermas.

Ao conceber a noção de poder como um conceito que se expressa através de uma exclusividade de “ações estratégicas”, Foucault não poderá conceber, como na teoria crítica de Habermas, uma racionalidade que comporte também a dimensão de uma “ação comunicativa”, que seria, conforme Habermas, a condição de possibilidade para o <entendimento>, enquanto o pressuposto racional para uma normatividade com pretensões de universalidade. Para Habermas, distintamente de Adorno e de Foucault, o sujeito recupera sua possibilidade emancipatória pela passagem de um tratamento da subjetividade para a esfera da intersubjetividade.

No Cap. III estudarei, portanto, a concepção de poder de Foucault⁶, procurando apontar as similaridades entre a sua concepção e aquela presente na *Dialética do*

⁶ Com ênfase para a obra *Vigiar e Punir*.

Esclarecimento (Cap.I), procurando deste modo compreender a sua concepção de modernidade também através do problema central da relação entre racionalidade e dominação. Mas como deverei mostrar, tal concepção foucaultiana da modernidade, assim como em Habermas, estabelece um diálogo privilegiado com a noção kantiana do *Aufklärung*. Devo mostrar, deste modo, a controvérsia entre Habermas e Foucault quanto ao conceito de modernidade e suas conseqüências para o problema da <normatividade> na teoria social contemporânea.

As mudanças sociais decorrentes do avanço tecnológico, e ao mesmo tempo possíveis rupturas ocorridas no campo da arte e da cultura teriam, conforme os pensadores da pós-modernidade, conduzido para uma inadequação histórica das teses desenvolvidas na *Dialética do Esclarecimento*, a qual supunha tanto uma herança do marxismo como do paradigma derivado da filosofia do sujeito. Ao contrário deste entendimento, Fredric Jameson fará uma reinterpretação do pensamento de Adorno sobre a modernidade, concebendo a adequação do conceito de <dominação> adorniano para a compreensão da sociedade capitalista dos anos 1990. Jameson entende que a noção de “capitalismo” continua a ser central para uma teoria social crítica, bem como insiste na denúncia do positivismo tal como desenvolveram Adorno e Horkheimer (JAMESON: 1996; 1997).

Assim como Adorno e Habermas, Jameson compreende a sociedade contemporânea mediante a noção de “capitalismo tardio”. O capitalismo tardio expressaria o solo social sobre o qual se ergue a contemporaneidade cultural (por muitos designada de pós-moderna), onde se efetiva aquela perda de autonomia e liberdade do sujeito criticada por Adorno e partilhada por Foucault. Jameson entende que a crítica da modernidade de Adorno mantém uma atualidade do marxismo naquilo que se refere aos pressupostos construídos por Adorno enquanto uma <dialética negativa>.

Estas questões relativas a uma releitura do pensamento de Adorno, no contexto histórico de um debate com a noção de pós-modernidade, que se encontra na obra de Jameson⁷ será o objeto teórico do Cap. IV. Em tal capítulo procurarei também explicitar a crítica de Jameson a Foucault quanto à utilização da categoria de totalidade, manifestando implicitamente as diferenciações entre a teoria frankfurtiana e o pós-estruturalismo, bem como sua crítica de Habermas acerca de uma compreensão da modernidade como projeto inacabado.

No primeiro capítulo do trabalho deverei então apresentar a problematização teórica que entendo encontrarmos na teoria social crítica de Adorno com ênfase para os temas presentes na *Dialética do Esclarecimento*. Nos três capítulos seguintes desenvolvo a hipótese da dissertação, isto é, de que há uma estreita relação entre aqueles problemas levantados por Adorno e Horkheimer nos anos 1940 e as diferentes concepções de modernidade encontradas entre os anos 1980 e 1990 nas obras de Habermas, Foucault e Jameson.

⁷ Conforme principalmente: JAMESON (1996); (1997).

1. TEORIA SOCIAL CRÍTICA E MODERNIDADE

INTRÓITO

Neste primeiro capítulo, pretendo desenvolver um problema pertinente à Teoria Social, cujo desenvolvimento, no sentido da hipótese a partir dele levantada, será matéria desenvolvida nos capítulos subseqüentes. O problema sociológico aqui apresentado se coloca do seguinte modo: *como compreender a noção de modernidade, cuja expressão social contemporânea seriam as sociedades industrialmente avançadas, a partir do conceito de racionalidade em sua articulação com a noção de dominação*. Uma tal noção de modernidade traria consigo uma indissociabilidade acerca da herança, paradoxal, do conceito de *Aufklärung*: o iluminismo⁸ engendrou os pressupostos de racionalidade acerca de um projeto emancipatório para os indivíduos, que se mostra historicamente inacabado⁹.

Mas ao mesmo tempo tal “*Aufklärung*” representaria para a história contemporânea as bases (históricas e conceituais) para a efetivação das modernas formas

⁸ Um dos objetos centrais do estudo aqui proposto é a noção de “conceito de esclarecimento”, justamente o único capítulo da obra *Dialética do Esclarecimento* (cuja complementação é formada por excursos). Mas cabe aclarar, previamente, que o “conceito de esclarecimento” dirá respeito a uma tese filosófica e teórico social. Quanto à expressão “iluminismo”, a título de exposição, utilizarei apenas nos contextos em que deseje me referir a um período histórico – marcadamente o final do séc. XVIII - enquanto que esclarecimento dirá respeito a uma acepção mais ampla de *Aufklärung*. Sigo a concepção de tradução do Prof. Guido Antonio de Almeida. Conforme: ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar: 1986.

⁹ Utilizei-me, para a formulação do problema aqui suposto, da expressão cunhada por Habermas (HABERMAS, Jürgen. “Modernidade Um Projeto Inacabado”, que sintetiza elementos centrais de sua concepção de modernidade. Contudo, na formulação que estou propondo da modernidade quero me referir também a um tipo de “paradigma histórico”, ou seja, a um objeto da teoria social que vai além do próprio âmbito das indagações normativas, postulando-se também como conteúdo estrutural na sociedade. Pretendo tornar clara esta questão no próprio desenvolvimento da argumentação. O texto referido é: HABERMAS, Jürgen. “*Modernidade – Um Projeto Inacabado*.”. In.: ARANTES, Otilia & Paulo Eduardo. *Um ponto cego no Projeto Moderno de Jürgen Habermas*. São Paulo: Brasiliense: 1992.pp.99-124.

de dominação e opressão social que se expressam no mundo contemporâneo, o qual tentaremos adiante caracterizar como o “capitalismo tardio”. O problema que estou colocando, portanto, pretende se postular como um estudo, ou teoria, da dominação; esta consubstanciada em um estudo sobre a noção de modernidade e sua adequação, ou não, para uma compreensão teórico-conceitual da sociedade contemporânea.

1.1. TEORIA SOCIAL CRÍTICA E O CONCEITO DE MODERNIDADE

No conceito de modernidade que tentei enunciar se apresenta tanto a sua definição quanto sua problematização: trata-se de nos perguntarmos, primeiramente, acerca da própria legitimidade de tal definição. Este é o propósito aqui; tal noção de modernidade, contudo, é aquela que entendo estar presente na *Dialética do Esclarecimento*, sendo esta, portanto, o ponto de origem para a problematização teórica central neste estudo.

Em Teoria Social podemos interpretar a noção de modernidade através da eleição de conceitos e categorias cuja amplitude é considerável. Podemos enumerar, como exemplo, o privilégio de aspectos tais como a luta de classes, a industrialização, a urbanização, as mudanças de espaço e tempo, as mudanças institucionais, o surgimento de um espaço público diferenciado, a acumulação do capital, o declínio das legitimações tradicionais. Podemos caracterizar a modernidade como o período das grandes narrativas (Lyotard), da reflexividade (Giddens), das mudanças sociais (Berman).¹⁰ Podemos ainda tentar contextualizá-la historicamente, apontando para suas origens:

¹⁰ LYOTARD, J.F. *O Pós-Moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio: 1990. GIDDENS, Anthony. *As Conseqüências da Modernidade*. São Paulo: Unesp: 1991. BERMAN, Marshal. *Tudo o Que é Sólido Desmancha no Ar*. São Paulo: Cia das Letras: 1998.

“Hegel começou por utilizar o conceito de modernidade em contextos históricos como conceito epocal: os <novos tempos> são os <tempos modernos>. Isso correspondia ao uso contemporâneo nas línguas inglesa e francesa das expressões <modern times> e <temps modernes>; <modern times> e <temps modernes> designam por volta de 1800 os três séculos precedentes. A descoberta do <Novo Mundo> bem como o Renascimento e a Reforma – os três grandes acontecimentos à volta de 1500 – constituem a transição epocal entre a Idade Moderna e a Idade Média” (HABERMAS: 1998: 16).

As diferentes formas de abordagem da noção de modernidade, e os conceitos a ela relacionados, possuirão, em toda teoria social, o ancoramento em pressupostos ou pretensões de fundamentação epistemológica também diferenciados, com conseqüências – explícitas ou não – para pretensões de fundamentação normativa quanto ao plano da ação humana.

O ponto de partida, portanto, para tentar compreender a modernidade através da orientação teórica do que venho a designar como *teoria social crítica*,¹¹ repousa em premissas ou contextos epistemológicos que devem ser claramente identificáveis, através da própria identificação dos conceitos que se apresentam como centrais em minha tentativa de definição da modernidade: os conceitos de racionalidade e dominação.

A tentativa de apresentar uma definição de modernidade, no entanto, surge também como uma hipótese teórica, pois sua validade ou correção sociológica diz respeito ao

¹¹ A utilização da expressão “teoria social crítica” se refere ao tipo de pensamento teórico inaugurado no início dos anos trinta em Frankfurt em torno ao “Instituto de Investigação Social de Frankfurt”, que havia sido inaugurado em 1923 (Institut für Sozialforschung). Faço referência ao seu início nos anos 1930, do ponto de vista teórico, considerando como marco referencial para uma compreensão nítida da “Teoria Crítica” o texto de Max Horkheimer publicado em 1937 (Teoria Tradicional e Teoria Crítica). Este texto, em forma de um manifesto teórico, representa as bases conceituais do que conhecemos na sociologia contemporânea como teoria social crítica e teoria crítica da sociedade. A dissertação aqui apresentada tratará, mesmo que indiretamente, das modificações históricas que, entretanto, irão se processando neste conceito de crítica – considerando suas implicações epistemológicas e normativas. Tentarei mostrar neste trabalho, que todos os pensadores aqui diretamente tratados estão situados neste campo teórico: o de uma teoria social crítica.

próprio desenvolvimento da argumentação aqui apresentada. Na medida em que a investigação aqui presente aponta para a expressão “modernidade inacabada” como seu objeto, o seu sentido sócio-histórico, por um lado, e normativo, por outro, serão dois momentos presentes na tentativa de compreendermos o que significa este “inacabamento” para a teoria social contemporânea. Mas o que estará aqui em questão é antes uma problematização desta expressão antes que a sua adoção como premissa.

O entendimento aqui postulado é o de que a obra *Dialética do Esclarecimento* expressa um tipo de “conceito de modernidade” que será inovador no pensamento social contemporâneo, referindo-me não apenas ao âmbito da própria Teoria Crítica, mas ao conjunto dos estudos contemporâneos em torno ao problema da modernidade e de sua relação com a noção de pós-modernidade.¹²

Conforme indicado na Introdução, pretendo afirmar que pensadores como Foucault, Habermas e Jameson, esboçam interpretações teórico sociais distintas sobre a modernidade, mas que possuem pelo menos duas características em comum: não se utilizam de pressupostos epistemológicos da tradição do positivismo¹³; e sustentam em suas concepções da modernidade uma centralidade, e problematização, da relação entre

¹² Não apenas a crítica da racionalidade moderna, mas, sobretudo, o modo de crítica ao sujeito empreendida principalmente por Theodor Adorno, tem sido interpretado, nas últimas duas décadas como um ponto de referência para a concepção de uma sociedade que seria hoje pós-moderna. Pretendo, no entanto, defender a idéia de que o conjunto do pensamento frankfurtiano, e o tipo de <crítica> desenvolvida no pensamento de Theodor Adorno é uma defesa enfática da modernidade, mas que também terá muito a dizer sobre a noção de pós-modernidade.

¹³ O conceito de positivismo que utilizo, com base nos próprios autores aqui privilegiados, será explicitado neste capítulo e nos seguintes. A constatação de que Jürgen Habermas utiliza-se de contribuições da filosofia da linguagem que podemos atrelar à tradição do positivismo, não o coloca, entretanto, epistemologicamente atrelado a esta tradição, mas representará, em meu entendimento, uma nova conceituação da <crítica>. Tal problema será desenvolvido no cap. II, do mesmo modo que a aproximação de Foucault à teses funcionalistas será desenvolvido no cap.III.

racionalidade e dominação, cuja forma original de postulação, em meu entendimento, encontra-se na *Dialética do Esclarecimento*.¹⁴

A concepção de modernidade de Adorno considera as contribuições dos três principais pensadores da teoria social clássica,¹⁵ embora esteja aqui partindo do pressuposto de que a concepção de sociedade de Adorno está claramente colocada no horizonte da tradição marxista.¹⁶ A teoria crítica, desde o começo dos anos trinta, se caracteriza por sua oposição ao positivismo em ciências sociais. É possível indicar, preliminarmente, três pontos centrais de diferenciação entre a teoria crítica e o que desde Horkheimer passou a se chamar teoria tradicional (HORKHEIMER: <1937> 1983):

a) a teoria crítica distingue, sob os pressupostos da tradição hegeliano-dialética, os conceitos de essência e aparência, possibilitando a formulação de um conceito de totalidade enquanto categoria central para a compreensão da sociedade; b) a teoria crítica procura se manter dentro da herança da modernidade quanto à possibilidade do esclarecimento e emancipação dos indivíduos, ou seja, se prende à noção de um conteúdo normativo da modernidade; c) a ciência moderna é tanto força social produtiva como relação de produção, portanto não está imune ao conceito de ideologia.

O conceito de modernidade aqui postulado não se limita, deste modo, a uma descrição empírica e histórica de fatos, e da objetividade da sociedade, sem a mediação do

¹⁴ Como já apontado na “Introdução”, o modo pelo qual, por exemplo, as teorias de Foucault e Jameson também confluem para uma centralidade desta obra, não se trata, necessariamente, da sua leitura e influência direta sobre estes, mas a hipótese por mim apresentada é de que os “temas sociológicos” por eles desenvolvidos como centrais já tem na *Dialética do Esclarecimento* um mesmo tipo de apresentação que historicamente os precede, assim como a outros teóricos sociais contemporâneos. Por isso o entendimento deste trabalho é de que Adorno e Horkheimer inauguram um modo de tratamento quanto a dominação.

¹⁵ Refiro-me a Marx, Weber e Durkheim.

¹⁶ Conforme, por exemplo: HABERMAS, Jürgen. *Teoria de La Acción Comunicativa*. Tomo I. Madrid: Taurus: 1987. JAY, Martin. *La Imaginación Dialéctica*. Madrid: Taurus: 1986. WELLMER, Albrecht. *Critical Theory of Society*. New York: Herder and Herder: 1971.

sujeito. Nem tampouco se refere apenas à abstração ou idéia configuradora do conceito em um sentido lógico-dedutivo, sem a consideração do conteúdo histórico que configura a definição.

Tanto a análise do capitalismo em Marx, como a de racionalidade em Weber, confluem para uma compreensão da modernidade a partir de Adorno e Horkheimer, mediante a colocação de um problema central: compreender a “dominação” existente na sociedade capitalista contemporânea. Para tal compreensão, a teoria crítica também irá se distinguir do positivismo, no sentido de que o modo de conhecimento por ela postulado, ao ter suprimido a dualidade radical de sujeito e objeto, o <sein> e o <sollen>, a teoria e a prática, só poderá compreender o sujeito, inclusive o do conhecimento, enquanto constituído e constituinte do processo histórico.¹⁷ Conforme Horkheimer:

“Mas o eu, quer seja meramente pensante, quer atue de alguma outra forma, também não está seguro de si próprio numa sociedade intransparente e inconsciente. No pensamento sobre o homem, sujeito e objeto divergem um do outro; sua identidade se encontra no futuro e não no presente. O método que leva a isso pode ser designado clareza, de acordo com a terminologia cartesiana, mas esta clareza significa, no pensamento efetivamente crítico, não apenas um processo lógico, mas também um processo histórico concreto” (HORKHEIMER: 1983: 133).

Cabe, no entanto, também atentarmos sobre a centralidade do pensamento de Kant para a constituição do conceito de modernidade adorniano (2.2), contudo, é preciso ter-se claro a influência direta de Hegel para a concepção de Adorno e da teoria crítica quanto ao

¹⁷ Conforme Wellmer: “O argumento de Horkheimer mostra que a teoria crítica não pode ou não tenciona decidir no metanível do debate metodológico a controvérsia metodológica imposta sobre ela pela auto-restrição da ciência burguesa. Porque ela postula a primazia do fato sobre o método, a ‘estrutura do processo histórico’ torna-se, para a teoria crítica, o argumento metalógico decisivo contra a ciência social burguesa; diferente das teorias empírico-analíticas, a teoria crítica reconhece a meta-teoria do método como uma de suas partes constitutivas” (WELLMER: 1971: 15).

problema do conhecimento da realidade, portanto, nos marcos de uma tradição da filosofia da consciência (HABERMAS: 1975), a postulação da relação entre sujeito e objeto na constituição do conhecimento.

A concepção de modernidade presente na *Dialética do Esclarecimento*, que como veremos, se consubstancia na noção de crítica da razão instrumental, exige a disposição preliminar para uma clarificação do conceito de “crítica”, tal como esta será compreendida pela teoria crítica dos anos 1940, considerando a sua gênese epistemológica e metodológica na própria constituição histórica da Escola de Frankfurt.¹⁸

A crítica da modernidade em Adorno é fundamentalmente uma crítica da sociedade burguesa, explicitando o modelo de racionalidade que sustenta sua forma própria de dominação. Ao empreender uma crítica da racionalidade “burguesa”, Adorno reporta-se então a um tipo de crítica que será também crítica ideológica. A noção de ideologia, por ele apresentada, é algo que dirá respeito, com o avanço do capitalismo, àqueles momentos em que ocorre o processo de reprodução da sociedade.

Sendo a sociedade capitalista a efetividade de uma falsa totalidade – pois conforme já apontara Marx, o processo de produção de mercadorias está acompanhado com seu inevitável fetichismo – a ideologia na acepção adorniana representa não o instrumento de uma classe que faz reproduzir sua consciência dominante ao conjunto da sociedade, mas a ideologia está confundida com esta própria realidade social. É nesse sentido que a <crítica>

18 Conforme S. Benhabib sobre Teoria Tradicional e Teoria Crítica: “Os movimentos de Horkheimer de uma crítica externa para uma crítica interna da ciência e da teoria: o objeto principal de seu ataque não são os usos para os quais ciência e teoria são colocados na sociedade, mas o modo pelo qual conceitos, construções e operações científicas de teorias tradicionais reproduzem uma imagem distorcida da realidade social” (BENHABIB: 1986: 153).

no pensamento de Adorno está fortemente colocada como crítica imanente: é uma crítica a partir do próprio objeto.

Contudo, conforme Habermas (1987 a), o conceito de modernidade compreendido sob a centralidade do conceito de racionalidade já está claramente presente na concepção weberiana da modernidade, sendo precisamente este o momento privilegiado da presença de Weber na formulação da <dialética do esclarecimento> .

A concepção frankfurtiana de modernidade, que na *Dialética do Esclarecimento* assume notadamente a exposição discursiva de uma crítica da filosofia da histórica, onde os autores tentam analisar o percurso da razão ao longo do processo civilizatório Ocidental, seria também, conforme a interpretação que proponho, não apenas a análise da posição ou atitude do sujeito frente à história presente,¹⁹ mas o conceito de modernidade aí desenvolvida, se refere fundamentalmente à exposição “conceitual” de um processo histórico real e identificável, cuja compreensão e efetividade se subsume ao papel da racionalidade em sua constituição.²⁰ Conforme Adorno e Horkheimer, ao se referirem ao primeiro capítulo da obra:

“O primeiro estudo, o fundamento teórico dos seguintes, procura tornar mais inteligível o entrelaçamento da racionalidade e da realidade social, bem como o entrelaçamento, inseparável do primeiro, da natureza e da dominação da natureza. A crítica aí feita ao esclarecimento deve preparar um conceito positivo do esclarecimento, que o solte do emaranhado que o prende a uma dominação cega” (ADORNO & HORKHEIMER: 1985: 15).

¹⁹ Como veremos no cap. 3 acerca da concepção foucaultiana de modernidade.

²⁰ Análise esta, que já ocorre em Weber, sob pressupostos epistemológicos e sociológicos distintos. Conforme: (WEBER:1989).

É neste sentido, que o conceito de razão instrumental possuiria originalmente a perspectiva de uma teoria social, cujo sentido é apontar a dominação sob o capitalismo tardio, antes mesmo de ser uma concepção filosófica da história. Conforme Arato, ao analisar a primeira versão da crítica da razão instrumental²¹:

“Deve-se compreender, contudo, que o contexto original da nova crítica, a nova teoria crítica – em outras palavras, a segunda fase do projeto crítico marxista – não foi inicialmente uma filosofia da história, nem mesmo uma mera justaposição social-filosófica de liberalismo e estado autoritário. Antes, a primeira versão da crítica da razão instrumental implicou uma crítica imanente das políticas que tentaram fazer a análise crítica do novo fetiche da racionalidade tecnológica, esperando descobrir a dinâmica da sociedade que foi fetichisticamente ocultada” (ARATO: 1992: 11).

A suposição aqui desenvolvida é de que a modernidade, se compreendida sob o olhar da história da filosofia, teria sua caracterização no âmbito de um conceito de racionalidade, a partir do desenvolvimento deste, sobretudo a partir de Descartes, cujo modelo se encontra na origem da teoria tradicional. Conforme Horkheimer:

“Na historiografia da filosofia mais moderna, entende-se por Racionalismo a tendência que teve início com Descartes. Uma de suas doutrinas principais é a divisão do universo em dois domínios independentes entre si, a substância espiritual e a espacial. Se em Descartes este axioma, graças a uma consideração teológica, parece ter-se tornado ainda vulnerável por admitir ocasionalmente, em algum ponto do cérebro humano, uma relação entre as duas partes separadas, a evolução subsequente eliminou esta inconseqüência: daí por diante, passou-se a admitir a substância espiritual completamente independente da realidade física” (HORKHEIMER: 1990: 93).

²¹Ver também: HORKHEIMER, Max. “*The End of Reason*”. In.: ARATO, A. & GEBHARDT. (Eds). *The Essential Frankfurt School – Reader*. New York: Continuum: 1992. pp. 26-48.

Contudo, a postulação aqui levantada é de um conceito de modernidade onde a crítica da razão instrumental fornece as bases conceituais para uma teoria da sociedade inseparável desta crítica. O problema colocado acerca de uma razão garantidora da liberdade humana caracteriza o caminho de fundamentação normativa derivada de Kant e do conceito de Aufklärung, isto é, a modernidade se caracteriza por fundar pressupostos de racionalidade orientadores da ação humana que ainda estariam presentes no mundo atual. Ao mesmo tempo, seguindo as concepções de Adorno, a modernidade é também o próprio desenvolvimento histórico do capitalismo, configurado por sua inseparabilidade da razão instrumental; deste modo, as relações sociais que corporificam um desvirtuamento daquela razão que seria “esclarecedora” continuam a fundamentar a dominação sob o capitalismo tardio.

1.2. A TEORIA DA DOMINAÇÃO: Racionalidade e Esclarecimento

A autocrítica da modernidade, presente na *Dialética do Esclarecimento*, se insere em um desenvolvimento do conceito de “crítica” no âmbito do pensamento frankfurtiano, que não se expressa mais como crítica da economia política – como em Marx- nem como crítica da razão – no sentido do idealismo transcendental ou do idealismo alemão – como em Kant e Hegel (BENHABIB: 1986) . Tal crítica também não recairia em proximidades ao irracionalismo, como o entende Habermas (cap. 2.) sobre uma recorrência do pensamento nietzschiano nas concepções de Adorno e Horkheimer (HABERMAS: 1998: 109). Tal autocrítica da modernidade postula-se, embora dentre outras abordagens teóricas possíveis, enquanto uma exposição teórica do conceito de dominação, nos marcos de uma teoria social: esta é uma das hipóteses interpretativas centrais que estou apresentando.

É evidente, sabidamente, que tal postulação gera problemas teóricos paradoxais quanto à interpretação do pensamento de Adorno e Horkheimer. Precisamente a obra que delimita uma nova visão - um novo momento da crítica - dentro do pensamento frankfurtiano sobre a sociedade contemporânea, está assentada em uma visão filosófico-histórica do processo de esclarecimento, enquanto em outros textos temos exposições claramente sociológicas, mesmo que tais exposições mantenham os pressupostos acerca do entrelaçamento entre mito e esclarecimento, o qual tentarei caracterizar a seguir.

O que está em questão, para Adorno, especificamente nesta obra, é um exame da gênese histórica da dominação, sobre parâmetros outros do que aqueles do materialismo histórico, onde a luta de classes revelava a própria evolução do gênero humano. Em Adorno esta análise é feita analisando o processo de dominação da natureza pelo homem, o que implica em, diferentemente de Marx, conceber esta evolução não a partir da categoria trabalho, enquanto aquela que institui o ser social, mas a partir da racionalidade instrumental que caracterizaria o processo de constituição do eu ao longo do processo civilizatório. Contudo, o trabalho será uma das manifestações fundamentais da racionalidade instrumental, e mais do que isso, uma face indissociável dela.

Conforme a hipótese desenvolvida na Introdução, a crítica da modernidade em Adorno, está referenciada por uma crítica concomitante da racionalidade moderna e do capitalismo tardio.

O conceito de racionalidade, enquanto um problema central para a sociologia, possui desde Weber a sua exposição enquanto a forma compreensiva do mundo moderno. O desencantamento do mundo e a progressão de uma racionalidade formal para o âmbito configurador da economia e das instituições, através de uma progressão do agir-racional-com-respeito-a-fins (WEBER: 1969) torna a sociologia de Weber e sua análise do

capitalismo, em uma teoria social que visa decodificar a sociedade moderna através deste processo de racionalização, que se configura como seu próprio conceito de modernidade.

Conforme Habermas:

“Quando se parte das posições teóricas a que Adorno e Horkheimer haviam conduzido em princípios dos anos quarenta a teoria crítica, salta a vista as convergências entre a tese weberiana da racionalização e a *crítica da razão instrumental* que se move na tradição Marx-Lukács. Isto fica especialmente claro no livro homônimo de Horkheimer publicado em 1946” (HABERMAS: 1987 a: 453) ²².

Mas como pretendo sugerir, em Adorno e Horkheimer a crítica da racionalidade é tanto teoria da sociedade como crítica ideológica, pois se refere tanto à sociedade quanto ao âmbito da própria teoria, estando também esta, inclusive a sociologia, entrelaçada à modernidade do capitalismo tardio. Isto é, a teoria crítica também se reporta às legitimações da dominação que se processam no plano teórico, tanto filosófico como científico. Conforme Adorno e Horkheimer:

“Assim como o esclarecimento exprime o movimento real da sociedade burguesa como um todo sob o aspecto da encarnação de sua Idéia em pessoas e instituições, assim também a verdade não significa meramente a consciência racional, mas, do mesmo modo, a figura que esta assume na realidade efetiva” (ADORNO & HORKHEIMER: 1985: 19).

Entendo ser fundamental termos claro que a peculiaridade da *Dialética do Esclarecimento* na história do pensamento frankfurtiano está no próprio aperfeiçoamento do estatuto da dominação enquanto forma de compreensão da modernidade.

Contraditoriamente, no entanto, a formulação precisa de uma tal concepção de dominação – a de sua inseparabilidade da racionalidade – deve-se insistir, poderá ser

²² Habermas se refere ao livro de Horkheimer: HORKHEIMER, Max. *Crítica de la razón instrumental* Buenos Aires: Sur: 1969.

compreendida claramente se temos também uma visão de conjunto acerca do percurso intelectual de Adorno e da própria Escola de Frankfurt.²³ Vemos assim, que uma exposição mais nitidamente sociológica deste problema da dominação, assim como de uma melhor apresentação de conteúdos normativos, se dará em textos dos anos 1930 e dos anos 1960.²⁴

Contudo, é na *Dialética do Esclarecimento* que se consubstancia uma meta-teoria acerca do sujeito e da possibilidade, ou não, da “emancipação” humana. É na *Dialética do Esclarecimento* que o problema da <liberdade>, como o constituto oposto do conceito de dominação, se apresenta sob uma nova problematização teórica. Do ponto de vista conceitual, tal problematização se encontra claramente expressa no único capítulo da obra: o “conceito de esclarecimento”.

A noção de liberdade no pensamento frankfurtiano está, em um aspecto, historicamente devedora da concepção kantiana de um sujeito autônomo, portador de uma vontade livre e de uma razão esclarecedora (KANT: 1989). Mas o sujeito pensado pela teoria crítica estará também, como já apontado, constituído pela objetividade do mundo,

²³ Sobre o percurso intelectual de Adorno me referencio, sobretudo em Susan BUCK-MORSS (1981). Devemos considerar, evidentemente, que tanto Buck-Morss, como Jay (1984) ou Jameson (1996) como vários outros intérpretes do pensamento de Adorno que encontram uma continuidade entre as suas primeiras obras e as obras de maturidade, posição com a qual concordo, não significa dizer que não tenham havido modificações no percurso de sua dialética negativa. Neste caso, o próprio conceito de dominação, por exemplo, pode não ter o mesmo significado teórico no escopo da *Dialética do Esclarecimento* frente à obra mais madura de Adorno, a *Dialética Negativa*. A interpretação que estou propondo é de que mesmo quanto a um conceito de dominação, embora reconhecendo prováveis modificações em seu estatuto, temos em Adorno um mesmo tipo de problematização que percorre sua obra desde textos dos anos 1930 até a *Teoria Estética*. Tal problematização tem a ver, sobretudo, com a relação de Adorno com o marxismo.

²⁴ Quando me refiro a “conteúdos normativos” de fato deveria me referir tão somente a uma mudança de ênfase intelectual nos textos de Adorno, visto que nos anos 1950 e 1960 ele desenvolve uma série de investigações de cunho sociológico. Reporto-me centralmente à obra “*Controvérsia do Positivismo na Sociologia Alemã*”, do ponto de vista do debate epistemológico, e aos estudos empíricos, sobretudo, em torno da música. O problema acerca do déficit normativo do pensamento adorniano e frankfurtiano a partir dos anos 1940 é, no entanto, uma das questões paradoxais decorrentes da *Dialética do Esclarecimento* acerca do que pretendo referir ao longo de todo este trabalho. Esta periodização, entretanto, não deve ser simplificada, se consideramos que uma das mais significativas contribuições de Adorno para a sociologia contemporânea foi escrita ao longo da década de 1940. Trata-se da obra escrita no período em que Adorno viveu nos Estados Unidos e do qual ele participa como um de seus co-autores; *The Authoritarian Personality* (1964).

portanto sua liberdade não poderá ser concebida a partir de uma subjetividade transcendental. Conforme Adorno:

“Apesar disso, há ainda nas considerações que partem do sujeito tanto mais falsidade quanto mais a vida se tornou aparência. Pois como sua esmagadora objetividade, na presente fase do movimento histórico, consiste unicamente na dissolução do sujeito, sem que dela um novo sujeito já tenha emergido, a experiência individual apóia-se necessariamente no antigo sujeito, historicamente condenado, que ainda é para si, mas não é mais em si” (ADORNO: 1992: 8).

As interpretações sobre o pensamento frankfurtiano do primeiro período de ruptura quanto ao conceito de “crítica” - entre os anos 1930 e 1940 - apontam para uma mudança de perspectivas entre as duas décadas. Esta mudança de orientação se problematiza quanto ao próprio conceito de dominação; (HONNETH: 1991).

O conceito de coisificação, herdado de Marx e do pensamento lukasciano, se radicaliza para o âmbito da própria racionalidade, o que acaba por apontar para uma crítica radical da razão moderna, sendo esta a própria essência histórica do novo tipo de dominação que vem a se consolidar com o capitalismo tardio.²⁵

A interpretação adorniana da modernidade pode ser vista como uma crítica das sociedades industrialmente avançadas, uma nova etapa do desenvolvimento capitalista, que expressa historicamente o contrário do que pretendia a razão do iluminismo. Esta razão esclarecedora (KANT: 1985), que a partir do final do séc. XVIII passou a ser concebida como o ponto de partida a partir do qual seria possível conceber o ideal de liberdade do

²⁵ Conforme Honneth: “A idéia de uma autodestruição da razão humana, o conceito social-psicológico de perda da personalidade, o conceito de cultura de massas, e o ideal da obra de arte autêntica, são as pedras estruturantes de uma teoria da sociedade que tem em seu conteúdo interno a experiência central dos atributos em comum à dominação fascista ou stalinista. Seu mais proeminente autor é, de fato, não Max Horkheimer, mas Theodor Adorno” (HONNETH: 1991: 35).

sujeito, como um momento constitutivo da razão, engendrou, com a dialética do esclarecimento,²⁶ uma racionalidade fundante da não liberdade que caracteriza o mundo moderno.

A dominação de classe, tal como desenvolvera Marx, continua a manter para Adorno a sua estrutura intacta no capitalismo avançado, porém já não representaria mais, por si mesma, aquilo que define fundamentalmente a dominação na sociedade contemporânea. Para Adorno, a negação da liberdade é compreendida mediante a compreensão do mundo da mercadoria e das relações capitalistas de produção, mas o processo de coisificação imanente à racionalidade moderna alcança com o capitalismo tardio a esfera da subjetividade, da capacidade reflexiva dos indivíduos, de uma possibilidade de ação racional autônoma. Conforme Honneth:

“Sua base teórica é formada por uma teoria da dominação que tem em seu ponto de partida o controle instrumental da natureza. Uma tal teoria vê na identidade lógica da razão instrumental a subsunção do particular sob o universal – o modelo original de dominação, do qual qualquer outra forma de dominação é meramente derivada. Nesta conclusão (que, como nós veremos, não é esboçada em todos os escritos de Adorno com a mesma consistência), a *Dialética do Esclarecimento* aproxima-se daquela tradicional forma de crítica cultural em que a objetificação da natureza através da tecnologia e da ciência é em si mesma tomada como um sinal de um processo de decadência da civilização” (HONNETH: 1991: 42).

A partir do pensamento de Adorno, o conceito de dominação apresenta um novo tipo de postulação, tanto para o âmbito do pensamento marxista como da teoria social contemporânea. A formulação teórica deste conceito se desloca de uma abordagem

²⁶ Quando faço referência à <dialética do esclarecimento>, cabe lembrar, estou me referindo não à obra, mas à concepção de dominação e modernidade de Adorno com uma ênfase na obra *Dialética do Esclarecimento*.

fundada nos parâmetros da economia política, ao mesmo tempo em que não mais se restringe a uma perspectiva meramente filosófico-social²⁷.

O conceito de dominação é formulado tendo em vista não apenas os processos de legitimação institucional ou da dominação de classe; tais momentos estão preservados para a compreensão da forma contemporânea de modernidade, contudo, no pensamento de Adorno – enfaticamente nas obras dos anos 1940 – os conceitos de razão e razão instrumental se mostram como o “locus” metodológico e teórico social, a partir do qual podemos compreender a dominação na modernidade.

A dominação, como antítese da postulação de liberdade, ao pensarmos a relação entre indivíduo e sociedade, se coloca não mais somente como um conceito exclusivamente situado no plano das relações de produção, mas a tese, assentada sobre uma visão de mudanças substantivas no capitalismo do final do séc. XIX aponta para uma dominação que se faz presente no próprio âmbito das forças produtivas. Enquanto Marx concebia estas últimas como portadoras de um potencial emancipatório, para Adorno, e os demais pensadores frankfurtianos, elas passaram a ser o modo de concretização por excelência de uma racionalidade dominadora. A ciência e a técnica modernas, historicamente formadas pelo procedimento da razão instrumental, tornaram-se um dos elementos centrais da dominação burguesa no capitalismo. Conforme Adorno em um texto dos anos 1960:

“No entanto, contrastar simplesmente entre si forças produtivas e relações de produção de um modo polarizado, não ficaria nada bem para uma teoria dialética. Estão entrelaçadas, umas contêm as outras em si. É isto que leva a recorrer sem mais às forças produtivas onde as relações de produção têm prioridade. Mais do que nunca, as forças

²⁷ Como entendo que poderíamos atribuir, por exemplo, ao pensamento de Lukács em *História e Consciência*

produtivas estão sendo mediadas pelas relações de produção; de um modo tão completo, talvez, que estas aparecem, exatamente por isso, como a essência; elas se tornaram totalmente uma segunda natureza” (ADORNO: 1986 a: 64).

Na *Dialética do Esclarecimento*, a autocrítica da modernidade não abandona as formulações marxianas acerca da dominação no capitalismo, contudo a crítica não se refere apenas à luta de classes como categoria explicativa, na medida em que a própria categoria trabalho deixa de ter um estatuto de centralidade para a configuração de um novo tipo de dominação. Na perspectiva de Adorno e Horkheimer, a oposição entre homem e natureza, aspecto central de uma filosofia da história ou antropologia marxiana desde os *Manuscritos* (MARX: 1980) não terá mais o trabalho humano como a forma mediadora por excelência, mas a concepção de <autoconservação>, de dominação da natureza, será postulada como o aspecto central para uma compreensão da relação entre indivíduo e sociedade.²⁸ É evidente que o trabalho humano, assim como a divisão social do trabalho, está nesta origem da instrumentalidade que corresponde ao agir humano, mas não será mais ele, por si mesmo, o conteúdo fundamental da dominação.

Para Adorno o próprio trabalho se reduz a um tipo de ação instrumental, e com o declínio da participação do trabalho vivo no processo de produção de mercadorias, a opressão de classes se incorporou ao plano das forças produtivas, isto é, a racionalidade e a técnica permitem a continuidade do domínio burguês através de uma não diferenciação de forças produtivas e relações de produção. Trata-se do processo em que se configurou uma segunda natureza.

de Classe. LUKÁCS (1986).

Trata-se, em um sentido meta-teórico, daquilo que Habermas aponta como uma pré-história da subjetividade em Adorno:

“A marcha triunfal do espírito instrumental é a história da introversão do sacrifício, quer dizer, a história da renúncia não menos que do desenvolvimento das forças produtivas. Na metáfora <dominação da natureza> ressona este acoplamento do poder de disposição técnica com o domínio institucionalizado: o domínio sobre a natureza vai ligado à dominação que exerce o sujeito sobre sua própria natureza” (HABERMAS: 1975: 152).

Para compreendermos como em Adorno a noção de razão instrumental passa a representar o modelo conceitual definidor do conceito de dominação, precisamos compreender em que sentido esta noção é devedora de Georg Lukács. É a partir do conceito de reificação que este novo estatuto para a compreensão da dominação se torna possível, pois a partir dela, e da noção de racionalização weberiana, é que irá se constituir a crítica da razão instrumental; (HORKHEIMER: 1969).²⁹

Em sua obra *História e Consciência de Classe*, Lukács (1986) procura fundar uma nova compreensão do marxismo, procurando restituir a este a dimensão de um sujeito histórico efetivo, qual seja, o proletariado enquanto portador autoconsciente do processo de transformação histórica. Lukács introduz uma visão do marxismo no qual passam a ocupar um lugar central os conceitos de totalidade e reificação.

Com tais conceitos o método dialético marxista passa a ser interpretado não como uma categoria lógica centrada na crítica fundamentalmente econômica do capitalismo. Mas

²⁸ É quanto a essa noção de autoconservação que também se faz visível a influência de Nietzsche tanto para Adorno como para Horkheimer. Para Nietzsche a razão ocidental é sempre portadora de um componente de dominação, enquanto vontade de poder, que está presente tanto na filosofia como na ciência modernas.

através da formulação teórica da categoria de totalidade, na qual esta passa a assegurar uma centralidade à dimensão do “método” dialético para a compreensão do capitalismo, torna-se possível uma reinterpretação da categoria de reificação. Esta, enquanto localizando-se não apenas nos marcos de uma crítica da economia política, mas também como crítica cultural da sociedade burguesa como um todo, onde se introduz uma concepção de sociedade também colocada enquanto filosofia da história.

A reificação, nesse sentido, passa a designar o processo através do qual os produtos da atividade e do trabalho humanos se tornam um sistema coisificado, independente e estranho aos homens, e que passa a dominá-los por suas próprias leis; vemos assim que já em Lukács a dominação capitalista é constatada, mediante a categoria de totalidade, não apenas enquanto a dimensão da objetividade do processo histórico, mas igualmente enquanto abarcadora do plano da subjetividade, acarretando, para além da própria necessidade, uma perda de liberdade e autodeterminação subjetivas dos indivíduos sob o capitalismo.

Tal fenômeno da reificação se mantém para Lukács como algo fundamental, geral e estrutural de toda a sociedade burguesa, cuja base material está expressa no reino onipresente da mercadoria. Com base em um conceito de alienação recorrente à análise de Marx sobre o fetichismo da mercadoria, o conceito de reificação se amplia, contudo, através da absorção do conceito weberiano de racionalidade. É neste sentido que a crítica do capitalismo de Lukács se torna também uma crítica da cultura. A noção de fetichismo da mercadoria tornada reificação, passa a referir-se não apenas ao domínio econômico, mas

²⁹ Esta obra de Horkheimer está aqui sendo interpretada como portadora de um mesmo conteúdo teórico que a *Dialética do Esclarecimento*, que além de *Minima Moralia*, constituem neste trabalho os textos referenciados para uma compreensão do pensamento de Adorno e Horkheimer nos anos 1940.

ao conjunto das relações sociais no capitalismo. Devemos ter claro, que ao contrário de Weber, esta racionalidade – moderna e burguesa – está assentada no próprio modo de produção capitalista.

A concepção lukasciana, contudo, recorre a uma filosofia da história, onde o processo histórico se direciona no sentido de uma unidade sintética, pois a revolução proletária instituiria as bases sociais capazes de estabelecer uma ruptura do processo de alienação (JAY: 1984 a). Para Lukács a totalidade é a essência ou estrutura do processo histórico-social e que confere sentido aos eventos particulares.

Para Adorno, entretanto, não haverá uma concepção da consciência de classe como experiência política fundamental, pois diferentemente de Lukács, Adorno procura desenvolver uma concepção acerca da experiência e consciência individual como sujeito da experiência cognitiva, não considerando assim a possibilidade de um sujeito coletivo. Assim, enquanto que para Lukács há ainda uma possibilidade emancipatória dos indivíduos – pois “a própria racionalidade formal encontrará um limite por si mesma” – permitindo que a autoconsciência do proletariado imponha um limite para a reificação, para Adorno esta crença está assentada na própria consideração de que o trabalho também conteria o fundamento de potencial emancipatório. Para Adorno – assim como para Horkheimer – o processo de reificação e coisificação dos indivíduos ultrapassa o momento constituidor do capitalismo moderno, pois a racionalidade instrumental, que passará a ser o fundamento da dominação, aponta para o que Habermas designa como uma “filosofia das origens”.

Enquanto que no marxismo lukasciano a reificação é um fenômeno da sociedade burguesa e do mundo da mercadoria, onde a categoria básica é o trabalho como portadora do processo de transformação dos sujeitos em seres coisificados, para Adorno esta

coisificação se amplia para o âmbito da racionalidade que dá suporte ao capitalismo tardio.

Conforme Habermas:

“Horkheimer e Adorno radicalizam a teoria lukácsiana da coisificação em termos de psicologia social com o propósito de explicar a estabilidade das sociedades capitalistas desenvolvidas, sem ter que abandonar o enfoque que representa a crítica ao fetichismo da mercadoria. A teoria terá que explicar porque o capitalismo incrementa as forças produtivas acalmando simultaneamente as forças de resistência subjetiva. Lukács havia suposto a validade lógica segundo o qual o processo de coisificação da consciência <tem> que conduzir por força a sua própria auto-supressão na consciência de classe do proletariado. Horkheimer e Adorno deixam de lado a ‘Lógica’ de Hegel e passam a explicar empiricamente as evidências que contradizem este prognóstico” (HABERMAS: 1987 a: 474).

Enquanto Lukács propõe uma filosofia objetivista da história, Adorno e Horkheimer fazem uma <crítica> à filosofia da história. E tal crítica configura-se como uma teoria social que toma como objeto a dominação capitalista. Adorno e Horkheimer atribuem a esta concepção de Lukács um resíduo de crença por ele em um tipo de subjetividade ativa, tal como postulada pelo idealismo alemão. Portanto a forma de esperança no futuro sustentada por Lukács trará também traços idealistas, não apenas por atribuir ao proletariado o condutor de verdade do processo histórico, mas por entender que a própria formalidade da razão traria consigo seu limite.

Adorno e Horkheimer se utilizam do próprio exemplo soviético como modelo histórico que demonstra a manutenção de determinadas relações de produção – de dominação – mesmo após o revolucionamento das forças produtivas, o que permite evidenciar uma racionalidade dominadora que está presente do próprio “progresso” de tais forças.

Adorno e Horkheimer, utilizando-se da tese da racionalização weberiana e da reificação de Lukács, formulam assim a noção de razão instrumental como a noção apropriada para designar aquele processo da transformação do esclarecimento em mito, isto é, a racionalidade moderna – cuja exposição exemplar está no próprio *Aufklärung* – tornou-se apenas <Verstand> - entendimento – e não mais <Vernunft>. Similar ao que Weber chamaria o desencantamento do mundo, sobretudo Horkheimer (1969) irá expressar a progressão da razão instrumental enquanto razão subjetiva.

De um modo similar à distinção weberiana de racionalidade formal e substantiva, Horkheimer irá estabelecer uma distinção entre razão objetiva e razão subjetiva na configuração de um conceito de razão instrumental.

A razão objetiva se refere a algo que já se encontra na própria realidade, cujo procedimento de operação recai mais sobre os fins que os meios. Para Horkheimer o pensamento filosófico de Platão e Aristóteles repousavam em tal modelo, a partir do qual a razão encontra uma verdade que é inerente ao mundo. Já a razão subjetiva, enquanto razão instrumental, enfatiza a instrumentalidade, calculabilidade, probabilidade e pragmatismo dos meios, ou seja, ela é formalizada, independente do conteúdo racional dos fins. Não podendo mais ter a própria humanidade como uma finalidade da razão, ela se torna então o oposto do que programara o iluminismo. Conforme Horkheimer:

“...Mas o poder que, em última instância, possibilita os atos racionais, é a capacidade de classificação, de conclusão e dedução, sem reparar em que consiste em cada caso o conteúdo específico, ou seja, o funcionamento abstrato do mecanismo pensante. Esta espécie de razão pode designar-se como <razão subjetiva>”
HORKHEIMER: 1969: 15).

A razão instrumental se configura essencialmente como portadora de uma pretensão de domínio da natureza e do mundo social, acabando por representar o contrário daquilo que pretendia o modelo de racionalidade desenvolvido pelo *Aufklärung*. Adorno e Horkheimer entendem que o princípio de autoconservação do eu está na origem de tal racionalidade.

O conceito de esclarecimento indica na sua formação algo não apenas circunscrito historicamente ao “movimento das luzes”, engendrado no séc. XVIII, mas se estenderia ao processo formador da subjetividade e da civilização ocidental – onde o próprio mito também já seria esclarecimento, pois para eles já em Homero presenciariamos um protótipo do indivíduo burguês; aquele que astuciosamente domina a natureza, ao custo da repressão de si mesmo e dos outros homens (FREUD: 1972). Conforme Adorno e Horkheimer:

“A essência do esclarecimento é a alternativa que torna inevitável a dominação. Os homens sempre tiveram de escolher entre submeter-se a natureza ou submeter a natureza ao eu. Com a difusão da economia mercantil burguesa, o horizonte sombrio do mito é aclarado pelo sol da razão calculadora, sob cujos raios gelados amadurecem a sementeira da nova barbárie...” (ADORNO & HORKEHEIMER: 1985: 13).

Adorno e Horkheimer analisam a formação (objetiva e subjetiva) do indivíduo burguês moderno, onde Ulisses é tanto sua metáfora como sua pré-história, e onde a modernidade surge como o momento culminante de um processo histórico de dominação da natureza e dos próprios homens. Enquanto em Marx a história da humanidade é compreendida como uma história da luta de classes, para Adorno esta história, a da civilização ocidental, é a da dominação da natureza, que vem a atingir um ponto culminante com o capitalismo tardio.

A autocrítica da modernidade em Adorno representa uma crítica da razão através dela mesma, sendo uma tarefa da teoria a manutenção desta capacidade de crítica. Embora o <conceito de esclarecimento> procure apontar em sua formação para um conteúdo não apenas circunscrito historicamente ao movimento das “luzes”, mas aponta para a formação do “eu” ao longo do processo civilizatório, a dialética do esclarecimento, conforme o entendimento que estou propondo, não se reduz apenas a uma tese especulativa sobre o processo da história, mas é uma teorização sobre a perda de liberdade dos indivíduos na sociedade capitalista moderna. É aqui que residiria, do ponto de vista de uma teoria social, a configuração de uma teoria da modernidade a partir da *Dialética do Esclarecimento*.

Mas devemos atentar para o fato de que a crítica da razão através dela mesma, está situada sob os pressupostos de uma razão dialética, isto é, nos marcos da tradição de Hegel e Marx. A crítica da razão instrumental deixa de ser uma crítica abstrata ou especulativa da razão no momento em que para Adorno a racionalidade que acompanha o sujeito não se reduz a uma mera subjetividade transcendental – como em Kant – pois o sentido da crítica aponta para uma não-identidade de sujeito e objeto. E esta recusa do princípio da identidade também recusará o pressuposto de uma síntese, presente na dialética hegeliana, e adotada nas concepções históricas tanto de Marx como de Lukács. Conforme Adorno:

“O nome de dialética não necessita calar-se nem ante tal reprovação, nem ante o que a segue imediatamente, do que é supérflua, e seu método arbitrário, um mero bode expiatório. O nome de dialética começa dizendo apenas que os objetos são mais que seu conceito, que contradizem a norma tradicional da ‘adequatio’. A contradição não é uma essencialidade heraclíteana, por mais que o idealismo absoluto de Hegel tivesse inevitavelmente que se transfigurar nesse sentido. É índice do que há de falso na identidade, na adequação do concebido com o conceito” (ADORNO: 1984 a: 13).

A razão prática kantiana procurou formular, com a própria noção de *Aufklärung*, uma possibilidade de conceber a idéia de liberdade como um interesse da razão, porém a razão pura – teórica – que para Kant é inseparável da racionalidade prática, se mantém, na visão frankfurtiana, subjetiva e formalizada - como já criticara Hegel -, não permitindo a apreensão de que o próprio sujeito e sua consciência socialmente reproduzida estão coisificados.

O problema da autonomia e liberdade do sujeito, embora originariamente filosófico, adquire a partir da tradição hegeliano-marxista o estatuto de um problema teórico-social; na medida em que o sujeito passa a ser concebido não mais desde uma subjetividade constitutiva, mas sim enquanto portadora de uma objetividade fundante; a própria realidade histórica e social constituindo-se, portanto, como expressão de seu conteúdo.

O problema que permanece não resolvido, entretanto, e ao qual Habermas chamará de um “beco sem saída”, é como romper esta coisificação totalizante do indivíduo reconhecendo ainda sua capacidade de ação racional-normativa; provisoriamente, neste capítulo, podemos apenas apontar que para Adorno, quanto à própria postura do sociólogo crítico, a garantia de uma não subsunção ao processo da dominação total, está justamente na não abdicação da “teoria” como possibilitadora de uma razão crítica. E para ele a sociologia contemporânea caminha para uma tal condenação da atitude crítica, optando por uma práxis cega, ou uma teoria apartada do mundo efetivamente real: o da dominação.

1.3. SOCIOLOGIA ATONAL: A Sociedade em Adorno

“En realidad no es la teoría, sino su decadência lo que fomenta la sumisión a los poderes establecidos, ya estén estos representados por las agencias de control del capitalismo o por los del trabajo”

M. Horkheimer

Enquanto que Weber desenvolveu um conceito de modernidade tomando como parâmetro histórico os sécs. XVI e XVII, onde, através de um exame do protestantismo, desenvolve sua noção de racionalização do mundo, e preponderância da racionalidade formal em detrimento de uma racionalidade substantiva, Adorno e Horkheimer estarão preocupados, sobretudo, com o período correspondente ao que se inicia ao final do séc. XIX, com o declínio do capitalismo liberal e o redimensionamento das forças produtivas e do papel do Estado.³⁰

A crítica da razão instrumental, cujo arcabouço conceitual reivindica uma a-historicidade filosófica³¹, se depara ao mesmo tempo frente à objetividade histórica de seu conceito, isto é, seguindo a tradição de Weber e Lukács, procura compreender a encarnação concreta de tal racionalidade no desenvolvimento histórico da ciência moderna, na burocratização do Estado e das instituições e, sobretudo, na incorporação de tal racionalidade instrumental no âmbito da cultura, esta se mostrando como a forma exemplar da racionalidade enquanto dominação burguesa. Conforme Adorno e Horkheimer:

³⁰ Adorno e Horkheimer, entre a primeira e a segunda guerra mundiais precisarão também explicar os processos de transformação econômica do capitalismo, o qual, conforme eles, não se guia ou se organiza conforme a ideologia liberal da livre troca; o capitalismo teria chegado então a um momento em que o processo de produção e circulação de mercadorias é completamente administrado, sob os pressupostos da eficácia e do cálculo da razão instrumental. Neste caso, o Estado passa a ter um papel fundamental como regulador e planejador da economia. Esta tese, incorporada por eles, foi claramente desenvolvida por outro membro da Escola de Frankfurt, F. Pollock. Ver: POLLOCK (1989).

³¹ Entendo que a mais clara exposição deste momento de a-historicidade no pensamento frankfurtiano se encontra na tese doutoral de Olgária Matos. Ver: MATOS (1989).

“Assim como o esclarecimento exprime o movimento real da sociedade burguesa como um todo sob o aspecto da encarnação de sua Idéia em pessoas e instituições, assim também a verdade não significa meramente a consciência racional, mas, do mesmo modo, a figura que esta assume na realidade efetiva”(ADORNO & HORKHEIMER: 1985: 14).

Embora Weber e Marx estejam claramente presentes na concepção adorniana de sociedade, será não menos relevante a presença de Durkheim em Adorno (JAY: 1984 b). O positivismo de Durkheim, que compreende a sociedade através de uma hipostasia do dado - dos fatos sociais e da consciência coletiva - enquanto um todo coercitivo sobre os indivíduos através de uma injunção de normas e valores, possuirá alguma similaridade com o mundo administrado de Adorno; ambos estão se referindo a um tipo de integração social que prescinde de uma vontade autônoma dos indivíduos.

Mas o “todo” do positivismo de Durkheim não considera a dialética do universal e do particular, hipostasiando este todo como algo afirmativo, fixado apenas no momento do universal, o que para a teoria crítica representa a universalização da forma mercadoria. A totalidade vista como algo afirmativo é também totalitária; enquanto um todo dado é também o não verdadeiro, na medida em que a sociedade que corporifica tal totalidade é expressão da dominação da modernidade social. A totalidade em Adorno é <crítica>, no sentido de que, ao contrário da tradição positivista, não se trata de uma categoria de procedimento classificatório, mas de um olhar sociológico que reconhece, sob os pressupostos da dialética, uma distinção de essência e aparência, através da própria mediação deste conceito de totalidade. Ou seja, a categoria de totalidade serve para o desvelamento, mesmo que ideológico, de uma aparência do todo que seria em si não verdadeiro. Conforme Adorno:

“Há que se apegar à proposição hegeliana de que é preciso a essência se manifestar; é deste modo que isso incorre na referida contradição com o fenômeno. A totalidade não constitui uma categoria afirmativa, mas sim crítica. A crítica dialética se propõe a ajudar a salvar ou restaurar o que não está de acordo com a totalidade, sem que esta seja, ela própria um fato. Não há nada socialmente fático que não tenha seu valor específico nesta totalidade” (ADORNO: 1983 a: 217).

Tanto Adorno como Horkheimer, ao empreenderem uma crítica da sociedade industrial e tecnológica moderna – enquanto a expressão histórico-social da razão instrumental – estarão ao mesmo tempo criticando a correspondência desta dominação no campo teórico, pois conforme Adorno, no capitalismo tardio a ciência é não mais apenas força social produtiva, mas é também relação social de produção; “...também a ciência, incluída a lógica formal, não é apenas força social produtiva, mas igualmente relação social de produção” (ADORNO: 1983 a: 211).

Não obstante a importância teórica que Durkheim possa ter, para a teoria da sociedade de Adorno o que delimitará, por outro lado, a completa diferenciação entre eles é a própria insistência de Adorno no conceito de dialética. Para Adorno os modelos teóricos que se pretendem demasiado sistemáticos, lógicos e não contraditórios – que seriam características do positivismo - não apreendem a essência real da sociedade moderna, consubstanciada em relações de produção que evidenciam a sociedade da troca e dominação da racionalidade instrumental. Entendo estar nesta noção acerca da essência um dos pontos nodais da herança hegeliana em Adorno. Conforme ele:

“Uma vez que toda Teoria Social está entrelaçada com a sociedade real, seguramente qualquer um pode ser alvo de abuso ideológico ou manipulação; mas o positivismo, como toda tradição cético-nominalista, presta-se especialmente à manipulação ideológica em virtude de sua indeterminação de conteúdo, seu procedimento

ordenador, e finalmente a preferência pela certeza frente à verdade” (ADORNO: 1983 a: 231).

No positivismo derivado de Durkheim a totalidade, a consciência coletiva e o sistema, se mostram como aquilo que é dado, embora este dado para Adorno corresponda à mera aparência, onde a constituição da realidade social pelo sujeito é desconsiderada, não sendo este portador de qualquer autonomia reflexiva e transformadora do real (WELLMER: 1971). Para uma outra vertente do positivismo, arraigada em pretensões da razão subjetiva, o modelo da lógica formal e da separação de sujeito e objeto é ainda mais representativa da transformação do esclarecimento em mito. A concepção de totalidade de Adorno, que já antecipa as formulações de uma <dialética negativa> (BUCK-MORSS: 1986) é tampouco passível de ser aceita por correntes de pensamento como aquela de Popper e do positivismo lógico derivado do Círculo de Viena.

Para o positivismo lógico, o conceito de verdade, que caracteriza a *insistência* do pensamento filosófico, é substituído pelo de validade proposicional, ou seja, a lógica formal assume o limite do conhecimento ‘*per se*’. É por esta via, a de uma redução do conhecimento àquilo que pode ser empiricamente verificado, ou analiticamente falsificado, que se torna possível apontar a evidência coisificada da razão subjetiva. Para o positivismo toda procura de conteúdos sociais é vista como metafísica, pois para ele, na tradição da ciência moderna, o que está em jogo é uma verdade quanto ao método e não quanto ao próprio objeto.

Mas ao separar a teoria da práxis, o sujeito e o objeto, o positivismo conclui sem disfarces o pressuposto da dominação no plano teórico: sendo o modelo das ciências naturais e da exemplaridade matemática o detentor de critérios para definir a verdade

acerca do objeto, tais critérios tentam ser transpostos sem mais para a interpretação da sociedade. Para Adorno este é um dos caminhos não apenas pelos quais uma teoria social positivista desocupa-se de pretensões de verdade estéticas e normativas, mas também a condenação do pensamento e da reflexão teórica pela sociologia, em detrimento de uma propagação de procedimentos empíricos. Conforme Adorno “A objetividade da estrutura, para os positivistas uma relíquia mitológica, é, segundo a teoria dialética, o a priori da razão subjetiva cognoscente” (ADORNO: 1983 a: 214). Tanto quanto o positivismo durkheimiano, o positivismo lógico, enquanto teoria tradicional, não validará a categoria de totalidade como aquela que torna possível uma distinção de essência e aparência, no sentido de uma distinção que pretenda revelar o conteúdo social de relações de dominação, o que possibilita a teoria crítica em também se reivindicar como crítica ideológica, enquanto crítica das formas aparentes da sociedade burguesa. Conforme Wellmer, ao comentar a *Dialética do Esclarecimento*:

“Adorno e Horkheimer levam a sério a reivindicação da teoria de Marx ao status de crítica ideológica; como contra a auto-interpretação errônea da ciência de Marx eles confiam na sua declarada intenção de revelar, por trás das ‘formas aparentes’ de sociedade capitalista de mercadorias, sua ‘essência natural’ – o que significa, também, sua ‘essência não-natural’. Esta insistência na distinção entre essência e aparência é, igualmente, uma insistência na ‘natureza dual’ da sociedade e da sociologia” (WELLMER: 1971: 134).

Na concepção de Adorno - desde 1931 - ³² não existe uma identidade entre conceito e objeto, considerando, portanto, que a lógica formal, cuja exigência conhecida é a definição conceitual, é para ele incapaz de perceber, para além da hipostasia do conceito, a

constelação configuradora do objeto. Isto é, o positivismo não reconhece uma dialética da não-identidade, subsumindo todo seu procedimento pelos princípios da identidade lógica e da não contradição. Em resumo: para a teoria crítica a mesma dominação que está assentada no âmbito da cultura tem como mesmo fundamento uma dominação no plano teórico, incluindo o discurso sociológico. Conforme Adorno e Horkheimer:

“A exclusividade das leis lógicas tem origem nessa univocidade da função, em última análise no caráter coercitivo da autoconservação. Esta culmina sempre na escolha entre a sobrevivência ou a morte, escolha essa na qual se pode perceber ainda um reflexo no princípio de que, entre duas proposições contraditórias, só uma pode ser verdadeira e só uma falsa. O formalismo desse princípio e de toda a lógica, que é o modo como ele se estabelece, deriva da opacidade e do entrelaçamento de interesses numa sociedade na qual só por acaso coincidem a conservação das formas e a dos indivíduos” (ADORNO & HORKHEIMER: 1985: 42).

Embora o conceito de dominação, desenvolvido na *Dialética do Esclarecimento* aponte para um caminho especulativo, ou seja, para a noção de autoconservação do eu que antecede ao modo capitalista de produção, assim como Marx tentou compreender o curso da história mediante uma apreensão e crítica do que se desenvolvia com o capitalismo liberal, Adorno irá colocar o capitalismo deste século como modelo diferenciado da concretização histórica da dominação, mas que, assim como em Marx, continuará a ser o mundo da dominação burguesa. Conforme Adorno e Horkheimer:

“No instante em que o homem elide a consciência de si mesmo como natureza, todos os fins para os quais ele se mantém vivo – o progresso social, aumento de suas forças materiais e espirituais, até mesmo a própria consciência – tornam-se nulos, e a entronização do meio como fim, que assume no capitalismo tardio o caráter de um

³² ADORNO, Theodor. “*The Actuality of Philosophy*”. In. *Telos*: n. 31: 1977. pp.120-133.

manifesto desvario, já é perceptível na proto-história da subjetividade” (ADORNO & HORKHEIMER: 1985: 60).

A modernidade que Adorno visa criticar corresponde à etapa que se inicia na segunda metade do século XIX. Tal etapa irá realizar ainda mais radicalmente a metamorfose do esclarecimento em mito, pois estaríamos frente a um tipo de apogeu da razão instrumental, que a todas as relações sociais visa abarcar, sobretudo a subjetividade dos indivíduos; o que configurará a modernidade social e cultural contemporânea como o *locus* de um mundo administrado.

Para Adorno a sociologia contemporânea, tanto a sociologia formal (ADORNO: 1998) como a que privilegia a pesquisa empírica, está comprometida com a ordem social vigente, na medida em que a razão objetiva, derivada da tradição filosófica, cederá lugar aos poucos, neste século sobretudo, àquelas pretensões de cientificidade, invariavelmente positivistas, que atribuem ao “método” a única e privilegiada instância acerca da verdade e objetividade, e não mais a objetividade das relações sociais em si mesmas. Para Adorno esta objetividade se configura através do sofrimento singular dos indivíduos sob a totalidade capitalista. O positivismo em sociologia tanto exige para sua pretensão de cientificidade a exclusividade do método como o substituto do real, como para ele a lógica formal continua a dar a última palavra acerca do conhecimento possível – na sua pretensão de fundamentação racional:

“Porque sociedade não pode ser definida como um conceito no sentido lógico atual, nem empiricamente demonstrada, enquanto nesse ínterim o fenômeno social continua a gritar por um mesmo tipo de conceituação, o órgão apropriado desta última é *teoria* especulativa. Somente uma minuciosa teoria da sociedade pode dizer-nos o que a sociedade realmente é. Recentemente tem sido objetado que isto é não científico, insistir sobre conceitos tais como o de sociedade, na medida em que verdade e falsidade são

características apenas da sentença e não das idéias como um todo” (ADORNO: 1989: 269).

Deve-se relembrar que na controvérsia de Adorno com o positivismo, está colocada uma problematização que diz respeito tanto ao conceito de sociologia como o modo pelo qual é possível criticamente compreender a sociedade. A separação entre os problemas acerca do Ser (Sein) e do Dever-Ser (Sollen), a qual também implica em uma separação de teoria e práxis (ADORNO: 1995) já se instituiu desde o começo da sociologia como disciplina científica, onde a adoção das ciências naturais como modelo invariavelmente coloca a questão epistêmica da verdade enquanto uma questão de verificação empírica ou de exatidão matemática. E isto implica em uma concepção de ciência social que exclui tanto a possibilidade ética de juízos normativos, como, principalmente, exclui o sujeito como igualmente constituinte do objeto sociedade. Conforme Adorno:

“O impulso da filosofia para transformar o dever ser no ser, facilmente mostrou o caminho para a sóbria aceitação do ser como dever-ser. E assim isto tem permanecido desde os dias de Comte até os mais famosos professores que fundaram as escolas da nova sociologia, Max Weber, Emile Durkheim, Valfredo Pareto” (ADORNO: 1973: 7).

Para Adorno o que possibilita a apreensão crítica de uma <essência> na interpretação da sociedade é a própria noção de dominação, efetivada pela razão instrumental na sociedade capitalista. Enquanto que no positivismo como o de Durkheim, o todo é prefigurado apenas como um tipo de indução classificatória, a totalidade de sua teoria crítica apontará para o próprio conceito de capitalismo como aquele que é efetivamente essencial para uma teoria crítica da sociedade (ADORNO: 1973: 83).

O que se configura como central na autocrítica da modernidade de Adorno, é precisamente o entendimento de que a <dialética do esclarecimento> apresenta não apenas

um conceito abstrato de dominação, mas concebe as relações sociais de opressão características do capitalismo como a expressão de uma racionalidade que desde suas “origens” pretendia dominar a natureza.

No contexto histórico e intelectual da controvérsia de Adorno com o positivismo (ao longo dos anos 1960), também estará presente, além daquelas distinções já apontadas, um debate acerca da propriedade ou não de ainda se utilizar no discurso sociológico a categoria capitalismo para compreender a sociedade contemporânea. O que está em questão é a defesa, por parte de amplos setores da sociologia, de que as forças produtivas se desenvolveram de tal modo que para eles:

“...o mundo está tão completamente determinado pela técnica, que se desenvolveu além das previsões, a ponto de, em comparação a isso, a relação social que outrora definia o capitalismo, a metamorfose do trabalho vivo em mercadoria e, desse modo, a contradição de classes perdeu relevância” (ADORNO: 1986 a: 63).

Para Adorno, a dominação da modernidade, que na sociedade atual realiza o seu conceito pela ofuscação da subjetividade dos indivíduos, continua a ser, no entanto, essencialmente econômica. O grande desenvolvimento das forças produtivas, assentada também no mito do “progresso”, mantém e perpetua relações sociais de produção que são dominadoras; ou seja, tanto o fetichismo da mercadoria como a opressão de classes ainda regem um mundo de dominação “burguesa”.³³

Como já apontei, um dos distanciamentos de Adorno em relação ao marxismo ortodoxo de Lukács encontra-se na concepção deste último – em *História e Consciência de*

³³ Já na *Mínima Moralía*, embora sob forte conceituação filosófica, temos também, além dos seus trabalhos de sociologia empírica, uma exposição do desenvolvimento do seu <método> em direção de uma dialética negativa. Nesta obra, assim como sob outro tema em *Lírica e Sociedade*, Adorno visa penetrar no particular, no individual, e nesta contraposição do particular ao universal ele também desvenda, em um sentido

Classe – de que a luta de classes conduziria a uma redenção do proletariado através da transformação revolucionária do modo de produção. Mas Adorno, já desde os anos 1930, estará recusando não a existência de uma sociedade de classes, naquilo que se refere a sua estrutura, mas sim o antigo modelo da luta de classes como configuradora da sociedade no capitalismo avançado. Conforme Adorno:

“Que, nos países capitalistas dominantes não se possa falar de uma consciência de classe não refuta ‘per se’, ao contrário da opinião comum, a existência de classes: a classe é definida pela posição quanto aos meios de produção, e não pela consciência de seus membros” (ADORNO: 1986 a: 65) /³⁴

Com o capitalismo tardio, a dominação que antes estava entregue à ideologia burguesa da livre troca através do mercado, compreendida por Marx como um processo decorrente das relações sociais de produção, para Adorno estarão, com o capitalismo avançado, entregues às próprias forças produtivas. Notadamente, no desenvolvimento técnico, o qual tornará a legitimação da dominação uma tarefa da ciência - orientada pela racionalidade técnica - mas, igualmente, pela cultura que também por ela se norteia. A cultura de massas – ou a indústria cultural – realiza aquilo que Adorno se refere como uma dominação que “migrou para dentro dos indivíduos”.

Na interpretação aqui presente sobre a *Dialética do Esclarecimento* venho tentando priorizar a relação entre o conceito de esclarecimento e a noção de indústria cultural, o que de certo modo não faz justiça a outros momentos importantes da obra no que se refere ao

microológico, a tecitura de uma totalidade que é a de uma sociedade “burguesa”. É aquilo que se mostra, conforme o entendo, como o particular-concreto que aparecerá na *Dialética Negativa*.

³⁴ Também: “Sociedade permanece como luta de classes, hoje exatamente como no período em que aquele conceito se originou: a repressão atual nos países do Leste mostra que as coisas lá também não são diferentes. Apesar de as previsões de pauperização crescente do proletariado não terem se realizado a longo prazo, o desaparecimento das classes como tais é mera ilusão, epifenômeno” (ADORNO: 1989: 272).

próprio interesse sociológico. Cabe destacar a parte intitulada “Elementos de Anti-Semitismo: Limites do Esclarecimento” que nos traz os elementos históricos daquelas teses até aqui desenvolvidas sobre a coisificação e a racionalidade.

Assim como na obra *The Authoritarian Personality*, as concepções de Adorno sobre o sujeito danificado, incapacitado de reflexão e autonomia, vem à luz através de uma teoria que, não obstante aquelas suas críticas da sociologia empírica, não está abdicando da investigação sociológica.

Mas a sociologia de Adorno também não se distingue daqueles pressupostos colocados em *O Ensaio como Forma*, embora ele pareça nos propor que na investigação sociológica se leve a termo a crítica imanente, que para ele pressupõe levar a sério a crítica da identidade. Aqui, quando se trata de pensar na ordem do pensamento filosófico, temos presente a concepção adorniana das constelações conceituais, como aparece na parte introdutória da *Dialética Negativa*. Mas o problema está em levar estes pressupostos do método adorniano ao campo da investigação social empírica, tarefa que Adorno chegou a empreender não apenas em *The Authoritarian Personality*, mas como nos seus estudos sobre música e astrologia. Ocorre que na sociologia adorniana sempre estará presente também aquele componente de crítica da sociedade burguesa, e suas críticas, por exemplo, do cinema e do jazz, mostram igualmente um tipo de crítica que mantém as suas características em diversos textos adornianos. O tema da indústria cultural aparece assim como um esforço, também sociológico, de problematizar a relação entre o conceito e sua expressão na realidade.

1.4. O CAPITALISMO TARDIO E A CULTURA COMO DOMINAÇÃO

Tanto a filosofia como a teoria da sociedade de Adorno se encontram enraizadas no âmbito do próprio conceito de modernidade que a partir dele estou tentando reconstruir, não apenas por que sua teoria se mantém na tradição de uma filosofia do sujeito, e de uma potencialidade da razão em criticar-se a si mesma, na necessidade de um conteúdo normativo – mesmo que para ele tal conteúdo permaneça enquanto dialética negativa. Ou em outras palavras, na defesa de uma concepção de humanidade que possa efetivamente se libertar de sua <menoridade> . Seu pensamento é um pensar moderno sobre a modernidade por que ela, em sua dimensão social, na dimensão daquilo que <efetivamente> incorpora a racionalidade como o fundamento da dominação, com o capitalismo tardio também não se alterou substantivamente. A dominação continua sendo capitalista e burguesa.

O capitalismo tardio se caracteriza como o substrato social da modernidade no século vinte. Mas a racionalidade de Weber, a dominação de classes de Marx assim como a reificação de Lukács, continuam a ser categorias compreensivas do mundo contemporâneo.

Tenho procurado destacar a centralidade do conceito de totalidade para uma diferenciação entre a teoria crítica e o positivismo. Mas tal diferenciação não se trata apenas de uma abstração metodológica: para Adorno a liberdade dos indivíduos no capitalismo tardio requer uma rebelião do particular contra o universal, uma recusa da totalidade não apenas como “categoria” afirmativa, mas como a real afirmatividade de um mundo que <efetivamente> se constitui deste modo, isto é, como o todo configurador de um mundo administrado.

A concepção lukácsiana da reificação incide como fundamental para Adorno porque possibilita a reflexão de um problema central para ele: a consciência coisificada como o equivalente e definidor da dominação sob o capitalismo tardio. Mas, conforme Gabriel Cohn:

“A racionalidade de Adorno... também não é da ordem da consciência (Adorno não é um idealista) mas sim da ordem da relação dos processos materiais formadores da consciência com ela própria... São processos de formação e reprodução da consciência que interessam a Adorno, não a consciência sem mais; na sua terminologia, é a consciência mediata, como produto” (COHN: 1990: 15).

Na *Dialética do Esclarecimento*, o excuro sobre a “indústria cultural”, visa apresentar, dados os pressupostos conceituais e teóricos do <conceito de esclarecimento>, o modo como a subjetividade vem a perder sua capacidade reflexiva, por sucumbir à ideologia (1985: 16). A racionalidade técnica, assim como o fetichismo da mercadoria, confluem para um tipo de “barbárie” cultural imposta pelo capitalismo tardio.

Já em Lukács, a crítica da economia política tornara-se também crítica da cultura, pois em seu conceito de reificação o processo coisificador decorrente do fetichismo da mercadoria ampliou-se para o conjunto da vida social sob a forma de <falsa aparência> e de uma <segunda natureza> que delimita, no mundo moderno o curso de uma racionalidade burguesa. Lukács já havia assim detectado o ofuscamento da subjetividade também no campo da produção espiritual, e não apenas nas relações concretas do trabalho assalariado. Contudo, em sua visão de história, tal subjetividade ainda guarda a possibilidade iminente da emancipação, pois haveria uma encarnação concreta da verdade sobre o curso do processo histórico em uma classe social determinada: o proletariado.

Para Adorno, no entanto, a ascensão do stalinismo e o curso dos acontecimentos na União Soviética (como no restante da Europa) oferece o próprio contexto histórico para recusar ao proletariado, ou a qualquer outra classe, este ponto privilegiado a partir do qual as relações humanas poderiam ser desfeticizadas. Para ele, a condição de classe não reverte necessariamente em consciência de classe, pois se criaram impedimentos para tal consciência, tanto pelas mudanças econômicas estruturais impostas pelo avanço técnico como pela configuração de um mundo completamente administrado.

Para Adorno a ideologia burguesa já está fundida na própria materialidade do mundo que se tornou uma sociedade administrada.

O conceito de reificação será assim decodificado enquanto um “véu tecnológico”, ou seja, a cultura no capitalismo tardio se transformou em expressão não apenas da metamorfose do valor de uso em valor de troca, mas toma-se o “espírito”, para Adorno, como inseparável da objetividade social do capitalismo. Conforme Adorno:

“O maior fetiche da Crítica Cultural é a noção de cultura como tal. Pois nenhuma obra de arte autêntica e nenhuma filosofia verdadeira, em conformidade com o seu próprio sentido, jamais se esgotaram a si mesmas, mantendo-se restritas a si próprias, no âmbito do seu ser-em-si. Elas sempre estiveram vinculadas aos processos vitais reais da sociedade das quais se distinguem” (ADORNO: 1998: 12).

Na sua exposição sobre o capitalismo tardio, Adorno irá se referir à frase de Nietzsche acerca do “nenhum pastor e um rebanho” para designar uma dominação que persevera ao longo da modernidade mesmo quando a teoria sociológica não consegue identificar claramente tal processo, através de uma teoria das classes. Pois isto suporia uma teoria que não tomasse como parâmetro a lei do valor de Marx.

O “rebanho”, contudo, serão aqueles que são dominados, sempre sobre um fundamento da dominação econômica³⁵, e que estarão, com o capitalismo tardio, completamente ofuscados, para, através da reflexão e da práxis, transformar aquelas relações sociais coisificadas em relações racionalmente livres. Deste modo uma teoria social crítica terá também que se ocupar das causas sociais de tal ofuscamento da subjetividade:

“Uma genuína teoria da sociedade deve ser capaz de mover-se desde esta observação imediata do fenômeno na direção de um entendimento de causas sociais mais profundas: por que os seres humanos hoje estão ainda comprometidos com a representação de papéis” (ADORNO: 1989: 270)

A indústria cultural surge no capitalismo tardio como expressão da racionalidade instrumental que a tudo incorpora. O âmbito da cultura, ao se subsumir ao aparato técnico, reproduz a dominação da sociedade. Ela trai o princípio do esclarecimento ao configurar uma segunda natureza.

O que mantém Adorno não apenas na herança da modernidade, mas também do iluminismo, é a utopia, embora raras vezes externada, de que a possibilidade de reflexão por parte do sujeito não tenha acabado de todo. A obra de arte autônoma seria um dos últimos refúgios para o furtar-se de uma sociedade que se tornou falsa. Mas também a teoria. Conforme Adorno e Horkheimer no Prefácio de 1969 à *Dialética do Esclarecimento*:

“...O pensamento crítico, que não se detém nem mesmo diante do progresso, exige hoje que se tome partido pelos últimos resíduos de liberdade, pelas tendências ainda

³⁵ Que conforme Adorno, Nietzsche “não quis ver”.

existentes a uma humanidade real, ainda que pareçam impotentes em face da grande marcha da história” (ADORNO & HORKHEIMER: 1985: 9).

A indústria cultural, a partir do contexto histórico vivenciado por Adorno, será identificada ao fenômeno do rádio, da televisão, do cinema e dos meios de comunicação de massa. Estas instâncias surgem como configuradoras de um processo que funciona como no modelo da indústria capitalista (JAMESON: 1996). Por ela são produzidos “bens culturais”, isto é, filmes, novelas, revistas, músicas que traem o seu conceito. No caso destas últimas são cuidadosamente planejadas para agradar ao público. Configura-se assim, ao contrário de uma cultura popular, uma cultura de massas. E com o avanço técnico, tal indústria da cultura se torna o instrumento privilegiado da dominação.

Através da indústria cultural são reproduzidos valores, normas, sentimentos, injunções sobre a personalidade, padrões de comportamento. Padrões que refletem o escárnio da sociedade burguesa sobre os seus dominados; erige-se um sistema de integração dos indivíduos cujo preço é o conformismo, a recaída no mito. Conforme Adorno e Horkheimer:

“A função do esquematismo kantiano ainda atribuía ao sujeito, a saber, referir de antemão a multiplicidade sensível aos conceitos fundamentais, é tomada ao sujeito pela indústria. O esquematismo é o primeiro serviço prestado por ela ao cliente” (ADORNO & HORKHEIMER: 1985: 117).

Em tais “bens culturais”, como o filme, a música de sucesso, a razão instrumental, se expressa como nunca; cada detalhe do processo de produção e distribuição do “bem cultural” que é cuidadosamente planejado, calculado, previsto.

Com isto, a cultura e a arte com suas manifestações perdem autonomia. Tais expressões se tornam mais uma mercadoria disponível no mercado. Neste mercado se

encontra também uma ênfase ao que se chama diversão, entretenimento, lazer. A televisão, o rádio, etc., são não apenas veículos para uma publicidade de mercadorias, mas se tornam eles próprios mercadorias; o que rege não é o valor de uso, como deveria se expressar o âmbito da obra de arte, mas a sua metamorfose em valor de troca. Para Adorno e Horkheimer o que aparece como distração para as massas é a “continuidade do trabalho na fábrica”. Estamos então, mais uma vez, frente a constatação de que a crítica da razão instrumental vem acompanhada da análise da metamorfose da mercadoria, e o capitalismo contemporâneo, com todas as suas mudanças, é a própria manifestação historicamente efetiva da razão instrumental.

Com a indústria cultural, o indivíduo é apartado do mais sólido princípio do *Aufklärung*: a capacidade de uma vontade racional autônoma. Assim, a modernidade continuaria vigindo justamente ao trair o princípio esclarecedor que ela própria engendrou; a racionalidade <crítica>. A indústria cultural foi gestada e é socialmente compreendida sob uma modernidade que não cessa de ser “dominadora”.

2. TEORIA SOCIAL CRÍTICA E NORMATIVIDADE: A Crítica habermasiana da *Dialética do Esclarecimento*

2.1. A MODERNIDADE: UM PROJETO INACABADO?

Neste segundo capítulo, pretendo apresentar o modo pelo qual se introduz minha hipótese acerca da relevância sociológica da *Dialética do Esclarecimento* para a teoria social contemporânea, naquilo que se refere a uma tematização da noção de modernidade.

Pretendo desenvolver alguns aspectos acerca do pensamento daquele teórico que inspirou a própria problematização geral deste trabalho. É a partir de uma conferência de Habermas, intitulada *Modernidade – Um Projeto Inacabado*³⁶ que podemos postular, não obstante suas demais obras sobre o mesmo tema, uma outra ordem de problemas e abordagem quanto àquela autocrítica da modernidade que se desenvolve com Adorno e Horkheimer. O problema agora se refere não apenas a uma crítica imanente da modernidade, que em Habermas terá uma formulação bastante distinta daqueles autores, mas também posicionar o modo como a Teoria Crítica se coloca frente ao tão celebrado fim da modernidade.

Parto do entendimento de que a teoria social desenvolvida por Habermas está centralizada em responder ao problema da “modernidade”, de modo que deverei tratar de

³⁶ Este texto de Habermas, já mencionado logo na introdução deste trabalho, refere-se a um discurso proferido por ele em 11 de setembro de 1980, por ocasião da entrega do prêmio Adorno na cidade de Frankfurt. Apesar do caráter sintético e quase ensaístico desta breve exposição que faz Habermas, nela se encontram abreviados diversos aspectos de seu pensamento, poucos meses antes da primeira publicação da *Teoria da Ação Comunicativa*. Conforme eu entendo, a relevância histórica deste pequeno texto, que destoa da sistematicidade e complexidade de suas principais obras, está na abordagem direta que faz Habermas ao problema do modernismo estético, ao mesmo tempo em que se trata de uma avaliação direta da questão relativa à pós-modernidade, posteriormente também referida em outras obras.

questões presentes em algumas de suas principais obras.³⁷ Os argumentos e análise aqui apresentados visam, entretanto, lidar com a concepção de modernidade habermasiana a partir de um problema preciso: *de que modo sua teoria social crítica se relaciona com aquele problema colocado por Adorno e Horkheimer quanto à inseparabilidade de racionalidade e dominação.*

Desde os anos 1970, o conceito de modernidade assumiu uma significação ainda maior na sociologia contemporânea, na medida em que surgia como seu oposto a noção de “pós-modernidade”.³⁸ As teorias da pós-modernidade se apresentam no âmbito do pensamento contemporâneo com a pretensão de colocar um fim, de uma vez por todas, aos princípios e fundamentos centrais da racionalidade moderna, mas que encontrarão no pensamento de Habermas um de seus mais contundentes opositores.

Sabe-se, entretanto, que a crítica habermasiana ao pós-estruturalismo e ao pós-modernismo se mostra como um dos aspectos históricos e teóricos de uma obra que tem como meta e principal pressuposto atualizar as bases fundadoras da Teoria Crítica inaugurada por Horkheimer e Adorno mediante a elaboração de uma teoria social enquanto teoria do agir comunicativo. Neste caso, sua concepção de modernidade como projeto inacabado não se trata de uma mera resposta aquelas tendências, mas se constitui como tentativa de compreensão sociológica acerca da sociedade contemporânea, onde a modernidade, predicada da expressão capitalismo tardio, é o nosso próprio presente histórico social. Ao empreender uma ruptura com a concepção de racionalidade subjacente

³⁷ Conforme bibliografia.

³⁸ No capítulo 4 deste trabalho será explicitada, com maior precisão e clareza, a questão relativa ao surgimento e periodização da noção de pós-modernidade. A referência aqui aos anos 1970 se deve ao fato de que, conforme entendo, sua problematização ganhou um maior ímpeto neste período, se ampliando de um debate sobre a arte contemporânea para o âmbito da tematização sociológica.

a *Dialética do Esclarecimento* e deparar-se desde os anos 1970 com aquelas diferentes concepções acerca do término da modernidade, o texto habermasiano sobre o projeto inacabado da modernidade estabelece um tipo de interrogação de forte repercussão na teoria social contemporânea: como fundamentar uma teoria da ação que mantenha o interesse emancipatório originário do *Aufklärung* quando tudo aponta para uma “morte do sujeito”.

A Teoria Social de Habermas procura manter-se situada na defesa dos princípios universalistas programados pelo Iluminismo, ao mesmo tempo em que, do ponto de vista sociológico, concebe uma teoria da ação e do capitalismo tardio, onde a sociedade capitalista contemporânea é tratada como uma modernidade cujo projeto, gestado pelos iluministas franceses do sec.XVIII e exemplarmente apresentada por Kant, está ainda em vigor neste final de século vinte. O inacabamento da modernidade é para Habermas algo que diz respeito não apenas a uma problematização ética e filosófica, mas está assentada naquilo que a sociedade moderna produziu em torno dos próprios ideais burgueses, onde se destacam as próprias idéias de democracia e de soberania popular.

Ao contrário de Adorno, que conforme vimos se mantém firmemente influenciado pela tradição da dialética hegeliana quanto aos seus pressupostos epistemológicos, Habermas, embora também lidando com a influência de Hegel, estabelecerá uma radical ruptura epistemológica no âmbito da tradição frankfurtiana, mas que, conforme pretendo mostrar neste capítulo é um tipo de renovação da Teoria Crítica; em Habermas a intenção da <Crítica> propugnada pelo *Instituto de Investigação Social* nos anos 1930 será reformulada no sentido de uma teoria da ação comunicativa. A problematização que estou postulando, entretanto, não diz respeito a uma tomada de partido no debate acerca da legitimidade do pensamento habermasiano enquanto herdeiro da Escola de Frankfurt, mas

sim situar a interpretação que ele oferece da *Dialética do Esclarecimento* em torno aos problemas da racionalidade, da dominação e do capitalismo tardio.

Para nos certificarmos desta interpretação será preciso compreender de que modo ele acabará por conceber a modernidade de uma forma diferenciada daquela de Adorno, embora encontre neste o modelo por excelência daquela autocrítica esboçada no capítulo anterior:

“(...) Essa frase serve para caracterizar uma tendência emocional, que penetrou em todos os âmbitos da vida intelectual, originando teorias do pós-iluminismo, da pós-modernidade, da pós-história, enfim, um novo conservadorismo. Adorno e sua obra fazem um contraste com ele.

Adorno assumiu tão incondicionalmente o espírito da modernidade, que já presente, na tentativa de distinguir a autêntica modernidade do mero modernismo, reações emocionais ao desafio da modernidade” (HABERMAS: 1992: 100).

Mas Adorno, conforme Habermas, terminou por direcionar para a própria obra de arte e para a defesa do modernismo estético os elementos utópicos que quase desapareceram na *Dialética do Esclarecimento*, não conseguindo reconhecer que a modernidade cultural propicia outra forma de racionalidade, a racionalidade comunicativa, através da qual o mundo moderno não se compreende exclusivamente pelos pressupostos do modo de produção, mas também por aqueles que dizem respeito aos processos de interação social. Conforme Habermas:

“A crítica da razão instrumental entende a si mesma como uma crítica da coisificação, que se baseia na recepção de Weber por Lukács, mas sem assumir as conseqüências (que aqui nos limitamos a apontar) de uma filosofia objetivista da história. Nesta tentativa, Horkheimer e Adorno se vêem envolvidos, por sua parte, em aporias que podem ser-nos muito instrutivas e das quais podemos obter razões em favor de uma mudança de paradigma na teoria da sociedade” (HABERMAS: 1987 a: 465).

A guinada habermasiana em direção ao paradigma da linguagem representa, por um lado, a ruptura com o paradigma da consciência, ou filosofia do sujeito, e por outro lado, a ruptura do paradigma da produção como uma de suas expressões; isto é, o acerto de contas que faz Habermas com Adorno está acompanhado de uma reconstrução do marxismo e de suas categorias sociológicas. A modernidade inacabada de Habermas, enquanto paradigma da comunicação, se refere a um capitalismo tardio que precisa, para ser compreendido, abrir mão de categorias como de totalidade e essência-aparência no sentido da sua centralidade tanto para Marx como para Adorno. Para Habermas, com o capitalismo tardio, a forma mercadoria já não responde, por si mesma, àquelas dimensões em que se constata empiricamente formas de integração social, diferentes do mercado, que possuem padrões próprios de fundamentação; surge-nos o mundo da vida como um conceito que explicita a efetividade emancipatória em que as ações humanas confluem com os interesses do *Aufklärung*, seja na forma da democracia como garantidora de uma ação comunicativa, seja em torno de novos movimentos que resistem à colonização do mundo da vida.

Iniciei este capítulo através de uma interrogação porque é também disto que se tratam as reflexões apresentadas neste trabalho; acompanhar alguns passos dados nas argumentações dos teóricos aqui estudados, para, comparando-os, continuar buscando o esforço do pensamento em comparar conceito e realidade. Como veremos nos capítulos seguintes a modernidade inacabada de Habermas remete para um projeto que será contestado por aqueles que não enxergam na sociedade contemporânea os elementos emancipatórios do *Aufklärung*. Mas precisamos antes aprofundar a exposição sobre em que consiste tal projeto.

2.2. A RUPTURA DE PARADIGMA NA TEORIA SOCIAL CRÍTICA

A tentativa de solução para aquilo que designei como uma situação paradoxal a que chegou Adorno em sua crítica da racionalidade moderna será procurada no próprio âmbito da Teoria Crítica e da Escola de Frankfurt.³⁹ Esta tentativa será empreendida notadamente por Habermas em sua elaboração de uma teoria da ação comunicativa. As concepções teóricas apresentadas por Habermas implicarão, no entanto, num tipo de mudança paradigmática no âmbito do pensamento frankfurtiano (HONNETH: 1979). Tais mudanças dizem respeito ao âmbito dos dois tipos de indagação que nortearam o capítulo anterior: indagações de ordem epistemológica e normativa, enquanto momentos constitutivos de uma teoria social capaz de responder a alguns dos problemas centrais do capitalismo contemporâneo.

A Teoria Social Crítica, desde as suas origens, procurou criticar as diversas expressões do positivismo em sociologia, não apenas por circunscrever a pretensão de uma concepção diferenciada de verdade, isto é, como crítica da ciência e da filosofia modernas, mas o que desde os anos 1930 demarcou a sua diferenciação com a teoria tradicional é o componente de reconhecimento de um interesse emancipatório presente ao campo da teoria, ou seja, ao contrário da tradição positivista a teoria crítica não aceita aquele

³⁹ Aparentemente, estaríamos falando de uma ambigüidade ao falar de uma ruptura de paradigma e ao mesmo tempo de uma continuidade de pensamento no horizonte histórico da teoria crítica. Deve-se lembrar, que o problema relativo a considerar-se Habermas um legítimo herdeiro da teoria crítica da Escola de Frankfurt mostra-se como um tema já bastante abordado. A posição que visou defender neste trabalho, mesmo quando não apareça explícita, é de que Habermas é o mais propositivo, em sentido normativo, daqueles teóricos influenciados por Adorno e Horkheimer. Este trabalho procura mostrar, todavia, que a teoria habermasiana não será a única que tenta sustentar as características de uma teoria crítica. Esta será um problematização que aparece nos dois próximos capítulos. Neste segundo capítulo procuro desenvolver o modo como Habermas mantém os impulsos originais da teoria crítica e, ao mesmo tempo, sustenta uma concepção de sociedade e modernidade mediante os pressupostos de um outro paradigma epistemológico.

pressuposto de que a teoria não deve se manifestar, com pressuposições de verdade, quanto ao plano da *práxis*. O problema da normatividade se apresenta, deste modo, como um divisor de águas entre a Teoria Crítica e o que desde Horkheimer chamou-se de Teoria Tradicional. Mas devemos considerar que não só o positivismo se exime de pretensões de caráter normativo, assim como precisamos nomeá-lo com clareza: no primeiro capítulo foram apontadas duas versões de positivismo que ocupam um papel central na crítica adorniana; aquele que se refere à tradição de Comte e Durkheim e o positivismo lógico derivado do Círculo de Viena. No caso de Horkheimer, notadamente na *Crítica da Razão Instrumental*, o alvo da crítica estará, sobretudo, no pragmatismo americano expresso por Dewey.

Com a mudança paradigmática habermasiana veremos que uma teoria crítica que postule pretensões de normatividade não poderá prescindir, ao contrário, de contribuições da sociologia contemporânea, utilizando-se de teóricos que Adorno não hesitaria em considerar como “positivistas”.

O esforço teórico de Habermas se dará no sentido de procurar resgatar o conteúdo normativo da modernidade, que conforme o seu próprio entendimento foi colocado diante de um impasse quanto a sua possibilidade desde a *Dialética do Esclarecimento* (HABERMAS: 1975). Conforme a maioria das interpretações acerca da trajetória frankfurtiana, o interesse emancipatório da teoria crítica dos anos 1930 perdeu sua consistência sociológica e normativa com a *Dialética do Esclarecimento*. Conforme o próprio Habermas:

“A *Dialética do Iluminismo* não faz justiça ao conteúdo racional da modernidade cultural que se fixou nos ideais burgueses... Refiro-me à dinâmica teórica própria que levou as ciências e mesmo a autoreflexão das ciências sempre para lá da produção de um saber tecnicamente aproveitável; refiro-me ainda aos alicerces universalistas do direito e

da moral que, nas instituições dos Estados constitucionais, em (formas) de formação democrática da vontade, em padrões individualistas de formação da identidade, apesar de tudo encontram corporização (por mais desgastada e imperfeita que ela seja)”(HABERMAS: 1998: 115).

Cabe lembrar que na *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer tomam o *Aufklärung* como um dos momentos constitutivos de uma modernidade que, através da idéia do progresso e de uma sociedade fundada na dominação da natureza, acaba por tornar todas as relações humanas em expressões do mundo da mercadoria, mas cujo fundamento subjaz ao movimento da razão instrumental enquanto obstrutora da possibilidade emancipatória dos indivíduos, na medida em que a própria subjetividade atribuída ao sujeito, mostra-se reificada com o avanço do capitalismo tardio. Conforme Honneth:

“A filosofia da história de Adorno também vê a forma específica da racionalidade instrumental como a dominação objetificada da natureza, mas ele associa esta forma de racionalidade com a atividade abstrata da troca de mercadorias. Habermas abandona esta ambivalência epistemológica em favor de uma interpretação pragmática da razão instrumental. As formas de racionalidade técnica criticadas por Adorno são interpretadas por Habermas apenas como objetificações generalizadas e lingüisticamente fixadas – formas de ação instrumental” (HONNETH: 1991: 44).

Vimos que o *Aufklärung* designa para Adorno e Horkheimer não apenas um período histórico concretizado na “época das luzes”, isto é, no Iluminismo, mas a dialética do esclarecimento prescinde de uma filosofia da história crítica, que transporta para o âmbito do processo civilizatório a correspondente perda do eu, que tem no capitalismo tardio apenas o seu momento culminante. Para Habermas, entretanto, o *Aufklärung* enquanto um momento preciso de formação da modernidade possui um caráter distinto, pois é também a partir de um diálogo com os pressupostos da razão prática kantiana que se

elucida uma racionalidade moderna que seria não apenas razão instrumental, como em Adorno e Horkheimer, mas também uma razão necessariamente esclarecedora. Para Adorno e Horkheimer o *Aufklärung* naquele sentido da acepção kantiana seria, conforme entendo, apenas um momento determinado, porém fundamental, daquele processo histórico universal designado por dialética do esclarecimento. Mas para Habermas, esta recorrência pela procura das origens assenta sobre um equívoco; um conceito reduzido de razão. Como veremos adiante, a própria concepção habermasiana de evolução social exclui esta procura de uma pré-história da subjetividade. (HABERMAS: 1975).

A centralidade do conceito de *Aufklärung* na teoria crítica habermasiana estará em sua circunscrição precisa através da racionalidade prática kantiana, estando nela o ponto de partida fundamental para pensar-se o projeto esclarecedor da modernidade.

Na antinomia entre dominação e emancipação, fio condutor deste estudo, mostra-se portanto fundamental elucidar a posição ocupada pelo conceito de liberdade, que a partir de Kant torna-se um problema central não apenas para o pensamento ético e filosófico, mas também para a possibilidade de uma teoria social crítica. A ruptura teórica que Kant estabelece no plano epistemológico coloca as bases para uma nova concepção de racionalidade no âmbito do pensamento moderno, a qual podemos entender como idealismo transcendental.

Mas tal ruptura também aponta para o âmbito da racionalidade prática, isto é, aquela na qual se insere a ação moral do sujeito, que propicia um novo modo de pensar a liberdade humana. Kant concebia a liberdade enquanto a possibilidade do sujeito detentor de razão ser também portador de uma vontade autônoma, submetida exclusivamente aos limites da razão pura prática e possibilitadora de formação de princípios universais, cujo

modelo por excelência em Kant é o imperativo categórico, e do ponto de vista da filosofia política, a publicidade enquanto correlato político de uma vontade esclarecedora.

Entretanto, esta concepção de liberdade assenta sobre o paradigma do idealismo transcendental, o qual atribui ao sujeito do conhecimento, o papel de agente constitutivo do mundo da realidade, pressupondo uma objetividade do mundo que só pode se constituir através de uma subjetividade que reivindica para o seu próprio âmbito a instância da verdade.

Irei apontar mais adiante⁴⁰ em que sentido esta concepção kantiana é fundamental para a teoria crítica habermasiana, embora caiba lembrar que o modelo de racionalidade kantiano, duramente criticado desde Hegel, Marx e Lukács, no pensamento de Adorno assumirá também aquele papel prototípico da razão instrumental, na medida em que, por exemplo, se subsume à lógica da identidade. Para Adorno e Horkheimer a razão moderna tornou-se razão instrumental também na acepção da subjetividade transcendental kantiana, na medida em que esta ainda repousaria naquele modelo de dominação da natureza.

Assim como o fizera Nietzsche com sua concepção de uma transvaloração dos valores, estas pretensões de fundamentação e universalismo moral, serão tornadas suspeitas com a *Dialética do Esclarecimento*; os próprios elementos históricos e empíricos com eles confrontados desautorizam aquele projeto esclarecedor kantiano. A concepção kantiana de liberdade, não deixará de ter, todavia, um papel fundamental no pensamento de Adorno, mesmo que negativamente, cabendo a Habermas reintegrá-lo ao ideário da teoria crítica, embora sob supostos totalmente distintos daquele do idealismo transcendental. Assim

⁴⁰ No próprio desenrolar deste capítulo, bem como no cap. 3, parte 3.2.

como a crítica da economia política de Marx a crítica kantiana será central para a nova crítica habermasiana.

A teoria da dominação de Adorno possibilita pensarmos um conceito de modernidade no âmbito da teoria social crítica, possuindo sua originalidade justamente por identificar na sociedade contemporânea, sobretudo a partir da esfera da cultura, o “eclipse da razão moderna”, ou seja, a crítica se reporta justamente a esta pretensão de um sujeito autônomo, em sua capacidade de ação e reflexão, sob a totalidade do capitalismo tardio.⁴¹ Para Adorno, e também para Horkheimer, a racionalidade instrumental passou a abarcar de tal modo a consciência do sujeito, que este perdeu sua capacidade reflexiva frente a um mundo administrado. Mas diferentemente destes, Habermas visará um resgate daquelas pretensões de universalidade ética, colocadas sob suspeita na *Dialética do Esclarecimento*. Suspeita esta que para Habermas repousa em um tipo de paradigma epistemológico não mais capaz de dar conta de um conceito de modernidade que precisa ser ampliado. Tal modelo, para Habermas, é o da filosofia do sujeito, ou da consciência, que tornaria Adorno preso ao horizonte da indagação pela verdade no âmbito da relação sujeito e objeto, na medida em que para Adorno a constituição do eu está suposta por aquele procedimento de dominação da natureza, recorrendo ele, na visão de Habermas, a uma filosofia das origens. Para Habermas:

“A razão, enquanto razão instrumental, assimilou-se ao poder, renunciando desta forma à sua força crítica – esta é a última desocultação de uma crítica da ideologia aplicada a si mesma. Esta descreve, de resto, a autodestruição da capacidade crítica de modo paradoxal, porque no momento da descrição tem ainda de fazer uso da crítica que se proclamou morta. Ao tornar-se totalitário, o iluminismo denuncia-se pelos seus

próprios meios. Adorno estava inteiramente consciente desta contradição performativa da crítica totalizada” (HABERMAS: 1998: 120).

A concepção de liberdade kantiana, assim como sua concepção de autoconsciência transcendental, passará a ser questionada desde Fichte e Shelling, mas encontrará uma forma diferenciada de crítica em Hegel. Do ponto de vista de uma ampliação do conceito de razão para além da razão instrumental, Habermas encontra no jovem Hegel os elementos iniciais para estabelecer uma posição diferenciada da de Adorno quanto à constituição da modernidade (HABERMAS: 1973), e da possibilidade de uma continuidade da teoria crítica.

Em seus escritos de juventude Hegel já empreende uma crítica do idealismo transcendental kantiano nos moldes de uma crítica que compreende o “eu” não mais como repousando em um sujeito unitário que reflete sobre si mesmo. O conceito de “eu” introduzido por Hegel dirá respeito a um sujeito que se constitui pelo seu reconhecimento no outro, passando a idéia de reflexão a ser concebida não apenas nos marcos de um sujeito monológico, mas mediante a intersubjetividade.

A partir de uma interpretação acerca da subjetividade no jovem Hegel, Habermas insere então a noção de intersubjetividade como aquela capaz de responder ao processo de constituição e evolução social da humanidade enquanto formada não exclusivamente pela racionalidade instrumental.

⁴¹ Cabe lembrar que tanto Weber como Nietzsche já empreendem uma crítica da modernidade com o mesmo sentido, porém em Adorno ela adquire o contorno também de uma crítica materialista, pois a crítica da racionalidade é inseparável do processo abstrato do valor e da troca de mercadorias.

Em Marx, Lukács e Adorno a categoria do trabalho social aparece como categoria que responde ao processo de dominação da natureza pelo homem,⁴² mas já no Hegel das lições de Iena ao lado da família e do trabalho aparece o papel da linguagem como elemento constitutivo do eu. Conforme Habermas:

“Porque Hegel não atrela a constituição do eu a uma reflexão solitária do próprio eu, mas ao contrário, o compreende em termos de um processo formativo, isto é, a concordância comunicativa de sujeitos opostos, em que não é a reflexão como tal que é decisiva, mas antes o médium no qual a identidade do universal e do individual é formada...Após nossas considerações sobre este ponto acreditamos que Hegel introduzirá a ação comunicativa como o *medium* do processo formativo do espírito auto-consciente...Contudo, ao lado da família duas outras categorias são encontradas, em que Hegel desenvolve do mesmo modo como meio do processo auto-formativo: linguagem e trabalho”(HABERMAS: 1973: 152).

Partindo inicialmente desta leitura sobre o pensamento hegeliano Habermas poderá então introduzir uma distinção fundamental que marcará todo o seu pensamento, com ênfase nas suas primeiras obras: a distinção entre trabalho e interação.

Na evolução social da espécie, e quanto à própria compreensão da modernidade, a ação humana passa a ser entendida não apenas enquanto um movimento exclusivo do agir racional-com-respeito-a-fins weberiano (ou, o agir instrumental e estratégico)⁴³ mas também enquanto agir comunicativo, aquele que corresponde ao plano da interação entre sujeitos, que se torna possível pelo deslocamento de um tratamento da subjetividade para o

⁴² Deve-se lembrar, evidentemente, que entre Adorno, por um lado, e Marx e Lukács por outro, a concepção quanto a categoria trabalho será muito diferenciada, conforme desenvolvido no primeiro capítulo. Mas para Habermas haveria em comum a não visualização dos processos de interação que tomam lugar com a ação comunicativa. O problema está justamente em permanecerem no âmbito da filosofia do sujeito.

⁴³ Estes dois tipos de ação serão explicitados em seguida.

plano da intersubjetividade, lingüisticamente mediatizada. Em uma definição preliminar diz Habermas:

“Por outro lado, entendo por agir comunicativo uma interação mediatizada simbolicamente. Ela se rege por normas que valem obrigatoriamente, que definem as expectativas de comportamento recíprocas e que precisam ser compreendidas e reconhecidas por, pelo menos, dois sujeitos agentes. Normas sociais são fortalecidas por sanções. Seu sentido se objetiva na comunicação mediatizada pela linguagem corrente. Enquanto a vigência das regras técnicas e das estratégicas depende da validade de proposições empiricamente verdadeiras ou analiticamente corretas, a vigência das normas sociais é fundamentada exclusivamente na intersubjetividade de um entendimento acerca das intenções e é assegurada pelo reconhecimento universal das obrigações” (HABERMAS: <1968>1983: 321).

O conceito de ação comunicativa pressupõe, primeiramente, um modelo de ação não mais pautado exclusivamente pelo processo de dominação da natureza como em Marx e Adorno. Este último, aliás, apenas tardiamente, na visão de Habermas, insere a questão da intersubjetividade como um elemento relevante para pensar-se a autonomia e o esclarecimento, mas será no próprio materialismo histórico de Marx que aquela visão de uma dominação da natureza através do trabalho social incorre na redução da dimensão da práxis humana ao plano apenas da ação instrumental. Marx pensara a liberdade humana como contraposto ao reino da necessidade atribuindo à própria esfera do trabalho a dimensão de uma racionalidade prática, isto é, também emancipadora. Para Marx a auto-objetificação através do trabalho é o que garante, mesmo que ontologicamente, a possibilidade emancipatória do indivíduo moderno.

Para Habermas, a reprodução material da sociedade é também algo evidente, mas tanto Marx como Adorno, não teriam atentado para aqueles processos que incidem sobre a reprodução simbólica da sociedade através da evolução da espécie. A esfera das normas

sociais como o direito e a moral, estarão sob ótica habermasiana subsumidos não apenas aos padrões da ação instrumental, mas se guiam por padrões de interação que tomam lugar na esfera da reprodução simbólica.

A tentativa habermasiana de uma reconstrução do materialismo histórico pode ser vista, também, como uma crítica indireta da dialética do esclarecimento. Por um lado é aquela noção, de influxo nietzschiano, que entende o mundo moderno como a exacerbação do impulso para a autoconservação, e por outro, o modo de produção capitalista como prefigurado sob uma totalidade, que continuam a reger a visão adorniana quanto a dominação. É evidente que para Adorno o trabalho deixou de ser emancipatório, ao contrário de Marx e Lukács, mas o capitalismo tardio para ele continua a ser a expressão da forma mercadoria. E assim como para Marx, na visão de Habermas as teses da *Dialética do Esclarecimento* lidam com uma ótica da práxis humana que se reduz apenas às ações instrumentais.

Em uma palavra: para Habermas a categoria do trabalho não dá conta, por si mesma, daquelas dimensões da práxis humana que tomam lugar na evolução social da espécie, pois não considera os tipos de ação que são também garantidores dos processos de interação regidos pelos padrões do agir comunicativo

Debatendo com Herbert Marcuse, Habermas passa a desenvolver uma nova forma de compreender a racionalidade a partir, sobretudo, de sua leitura de Weber. Em *Técnica e Ciência como Ideologia* reaparece a distinção habermasiana entre trabalho e interação, o que já se colocara como um indício de ruptura no horizonte da teoria social crítica. Partindo da concepção weberiana sobre a modernização capitalista, cuja centralidade se encontra na noção de racionalidade e ação racional, e ao mesmo tempo da noção de sistema

introduzida por Parsons na sociologia contemporânea, Habermas apresenta os primeiros elementos para a formulação da ação comunicativa.

Weber compreendera a modernidade através daquele processo crescente de racionalização cuja expressão eram a empresa capitalista e o moderno Estado burocrático. Em sua visão do processo de modernização já estão presentes os elementos que apontam para a perda de autonomia dos indivíduos corporificados nos fenômenos da perda de sentido e de liberdade. Em sua interpretação de Weber, Habermas assimila aquela caracterização de uma sociedade moderna onde as representações não mais obedecem as visões míticas e cosmológicas do mundo. É nesse sentido que Weber também irá apontar para uma modernidade em que se processa um crescente politeísmo dos valores, isto é, a ciência, a moral e a arte passam a se constituir mediante esferas de valor cada vez mais autonomizadas entre si. Esta caracterização de uma crescente diferenciação das esferas de valor reaparecerá no pensamento habermasiano desde suas primeiras elaborações sobre conhecimento e interesse, onde surgem as distinções entre os interesses; cognitivo-instrumental, o prático-moral e o estético-expressivo.

A partir destas distinções, e daquela entre trabalho e interação, Habermas postula outras premissas para tratar o problema da dominação na modernidade. Enquanto que para Adorno e a *Dialética do Esclarecimento* a perda de liberdade dos indivíduos era compreendida e insidia na sua indissociabilidade da racionalidade, tendo o sujeito e sua subjetividade como a expressão central da perda de autonomia, para Habermas a distinção entre trabalho e interação transporta para a esfera da intersubjetividade e da linguagem o que se deve analisar quanto à dominação na sua relação com o conceito de racionalidade. Não é mais o sujeito com sua consciência que deve ser analisado pela teoria crítica, e nem sequer os processos de reprodução de um mundo reificado a que ele corresponde, mas sim

as distorções presentes no ato lingüístico é que manifestam uma penetração do agir-racional-com-respeito-a-fins no plano da interação, ou seja, no plano de um tipo de ação que seria garantidor da autonomia dos indivíduos.⁴⁴

Conforme Habermas, o agir-racional-com-respeito-a-fins pode ser entendido tanto no sentido do agir instrumental (que se refere aos meios) ou no sentido da escolha racional (referindo aos fins) ou a ambos os sentidos. O agir instrumental é aquele que se caracteriza por sua subsunção às regras técnicas derivadas do saber empírico; tais regras implicam na possibilidade de estabelecer prognósticos sobre acontecimentos observáveis, ou em outras palavras, calcular probabilidades acerca de tais acontecimentos. O outro momento do agir-racional-com-respeito-a-fins, o da escolha racional, deriva de estratégias formadas pelo saber analítico, sendo que tais estratégias derivam de regras de preferência ou máximas universais. Conforme Habermas, o quadro institucional de uma sociedade se caracteriza por normas que norteiam as interações, sendo que estas pressupõem o uso da linguagem. Mas a sociedade moderna também se caracteriza por subsistemas, como o sistema econômico e o Estado, onde são institucionalizadas aquelas proposições derivadas do agir-racional-com-respeito-a-fins, enquanto que haveria outros subsistemas, como a família e o parentesco, que podem se subsumir às regras morais da interação. Deste modo ele enfatiza a necessidade de distinguir entre o quadro institucional de uma sociedade e os subsistemas do agir-racional-com-respeito-a-fins que acabam por se encontrar “encaixados” neste quadro institucional. Conforme ele:

“Arnold Gehlen mostrou, de uma maneira que me parece conclusiva, que existe uma conexão imanente entre a técnica que nos é conhecida e a estrutura do agir-

⁴⁴ Como deverei mostrar adiante, tais “distorções” quanto ao plano da linguagem será conceitualmente aprofundado por Habermas através das antinomias entre integração social e integração sistêmica; ação

racional-com-respeito-a-fins. Se compreendermos a esfera de funções do agir controlado pelo sucesso como a unificação da decisão racional e do agir instrumental, poderemos então reconstruir a história da técnica, do ponto de vista da objetivação progressiva do agir-racional-com-respeito-a-fins” (HABERMAS: <1968> 1983: 317).

Estas distinções preliminares introduzidas por Habermas serão centrais para a formulação central de sua teoria social crítica; a de ação comunicativa. Contrariamente à ação estratégica, cujo procedimento consiste na avaliação de alternativas possíveis deduzidas a partir de valores ou máximas, a ação comunicativa se caracteriza enquanto uma forma de interação entre sujeitos que é simbolicamente mediatizada. O processo de interação simbolicamente mediatizado se refere à presença de “normas” que só podem se estabelecer quando do seu reconhecimento por pelo menos dois de seus agentes.

A argumentação habermasiana coloca assim a necessidade analítica de fazer uma distinção entre o âmbito do que corresponde ao agir-racional-com-respeito-a-fins em contraposição ao âmbito das normas sociais. Enquanto que no plano das regras técnicas e estratégicas o que está em jogo, como pano de fundo epistemológico, é a validade de proposições empiricamente verdadeiras ou analiticamente corretas, o plano das normas sociais estará assentado na intersubjetividade, sendo que esta se refere às intenções do agente, cuja possibilidade de validade se encontra no reconhecimento universal de obrigações.

Dada esta própria diferenciação, Habermas estará habilitado a compreender a modernidade através de uma diferenciação entre os processos correspondentes a modernização social por um lado, e a modernidade cultural por outro.

O processo de modernização social, seguindo a tese da racionalização weberiana, segue os padrões de uma institucionalização dos procedimentos de ação instrumental e/ou estratégica, primeiro no capitalismo liberal e logo no capitalismo tardio, enquanto que a modernidade cultural incorpora a ação comunicativa na própria constituição da sociedade moderna. Ademais, como veremos adiante, também ações estético-expressivas tomam lugar nesta modernidade guardando também, na visão de Habermas, aquelas potencialidades esclarecedoras associadas ao agir comunicativo. Ao contrário de Adorno, Habermas então identifica na própria sociedade burguesa os elementos que prefiguram o conteúdo normativo da modernidade.

Partindo também da concepção weberiana de racionalidade, Habermas faz a distinção entre ação instrumental, ação estratégica e ação comunicativa. A ação instrumental estaria concentrada em tarefas técnicas de controle e apropriação da natureza e do mundo objetivo, ao que corresponde um saber empírico. A racionalidade estratégica estaria, por sua vez, centrada em um processo de escolha de fins entre várias alternativas de ação, ou seja, Habermas se refere a este tipo de ação, quando em sua racionalidade própria levam-se em consideração as decisões que dizem respeito a oponentes racionais. Ambas as ações estão orientadas ao "êxito", mas enquanto que a ação instrumental está referida a uma situação não social, a ação estratégica se localiza em uma situação social, pois se o êxito reivindicado pela ação instrumental se reporta à realização de um estado de coisas desejado, na ação estratégica o êxito se mede pelo grau de influência sobre as decisões de um oponente, em conformidade com as regras da escolha racional, ou seja, mediante um saber analítico. Conforme Habermas:

“...e uma ação orientada ao êxito a chamamos ‘estratégica’ quando a consideramos sob o aspecto de observância de regras de eleição racional e avaliamos seu

grau de influência sobre as decisões de um oponente racional. As ações estratégicas representam, elas mesmas, ações sociais” (HABERMAS: 1987 a: 367)

Considerando que os tipos de ação caracterizados por Weber possuem para Habermas um caráter ainda limitado - pois, em decorrência desta própria limitação, na análise da modernidade feita por Weber este não só vê uma preponderância progressiva da ação racional orientada ao êxito, mas também se vê ele impossibilitado de conceber um tipo de ação que aponte para a possibilidade de fundamentação normativa. Conforme Habermas:

“...o conceito de ação comunicativa se refere à interação de pelo menos dois sujeitos capazes de linguagem e de ação que (seja com meios verbais ou meios extra-verbais) estabelecem um relação inter-pessoal. Os atores buscam entender-se sobre uma situação de ação para poder assim coordenar de comum acordo seus planos de ação e com eles suas ações. O conceito aqui central, o de *interpretação*, se refere principalmente a negociação de definições da situação suscetíveis de consenso” (HABERMAS: 1987 a: 124)

A crítica que fizera Adorno ao positivismo é radicalizada por Habermas justamente naquele ponto em que se configurou originalmente a teoria crítica; o positivismo se mantém preso a uma idéia de ciência que pretende reportar-se tão somente ao plano descritivo da realidade e dos acontecimentos observáveis, não permitindo que uma teoria social possa reivindicar validade também quanto à práxis, isto é, quanto ao “dever ser”; ao âmbito das proposições normativas.

Após termos compreendido que a modernidade extrapola os sentidos de “crítica”, tanto do idealismo alemão, como da crítica da economia política de Marx, cabe mais uma vez retornarmos à questão do *Aufklärung* como momento fundamental daquela concepção

de modernidade como projeto inacabado. O que Habermas retém da crítica kantiana é a dimensão de seu interesse prático-emancipatório, que transposto ao âmbito da teoria social, revela a necessidade de princípios universais fundamentáveis quanto aos processos de argumentação, onde o pressuposto é a intersubjetividade, situando a universalidade nos marcos de fundamentação de uma pragmática lingüística, sendo que é através dela que poderão se constituir as regras morais da interação libertas de dominação, ou em linguagem kantiana, de heteronomia.

O conceito de eu e de autoconsciência desenvolvido por Kant será, como vimos acima, duramente criticado por Hegel; tal modelo de autoconsciência supõe a reflexão de um sujeito unitário capaz de operar racionalmente com regras e princípios universais, porém situado sob um modelo transcendental de conhecimento. Deste modo a subjetividade – constitutiva da objetividade do conhecimento – aparece como definidora do idealismo transcendental, na medida em que opera no âmbito de critérios lógicos e de conhecimentos *a priori*, não considerando, entretanto, o processo de formação dos interesses cognitivo e moral, senão através de um sujeito abstrato, que para Habermas é algo necessariamente intersubjetivo. Conforme Benhabib:

“O conceito de razão comunicativa traz consigo duas revisões centrais na teoria crítica: primeiro, a relação entre auto-reflexão e autonomia é restabelecida sob a luz de uma teoria do discurso. Nisso está a exigência de que a capacidade cognitiva para engajar-se na justificação discursiva de reivindicações de validade também implica um ponto de vista ético universalista. Segundo, autonomia é compreendida em termos comunicativos. Autonomia não mais significa auto-legislação como em Kant, auto-atualização como em Hegel e Marx, ou mimesis como em Adorno e Horkheimer, mas a competência cognitiva para adotar um ponto de vista universalista e a competência interativa para atuar sobre tal base” (BENHABIB: 1986: 282).

É através de uma concepção da pragmática universal que Habermas pretende apresentar o horizonte de fundamentação da ação comunicativa como aquele tipo de ação capaz de restituir o âmbito normativo da teoria social crítica (HABERMAS: 1979); trata-se de entender em que sentido a linguagem passa a ocupar uma posição central na compreensão sociológica da sociedade contemporânea.

Para Habermas a linguagem é também metalinguagem, na medida em ela contém sentenças com um determinado conteúdo descritivo ou prescritivo, contendo também as condições de aplicação extralingüística dessas sentenças, que possibilitam a compreensão e ao mesmo tempo são capazes de condicionar o comportamento dos locutores.

Contudo, no momento em que uma sentença é verbalizada dentro de um contexto interativo, ela deixa de ser algo apenas da esfera lingüística e passa a interpretar-se na esfera da “comunicação”, de modo que a “sentença” transforme-se em “enunciado”. O enunciado seria assim uma sentença situada pragmaticamente. A pragmática universal, enquanto uma teoria da competência comunicativa visa reconstruir o sistema de regras em que um locutor comunicativamente competente traduz sentenças em enunciados, isto é, inscreve-se tais sentenças no âmbito da interação. Para compreendermos então o ato de fala precisamos também ter claro a distinção entre falar e agir:

“(…)Quando eu ‘observo’ que um amigo passa correndo no outro lado da rua, eu posso identificar certamente a sua corrida como sendo uma ação. E a proposição ‘ele corre na rua’ pode servir em muitos contextos como descrição de uma ação(…)Na perspectiva de um observador, nós somos capazes de identificar uma ação; mas não estamos em condições de descrever com segurança a execução de um plano específico de ação; para chegar a isso teríamos que conhecer a respectiva intenção que comanda a ação(…)Somente os atos de fala conseguem preencher esta condição”. (HABERMAS: 1990 b: 66).

Partindo da concepção de uma pragmática universal, podemos então conceber a ação comunicativa como aquela que se dá mediante o levantamento de pretensões de validade consubstanciadas no ato de fala, pois neste ocorre a circunstância de um “sim” ou “não” quanto a um enunciado, isto é, mesmo quando há a rejeição de um proferimento lingüístico os participantes da comunicação precisam apresentar argumentos que torne possível algum acordo (HABERMAS: 1989).

A partir da teoria de Austin, Habermas concebe que todo proferimento lingüístico requer dois elementos: a) um conteúdo cognitivo, que corresponde à descrição das coisas ou a prescrição de obrigações; b) um componente performativo (ou ilocutivo) que se refere ao uso de um verbo "realizativo" empregado na primeira pessoa do indicativo. A partir destes elementos se torna possível então distinguir entre ato locucinário (aquele que corresponde ao conteúdo propositivo de uma oração); ato ilocucionário (aquele que fixa o modo em que é utilizada uma afirmação); e ato perlocucionário (que corresponde aos efeitos que um falante tenciona produzir sobre um ouvinte). Conforme Habermas:

"Conto, pois, como ação comunicativa àquelas interações mediadas lingüisticamente em que todos os participantes perseguem com seus atos de fala fins ilocucionários e *apenas fins ilocucionários*. As interações, ao contrário, em que pelo menos um dos participantes pretende com seus atos de fala provocar efeitos perlocucionários em seu interlocutor as considero com ação estrategicamente mediada lingüisticamente" (HABERMAS; 1987 a: 378).

O entendimento se caracteriza como um processo em que há a obtenção de um acordo entre sujeitos competentes de linguagem e interação. E este acordo ocorre através de convicções comuns que são obtidas mediante um desempenho discursivo. O caráter de racionalidade deste acordo se dá quando: a) ele não é obtido através de uma situação de

ação instrumental sobre a situação da ação; b) não há calculabilidade quanto às decisões do oponente. Deste modo o entendimento surge como o telos da linguagem:

"O conceito de entendimento [Verständigung] remete a um acordo racionalmente motivado alcançado entre os participantes, que se mede por pretensões de validade (verdade proposicional, correção normativa e veracidade expressiva) caracterizam diversas categorias de um saber que se encarna em manifestações ou emissões simbólicas. Estas manifestações podem ser analisadas em mais detalhe; por um lado, sob o aspecto de como podem fundamentar-se, e, por outro, sob o aspecto de como os atores se referem com eles a algo no mundo" (HABERMAS: 1987 a: 110).

Entendendo-se a ação comunicativa como aquela voltada para o entendimento, podemos vê-la como uma ação que visa a coordenação da ação. O entendimento não pode ser concebido como solução para algum problema de coordenação de sujeitos que atuam orientando-se pelo êxito, mas tal entendimento se coloca como um fim em si mesmo.

A dimensão da normatividade, enquanto algo aplicável à organização social, que possui sua formulação através de uma teoria da ação, remete para a questão de como se coordena a ação de (pelo menos dois) participantes de uma interação. A partir daí, nos conduzindo propriamente para uma teoria da sociedade, cabe apontarmos que a partir deste pressuposto de interação, se torna possível falarmos em mundo da vida e sistema como duas ordens institucionais que correspondem a dois tipos básicos de "integração" (ou, coordenação da ação): a integração social e a integração sistêmica. Podemos afirmar que a teoria da ação que se constrói, via lingüística, enquanto uma pragmática formal, irá se vincular à uma análise de processos societários que aponte para uma explicitação da tensão que ocorre ente as duas formas de integração.

Para compreendermos o estatuto da dominação neste momento do pensamento habermasiano, é preciso que se estabeleça a distinção entre sistema e mundo da vida. Trata-

se de compreendermos através da teoria da ação comunicativa a própria teoria da modernidade habermasiana, na medida em que o próprio conceito de mundo da vida serve como o contexto que resguarda a possibilidade do agir comunicativo.

Adorno e Horkheimer haviam apresentado aquela situação em que a racionalidade cumpre um papel central enquanto dominação; podemos perceber, entretanto, que através de um outro tratamento quanto à racionalidade faz com que Habermas concorde com a dimensão dominadora da racionalidade, mas não da racionalidade comunicativa. Esta, que reivindica para si o conteúdo emancipatório da modernidade, nos coloca também a propositividade emancipatória presente na sociedade contemporânea. Precisamos então compreender como se conforma, por um lado, a dominação como colonização do mundo da vida, e por outro as potencialidades esclarecedoras que continuam a estar presentes no *Lebenswelt*.

2.3. MODERNIDADE INACABADA E CAPITALISMO TARDIO: A EFETIVIDADE DO ESCLARECIMENTO

O projeto inacabado da modernidade não é apenas uma atitude filosófica; ao contrário, para Habermas a sociologia é aquela disciplina por excelência que consegue manter a crítica da racionalidade após os insucessos da metafísica. A relação entre racionalidade e esclarecimento tornou-se assim tarefa da teoria social; a utopia esclarecedora deve ser buscada na própria efetividade histórica dos fenômenos sociais existentes:

“Com o que quero dizer que toda sociologia com pretensões de teoria da sociedade, contanto que proceda com a radicalidade suficiente, se coloca o problema da

racionalidade simultaneamente no plano *metateórico*, no plano *metodológico* e no plano *empírico*” (HABERMAS: 1987 a: 23).

A mudança de paradigma apresentada por Habermas no interior da Teoria Social Crítica aponta para a fixação do paradigma da linguagem como aquele capaz de apresentar as condições de possibilidade para uma fundamentação racional da teoria crítica em conformidade com seu intuito original; apresentar um conteúdo normativo claramente explicitado, mantendo o ideal emancipatório engendrado na modernidade, que seria o de uma humanidade livre de dominação.

Enquanto que para Adorno a dominação é compreendida como algo que vem a fixar-se no “interior dos indivíduos”, para Habermas a esfera da interação aponta para uma interpretação da sociedade moderna onde o *telos* da liberdade pressupõe uma esfera de ação que propicie o entendimento mútuo, isto é, a dominação se estabelece quando os procedimentos tecnificantes, derivados do agir instrumental e estratégico, visam impossibilitar aquele entendimento oriundo do agir comunicativo (HONNETH: 1991: 268).

Deste modo, Habermas lida com um conceito de racionalidade processual, que visa o consenso. A racionalidade das proposições se confirma não no sentido de sua correspondência à verdade objetiva, como o seria com uma racionalidade substantiva, mas sim quanto àquelas proposições que se estabelecem a partir do processo argumentativo, cuja finalidade visa o entendimento mútuo.

Para Habermas a modernidade possibilita o modelo da racionalidade comunicativa, na medida em que, como tentarei apresentar a seguir, nas chamadas sociedades tradicionais não havia esta clara distinção entre esferas objetiva, social e subjetiva, que Weber

interpretara enquanto a diferenciação de esferas autônomas de valor, características da modernidade.

Devemos lembrar, entretanto, que na concepção adorniana do capitalismo tardio, naquele sentido de uma sociedade totalmente administrada, aquela autonomização de esferas concebida por Weber perde sua força explicativa, na própria medida em que com o capitalismo tardio, o Estado, a economia e a cultura, estão prefiguradas por um processo homogeneizante e total. Como já vimos neste trabalho, esta integração total mediante o pressuposto da razão instrumental não apenas abdicou do proletariado como sujeito de uma emancipação histórica, mas também foi – conscientemente – impedido de visualizar um outro sujeito histórico-coletivo, capaz de se confrontar com a universalização do sistema. Habermas não partilhará este tão estigmatizado pessimismo de Adorno na própria medida em que consegue fazer a distinção entre sistema e mundo da vida, e ao mesmo tempo diagnosticar a sociedade capitalista através de categorias totalmente distintas daquelas da dialética adorniana.

Para Habermas a passagem do que ele concebe como sociedade tradicional para a sociedade modernizada, encontra-se não tanto em mudanças estruturais do quadro institucional, mas, sobretudo, no nível de desenvolvimento das forças produtivas que acarreta uma ampliação dos subsistemas do agir-racional-com-respeito-a-fins. Enquanto que na sociedade tradicional a legitimação da dominação obedecia às visões do mundo, dando-se em uma lógica própria de interação, com a modernidade a racionalidade dos jogos de linguagem defronta-se agora com uma racionalidade decorrente do agir instrumental e estratégico. Deste modo, a legitimação da dominação que ocorria no âmbito da tradição cultural, isto é, “de cima para baixo”, com o advento do capitalismo moderno tal legitimação passa a ocorrer no próprio âmbito do trabalho social.

Surgirá assim a noção de “integração” como um conceito fundamental para a compreensão da evolução social e da sociedade moderna. Conforme Habermas:

“(...)Esse núcleo institucional em torno do qual se cristalizam as relações de produção estabelece uma determinada forma de ‘integração social’; a esse respeito entendo por integração-social- com Durkheim- a garantia de unidade de um mundo social da vida através de valores e normas” (HABERMAS: 1990: 124).

Para compreendermos então o estatuto da dominação em Habermas é preciso compreender a noção de integração através da distinção entre integração social e integração sistêmica. Conforme ele, em formações sociais anteriores ao mundo moderno, como nas sociedades tradicionais, é possível estabelecer nitidamente tal distinção, isto é, a integração sistêmica é aquela que permite às sociedades manterem a sua existência em face de um meio ambiente cada vez mais complexo, mediante a execução de tarefas tecnicamente necessárias enquanto que, a integração social, remete-se para a manutenção da identidade de uma sociedade mediante uma coesão, que ocorre através de valores que possam ser intersubjetivamente aceitos, os quais possam assegurar a realização do consenso. Conforme Benhabib:

“Integração social significa que os indivíduos orientam suas ações uns aos outros, porque eles compreendem cognitivamente as regras sociais da ação em questão. Por exemplo, o desejar felicidades a parentes em uma ocasião festiva, ou debater a conveniência de uma política específica, é uma interação social que só pode acontecer quando e se pelo menos dois indivíduos conhecem o contexto de ação pertinente e orientam-se por ele. Enquanto a integração sistêmica pode ocorrer mesmo quando há uma *discrepância* entre intenção e consequência, a integração social não pode acontecer a menos que as consequências da ação sejam compatíveis com as intenções dos atores sociais” (BENHABIB: 1986: 231).

Dadas estas diferenciações categoriais introduzidas por Habermas na teoria social crítica, torna-se necessário, entretanto, compreender o próprio amadurecimento de seu pensamento em sua concepção de ação humana, o que implicará, para uma concepção sobre a dominação, em estabelecer uma outra distinção; entre sistema e mundo da vida:

"O mundo da vida é, por assim dizer, o lugar transcendental em que falante e ouvinte saem ao encontro; em que podem se colocar reciprocamente a pretensão de que suas emissões concordam com o mundo (com o mundo objetivo, com o mundo subjetivo e com o mundo social); e em que podem criticar e exhibir os fundamentos destas pretensões de validade, resolver seus desentendimentos e chegar a um acordo" (HABERMAS: 1987 b: 179).

O mundo da vida (*Lebenswelt*) se refere à linguagem e ao acúmulo cultural em cujo contexto os sujeitos desenvolvem a interpretação de uma outra ação. Cultura e linguagem possuem um condicionamento recíproco, pois enquanto a linguagem conserva as tradições culturais, a cultura, por sua vez, oferece determinados conteúdos acumulados para a constituição da linguagem. O mundo da vida é o local onde podem ocorrer interações espontâneas onde indivíduos portadores de atos de fala empreendem um processo de argumentação que visa o consenso. É deste modo que o mundo da vida se coloca como um pano de fundo ao processo argumentativo. Conforme Habermas:

"Considerado como *recurso*, o mundo da vida divide-se de acordo com as componentes <fornecidas> dos atos de fala, ou seja, das suas partes constituintes de caráter proposicional, ilocucional e intencional, em cultura, sociedade e pessoa. *Cultura* denomino eu o arsenal de saber no qual os agentes comunicacionais, ao entenderem-se mutuamente sobre algo que está no mundo, se nutrem com interpretações potencialmente consensuais. Sociedade (no sentido estrito de uma componente do mundo da vida) chamo eu às ordens legítimas das quais os agentes comunicacionais, ao entrarem em relações interpessoais, retiram uma solidariedade fundada na pertença a grupos. *Personalidade* serve de termo técnico para competências adquiridas que tornam um sujeito dado, tomar

parte de processo de compreensão mútua e afirmar a sua identidade em contextos de interação alteráveis” (HABERMAS: 1998: 315).

Enquanto que o mundo da vida, cujos componentes são cultura, sociedade e personalidade, expressa este local onde se tornam possíveis as interações sociais, Habermas passa a conceber uma outra esfera, a do sistema. Ocorre que o processo de racionalização do mundo da vida vem acompanhado de uma crescente diferenciação destas estruturas ao mesmo tempo em aqueles subsistemas caracterizados pela empresa privada e pelo Estado, colocam no centro da modernidade o conflito entre as duas formas de integração.

Enquanto que, inicialmente, ele considerava a esfera da categoria trabalho como aquela correspondente à ação instrumental na *Teoria da Ação Comunicativa* a economia (dinheiro) e o Estado (poder) passam a representar a esfera da integração sistêmica, na medida em que estes foram se autonomizando e passaram a se caracterizar como um subsistema da ação instrumental, ou seja, sem aquela possibilidade de fundamentos práticos e racional-normativos pertinentes a ação comunicativa. Enquanto que o *Lebenswelt* permite a ocorrência dos processos de reprodução simbólica e cultural, a integração sistêmica se associa aos processos de reprodução material da sociedade.

Ao apresentar os fundamentos sociais e pragmáticos formais de sua teoria da ação, Habermas procura resgatar o solo de uma teoria social programática, que havia sido gestada no primeiro Horkheimer (1937), e que acabou por se tornar impossibilitada, em sua visão, pela própria permanência da teoria crítica no paradigma do sujeito.

A distinção habermasiana entre sistema e mundo da vida nos permite, deste modo, entender em que sentido sua compreensão sobre a dominação na modernidade possui um estatuto teórico diferenciado daquele de Adorno. As concepções de razão e ação

comunicativa permitem a Habermas observar a dominação expressa pela cultura de um modo diferenciado. Como tentei deixar claro no primeiro capítulo, a noção de indústria cultural adorniana, pressuposta por uma visão dialética assentada no conceito de totalidade, incorpora empiricamente e socialmente a tese da racionalidade instrumental. Mas, para Habermas, através de seu modelo bidimensional da sociedade, a cultura é vista como um dos momentos constitutivos do *Lebenswelt*.

O conceito de reificação, presente na crítica da razão instrumental, passa assim a ter também um estatuto diferenciado para Habermas. Tanto o fenômeno da cultura de massas como o da reificação são observados por Habermas, são fenômenos característicos do capitalismo tardio, mas a sua manifestação não será mais compreendida como algo permanente e homogêneo se impondo ao todo da sociedade, antes, o processo de reificação se expressa apenas naqueles momentos de uma colonização do *Lebenswelt* pelo sistema, isto é, a sua apreensão depende de constatações empíricas acerca das patologias da modernidade.

O pressuposto habermasiano sobre a positividade do *Aufklärung*, isto é, sobre o como a Teoria Crítica pode restabelecer parâmetros normativos para a teoria social, repousa no entendimento de que o *Lebenswelt* comporta a efetividade da ação comunicativa: trata-se do lugar em que se dão interações espontâneas, onde ocorre o processo de argumentação entre os locutores, cujo levantamento de pretensões de validade visa o consenso.

A modernidade cultural permite, portanto, pensarmos o esclarecimento como algo gestado pela própria sociedade burguesa, embora, por outro lado, a modernização social só se compreenda também pela sua dimensão sistêmica. Enquanto que em suas primeiras obras Habermas identifica a categoria do trabalho como aquela que incorpora a dimensão

da racionalidade instrumental, na *Teoria da Ação Comunicativa* a economia capitalista dirige-se pelo meio “dinheiro” e o Estado burocrático pelo meio “poder”; o sistema rege-se por complexos de ação que se autonomizaram em relação ao processo comunicativo, sendo geridas por uma racionalidade técnica.

Os processos de poder e dominação ocorrem justamente quando aquelas regras e procedimentos técnicos derivados da esfera sistêmica penetram nas esferas próprias ao agir comunicativo. O saber técnico e instrumental é conduzido para o âmbito do *Lebenswelt*, e a razão prática- enquanto ação comunicativa- perde a sua potencialidade esclarecedora; ocorrendo a colonização do mundo da vida:

“A tese da colonização do mundo da vida, desenvolvida em conexão com a teoria weberiana da racionalização social, se apóia em uma crítica da razão funcionalista, que só coincide com a crítica da razão instrumental na intenção, e no emprego irônico do termo ‘razão’. Uma considerável diferença entre ambas radica em que a teoria da ação comunicativa concebe o mundo da vida como uma esfera em que os processos de coisificação não se apresentam como meros reflexos, como fenômenos de uma integração repressiva imposta pela economia oligopolística e por um aparato estatal autoritário” (HABERMAS: 1987 b: 555).

A noção de colonização do mundo da vida como aquela que define a visão habermasiana acerca da dominação na sociedade contemporânea substitui a concepção adorniana da indústria cultural na medida em que as concepções de capitalismo e de sociedade das quais partem repousam sob pressupostos diferenciados. Ambas as posições, diferenciadas acerca de como compreender a relação entre dominação e esclarecimento, assentam sobre duas conceituações também distintas sobre a noção de capitalismo tardio.

Para Habermas, assim como para Adorno e Horkheimer, a modernidade só é compreensível através de sua não dissociação conceitual e histórica do “capitalismo

moderno”. A expressão capitalismo tardio passou a ser utilizada pela Teoria Crítica, a partir dos anos 1930, para designar as modificações que ocorreram na sociedade moderna, naquilo em que eles entendiam como o surgimento de uma sociedade pós-liberal.

Em Adorno, assim como em Horkheimer e Marcuse, a noção de capitalismo tardio surge no âmbito da Escola de Frankfurt para designar aquilo que Pollock teorizou como “capitalismo organizado”, onde os fenômenos do stalinismo e do fascismo apontariam, empiricamente, para uma fase do capitalismo onde o crescente controle técnico-administrativo e burocrático da economia – características da razão instrumental – adquiririam sua contrapartida, na esfera cultural, com um diagnóstico acerca da potencialidade contemporânea para a personalidade autoritária e o fenômeno da cultura de massas. A tese do capitalismo tardio se insere na procura de respostas, por parte dos frankfurtianos, quanto ao obscurecimento da capacidade emancipatória dos indivíduos.

Para Adorno a noção de capitalismo, enquanto capitalismo tardio, era a que expressava a totalidade de uma sociedade crescentemente assentada na dominação, configurando um mundo completamente administrado. Com o capitalismo tardio a racionalidade instrumental penetrara não apenas na dimensão da estrutura econômica e de gerenciamento do Estado burocrático, como já o diagnosticara Weber, mas também no processo de reprodução social como um todo. Neste caso a sociedade capitalista tardia se encontra completamente “integrada” pela razão instrumental, sem que haja a possibilidade para o indivíduo moderno de uma formação autônoma da vontade política, isto é, não teria restado da sociedade burguesa moderna nem sequer a formação de um espaço público onde os indivíduos pudessem deliberar autônoma e democraticamente sobre os procedimentos organizacionais e normativos da sociedade. Para Habermas, entretanto, o capitalismo tardio mantém intactas as potencialidades do esclarecimento porque o mundo da vida,

incorporando a modernidade cultural, possibilita que se estabeleçam práticas comunicativas libertas de dominação, em que os processos argumentativos podem se estabelecer, por exemplo, em ideais de formação democrática da vontade.

A noção de capitalismo tardio para Habermas, por outro lado, terá que se constituir de um modo diferenciado tanto em relação à Teoria Crítica dos anos 1930 quanto à concepção de Adorno; como venho tentando mostrar, a concepção habermasiana de uma ação comunicativa requer, também neste caso, um outro olhar paradigmático.

Há que se reconhecer, entretanto, que assim como para Adorno também para Habermas a “dominação” existente na sociedade contemporânea repousa nos moldes da apropriação privada da riqueza, o que implica em uma das patologias da modernidade, ou seja, em uma forma de disjunção entre sistema e mundo da vida. Conforme McCarthy:

“Em poucas palavras, Habermas sustenta que a contradição básica da ordem capitalista segue sendo a apropriação privada da riqueza pública – dito em termos do modelo discursivo da razão prática: a repressão de interesses generalizáveis mediante seu tratamento como interesses particulares - . Como consequência disto, as decisões políticas em que se reflete o princípio de organização social vigente deixam de ser ‘ipso facto’ sucessíveis de um consenso racional ” (McCARTHY: 1998: 414).

Para Habermas o capitalismo liberal encontrava a legitimação da dominação através do próprio subsistema econômico, na esfera do mercado – que Marx procurou desvelar, através da crítica ideológica, enquanto crítica da economia política. Na concepção liberal o mercado é a instância em que se estabelecem as livres trocas e o trabalho assalariado, onde a dominação de classes caracteriza em seus fundamentos a sociedade moderna. Conforme Habermas é o momento do capitalismo em que ocorre uma legitimação “de baixo para cima”.

Para Habermas, Marx reconheceu aquele quadro institucional da sociedade nas relações de troca de equivalentes. Desde modo Marx empreendeu uma crítica ideológica que desmistificava a aparência de liberdade da sociedade de troca capitalista. Na visão de Habermas a partir do final do século XIX ocorre nos países capitalistas mais avançados duas tendências de desenvolvimento: a) Um acréscimo da atividade intervencionista do Estado, que deve garantir a estabilidade do sistema; b) uma crescente interdependência entre a pesquisa e a técnica, que transformou a ciência em principal força produtiva. Conforme Habermas:

“A expressão ‘capitalismo organizado ou regulado pelo Estado’ refere-se a duas espécies de fenômeno, ambas as quais podem ser atribuídas ao avançado estágio do processo de acumulação. Refere-se, por um lado, ao processo de concentração econômica – o surgimento de empresas nacionais e em seguida multinacionais e a organização dos mercados para bens, capital e trabalho. Por outro lado, refere-se ao fato de que o Estado intervém no mercado quando cresce um hiato funcional” (HABERMAS: 1975: 33).

O capitalismo liberal possuía assim como característica sustentar-se pela ideologia da justa troca, que Marx desmistifica no *Capital*. Entretanto tal ideologia se desvanece na medida em que o quadro institucional da sociedade já não mais corresponde diretamente às relações de produção onde, portanto, a política não é mais algo apenas superestrutural. Na fase liberal a ideologia liberal-burguesa que visava se legitimar através da idéia de livre troca modifica-se com o capitalismo tardio, na medida em que o Estado passa a cumprir uma função intervencionista essencial, mas tal atividade está, sobretudo, direcionada para a solução de questões técnicas em detrimento de um agir comunicativo que derivaria de uma racionalidade prática.

A compreensão marxista-dialética acerca de um processo de dominação que deveria ser desvendado no plano das relações de produção indicava igualmente que as

crises econômicas decorrentes do processo de acumulação do capital buscavam uma resolução no próprio âmbito da esfera econômica. Habermas, por seu lado, empreende uma nova interpretação quanto ao conceito de crise, ao mesmo tempo em que procura visualizar na sociedade contemporânea as tendências a ele associadas. Para ele o sistema econômico continuará, com o capitalismo avançado, sujeito a crises que não correspondem mais a crises sistêmicas como o entendia Marx.

Conforme já destacado quanto à distinção entre sistema e mundo da vida, para Habermas – com a modernização social - a economia (dinheiro) e o Estado (poder) representam, enquanto subsistemas, aquele processo de integração sistêmica, onde rege uma racionalidade guiada por ações instrumentais e estratégicas.

O capitalismo liberal havia “despolitizado” as relações de dominação de classe, pois as tornou diretamente enraizadas no mercado – através da venda da força de trabalho por trabalhadores assalariados – entretanto, com o capitalismo tardio estas relações são repolitizadas, pois o Estado passa a ser um regulador do sistema, passando a ocupar uma posição central diante das crises sistêmicas. Mas, deve-se lembrar, a racionalidade que rege a ação do Estado está muito distante do conteúdo normativo reivindicado pela ação comunicativa. Deste modo, enquanto que no capitalismo liberal a integração social corre riscos em decorrência de uma crise endêmica no sistema econômico – que ameaça a integração do sistema – com o capitalismo tardio o Estado passa a cumprir um papel de controlador da crise, mas que conforme Habermas propicia uma nova ordem de problemas para sua legitimação.

Na medida em que com o capitalismo tardio o Estado passou a substituir aquelas funções que antes estavam situadas no próprio mercado, e com esta mudança fez com que se repolitisassem as relações de classe, estas acabaram por se tornar institucionalizadas.

Ocorre que com isso o Estado passou também a cumprir as funções de integração sistêmica, pelo meio poder, mas se colocando como consequência também sujeito às tendências de crise.

Em seu livro *Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio*, Habermas procura averiguar as tendências de crise no capitalismo avançado fazendo a distinção inicial entre os subsistemas econômico, administrativo e de legitimação. Ele tenta desvelar as tendências de crise sob a forma de teoremas acerca das crises econômicas, de racionalidade, de legitimação e de motivação. A crise de legitimação ocorreria justamente quando o Estado capitalista tem que atuar como suporte para o processo de produção, mas ao mesmo tempo precisa também atuar no sentido de assegurar a “lealdade das massas”. As crises de legitimação podem estar acompanhadas não só dos mecanismos decorrentes das crises econômicas, mas também de uma crise de racionalidade; o tipo de crise de racionalidade que surge com o capitalismo tardio aponta para uma ameaça da integração social, visto que pode implicar em uma crise sistêmica. Tal crise de racionalidade está associada àqueles mecanismos de controle sistêmico que já não possuem mais o mercado como forma auto-reguladora, mas será o aparato estatal que vai assumir funções de substituição e complementação do mercado. De modo muito sucinto, podemos afirmar que Habermas procura caracterizar as tendências de crise e as formas de legitimação do capitalismo tardio, através de uma disjunção dos sistemas econômico, político e sócio-cultural.

O sistema político tornou por incorporar, como vimos, as tarefas de integração sistêmica que na fase liberal do capitalismo se situava no mercado, mas que devido a isso, acaba por defrontar-se com os problemas de legitimação, pois o próprio modelo de racionalidade que guia a ação estatal e governamental visa tão somente aprofundar uma

distribuição desigual da riqueza pública em detrimento dos privilégios crescentes do setor privado. Ao lado do sistema político, passível de crises de racionalidade e de legitimação, pode surgir outra tendência de crise situada no sistema sócio-cultural que são as crises de motivação. A partir do momento em que se tornassem transparentes para a sociedade o interesse privado subjacente à ação do Estado, ou quando este não mais consegue responder àquelas funções do bem estar social, a tendência para a crise de legitimação poderá estar acompanhada de uma crise de motivação.

Partindo da noção de uma crise de motivação, entendo que podemos então também compreender em que sentido uma teoria crítica na acepção de Habermas se coloca frente aos antagonismos presentes na sociedade contemporânea. Habermas atenta para o fato de que os conflitos sociais que irão brotar com o capitalismo tardio já não mais se referem àqueles conflitos de classes situados no sistema econômico, pois o Estado interfere como um pacificador de tais conflitos, mas ao mesmo tempo é possível surgir a partir sobretudo do sistema sócio-cultural uma nova forma de potencialidade de protesto, que nas últimas décadas muitos teóricos passaram a estudar enquanto os “novos movimentos sociais”. Conforme Habermas:

“Nas sociedades avançadas do Ocidente se desenvolveram durante as duas últimas décadas, conflitos que em muitos aspectos se desviam dos padrões que caracterizam o conflito em torno da distribuição, institucionalizado pelo Estado social... Os novos conflitos surgem mais precisamente nos âmbitos da reprodução cultural, a integração social e a socialização...” (HABERMAS: 1987 b: 555).

Diferentemente de Adorno, que em sua crítica do capitalismo tardio não poderá identificar, na sociedade contemporânea, atores sociais capazes de resistir àquela preponderância totalizante da razão instrumental, para Habermas será com o próprio

pressuposto da ação comunicativa que permitirá, empiricamente e no presente contexto histórico, identificar movimentos com uma intenção emancipatória, os quais confluem para um horizonte acerca das novas tarefas da teoria crítica.

A teoria da dominação de Adorno diagnosticou a sociedade contemporânea como crescentemente direcionada para um mundo administrado; e entre o diagnóstico presente na *Dialética do Esclarecimento* e os seus escritos dos anos 1960 não se alterou aquela visão de que ao capitalismo tardio corresponde uma integração social coercitiva, cuja forte expressão é a indústria cultural como epifenômeno desta fase do capitalismo.⁴⁵ Mas como enfatizei ao longo deste capítulo, para Habermas a dominação se conceitua a partir de uma compreensão sobre a “colonização do mundo da vida”.

Dada esta diferenciação, primeiramente epistemológica, e, por conseguinte, quanto a uma teoria da sociedade, o modo de Habermas interpretar sociologicamente as tendências subjacentes ao mundo contemporâneo também se diferenciam. E isto já está colocado naquela distinção inicial acerca dos fenômenos correspondentes aos processos de modernização social e modernidade cultural.

A capacidade de reação, ou de utopia, por parte dos indivíduos e das coletividades frente ao processo de uma colonização do mundo da vida reivindica aqueles componentes emancipatórios derivados de uma modernidade cultural. Por outro lado, a dominação se manifesta, dentre outras formas, quando àquilo que Habermas concebe como o Estado

⁴⁵ Entendo que a diferença entre ambos os momentos do pensamento de Adorno ocorre no sentido de que, por exemplo, em “Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial?” ele explica a dominação não mais mediante aquele recurso a uma filosofia da história, mas procura compreender tal dominação através de uma teoria da sociedade; a razão instrumental, que configurou um mundo administrado, continua a se mostrar como o ‘lôcus’ da dominação, porém ela é agora explicitada enquanto um processo onde a estrutura econômica do capitalismo mantém inalterada em seu fundamento aquele mesmo tipo de dominação gestado pelo capitalismo liberal. A categoria do trabalho continua assim sendo central para a compreensão do capitalismo tardio, mas ao mesmo tempo já não mais comporta qualquer possibilidade emancipatória.

social – regido pela razão instrumental - mascara-se enquanto democracia formal e impede a manifestação dos processos argumentativos inerentes à ação comunicativa, vendo-se rompida aquela pretensão emancipatória do *Aufklärung*, regida pelos princípios de uma racionalidade prática.

A utopia emancipatória já não mais estará assentada, no entendimento habermasiano, sobre aquele modelo do paradigma do trabalho, o qual o próprio Adorno ainda supunha na sua concepção do capitalismo tardio.⁴⁶ É nesse sentido que uma teoria crítica terá que também empreender o diagnóstico de que os atores sociais que resistem à dominação se diferenciem no sentido de seus objetivos e reivindicações. Conforme Habermas:

“Julgo infundada essa tese do surgimento da pós-modernidade. Nem a estrutura do espírito da época, nem o modo de debater as futuras possibilidades de vida se modificaram; nem as energias utópicas em geral se retiraram da consciência da história. Antes pelo contrário, chegou ao fim uma determinada utopia que, no passado, cristalizou-se em torno do potencial de uma sociedade do trabalho” (HABERMAS: 1987 d: 105).

Em uma palavra: alterou-se também o destinatário da teoria (SILVA: 1998). Para Habermas, movimentos como o ecológico, feminista, de minorias étnicas, de idosos, desempregados e outros, assumem um papel central na contemporaneidade, pois já não se trata mais de reivindicar ao proletariado o papel de um portador dos interesses emancipatórios colocados pela teoria crítica, mas, como vimos, na fase do capitalismo

⁴⁶ Conforme Honneth acerca da concepção defendida por Adorno em “Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial”: “O conceito inicialmente desenvolvido como um olhar para a análise político-econômica do fascismo deveria agora ajudar a responder a questão de se, com a transição para as sociedades altamente industrializadas do Ocidente e a União Soviética, chegou-se a um novo modo de organização social que torna supérflua a distinção clássica entre relações de produção capitalistas e pós-capitalistas. Em uma silenciosa correção da teoria filosófico-histórica da dominação contida na *Dialética do Esclarecimento*, Adorno

avançado são os próprios interesses da humanidade como um todo que estão em jogo, e os movimentos de protesto colocam problemas que dizem respeito não só ao domínio de classes, mas à penetração da racionalidade sistêmica no âmbito do sistema sócio-cultural.

A concepção habermasiana acerca da modernidade como projeto inacabado se remete, deste modo, para a efetividade histórica dos ideais modernos de democracia e de movimentos, como aqueles voltados para a sustentação e ampliação da cidadania, que permitem pensar um horizonte emancipatório nos moldes do moderno projeto do *Aufklärung*. Um dos pontos de contestação ao seu pensamento reside precisamente em torno a se de fato há tal efetividade, ou se estamos falando apenas sobre o dever-ser. A teoria da ação e a pragmática habermasiana nos apresenta um solo através do qual podemos falar de consenso e de entendimento, mas ao mesmo tempo não oferece plenas garantias, do ponto de vista histórico e empírico, de que temos no presente uma modernidade cultural que ainda possa expressar a efetividade de uma ação comunicativa.

Ao mesmo tempo suas considerações sobre o envelhecimento do paradigma da produção, quando vai referir-se ao modernismo estético, toma como exemplo um tipo de arte, a arquitetura, cuja caracterização histórica veio a manifestar-se justamente por um tipo de inseparabilidade do modo de produção capitalista (ARANTES: 1992).

Se julgamos que Habermas está correto na sua compreensão de que a racionalidade comunicativa venha a se corporificar no ideal da soberania popular como procedimento, e na experiência contemporânea de novos movimentos sociais, o que não se dá sem problemas, o tema ficará ainda mais complexo quando se inicia o debate em torno ao modernismo estético. Por um lado podemos considerar que a interpretação habermasiana

inicialmente responde enfatizando a dependência do desenvolvimento tecnológico das condições dentro da

da arquitetura moderna pode estar equivocada, e assim o seu principal exemplo acerca de um modernismo estético pode ficar sob suspeita. Por outro lado, a ênfase colocada, por assim dizer, pelos inimigos habermasianos na esfera estética, aponta também para o diagnóstico de que esta também há muito perdeu sua ingenuidade e exerce um papel fundamental na dominação do capitalismo tardio; a ênfase no estético nem sempre é a sua a-politicidade.

Tentei ao longo deste capítulo mostrar, em que pesem os questionamentos possíveis ao pensamento habermasiano, os bons argumentos apresentados por ele em favor do projeto emancipatório inspirador da Teoria Crítica. Mas a sua crítica não é a única a se mover no âmbito de uma crítica da modernidade, ao contrário, o problema se desdobra quando reconhecemos os seus competidores.

3. A TEORIA DO PODER DE MICHEL FOUCAULT E SUA RELAÇÃO COM A TEORIA SOCIAL CRÍTICA

3.1. FOUCAULT, TEORIA CRÍTICA E PÓS-ESTRUTURALISMO

Sobretudo ao longo das duas últimas décadas muitos pensadores contemporâneos passaram a estudar e vislumbrar pontos de aproximação entre a teoria crítica derivada da Escola de Frankfurt e o pós-estruturalismo de Michel Foucault.⁴⁷ A pretensão deste capítulo é tentar estabelecer as afinidades e pontos de discordância entre estas duas correntes teóricas em torno aos problemas do poder e da dominação, para a partir deles aprofundar o problema relativo à modernidade até aqui desenvolvido.

Como procurei indicar logo na introdução deste trabalho, a crítica da modernidade não é um empreendimento exclusivo da teoria crítica, da Escola de Frankfurt ou do pensamento alemão. O corte conceitual e temático que propus visa circunscrever, no entanto, o estatuto de tal crítica mediante os problemas da dominação e do poder.

O pensamento sociológico e a teoria social que se desenvolvem no ocidente no período posterior à segunda guerra-mundial esteve marcado por uma considerável quantidade de correntes de pensamento, muitas delas distantes da Teoria Crítica, e por ela denunciadas como expressão do positivismo; e outras, positivistas ou não, acabaram também incorporadas pela Teoria Crítica, como vimos no capítulo anterior, na própria constituição da teoria crítica habermasiana. Basta considerarmos a variedade de sociólogos

⁴⁷ Conforme, por exemplo: HONNETH (1991); McCARTHY (1990); HOY (1994), (1986), (1996); DEWS (1996), (1988); JAY (1984); INGRAM (1994).

e teóricos que são momentos indispensáveis na construção da teoria da ação comunicativa, de Austin e Mead a Parsons e Piaget.

Em um rápido olhar sobre a teoria social contemporânea, mesmo que isto pareça demasiado pretensioso, percebemos que nem em todos os desenvolvimentos da teoria social temos apresentado o problema da modernidade como algo central, mas podemos considerar que tal problema pode se mostrar muitas vezes implícito em muitos teóricos mesmo quando o seu objeto é algo distinto. Diga-se, que a noção de modernidade, conforme estou tentando desenvolver, é um problema teórico que remonta aos anos 1950 e se aprofunda a partir dos anos 1970, na medida do próprio surgimento daquelas correntes, como o pós-estruturalismo e o pós-modernismo, que passaram a questionar o tipo de paradigma histórico e social em que a sociedade capitalista ocidental ingressou a partir da segunda metade do século.⁴⁸ Se a noção de modernidade, enquanto um problema claro para a teoria social contemporânea não é algo exclusivo do pensamento frankfurtiano tanto menos o será a temática do poder.

Nas ciências sociais, longe das academias e dos debates muito próprios da teoria social alemã, o período que sucedeu a segunda-guerra mundial esteve fortemente influenciado não apenas pelo funcionalismo de Talcott Parsons, pelo empirismo ou pela fenomenologia, mas teve-se na França o início de uma tradição de pensamento, o estruturalismo, que a partir dos trabalhos de semiótica e linguagem de Saussure e a antropologia de Levi-Strauss inaugura um outro modo de questionamento do sujeito, sob

⁴⁸ Embora um pouco imprecisa a periodização aqui apresentada, retornarei a isto no cap. 4, notadamente na parte 4.1, onde exponho com mais clareza a questão relativa ao advento da pós-modernidade.

bases epistemológicas totalmente distintas daquelas do pensamento frankfurtiano.⁴⁹ Abordar a crítica da modernidade e da dominação a partir da tradição estruturalista exigiria, no mínimo, uma outra dissertação, mas é preciso circunscrever, mesmo que em traços bastante gerais, a maneira pela qual a crítica da racionalidade moderna adquire outros contornos fora da Alemanha e se funda no âmbito daquilo que passou a se chamar pós-estruturalismo. Será neste âmbito que encontraremos a crítica da modernidade empreendida por Michel Foucault.

A tentativa de aproximação entre as teses da *Dialética do Esclarecimento* e o pós-estruturalismo francês não se refere exclusivamente a Foucault (DEWS: 1996), mas para o tipo de olhar que estou propondo, onde se problematiza a relação entre dominação e emancipação, a crítica da modernidade que conforme entendo encontramos em Foucault, pode mostrar-se como a crítica de um pensador que acaba por radicalizar aquele tipo de crítica inaugurada por Adorno e Horkheimer. Os pontos de aproximação poderão se referir, no entanto, a vários aspectos:

“Nos últimos anos, começou a surgir uma conscientização das afinidades temáticas entre o trabalho de pensadores franceses recentes, comumente agrupados sob o rótulo de ‘pós-estruturalismo’, e o pensamento da primeira geração da Escola de Frankfurt, especialmente o de Adorno. A rigor, o mais surpreendente talvez seja o fato de haver levado tanto tempo para que o entrelaçamento dos interesses dessas duas correntes filosóficas fosse adequadamente apreciado. Entre as mais destacadas dessas preocupações comuns figuram: a autonomia ilusória do sujeito burguês, já denunciada nos textos de Freud e Nietzsche; o funcionamento opressor da razão científica e tecnológica, inclusive em sua aplicação ao campo social; o potencial radicalizador da experiência estética modernista; e – pelo menos no caso de Adorno – a maneira como as verdades mais

⁴⁹ A intenção aqui não é evidentemente mapear a diversidade de correntes de pensamento que se desdobram na teoria social das últimas décadas, o que estaria muito além da própria capacidade do autor; trata-se apenas de tentar contextualizar historicamente o desenvolvimento do problema teórico da dissertação.

profundas, e amiúde não reconhecidas, dos artefatos culturais revelam-se pelos seus aspectos aparentemente mais marginais e fortuitos” (DEWS: 1996: 51)

As aproximações entre o pós-estruturalismo francês e o pensamento frankfurtiano, ou mais precisamente, com o pensamento de Adorno será reivindicado por vários autores (DEWS: 1994; HONNETH: 1991; JAY: 1984), como algo que dirá respeito não só a Foucault e sua teoria do poder, mas para as demais concepções que colocaram em sua visão de sociedade as noções de heterogeneidade, alteridade, a diferença e a desconstrução. De algum modo, a questão central remete para idéia de descentramento do sujeito, que em alguns teóricos surgiu como um tipo de política do “desejo” como nova categoria interpretativa da sociedade contemporânea. Basta lembrarmos as obras de Deleuze e Guattari assim como do próprio Lyotard. Com a idéia de fim do sujeito a problematização quanto a subjetividade humana adquiriu contornos que ultrapassam tanto o debate tradicional em termos da filosofia da consciência como das categorias de Freud e da psicanálise. Sem falarmos que se desenvolve à margem do tipo de teoria apresentada por Habermas. Ao ter amadurecido uma crítica da subjetividade e do sujeito, não obstante bastante devedora de Nietzsche, para alguns pensadores a dialética negativa de Adorno, com sua concepção de não-identidade, revelaria uma pré-história da demolidora desconstrução do sujeito empreendida pelo pós-estruturalismo.

Por ora cabe apenas antecipar a suspeição sobre tal aproximação, como veremos no próximo capítulo, na medida em que tais aproximações em geral redundam em uma minimização dos elementos marxistas que fundam o pensamento de Adorno. Curiosamente o diagnóstico de Habermas quanto aos elementos nietzschianos da *Dialética do Esclarecimento* referendam, por um caminho oposto, esta aproximação entre Adorno e o pós-estruturalismo, notadamente aquele de Foucault, na própria medida em que estaria em

uma tradição epistemológica derivada de Nietzsche um dos pontos de contato centrais entre ambos os modos de pensamento. Para Habermas, com sua obra *Vigiar e Punir*, Foucault tratou de radicalizar a crítica da modernidade de Adorno e Horkheimer, o que será bastante problemático, quando tomamos em conta de que em sua crítica ao pós-estruturalismo ele, por exemplo, atribui a Bataille, Derrida e Foucault a posição de críticos da modernidade situados no campo do que ele designa como os “jovens conservadores”.

Embora a tematização do capítulo anterior tenha colocado na ordem de argumentação uma precedência de Habermas em relação a Foucault, parte substantiva deste terceiro capítulo parte precisamente de comentários de Habermas sobre Foucault⁵⁰ a partir dos quais postula-se uma interpretação do pensamento foucaultiano enquanto configurador de um tipo de “teoria do poder”.⁵¹ Trata-se ainda da atribuição que faz Habermas a Foucault enquanto um representante da pós-modernidade crítica. Embora esta conceituação de Habermas acerca de Foucault tenha se modificado posteriormente é através inicialmente do debate entre modernidade e pós-modernidade que o pensamento de Foucault é lembrado por Habermas (HABERMAS: 1992). Tal problematização será enfatizada no item seguinte, bastando por ora apontar que a controvérsia entre Foucault e Habermas se deve fundamentalmente à problematização acerca da modernidade.

⁵⁰ Refiro-me aqui centralmente aos seguintes textos habermasianos: *O Discurso Filosófico da Modernidade*; *Modernidade – um projeto Inacabado* e *Taking Aim at the Heart of the Present*.

⁵¹ A concepção de que Foucault desenvolve algo como uma “teoria do poder” não é evidentemente aceito por muitos de seus intérpretes e/ou pensadores contemporâneos. Até mesmo a atribuição de uma “teoria social” no pensamento de Foucault é algo controverso na medida em que a genealogia teria uma pretensão mais notadamente histórica ou até mesmo teórico-política. Mas assim como no exame da *Dialética do Esclarecimento*, estou problematizando a dimensão teórico-social da dominação e do poder, mesmo quando não for a pretensão de seus autores elaborar uma tal teoria. É claro que por motivos distintos. A interpretação que estou aqui propondo parte, portanto, das interpretações sobre Foucault presentes em Jürgen Habermas e Axel Honneth. Para uma interpretação diferente ver, por exemplo; DEAM, Mitchell. *Critical and Effective Histories*. New York: Routledge: 1997.

Para estabelecermos um tipo de comparação entre o pensamento da Escola de Frankfurt e o pós-estruturalismo de Foucault, tendo como parâmetro a noção de teoria crítica é algo já há alguns anos debatido entre teóricos contemporâneos, cabendo portanto explicitar em que sentido faço inicialmente tal aproximação. Conforme Axel Honneth:

“Nos anos 1960 e 1970, tentativas de tal mudança de orientação no contexto de uma teoria social crítica, obviamente (se desenvolveu primeiramente) em duas posições que apenas parecem ter renunciado o modelo filosófico-histórico de dominação da natureza enquanto ainda procurando responder a questão central, para o marxismo como para a teoria crítica, relativo ao modo de dominação e a forma de integração nas sociedades capitalista-tardia. A teoria social de Michel Foucault e a de Jürgen Habermas são hoje vistas como escolas de pensamento que competem, cada uma das quais continua a teoria crítica de Adorno” (HONNETH: 1991: 102).

Como outros teóricos contemporâneos a contribuição de Foucault para a sociologia não se restringirá, é certo, apenas ao seu ingresso no debate acerca da modernidade, o que aliás só ocorre claramente naqueles textos que remontam ao início da década de 1980, e no caso de *Vigiar e Punir* a problemática acerca da modernidade é algo apenas implícito em sua exposição, na medida em que, como veremos, esta obra pode ser centralmente interpretada como uma crítica da sociedade moderna. A contribuição de Foucault para a sociologia, mesmo que através de uma historiografia genealógica, além de muitos outros aspectos (DEAM: 1997), incide fortemente sobre o horizonte metodológico que se abre com o seu pensamento, não obstante a própria aplicabilidade empírica presente nos seus pressupostos de investigação social.

Em obras como *O Nascimento da Clínica* (1980) e *História da Loucura* (1978) obtemos análises históricas investidas de uma nova metodologia que podemos, sob muitos aspectos, conceber como pós-estruturalista. Sabidamente a temática do poder já se encontra

em *Loucura e Civilização*, porém a primeira fase do pensamento foucaultiano encontra-se voltada para uma arqueologia do conhecimento. Com a obra centralmente aqui analisada – *Vigiar e Punir* – teríamos então o problema do poder claramente explicitado no pensamento foucaultiano, embora não possamos desconsiderar que tal problema já aparecesse em obras anteriores; os estudos de Foucault estão bastante direcionados para o modo de constituição do indivíduo moderno mediante a própria análise da constituição dos saberes, que, como conforme entendo, se assemelha à crítica da razão instrumental.

Atribuímos a Foucault a consigna de um teórico crítico é algo possível, sobretudo quando consideramos que sua crítica do poder serve para desmascarar as pretensões emancipatórias do racionalismo moderno, mas não podemos, a meu ver, ter isso como uma condição suficiente para aproximá-lo da teoria crítica da Escola de Frankfurt. Mas a questão está, no entanto, em mostrar que a obra de Habermas não é “per se” a única herdeira dos problemas e das teses desenvolvidas em Adorno e Horkheimer, mas as pretensões de uma teoria crítica da sociedade postulam-se diferentemente em diferentes teóricos.

Tanto Foucault como os demais pensadores pós-estruturalistas estão, de modo característico, fortemente influenciados pela crítica da racionalidade nietzschiana, e este é um dos motivos de comparação entre Adorno e Foucault e objeto da crítica habermasiana quanto à insuficiência de seus pensamentos. A crítica nietzschiana da modernidade, do ponto de vista filosófico, representa não apenas uma recusa radical da dialética hegeliana assim como dos pressupostos de universalidade e fundamentação moral do *Aufklärung*, mas manifesta centralmente uma recusa de todas as pretensões de verdade que caracterizam toda a metafísica e o racionalismo ocidental. Tal crítica impõe-se, no entanto,

também quanto ao âmbito da modernidade cultural e das pretensões de progresso exemplificadas pela ciência moderna.

A recusa nietzschiana de Hegel, ponto de apoio aos pós-estruturalistas, significará uma deslegitimação do pensamento dialético como forma de compreensão da realidade. Nesta crítica, de inspiração genealógica, a concepção de não-identidade ressurgiu de um modo completamente distinto da dialética, muito diferente da doutrina hegeliana do conceito; nesta última a não-identidade se refere ao âmbito da própria efetividade do objeto, isto é, na adequação de idéia, conceito e realidade, o que permite a Hegel tanto conceber o progresso da história, como retomar ao momento da identidade na realização do Espírito Absoluto. Como sabemos este idealismo hegeliano será duramente criticado por Marx, mas não as premissas da lógica da contradição e da identidade e da não-identidade. No primeiro capítulo procurei mostrar de que modo a concepção adorniana da totalidade difere de Hegel quanto ao problema da identidade, e de certo modo a sua crítica antecipa a recusa pós-estruturalista do pensamento hegeliano.

Uma das características do pós-estruturalismo está no tema da crítica do sujeito mediante uma recorrência da desconstrução e da diferença, a qual inspira-se justamente na crítica de Nietzsche ao pensamento identificante, que aponta para possibilidade de pensar-se a contradição e a heterogeneidade de um modo distinto da dialética. Temos então uma recusa de qualquer tentativa de totalização, pois a mesma implicaria imediatamente em totalitarismo. Na tentativa de fazermos uma comparação entre a teoria crítica da sociedade, sobretudo em sua acepção adorniana, nos deparamos nesta questão central com o papel metodológico ocupado pelo conceito de totalidade:

“E, todavia, se alguém tivesse que encontrar uma denominação comum entre as maiores figuras normalmente incluídas na categoria de pós-estruturalistas – Jacques

Derrida, Michel Foucault, Jean-François Lyotard, Julia Kristeva, Philippe Sollers e seus camaradas ‘avant la lettre’ Georges Bataille, Maurice Blanchot e Pierre Klossowski – teria que ser sua persistente hostilidade para com a totalidade” (JAY: 1984 a: 515).

Na obra de Foucault não haverá lugar para o conceito de totalidade, que como temos visto é central para o pensamento de Adorno, não apenas na *Dialética do Esclarecimento* como nas obras anteriores e posteriores a ela. Tal diferença aponta para o fato de que na crítica pós-estruturalista da modernidade, senão para a maioria de seus representantes, a racionalidade moderna já não mais serve para a compreensão do mundo contemporâneo, nem tampouco para a emancipação dos indivíduos; tal recusa incluirá deste modo a dimensão esclarecedora presente no próprio pensamento marxiano. Ao se oporem à utilização do conceito de totalidade, aqueles pensadores que estão próximos de Foucault – Deleuze, Derrida e o primeiro Lyotard – partilham igualmente, mas de modo distinto, a não aceitação de uma categoria compreensiva como a de modo de produção nem tampouco a de capitalismo, ambas centrais para a teoria crítica de Adorno.

Naquele momento em que Habermas identificou Foucault e outros pensadores pós-estruturalistas como jovens conservadores, ele reivindica aquelas questões de ordem normativa, e, portanto políticas, sem as quais uma teoria crítica da sociedade não cumpre sua dimensão programática. A justeza do diagnóstico de Habermas não poderá ser avaliado, entretanto, sem que analisemos com mais vagar o tipo de pós-estruturalismo que está impresso na genealogia foucaultiana.

3.2. A FACE OBSCURECIDA DAS LUZES: ADORNO E FOUCAULT

A interpretação aqui sugerida é de que partir de sua obra *Vigiar e Punir*, Michel Foucault direciona seu pensamento para uma tematização do conceito de poder enquanto

central para a compreensão da sociedade moderna que, como no pensamento frankfurtiano é também uma forma de compreensão da sociedade contemporânea. Enquanto que a *Dialética do Esclarecimento* procurou interpretar a modernidade vigente através de uma crítica da filosofia da história, onde a teoria social está senão implícita pouco sistematizada, a obra de Foucault *Vigiar e Punir* empreende uma investigação histórica, temporalmente e empiricamente circunscrita, mas que conforme o meu entendimento é também uma interpretação da sociedade moderna – da modernidade – com um aparato categorial que visa também uma interpretação do presente.

Como tentarei mostrar no item seguinte (3.3) a interpretação que faz Foucault da modernidade a partir de sua leitura de Kant compreenderá o âmbito da modernidade não necessariamente como um período histórico circunscrito, mas como uma atitude do “eu” frente ao mundo que se inauguraria com a própria reflexão kantiana sobre o *Aufklärung*. A obra dele aqui centralmente analisada empreende uma investigação histórica, de tipo genealógico, que se centraliza em um momento de passagem do período clássico para o moderno quanto às próprias formas de punição e concepção de modelo carceral. Trata-se do momento histórico em que surge um determinado tipo de prisão e exclusão dos delinquentes que só é possível através de uma articulação entre saber e poder.

Para Foucault a produção científica do conhecimento não está isenta de ‘interesse’, mas pelo contrário apenas se manifesta enquanto poder, ao mesmo tempo em que o poder só se expressa enquanto portador de saber.⁵² Mas se no texto foucaultiano sobre o

⁵² Esta é uma das intersecções possíveis entre Foucault e a Teoria Crítica; embora de um modo distinto, este desvelamento acerca de um conhecimento sempre portador de ‘interesse’ estará presente não apenas na origem da Teoria Crítica, mas de forma exemplar na distinção habermasiana entre ciências empírico-analíticas e ciências histórico-hermenêuticas, que seguindo a crítica adorniana do positivismo visa tornar claro os tipos diferenciados de conhecimento com que operam estas ciências, bem como a sempre presente

Aufklärung vemos a possibilidade de um pensador que ainda estaria engajado no “projeto inacabado da modernidade”, a visão central que parece percorrer *Vigiar e Punir* é de uma crítica radical da modernidade onde a razão moderna ocupa um papel constitutivo de uma sociedade formada por relações de poder. Conforme Dreyfus/Rabinow:

“Em *Vigiar e Punir*, Foucault propõe olhemos punição e prisões como uma complexa função social, não apenas como um conjunto de mecanismos repressivos. Punição deveria ser considerada não como uma matéria puramente jurídica, nem como uma reflexão das estruturas sociais, nem como uma indicação do espírito de uma época. Antes, a abordagem foucaultiana da prisão é um modo de isolar o desenvolvimento de uma técnica específica de poder” (DREYFUS/RABINOW: 1983: 143).

Podemos considerar que o que está em questão, a partir de *Vigiar e Punir*, é uma nova forma de conceber o poder, onde esta noção de tecnologia de poder assume o papel de objeto central na análise foucaultiana, na medida em que a concebemos como tecnologia disciplinar. Nesta obra Foucault investiga sobre como o indivíduo moderno é tornado objeto, isto é, exime-se de uma posição autônoma que implicaria em ações livres. Esta situação de objeto, de um indivíduo sem autonomia, irá manifestar-se não com relação a pressupostos de dominação da natureza ou mesmo de prioridade constitutiva do trabalho social. Tanto do ponto de vista epistemológico como da dimensão da ação prática, que orienta a reflexão normativa, Foucault se diferencia dos referenciais que pautam as análises clássicas do poder, inclusive o marxismo. Foucault desenvolve uma concepção de poder onde a ação do indivíduo se compreende conforme o horizonte de sua função social, ou ainda, como ela se relaciona com a ação de outros indivíduos em um sentido estratégico. Seria assim a partir de um modelo de pensamento que concebe a ação como ação

estratégica (HABERMAS: 1998) que se constitui o conceito de poder em Foucault.

Conforme Honneth:

“Seguindo o modelo do contrato legal, a ciência política clássica pensa a posse do poder, como uma transferência de direitos. A teoria do poder marxista, seguindo o modelo estatista de pensamento, compreende a posse do poder como uma aquisição do aparato do estado. Em oposição a ambas tradições teóricas, Foucault propõe um modelo estratégico de poder, cuja (unidade) resulta da tentativa de traduzir as idéias naturalisticamente informadas da teoria do poder de Nietzsche na estrutura de uma teoria da sociedade” (HONNETH: 1991: 154).

A interpretação central que estou propondo é de que a crítica da modernidade presente na *Dialética do Esclarecimento* – a qual apontei como centralizada pela articulação dos conceitos de racionalidade e dominação, antecipa historicamente, mas sob a forma de uma crítica da filosofia da história,⁵³ um mesmo tipo de problematização sobre a modernidade que irá inspirar a crítica de Foucault, sobretudo em *Vigiar e Punir*. Trata-se da crítica da racionalidade moderna enquanto o fundamento não para a emancipação, mas para a dominação e o poder sobre os indivíduos. É evidente que tais críticas da racionalidade se mostram diferenciadas justamente por terem pretensões epistemológicas também distintas. Trata-se, portanto, conforme entendo, de que Adorno e Foucault tratam sob olhares epistemológicos distintos um mesmo problema de ordem teórico social: a modernidade como o ‘locus’ da dominação. Mas ambos criticam a modernidade nos próprios limites dela; não há um abandono da razão, mas a resignação com aquilo que dela

Interesse. Rio de Janeiro: Zahar: 1982.

⁵³ Deve-se lembrar que conforme a interpretação presente no capítulo primeiro o recurso adorniano a uma filosofia da história vem acompanhado de uma problematização que postulo como situada no âmbito de uma teoria social.

resta de <crítica>, através de uma dialética negativa ou de uma historiografia genealógica.⁵⁴ Conforme David Hoy:

“O ponto está não em mostrar que formas históricas de racionalidade são de fato irracionais, ou o que seria uma forma ideal de racionalidade. Em vez disso, o objetivo é compreender que em virtude destas formas de racionalidade terem sido produzidas, elas podem ser desfeitas. Assim, a genealogia não nega a racionalidade como tal. Ao contrário, ela investiga a racionalidade não como uma teoria abstrata, mas como emaranhada em uma trama de práticas concretas. O foco de Foucault em formas de racionalidade diferentes, historicamente variáveis, é, portanto, uma preferência pela investigação que é substantiva, concreta e específica, ao invés de abstrata, geral, e meramente procedural” (HOY: 1996: 148).

Devemos, contudo, desde logo reconhecer que diferente de Adorno e Horkheimer e mesmo de Habermas, a interpretação da sociedade moderna empreendida por Foucault, muito claramente em *Vigiar e Punir*, mas também em outras obras, não será o conceito de racionalidade, tal como fora introduzido por Weber como categoria central na compreensão sociológica da modernidade. O fato de que Foucault continue a operar em sua teoria um tipo de crítica racional da razão não se mostrará, de qualquer modo, algo tão evidente para a teoria social contemporânea, como apreendemos pela crítica habermasiana de Foucault. Não se mostrará, deste modo, igualmente evidente o atrelamento de Foucault à tradição da modernidade no sentido em que esta se compreende como indissociada do *Aufklärung*; ao contrário, sua crítica da modernidade possibilitou também atrelá-lo ao campo teórico da pós-modernidade.

⁵⁴ Que conforme Habermas, por estarem demais influenciadas pela crítica da razão de Nietzsche, por isso mesmo se abstém de um efetivo horizonte normativo, conforme o exigiria o projeto inacabado da modernidade.

Por outro lado, a atribuição a Foucault de um pensador ou teórico crítico não deseja evidentemente atrelá-lo à tradição histórica da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt. Trata-se de estabelecer uma comparação conceitual onde a crítica da modernidade de Foucault assemelha-se àquela de Adorno e Horkheimer onde a modernidade é vista sob um olhar de suspeição acerca da “razão do iluminismo”, isto é, a racionalidade moderna como o fundamento de uma sociedade onde a dominação e o poder destituem o sujeito de seu caráter de autonomia e liberdade.

A partir de *Vigiar e Punir* podemos entender que Foucault está também procurando elucidar uma modernidade – que como veremos adiante se inaugura com o próprio Iluminismo – que traiu os princípios de uma razão esclarecedora para tornar-se uma sociedade disciplinar, onde saber e poder configuram um nexos de inseparabilidade tal como em Adorno e Horkheimer aquele entre racionalidade e dominação configurou-se em um mundo completamente administrado.

A concepção foucaultiana de uma sociedade disciplinar estabelece no âmbito da teoria social contemporânea um novo tipo de postulação no problema do poder, na própria medida em que se diferencia de concepções clássicas do poder, assim como daquela que venho caracterizando como teoria crítica da sociedade. Para Foucault existe uma clara distinção entre os conceitos de poder e dominação:

“Quando alguém fala de ‘poder’, as pessoas pensam imediatamente em uma estrutura política, um governo, uma classe social dominante, o senhor e o escravo, e assim por diante. Isto não é de modo nenhum o que penso quando falo de ‘relações de poder’. Quero dizer que nas relações humanas, sejam elas quais forem – sejam elas uma questão de comunicação verbal... ou uma questão de relacionamento amoroso, uma relação econômica ou institucional – o poder está sempre presente: Quero dizer as relações nas quais alguém procura conduzir o comportamento do outro... Estas relações de poder são modificáveis, reversíveis e compreensíveis... Agora, há efetivamente estados de

dominação. Em muitos casos, as relações de poder são fixadas de uma tal maneira que elas são perpetuamente assimétricas e a margem de liberdade é extremamente limitada” (FOUCAULT: 1988: 12).

Enquanto que na tradição marxista a dominação era compreendida como dominação de classes, em Adorno como razão instrumental e em Habermas como colonização do mundo da vida, estamos com estes autores ainda lidando com uma herança hegeliana em diferentes momentos da teoria crítica.

Aquilo que permite a Foucault exercer um outro tipo de olhar quanto ao problema do poder e da dominação repousa tanto em sua forma de compreensão da modernidade como nos pressupostos epistemológicos do qual ele parte.

Diferentemente de Adorno e Horkheimer, Foucault não está interessado em desenvolver uma teoria da razão dominadora, nem recorrer a uma interpretação filosófico-histórica da racionalidade, nem tampouco fazer uma crítica do capitalismo nos moldes da presença marxiana subjacente à teoria da sociedade de Adorno. Mas haverá um mesmo tipo de influência quanto a suas críticas da modernidade no que se refere ao papel devastador da crítica da razão empreendida por Nietzsche. No caso de Foucault não se trata exatamente de propor uma teoria da razão, mas sim de investigar a historicidade da razão no âmbito da sua efetividade.

Para Nietzsche a razão moderna é um momento aperfeiçoado de uma vontade de verdade que é vontade de poder, sempre presente no pensamento ocidental desde o momento originário da filosofia com a narrativa platônica, e a gestação do que conhecemos como racionalidade ocidental. Com Nietzsche, aquelas pretensões de verdade e fundamentação, que sempre visaram definir ou pretender dizer o que seria a <filosofia>, trazem também consigo o seu elemento de poder, na medida em que o pensamento lógico e

discursivo, caracterizado pela necessidade de distinção entre o verdadeiro e o falso, não estará imune a uma dimensão de arbitrariedade na própria constituição da linguagem.

Para Nietzsche, a vontade de verdade que caracteriza o curso da ciência, da filosofia e da cultura ocidental, se coloca num tipo de dualidade do que veio a ser a “razão”; a dualidade distintiva do verdadeiro e do falso que vem acompanhada das distinções entre o bem e o mal, entre o belo e o feio, como se fora possível uma razão portadora de unidade e universalidade, capaz de oferecer fundamentos lógico-formais para estes âmbitos de distinção. O suposto niilismo e suspeição de Nietzsche são muito distintos, pois, daquela rejeição do positivismo acerca de proposições normativas; trata-se de uma suspeição quanto à própria razão moderna sendo justamente a ciência e sua pretensão de verdade a primeira a ser criticada.

Enquanto que Adorno e Horkheimer incorporam de Nietzsche a radicalidade de uma crítica da razão que se estende ao processo civilizatório ocidental no sentido de que esta razão – que se tornou razão instrumental – se vê impossibilitada de oferecer um conteúdo normativo sustentador da emancipação humana, a apropriação foucaultiana de Nietzsche, por seu lado, incorpora também o sentido nietzschiano de uma crítica <genealógica>, sendo que Foucault, notadamente a partir da *Arqueologia do Saber*, e no caso de minha interpretação, sobretudo em *Vigiar e Punir* concebe uma teoria do poder nos marcos de uma crítica histórica onde também se manifestam elementos de uma teoria social. Conforme Habermas:

“Esta proveniência ‘oculta’ do conceito de poder que deriva do conceito metafísico-crítico da vontade de verdade e do saber explica também a utilização sistematicamente ambígua da categoria <poder>. Esta categoria tem, por um lado, a inocência de um conceito utilizável descritivamente e que serve para uma ‘análise empírica’ das tecnologias do poder que, no plano metodológico, não se distingue, de

forma notória, de uma sociologia funcionalista do saber, orientada para a história. Por outro lado, a categoria do poder conserva também, da história secreta de seu nascimento, o sentido de um conceito fundamental teórico-constitutivo, conceito este que empresta à análise empírica das tecnologias do poder o seu significado de crítica da razão e que garante à historiografia genealógica o seu efeito de desmascaramento” (HABERMAS: 1998: 254).

A investigação genealógica, totalmente distinta daquela crítica da filosofia da história de Adorno e Horkheimer, se debruça por um lado no desmascaramento das ciências humanas – enquanto ciências que também comportam relações de poder-interesse – ao mesmo tempo em que visa detectar a maneira como o indivíduo é produzido na sociedade moderna. Tanto Foucault como os pensadores frankfurtianos não entendem o sujeito naquele sentido de uma subjetividade transcendental oriunda da razão pura de Kant, mas procuram, de modos diversos, explicitar a dimensão histórica e social em que se constitui o sujeito, mas no caso de Foucault não no sentido do materialismo histórico nem do de uma dialética negativa.

Para Foucault a genealogia possui como tarefa mostrar as relações existentes entre poder e saber que constituem não só a ciência, mas a própria sociedade moderna, e em tal relação indissociável de saber e poder irá acrescentar-se à dimensão do corpo como aquele que incorpora a categoria da <disciplina> como característica fundamental da modernidade. Para Foucault não é a coisificação das consciências, como em Adorno, que delimita a perda de autonomia do indivíduo moderno, mas as tecnologias de poder que repousam no disciplinamento dos corpos. Conforme Foucault:

“Queria ver como estes problemas de constituição podiam ser resolvidos no interior de uma trama histórica, em vez de remetê-los a um sujeito constituinte. É preciso se livrar do sujeito constituinte, livrar-se do próprio sujeito, isto é, chegar a uma análise

que possa dar conta da constituição do sujeito na trama histórica. É isto que eu chamaria genealogia, isto é, uma forma de história que dê conta da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios de objeto, etc., sem ter que se referir a um sujeito, seja ele transcendente com relação ao campo de acontecimentos, seja perseguindo sua identidade vazia ao longo da história” (FOUCAULT: 1979: 7).

Enquanto que nos pensadores da Escola de Frankfurt aquelas noções oriundas de Marx e Weber quanto aos processos de coisificação e racionalização da sociedade, compunham elementos centrais para a compreensão do indivíduo moderno, com Foucault outro tipo de olhar irá se abrir quanto aos processos de individualização e perda de liberdade do indivíduo moderno. *Vigiar e Punir* aponta para as tecnologias de poder que se manifestam com o próprio advento da sociedade moderna, onde o que está em questão será não somente o corpo, mas também a subjetividade dos indivíduos.

A interpretação aqui proposta é de que a obra *Vigiar e Punir* se constitui, mais do que em uma historiografia genealógica das prisões e do sistema carceral, em uma investigação sobre a perda de liberdade e autonomia do indivíduo moderno. Ausência de liberdade esta, cabe insistir, que na tradição marxista é compreendida a partir de uma crítica da economia política onde o Estado, como momento super-estrutural, assume um papel central no processo de legitimação ideológica da dominação de classe. A categoria do poder em Foucault se diferencia, entretanto, não só das análises de tradição marxista, mas de todas aquelas que decodificam a partir do Estado uma analítica do poder.

Na construção do conceito de poder Foucault também estabelece uma concepção diferenciada acerca da soberania. Enquanto que na sociedade medieval a soberania se reporta ao Príncipe, com o advento do Estado moderno esta soberania passa para o suposto da vontade geral, para a formulação de uma soberania popular. Mas esta soberania vem

acompanhada de um determinado sistema jurídico claramente institucionalizado nos marcos desta forma mesma de soberania – a democracia liberal – que configura também na sua formação um tipo de poder que não é apenas jurídico, isto é, trata-se do poder disciplinar:

“Historicamente, o processo pelo qual a burguesia se tornou no decorrer do século XVIII a classe politicamente dominante, abrigou-se atrás da instalação de um quadro jurídico explícito, codificado, formalmente igualitário, e através da organização de um regime de tipo parlamentar e representativo. Mas o desenvolvimento e a generalização dos dispositivos disciplinares constituíram a outra vertente, obscura, desse processo. A forma jurídica geral que garantia um sistema de direitos em princípio igualitários era sustentada por esses mecanismos miúdos, cotidianos, e físicos, por todos esses sistemas de micropoder essencialmente inigualitários e assimétricos que constituem as disciplinas...” (FOUCAULT: 1998: 182).

Para Foucault a sociedade moderna se constitui por uma relação inseparável entre normas, o corpo e a disciplina onde a modernidade se torna uma sociedade disciplinar. Em *Vigiar e Punir* ele utiliza o modelo da prisão - do “panoptikon” - como um exemplo de micro-poder, de poder disciplinar, que, no entanto, serve para ilustrar as demais instituições da sociedade moderna onde o poder disciplinar sobre o corpo pressupõe um mesmo exercício de racionalidade. No modelo do “panoptikon” a disciplina se impõe através de um determinado tipo de distribuição espacial, onde se estabelece uma certa forma de olhar que visa prescrever um controle permanente sobre o corpo do indivíduo, onde este é sistematicamente vigiado. Este modelo prisional se insere muito claramente no horizonte da modernidade, na medida em que a punição nestes moldes torna-se possível em decorrência da própria razão esclarecedora; da técnica e da normalização que a acompanha. Enquanto que em um período pré-moderno a punição visualizava-se quanto a sua própria

exibição em público, onde a tortura e o suplício eram expostos à luz do dia, com a sociedade moderna, na qual se estabelece o sistema prisional, será precisamente aquela razão que se propunha esclarecedora aquela a dar sustentação à obscuridade do disciplinamento. A modernidade aparece assim como sustentada por uma normatividade que se mascara de humanismo para esconder ações estratégicas de poder, corporificadas tanto no Estado como nas diversas situações, muitas vezes micrológicas, em que se constitui a sociedade disciplinar.

A sociedade moderna é deste modo aquela que se forma sob o modelo carceral, cujo conteúdo disciplinar estará também presente no manicômio, nas fábricas, nos hospitais, nas escolas, nos quartéis. Conforme Foucault:

“O movimento que vai de um projeto ao outro, de um esquema da disciplina de exceção ao de uma vigilância generalizada, repousa sobre uma transformação histórica: a extensão progressiva dos dispositivos de disciplina ao longo dos séculos XVII e XVIII, sua multiplicação através de todo o corpo social, a formação do que se poderia chamar grosso modo a sociedade disciplinar” (FOUCAULT: 1998: 173).

Vemos, deste modo, que Foucault diagnostica a sociedade moderna sob a consigna de instituições totais que se efetivam como poder não só através do sistema jurídico burguês, mas através daquilo que se consubstancia como práticas disciplinares; o complexo sistema de controle e disciplina que possui a prisão panóptika como modelo se generaliza às demais esferas da organização social. Diferente assim da análise do poder da tradição marxista, a genealogia foucaultiana procura detectar a expressão social e individualizadora do poder disciplinar na esfera da família, da escola, do médico, etc., sem que tais instanciações de poder venham a ser diretamente determinadas ou compreendidas através de qualquer categoria de totalidade que se consubstanciaria em dominação de classes. Tal

dominação, contudo, não é negada por Foucault, mas o procedimento de crítica genealógica aponta para um poder que preexiste à própria burguesia, embora possa tornar-se apropriado por ela:

“Creio que é possível deduzir qualquer coisa do fenômeno geral da dominação de classe burguesa. O que faço é o inverso: examinar historicamente, partindo de baixo, a maneira como os mecanismos de controle puderam funcionar; por exemplo, quanto à exclusão da loucura ou da repressão e proibição da sexualidade, ver como, ao nível efetivo da família, da vizinhança, das células ou níveis mais elementares da sociedade, esses fenômenos de repressão ou exclusão se obstaram de instrumentos próprios, de uma lógica própria” (FOUCAULT: 1998: 185).

Adorno e Foucault parecem confluir em suas concepções de sociedade quanto ao diagnóstico de que a racionalidade subjacente ao Iluminismo transformou-se em seu outro, em forma de mito, ao se mostrar dominadora, sobre a natureza, ou sobre o corpo e a subjetividade. Nisto presenciamos a forte presença de Nietzsche nas duas formas de crítica.

Mas o ponto diferencial estará na forma totalmente distinta de conceber o problema da verdade, pois nisto Adorno é pouco nietzschiano, e na medida em que a concepção de uma dialética negativa se mantém dentro de uma tradição hegeliano-marxista, onde o modo de produção capitalista é elemento central para uma teoria da sociedade.

Ao compararmos Adorno e Foucault devemos estar atentos, deste modo, para algo que vou aqui apenas antecipar: ⁵⁵ muitas tentativas contemporâneas de recorrer ao pensamento de Adorno, para com ele estabelecer uma aproximação com o pós-estruturalismo e com o pós-modernismo, concentram -se na forma de crítica ao sujeito que Adorno empreende com maior elaboração na *Dialética Negativa*, onde a forma do ensaio e

⁵⁵ Refiro-me a uma problematização a ser apresentada no capítulo quarto.

a atenção para os eventos singulares circunscrevem, quanto ao método, aquilo que Adorno irá conceber como o não-idêntico. A tentativa de aproximação entre Adorno e o pós-estruturalismo, incluindo-se a genealogia foucaultiana, encontrará seu limite ao lembrarmos que em sua crítica do positivismo e da sociedade a categoria da totalidade surge como aspecto decisivo para uma teoria que se pretenda crítica, ao menos na visão de Adorno.

Para a genealogia foucaultiana, ao contrário, serão as relações de poder compreendidas em um sentido micrológico, que desvendam aquela ilusão de um sujeito constitutivo, derivado do pensamento de Kant, com o qual também concorda Adorno. Conforme Foucault, que diz não ter conhecido o pensamento de Adorno em sua formação intelectual, a aproximação entre ambos, ou entre Foucault e a Escola de Frankfurt, é possível quanto ao tipo de problemas teóricos em que confluem:

“Agora, obviamente, se eu tivesse familiaridade com a Escola de Frankfurt, se tivesse consciência dela naquela época, eu não teria dito um número de coisas estúpidas que disse, e teria evitado muitos dos rodeios que fiz enquanto tentava perseguir meu próprio humilde caminho – enquanto, nesse meio tempo, avenidas tinham sido abertas pela Escola de Frankfurt. É um estranho caso de não-penetração entre dois tipos similares de pensamento que são explicados, talvez, por esta própria similaridade. Nada esconde o fato de um problema em comum ser melhor do que dois modos similares de acesso a ele” (FOUCAULT: 1983: 200).

A semelhança que Foucault admite existir entre seu pensamento e os teóricos da Escola de Frankfurt, que ele reconhece ter conhecido tardiamente, possuirá uma problematização quando consideramos que a concepção de modernidade subjacente a *Vigiar e Punir* aparece em tons, para usar o jargão, menos pessimistas em textos posteriores de Foucault.

Para Adorno e Foucault razão moderna e dominação aparecem como Mefistófeles diante de Fausto; é sua voz inseparável. Mas se todo o esforço teórico de Foucault deu-se em desmascarar a dimensão obscura da racionalidade moderna, poderia por isso ser chamado de um jovem conservador?

Mesmo que concordássemos com esse diagnóstico precisaremos, antes de refazer a pergunta, dar mais alguns passos na interpretação foucaultiana da modernidade.

3.3. MODERNIDADE E NORMATIVIDADE: JÜRGEN HABERMAS E MICHEL FOUCAULT

Na interpretação aqui apresentada sobre o conceito de modernidade, a noção de *Aufklärung*, com sua crítica dialética, expressa um duplo interesse para a sua postulação no âmbito de uma Teoria Social Crítica: a) ela se refere a uma instância “objetiva” na constituição social da modernidade; b) devemos interrogar sobre a sua relevância e pertinência, ou não, na tentativa de uma compreensão sociológica acerca da capacidade emancipatória dos indivíduos, ou da humanidade, no âmbito da sociedade contemporânea.

Cabe lembrar que a investigação aqui em curso supõe na análise do conceito de modernidade um diagnóstico da sociedade capitalista no limiar dos anos 1990; não sendo outro o sentido da expressão modernidade inacabada. O problema se insere em um debate gestado, sobretudo a partir dos anos 1970, entre modernidade e pós-modernidade.⁵⁶

Conforme a exposição do capítulo anterior a mudança de paradigma introduzida por Habermas no âmbito da Teoria Crítica centralizou-se notadamente neste ponto quanto à primeira geração da Teoria Crítica: a ausência de um conteúdo normativo na crítica da modernidade de Adorno e Horkheimer – que se radicalizou ainda mais quanto ao primeiro,

visto que Adorno tornara por vislumbrar apenas na possibilidade da obra de arte autônoma a possibilidade de reconciliação do sujeito, presente justamente, no conceito de *mimesis*.⁵⁷

A crítica de Habermas a Adorno se dirigirá também a Foucault em um sentido bastante similar: para ele a teoria do poder de Foucault, onde se expressaria uma concepção de modernidade, que igualmente não conseguira herdar a dimensão emancipatória do Iluminismo, pois a crítica de uma sociedade disciplinar repousaria em um conceito de poder que foi reduzido apenas às ações estratégicas, não vislumbrando um horizonte emancipatório derivado da ação comunicativa. Para Habermas a genealogia foucaultiana, não obstante suas possíveis modificações a partir da *História da Sexualidade* e outros textos de Foucault dos anos 1980,⁵⁸ não oferece, tanto do ponto de vista filosófico como de uma teoria social, elementos capazes de pensar-se a emancipação humana, nos moldes do que de fato consistiria, para ele, uma autocrítica da modernidade.

Um dos pressupostos apresentados no capítulo primeiro é de que a *normatividade* e sua problematização se mostra como característica distintiva do tipo de teoria social com intenção <crítica>. É nesse próprio sentido que o conceito de *Aufklärung* se apresentaria, no limiar da modernidade, como conceito chave a partir do qual possamos pensar a lógica ambígua, ou a dialética, de dominação e emancipação.

⁵⁶ Conforme a problematização a ser desenvolvida no capítulo quarto (IV), adiante.

⁵⁷ Importante lembrar que esta é uma interpretação corrente entre intérpretes frankfurtianos, cuja principal referência é o próprio Habermas; a interpretação que proponho no primeiro capítulo deste trabalho, procura sugerir, entretanto, que a concepção adorniana de uma dialética negativa sustenta para além da obra de arte as acepções de <crítica> e <teoria> como noções fundamentais para a sustentação de uma autocrítica da modernidade. A ausência de um conteúdo normativo, em sentido histórico e político mais propositivo, isto é quanto à dimensão normativa da ação, não implica, conforme o entendo, em uma identificação com teses irracionaisistas como as presentes em Nietzsche, que Habermas muitas vezes sugere em sua interpretação de Adorno. Conforme, (HABERMAS: 1998).

⁵⁸ O texto em questão trata-se mais precisamente do vol. I da *História da Sexualidade* (A vontade de saber) que expressaria uma similaridade com o texto que será adiante analisado, isto é, a sua auto-identificação com o projeto da modernidade.

Nas páginas que seguem deverei me deter nas concepções diferenciadas de Habermas e Foucault quanto ao conceito de modernidade, mas é preciso termos claro que tais diferenças não excluem algum tipo de aproximação. Até aqui tenho desenvolvido a idéia de uma similaridade entre a crítica da razão de Foucault e as concepções frankfurtianas dos anos 1940. Mas também não devemos descartar algumas aproximações possíveis entre a Teoria Crítica do primeiro Horkheimer e de Habermas com o pós-estruturalismo foucaultiano. É possível apontarmos sucintamente os seguintes pontos: a) ambas as concepções de crítica partem de uma radicalização da crítica kantiana da metafísica, porém igualmente de seu idealismo transcendental. A razão é assim compreendida a partir de sua circunscrição no âmbito da cultura e da sociedade, mostrando-se constituída de poder e interesse, de modo que não mais se considera a idéia de um sujeito abstrato; b) ambas concepções criticam a noção de sujeito cartesiano; c) o conhecimento não se compreende em um enclausuramento teórico mas aponta para a dimensão de uma reflexividade prática; d) o pensamento que acompanha o sujeito só se compreende no horizonte de uma realidade sócio-cultural; e) as ciências humanas e as ciências sociais são inseparáveis – daquilo que tenho designado razão instrumental; f) o que é aceito como real e necessário deve ser suspeito de mera aparência, embora Foucault não faça uma “crítica da ideologia” (McCARTHY: 1990).

Contudo, a pergunta central que se coloca, já postulada por muitos autores,⁵⁹ diz respeito à tentativa de responder em que sentido o pensamento de M. Foucault seria também portador daquele “déficit” normativo criticado por Habermas, onde Foucault não estaria entre aqueles herdeiros do Iluminismo. Em seu texto sobre o projeto inacabado da

modernidade Habermas atribui a Foucault a alcunha de pertencer a uma das variantes antimodernistas que ele designa como a dos “jovens conservadores”. Sobre estes diz Habermas:

“Com uma atitude modernista fundam um irreconciliável antimodernismo. Transferem para o remoto e arcaico as forças espontâneas da imaginação, da experiência de si, da afetividade, opondo maniqueistamente à razão instrumental um princípio ainda apenas acessível à evocação, princípio que pode ser a vontade de potência ou a soberania, o ser ou uma força dionisíaca do poético. Na França, essa linha vai de George Bataille até Derrida, passando por Foucault. Sobre todos paira, naturalmente, o espírito de Nietzsche, ressuscitado nos anos 70” (HABERMAS: 1992: 121).

Três anos após dizer isto Habermas se verá surpreendido quanto ao pensamento de Foucault, pois a posição que este toma em 1983 frente ao *Aufklärung* aponta para a sua própria imersão no legado da modernidade (FOUCAULT: 1984). A partir do momento em que Foucault tenta tematizar uma “ontologia do presente” estará colocando para a genealogia uma interrogação também de natureza ética. A problematização foucaultiana do *Aufklärung* aponta não apenas para uma explicitação de seu conceito de modernidade, mas também para um posicionamento frente ao problema da emancipação. Conforme Habermas acerca da visão foucaultiana da modernidade:

“Foucault descobre em Kant o contemporâneo que transforma filosofia esotérica em uma crítica do presente para responder aos desafios do momento histórico. Foucault vê na resposta de Kant à questão ‘O que é o *Aufklärung*?’ a origem de uma ‘ontologia do presente’ conduzindo através de Hegel, Nietzsche, e Max Weber a Horkheimer e Adorno. Surpreendentemente, nesta última frase de seu discurso, Foucault coloca a si mesmo nesta tradição” (HABERMAS: 1987 c: 104).

⁵⁹ Apenas para ficarmos no âmbito social brasileiro, é possível lembrarmos as interpretação de J.G. Merquior

A interpretação que faz Foucault do ensaio de Kant “*O que é o Aufklärung?*” visa introduzir, no pensamento contemporâneo, uma maneira diferenciada de compreender o pensamento kantiano, que servirá como suporte para a própria concepção de Foucault sobre a modernidade e os problemas normativos que desafiam a teoria social contemporânea.

Cabe insistir neste tipo de acesso que podemos ter ao pensamento foucaultiano: haveria entre a concepção genealógica presente em *Vigiar e Punir* e o seu pequeno texto acerca do *Aufklärung* uma mudança quanto ao seu tratamento da relação entre dominação e emancipação. Enquanto que em *Vigiar e Punir* a crítica da razão apontava para uma espécie de generalização ontológica do conceito de poder, onde o sujeito tornou-se produto de regimes de verdade, nos textos foucaultianos dos anos 1980 a noção de uma ética voltada para o “cuidado de si” redimensiona o seu pensar sobre a liberdade. Isto se tornará um pouco mais claro precisamente através de uma atenção ao seu texto do *Aufklärung* (FOUCAULT: 1984).

Para Foucault, este pequeno texto de Kant “What is Aufklärung” pode ser concebido como o momento caracterizador da modernidade; conforme ele:

“Agora bem, a maneira que Kant coloca a questão do Aufklärung é inteiramente diferente: não é a entrada do mundo em uma nova era, nem o intento de prever sinais de sucessos transcendentais, nem a imagem de uma vitória já obtida. Kant a define de uma forma inteiramente negativa, como um 'Ausgang', uma 'saída' ou um 'escape’.” (FOUCAULT: 1984: 50).⁶⁰

e S.P. Rouanet.

⁶⁰ Para dar conta das modificações que se processam no pensamento de Foucault entre o final dos anos 1970 e início dos anos 1980 seria necessário uma análise um pouco mais detida de sua obra *História da Sexualidade*, assim como de manifestações de Foucault neste período, incluindo algumas conferências e entrevistas. Embora as mesmas tenham sido consideradas na argumentação deste capítulo, a análise aqui está centrada naquele texto de Foucault sobre o *Aufklärung*, por entender que há nele uma problematização direta do tema da dissertação.

Trata-se assim do momento em que a filosofia moderna começa a relacionar-se objetivamente com o momento histórico, e assim nos cabe interrogar acerca do que consiste esta atitude de pensamento.

Conforme eu entendo, para Kant o '*Aufklärung*' se refere ao modo pelo qual os homens podem atingir a sua "maturidade". Esta maturidade - ou maioridade - consiste em os homens se utilizarem da razão para através dela poderem se constituir enquanto homens livres, através de uma vontade racional autônoma. No entendimento kantiano de razão, a sua crítica pretende apontar tanto para os limites como para as possibilidades de pensar a liberdade. No ensaio "O que é o *Aufklärung*?" esta liberdade é posta, contudo, sob os pressupostos da razão pura prática, ou seja, ela corresponde ao pensar também sobre os limites da razão e seu uso. Kant se refere em sua concepção de racionalidade não apenas às condições transcendentais do conhecimento, à universalidade e necessidade da razão pura, mas concebe também tal universalidade como condição de possibilidade para pensar a liberdade atribuível ao plano da razão prática.

O princípio de universalidade, no entanto, se situa para os indivíduos não apenas pela formulação de máximas universais e do imperativo categórico, mas para que os homens atinjam a sua "maioridade" é necessário que os mesmos possam fazer um uso público de sua razão. A universalidade da razão se manifesta assim, enquanto forma política, na noção de publicidade como a condição através da qual os indivíduos podem chegar ao esclarecimento, ou seja, serem livres na medida em que senhores de sua própria razão, o que significa reconhecer os seus limites, na medida em que é preciso reconhecer máximas universais que tomem a forma de uma lei geral válida para todo e qualquer indivíduo. Conforme Kant:

"Esclarecimento [<Aufklärung>] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é o culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem" (KANT: 1974).

É assim que, quando mais adiante Kant irá falar de um uso público da razão, estaria se referindo à modernidade, estaria se referindo às indagações postuladas pelo seu tempo histórico, pela incorporação do presente à crítica filosófica. É neste ponto preciso que residiria para Foucault a importância central do pensamento de Kant; ter vislumbrado a maturidade como um tipo de "atitude".⁶¹ É preciso reconhecer, contudo, que a concepção kantiana do esclarecimento repousa também em uma filosofia da história que possui na noção de "progresso" seu núcleo fundamental. Conceito de progresso este que também estará no centro das críticas de Adorno e Foucault a Kant e à racionalidade e à ciência modernas. Estou tentando apontar para o fato de que em Kant há uma concepção de história universal, onde haveria uma concepção de teleologia da razão, embora muito distinto do de Hegel, onde o esclarecimento é o suporte e a "finalidade", mas que por sua vez só se tornaria possível com o próprio advento da modernidade.

Tanto Foucault como Habermas empreendem, em suas críticas da modernidade, uma crítica da sociedade, do saber e do sujeito, mas suas interpretações do *Aufklärung* são bastante distintas.

Para a genealogia foucaultiana não se coloca o suposto de um sujeito transcendental, cuja racionalidade possa ser portadora de princípios universais, os quais,

para a razão moderna, apontariam para a justificação de proposições normativas, ou em outras palavras para uma ética universalista. Na sua análise da constituição do indivíduo moderno, a crítica do sujeito está acompanhada de uma crítica do saber. Deste modo, na genealogia do poder, há o empreendimento de uma crítica da racionalidade quanto aos próprios pressupostos de "verdade" que a acompanham. Enquanto que em Nietzsche e em Adorno há o empenho de uma crítica filosófica da razão, em Habermas uma crítica teórica da razão, Foucault empreende uma crítica histórica da razão enquanto análise genealógico-histórica; se saber e poder se identificam, a exposição desta identidade é também tratada no plano empírico, onde pelas práticas disciplinares mostra-se a visibilidade histórica de uma racionalidade dominadora. Voltando outra vez a *Vigiar e Punir*, podemos ver nesta passagem uma clara visão de Foucault sobre tal racionalidade:

"(...) O contrato podia muito bem ser imaginado como fundamento ideal do direito e do poder político; o panoptismo constituía o processo técnico, universalmente difundido, da coerção. Não parou de elaborar em profundidade as estruturas jurídicas da sociedade, para fazer funcionar os mecanismos efetivos do poder ao encontro dos quadros formais de que este dispunha. As 'Luzes' que descobriram as liberdades inventaram também as disciplinas" (FOUCAULT: 1998: 183).

Contudo, ao tentar desconstituir os pressupostos de uma razão universalizante, e fazer uma crítica micrológica do poder enquanto poder disciplinar, Foucault também abandona a pressuposição de uma ética universalizante, de uma ação que não seja ação estratégica. É nesse sentido que podemos preliminarmente apontar que sua teoria social embora seja "crítica", acabaria por se mostrar impossibilitada de apresentar aquele

⁶¹ É também nesse sentido que Foucault irá se utilizar de Charles Baudelaire para designar isto que seria uma forma do homem se relacionar com o mundo – uma atitude – que é própria à modernidade. Curiosamente, Walter Benjamin também recorreu a Baudelaire, mas para também falar das ruínas da modernidade.

"conteúdo normativo", expressivo de uma definição de modernidade, e que Habermas tentara apresentar como uma teoria da ação comunicativa.

Ao contrário de Habermas, que se apropria do pressuposto da universalidade normativa engendrada pela modernidade e pelo pensamento kantiano, Foucault procura fazer uma leitura inovadora do texto de Kant, no qual para este a questão central do *Aufklärung* seria a reflexão sobre o presente:

"Regressando ao texto de Kant, me pergunto se não pederíamos imaginar a modernidade mais como uma atitude que como um período histórico. E por atitude quero dizer uma maneira de relacionar-se com a realidade atual, a opção voluntária por que optam várias pessoas, finalmente uma maneira de pensar e sentir; uma forma também de atuar e conduzir-se que ao mesmo tempo marca a relação de pertencimento de apresentação de si mesma como uma tarefa" (FOUCAULT: 1984: 54).

Após a morte de Foucault, em 1984, Habermas publica um pequeno texto comentando a morte do pensador francês, e fazendo uma análise do seu texto sobre o *Aufklärung*. Mas, ao contrário de Foucault, Habermas entende a modernidade como projeto inacabado não porque o esclarecimento se trate apenas de uma reflexão sobre o presente, mas porque, no plano da fundamentação ética, e do próprio desenvolvimento da sociedade moderna, se colocam os pressupostos necessários para pensar-se em uma normatividade que venha a ser aplicável à organização social. Conforme ele:

"Portanto, Foucault descobre um Kant como o primeiro filósofo, um arqueiro que mira sua flecha no âmago das mais atuais características do presente e assim abre o discurso da modernidade" (HABERMAS: 1987 c: 105).

Quando então nos referimos à tentativa de aproximação entre Foucault e a Escola de Frankfurt, podemos dizer que tal aproximação ocorre, mais com Adorno, em suas

concepções de modernidade e razão, do que com Habermas.⁶² Aquilo que Foucault reconhece como relevante no pensamento frankfurtiano é precisamente o centro da crítica habermasiana à *Dialética do Esclarecimento*. Contudo, podemos considerar que Foucault, em sua visão da modernidade, não está exatamente retomando algum tipo de concepção de irracionalidade, mas está criticando, como Adorno, a metamorfose da razão em dominação; a genealogia não está assim negando a racionalidade, mas propõe investigar a racionalidade não como algo teoricamente abstrato, mas enquanto algo que se manifesta em práticas sociais e discursivas concretas. Com uma visão distinta da modernidade e do conceito de *Aufklärung*, Habermas entende como necessário elaborar uma teoria sistemática da razão, por isso a mudança de paradigma que ele estabelece no seio da própria teoria crítica visa precisamente se afastar das concepções metafísicas e idealistas da razão, fazendo com que a racionalidade se corporifique através do ato comunicativo - da prática discursiva - através do qual se torne possível pressuposições de verdade, que embora dependentes do "background" do mundo da vida, sejam capazes de manter os pressupostos da universalidade já colocados desde Kant.

Conforme o já exposto, a concepção do poder de Foucault rejeita, por seu lado, aquela noção de dominação enquanto um estado repressivo e estático de uma classe, de um soberano ou do Estado, pois embora o mesmo exista, o que está em questão para a genealogia é o poder micrológico, ou microfísico, visível nas nossas vidas cotidianas, onde o poder não se mostra como unilateralmente repressivo, mas que por manifesta-se através

⁶² Este é o entendimento que procuro aqui desenvolver, porém devemos considerar posições diferenciadas quanto a tal aproximação, como nas interpretações feitas por Axel Honneth (1991) e Thomas McCarthy (1990): Para Honneth a ênfase quanto a relação de Foucault com a Escola de Frankfurt se encontra, sobretudo, na similaridade entre a *Dialética do Esclarecimento* e a teoria do poder de Foucault; para McCarthy, embora também ele reconheça esta proximidade, a sua tentativa se dá em tentar estabelecer pontos de aproximação entre Foucault e o próprio Habermas, assim como com a teoria crítica dos anos 1930.

da ação de indivíduos sobre a ação de outros indivíduos, possibilita que também existam os momentos de luta e resistência enquanto formas de contra-poder.

O que permanece problemático, no entanto, pois assim como em Nietzsche não se coloca a antiga distinção do bem e do mal, e no caso de Foucault, quanto à própria avaliação dos efeitos do poder. Foucault destitui, deste modo, aquelas pretensões oriundas da racionalidade moderna quanto à justificação de enunciados e padrões normativos, pois haveria em seu pensamento uma espécie de suspensão do juízo acerca de tais justificações.

Assim como há uma recusa dos pressupostos de verdade engendrados pela racionalidade e ciência modernas, em Foucault há também a recusa dos conceitos de totalidade para a sociologia, e de universalidade em sentido ético-normativo, para se pensar o problema da liberdade. Haveria, isto sim, uma espécie de “estética da existência individual” (McCARTHY: 1990). Ao pensar a liberdade Foucault nos remete também para uma espécie de política da vida diária, visto que o poder, e as expressões de luta e resistência que dele decorre, de movimentos de contra-poder, estarão presentes, até mesmo, naquelas situações que nos parecem mais triviais no cotidiano. Mas o conceito de poder deste modo apresentado mais uma vez mostra o seu distanciamento de pressupostos marxistas, como os de Lukács, por exemplo, que via no proletariado uma expressão de contra-poder:

“O conceito de poder em Foucault não permite um tal conceito de contra-poder que se apoiaria sobre uma filosofia da história e conferiria privilégios cognitivos. *Cada* contra-poder move-se já no horizonte do poder que ele combate e transforma-se, logo que vitorioso, num complexo de poder que provoca outro contra-poder” (HABERMAS: 1998: 263).

Mas neste caso temos também, mais uma vez, o problema quanto ao componente normativo que deveria orientar uma teoria social crítica; se o poder se manifesta em todas as relações e em todos os momentos, de que modo poderemos pensar a veracidade normativa frente a todas estas circunstâncias em que o poder se manifesta?

Numa resposta parcial, é possível apenas lembrar que Foucault reivindica um outro estatuto para a racionalidade que não é o mesmo de Habermas. Conforme a conhecida entrevista de Foucault a G. Gaulet (FOUCAULT: 1983) ele acabaria por se considerar também um herdeiro do legado da modernidade. Mas para tanto foi preciso empreender uma leitura sobre o *Aufklärung* derivado de Kant completamente distinto daquele de Habermas. Mas conforme este último chegou a reconhecer, na tentativa foucaultiana de fundar uma ontologia do presente manifesta-se uma intenção emancipatória, mas de um modo similar a Adorno, na visão de Habermas, que continua a não apresentar uma resposta normativa quanto ao plano da uma ação emancipatória.

Apesar disso, a meu ver, esta ausência de um projeto normativo claro não torna Foucault um “jovem conservador”, mas ainda o situa como um herdeiro da modernidade, embora a concepção de um projeto inacabado tenha perdido, quanto ao estatuto da crítica, tanto suas origens kantianas como marxianas.

4. A TEORIA SOCIAL CRÍTICA NO CONTEXTO DA PÓS-MODERNIDADE: A DIALÉTICA EM FREDRIC JAMESON

4.1. TEORIA SOCIAL CRÍTICA E O ADVENTO DA PÓS-MODERNIDADE

Após a tentativa de analisar o modo como Habermas e Foucault elaboram concepções de modernidade, que no sentido que venho tentando desenvolver guardam uma estreita relação com a teoria da dominação de Adorno e com o problema da racionalidade que Adorno e Horkheimer conceberam como a dialética do esclarecimento, é preciso que se aprofunde a análise do contexto histórico e teórico em que se problematiza a expressão “modernidade – um projeto inacabado” (HABERMAS: 1992). No capítulo anterior, notadamente na parte 3.1. alguns destes elementos de contextualização foram colocados, trata-se aqui de também aprofundá-los um pouco mais, para que possamos desenvolver uma outra forma de abordagem dos problemas até aqui colocados.

O texto de Habermas que consolidou esta expressão foi escrito precisamente num momento em que amadurecia, tanto no que se refere a economia, a política, a ciência, a filosofia e a arte, um acirramento no plano da teoria quanto ao fim da modernidade. Como vimos, a crítica do sujeito proposta pelo pós-estruturalismo francês já fizera uma crítica da razão sob motivos de forte influência do pensamento de Nietzsche.

No âmbito das ciências sociais, ou mais claramente da sociologia, o fim da modernidade dirá respeito tanto ao âmbito das interrogações econômicas, como da política e cultura, tanto a problemas epistemológicos como normativos. A problematização aqui sugerida deverá dizer respeito ao modo como a teoria social crítica situa-se frente a tais

mudanças e frente ao que veio a ser designado como pós-modernidade. É evidente que seria por demais pretensioso para este trabalho mapear o conjunto de problemas, conceitos e debates teóricos que envolvem a noção de pós-modernidade e sua relevância para a teoria social, mas o próprio texto habermasiano só se compreende se temos em vista o tipo de teoria que ele critica. Por outro lado, a pretensão deste capítulo é apresentar uma outra forma de desenvolvimento da teoria crítica, algo bastante distinto do modo interpretativo habermasiano ou da teoria do poder de Foucault, que é expresso pela obra do Fredric Jameson. Nela, uma teoria crítica da sociedade só se compreenderia na atualidade dos anos 1990 ao ter a noção de pós-modernidade como central para a compreensão da sociedade, isto é, ao contrário de Habermas, interrogar sobre o que o pensamento de Adorno teria a dizer sobre um período histórico em que o projeto da modernidade se foi para sempre.

A pergunta inicial, que surge como evidente, é sobre que papel ou relevância pode ter a *Dialética do Esclarecimento* para as concepções teóricas da pós-modernidade, ou sobre o que teria a dizer sobre uma nova realidade histórico-social, um outro paradigma, justamente concebido como pós-modernidade.

Na teoria crítica em acepção habermasiana a resposta àquelas tendências que visavam decretar o fim da modernidade, na qual estava inclusa Foucault, dirige-se também a uma tendência de pensamento tanto mais disposta a romper o legado da modernidade, manifestamente aquela tendência exemplificada por Lyotard, Baudrillard, Jencks, Tafuri, Maffesoli, Hassan e muitos outros. Conforme muitas interpretações, a noção de pós-modernismo se manifestaria no campo da arte e da estética já desde os anos 1950, onde, como exemplos, podemos apontar a literatura e a arquitetura como duas esferas da cultura a terem rompido as características fundamentais do modernismo estético. Por outro lado, o pós-modernismo, não obstante a sua forte formulação em termos do âmbito estético,

também representaria uma concepção de sociedade, tendo como uma de suas referências principais a obra de Daniel Bell e sua concepção de sociedade pós-industrial. Nesse sentido, o seu emprego também se dirige para apontar igualmente um término do processo de modernização nos moldes de uma sociedade fundada no paradigma do trabalho.

A questão que levanto é precisamente esta: percebemos que algumas das concepções centrais defendidas por aqueles teóricos considerados como pós-modernos levantam problemas que possuem como referência fundamental tanto aquela noção de crítica da razão instrumental desenvolvida por Adorno e Horkheimer, como a crítica do sujeito empreendida por Adorno, sobretudo na *Dialética Negativa*. Assim como já vimos quanto ao pós-estruturalismo, tal crítica do sujeito por parte de Adorno, contudo, não significaria o abandono daquilo que está subjacente à *Dialética do Esclarecimento*; a defesa crítica da modernidade. Mas esta identificação de Adorno com a modernidade não será algo tão evidente sob a ótica do pós-moderno, na medida em que, como vimos quanto ao pós-estruturalismo, sua concepção da não-identidade e suspeição quanto à autonomia do sujeito indicaria o caminho para estas teorias mais recentes.

A compreensão da modernidade enquanto noção portadora da relação entre racionalidade e dominação também é central para a concepção de pós-modernidade para alguns de seus teóricos, de forma explícita ou não. Trata-se, evidentemente, de teóricos com concepções bastante distintas, que como outros pensadores aqui tratados, não podem necessariamente ser vistos como sociólogos por excelência, mas cujo pensamento ingressa na teoria social; aliás, uma de suas características é justamente a formulação de um tipo de discurso que visa eliminar aquelas fronteiras identificáveis entre os diversos campos do conhecimento, como seus discursos próprios, propiciando o surgimento de algo genérico designado como “teoria contemporânea”. Através de uma análise do pensamento de

Jameson, tentarei mostrar, entretanto, que exceto sua própria e original concepção do pós-moderno, este termo e seus defensores se apropriam de alguns aspectos do pensamento adorniano, esquecendo que sua crítica da modernidade e da racionalidade só é compreensível quando reconhecemos os elementos marxistas da dialética adorniana, pois a crítica da razão instrumental é sempre uma crítica concomitante do capitalismo tardio e da dominação burguesa.

Devo esclarecer, no entanto, que assim como em relação a Foucault, minha exposição não visará identificar em F. Jameson uma espécie de herdeiro da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt inaugurada por Horkheimer e Adorno, mas mostrar de que forma a teoria crítica da sociedade de Adorno será reapropriada através de um discurso teórico completamente distinto, sobretudo daquele de Habermas. Cabe lembrar, que o trabalho interpretativo que venho desenvolvendo visa não apenas caracterizar a teoria crítica em alguns de seus desdobramentos centrais, mas também problematizar a sua posição no âmbito do pensamento sociológico e de problemas centrais da contemporaneidade.

A teoria crítica desenvolvida por Habermas pode ser compreendida como a mais modelar oposição aos chamados teóricos pós-modernos, na medida em que, no centro da controvérsia entre modernos e pós-modernos colocou-se justamente aquele problema central relativo à questão da racionalidade e da razão moderna. Sendo assim, no cenário da teoria social contemporânea, tanto em relação ao debate com Foucault, como com os pós-modernos, Habermas passou a ser a referência fundamental para os defensores da teoria crítica, conforme a aceção original desta a partir dos anos 1930.

Uma das questões centrais desenvolvidas pelos teóricos da pós-modernidade é precisamente aquela relativa ao desaparecimento do sujeito, isto é, daquele sujeito supostamente autônomo, seja enquanto o indivíduo burguês, ou como aquele capaz de

reflexão e de uma subjetividade liberta. Na crítica daquela noção de um sujeito autônomo, os teóricos pós-modernos tornam por também se colocar como críticos daquelas pretensões do *Aufklärung* de uma racionalidade emancipatória, tanto quanto do materialismo marxiano e da psicanálise freudiana (LYOTARD: 1990).

Do ponto de vista epistemológico, a denúncia das pequenas e das grandes narrativas procurou destituir de legitimidade os vestígios de uma razão universalizante, própria da modernidade, garantidora daquelas pretensões de reflexividade e autonomia do sujeito expressas pelo projeto do esclarecimento. A noção de fragmentação institui-se, para os pós-modernos, enquanto forma de também destituir de legitimidade as pretensões da teoria social em apontar caminhos normativos capazes de balizar práticas transformadoras da realidade.

O termo pós-modernismo é costumeiramente utilizado para designar mudanças que ocorrem, sobretudo na esfera da arte, mas também dirá respeito, conforme entendo e para alguns de seus intérpretes, a algo mais amplo que incorpora o próprio redimensionamento econômico da sociedade contemporânea, desde as últimas décadas tratadas pela consigna da globalização. Com a nova ordem mundial, o “novo”, e seu próprio esgotamento, reporta-se não apenas ao plano exemplar da arquitetura, ou mesmo na afirmativa quanto ao desaparecimento da obra de arte autônoma, mas também nas modificações das categorias do espaço e do tempo, na problematização da categoria trabalho e da luta de classes, e na forma como a economia rege o mundo contemporâneo após o declínio dos estados-nação.

O fim das narrativas, no sentido apontado por Lyotard, implica no descrédito final de temas centrais da concepção marxista de sociedade, tais como aquela da centralidade do trabalho, a luta de classes e a categoria da totalidade. Tratar-se-ia do fim da dialética. A pretensão de que as categorias do marxismo não mais são capazes de apreender as grandes

mudanças que se processam na sociedade contemporânea também dirá respeito, notadamente, a uma atribuição de incapacidade teórica por parte do próprio pensamento dialético; estaríamos diante de discursos epistemológicos devedores muito mais de Nietzsche do que de Hegel, tanto em relação ao pós-estruturalismo como ao pós-modernismo.

Quando Habermas se apresenta no âmbito do pensamento contemporâneo como filósofo e sociólogo que defende o projeto inacabado da modernidade, estará não apenas polemizando com aquelas concepções derivadas do pós-estruturalismo francês, como vimos no capítulo anterior, mas também com aquelas que propugnam o múltiplo, o fragmentário e a diferença em suas formas mais extremas. A concepção de modernidade inacabada habermasiana é uma resposta aos que decretaram o fim da razão moderna.

A teoria de F. Jameson surgirá como oposta tanto ao pós-estruturalismo como ao pensamento habermasiano, tanto no que se refere à compreensão da sociedade contemporânea como em relação à apropriação do pensamento de Adorno. Ao mesmo tempo propõe uma compreensão do termo pós-modernismo que apenas em alguns aspectos se assemelha àquelas teses defendidas por pensadores como Lyotard ou Baudrillard; a semelhança entre Jameson e estes pode estar em muitos aspectos, onde o grande tema comum é aquele referente ao desaparecimento do sujeito, embora também possamos apreender a compreensão de que o modernismo estético tornou-se um evento já ultrapassado levando consigo a própria modernidade. Conforme Rouanet:

“Segundo Jameson, a ruptura teria ocorrido a partir do último espasmo, tardio, do alto modernismo, nos anos 50, que se manifestou, por exemplo, no *abstract expressionism*, na *nouvelle vague* cinematográfica, no existencialismo. A partir desse momento, há um corte pós-moderno, com a pintura ‘pop’ de Andy Warhol, com a música de John Cage e

até mesmo, no rock punk’, em oposição, por exemplo, ao rock ‘moderno’ – os Beatles ou os Rolling Stones” (ROUANET: 1989: 248).

Categorias como a de totalidade, oriundas da tradição hegeliano-marxista, se tornaram risíveis para uma concepção pós-moderna que coloca em questão a própria unidade e universalidade da razão. Mas como veremos adiante, para Jameson também isto é problematizado. Através de conceitos como de simulacro, hiper-realidade e sociedade de consumo, subjaz a crença de que o avanço tecnológico impôs a determinação de uma ruptura histórica no próprio cerne da sociedade moderna, isto é, ingressou-se em novo paradigma. Aqui mais uma vez aparece a categoria do desejo, já empregada pelo pós-estruturalismo, mas agora para interpretar uma sociedade em que a imagem se sobrepôs ao texto, em que o livro foi substituído pelo vídeo; este, aliás, seria um dos mais fortes exemplos de um novo paradigma. A arquitetura, que para Habermas mostrara-se como exemplar para a defesa de um revigorado modernismo estético (HABERMAS: 1992 b), aparece para os pós-modernos justamente como o exemplo, ao lado da literatura, em que se produziu uma completa ruptura com todos os cânones do modernismo; Robert Venturi e Christopher Jencks apontam para uma arquitetura que faz a crítica do racionalismo, na própria medida em que morreu o “estilo” para fundar-se um novo tipo de ecletismo ou, a imitação da imitação da imitação. O fragmentário e o múltiplo vão além da diferença, pois esta ainda se pretende moderna. Se a sociedade passou a ser fundada na imagem, ou como diz Baudrillard na própria eliminação do valor de uso, então estaríamos diante de um paradigma que também abdica de categorias como a de capitalismo para interpretar o presente. Conforme Jameson:

“Essa ruptura não deve ser tomada como uma questão puramente cultural: de fato, as teorias do pós-modernismo – quer sejam celebratórias, quer se apresentem na

linguagem da repulsa moral ou da denúncia – têm uma grande semelhança com todas aquelas generalizações sociológicas mais ambiciosas que, mais ou menos na mesma época, nos trazem as novidades a respeito da chegada e inauguração de um tipo de sociedade totalmente novo, cujo nome mais famoso é sociedade pós-industrial (D. Bell), mas que também é conhecida como sociedade de consumo, sociedade das mídias, sociedade de informação. Tais teorias tem a óbvia missão ideológica de demonstrar, para seu próprio alívio, que a nova formação social em questão não mais obedece às leis do capitalismo clássico, a saber, o primado da produção industrial e a onipresença da luta de classes” (JAMESON: 1997: 29).

A interpretação que proponho é de que o que separa radicalmente Jameson dos mais renomados teóricos pós-modernos é quanto à recepção do marxismo. Ou para ser ainda mais claro: Jameson é um teórico marxista que incorpora a temática da pós-modernidade como uma consequência de sua tentativa em compreender a sociedade capitalista ocidental nas últimas décadas, estando justamente em sua problematização a persistência da dialética, e não o contrário, que seria um teórico pós-moderno referindo-se externamente ao marxismo. Para Jameson pós-modernidade e marxismo não são conceitos inconciliáveis entre si, mas ambos são pressupostos para a compreensão da sociedade contemporânea.⁶³

Assim como na interpretação do pensamento de Foucault procurei me deter e demarcar o estudo a partir de fases específicas de seu pensamento – aquela marcada por *Vigiar e Punir* – e outra que haveria no início dos anos 1980, no caso de Jameson esta circunscrição quanto a momentos de sua obra também se faz necessário, não só pela centralidade dos conceitos aqui tratados, mas pelas próprias limitações deste trabalho. A

⁶³ Esta visão não estará isenta de problematização se considerarmos que outros pensadores também estabelecem nitidamente a relação entre marxismo e pós-modernidade, como por exemplo, David Harvey (1993); caberia distinguir, deste modo, o pensamento de Jameson como daquele teórico da pós-modernidade que interpreta a tradição marxista através de uma influência direta do marxismo postulado por Adorno.

questão agora será vermos como a articulação de racionalidade e dominação, o eixo temático central para uma autocrítica da modernidade, assume no pensamento de Jameson a forma de uma concepção da pós-modernidade; não se trata mais de uma crítica da razão instrumental, da colonização do mundo vivido ou de uma genealogia do poder, mas de uma concepção sobre a lógica cultural do capitalismo tardio.

Oriundo da crítica literária, Jameson ocupou um papel fundamental na introdução e consolidação do pensamento marxista no âmbito acadêmico norte-americano através de uma atuação teórica e política desde pelo menos o início dos anos 1970. E este papel cumprido por Jameson se refere não apenas ao campo da crítica literária, mas sempre visou, sobretudo, a manutenção do conceito de dialética como forma de compreensão da cultura e da sociedade. Ademais, antes mesmo de passar a ocupar-se centralmente dos problemas da modernidade e da pós-modernidade, já desde suas primeiras obras Jameson procura resgatar a importância do pensamento de Adorno para o marxismo ocidental, não obstante o seu próprio estar também influenciado por pensadores tão distintos de Adorno como Sartre e Althusser.

É necessário atentarmos, no entanto, que Jameson não é um sociólogo no sentido estrito (ou tradicional), mas sua concepção da pós-modernidade procura revelar-se como uma teoria social que visa dar conta da sociedade capitalista dos anos 1990.⁶⁴ Jameson por ser oriundo do campo da crítica literária, o que caracteriza uma estreita relação de sua obra com o âmbito estético, mostra, entretanto, uma diversidade de influências na composição

⁶⁴ Uma das críticas usuais ao pensamento de Jameson é que de todos os exemplos que ele utiliza para falar de uma sociedade pós-moderna são dos Estados Unidos e da cultura norte americana, mas ao mesmo tempo, sua teoria pretende ser de uma ordem mundial e global. Este é evidentemente um dos problemas no pensamento de Jameson que ele próprio antecipa. Por outro lado, dos pensadores até aqui estudados, apenas Jameson irá inserir em um conceito de capitalismo tardio a questão referente aos Primeiro e Terceiro Mundo.

do seu pensamento. Quanto a tais influências, que vão de Hegel aos pós-estruturalistas que ele tanto critica, proponho uma interpretação de sua obra que se centra na influência de Adorno sobre sua concepção de pós-modernidade.

Jameson havia analisado a obra de Sartre por ver neste uma espécie de modelo de pensamento engajado que marcou os anos 1950 (HOMER: 1998), e posteriormente, nos anos 1960 e 1970 sua obra esteve marcada, ao deparar-se com o próprio campo dos estudos literários, com a forte presença do pós-estruturalismo francês. Sua obra, contudo, esteve também desde o início marcada pela presença de Adorno, como percebemos desde *Marxismo e Forma* (1971). O objeto de reflexão que proponho pretende se dar sobre duas obras maduras de Jameson, ambas publicadas entre 1990 e 1991, que terminam por inserir marcadamente a sua obra na problematização teórico social sobre modernidade e pós-modernidade.⁶⁵ A concepção jamesoniana sobre a pós-modernidade se inicia antes mesmo destas obras, já no começo dos anos 1980 (JAMESON: 1984), assumindo nestas a sua formulação mais elaborada e recente. Podemos até mesmo considerar que muitas das características do que virá a ser para Jameson o pós-modernismo já estão presentes no prefácio do seu *Marxismo e Forma*, mas quando, há três décadas Jameson refere-se ao mundo presente, está ainda lidando com aquela noção de sociedade “pós-industrial” que acabará se tornando célebre nos anos 1970 a partir do livro de Daniel Bell.

A concepção de Jameson sobre o capitalismo tardio refere-se ao pós-modernismo marcando um outro tipo de ruptura, diferenciada de outras concepções da pós-modernidade, na medida em que seria precisamente através das antiquadas categorias derivadas da tradição marxista que se deve compreender este novo momento do

capitalismo. Para os principais teóricos do pós-moderno o fim da modernidade é o fim da dialética e de sua dialética. Para Jameson a dialética ingressa na pós-modernidade, e só assim revela os índices de reificação escondidos e compreensíveis pelas velhas distinções adornianas da essência e da aparência. Também há um conteúdo a ser desvelado na cultura atual, pós-moderna, que por ser um novo paradigma não é menos suspeito de dominação do que a industrial cultural.

Nas duas seções seguintes pretendo analisar respectivamente a concepção de Jameson sobre a dialética adorniana e sua concepção de capitalismo tardio. Trata-se, notadamente, de uma interpretação bastante sumarizada, procurando revelar de que modo o pensamento de Adorno obteve uma interpretação diferenciada. Aqui, também não mais estaremos apenas lidando com a *Dialética do Esclarecimento*, mas com as concepções adornianas que estariam presentes em diversos momentos de sua obra.

4.2. A PERSISTÊNCIA DA DIALÉTICA: O ADORNO DE FREDRIC JAMESON

Nos anos 1990 a concepção adorniana da indústria cultural, que apresentei no primeiro capítulo como uma das formas de expressão histórica e empírica da vigência e crítica da razão instrumental, estaria obsoleta, conforme muitos teóricos e sociólogos da cultura, diante do grande avanço tecnológico ocorrido nos últimos cinquenta anos, bem como as correspondentes modificações ocorridas no campo da arte que marcam a segunda

⁶⁵ Estou me referindo aos livros: *O Marxismo Tardio: Adorno ou a Persistência da Dialética* (1996); e *Pós-Modernismo – A Lógica Cultural do Capitalismo Tardio* (1997).

metade do século no mundo ocidental.⁶⁶ Mais do que isso, no mundo globalizado presenciariamos uma difícil adequação dos conceitos centrais apresentados por Adorno não apenas em decorrência de modificações estruturais ocorridas no plano econômico – no capitalismo – mas também pelo fato de que em sua crítica e defesa do modernismo estético⁶⁷ presenciemos resquícios de uma subjetividade que não mais existe, assim como de categorias como “modo de produção”, tornados antiquados na era do pós-modernismo.

Esta não é, entretanto, a postura de Fredric Jameson. A obra de Jameson tornou-se amplamente conhecida no meio cultural e acadêmico norte-americano, entre outras razões por defender a interpretação de um Adorno essencialmente marxista e capaz de dar conta do presente. Jameson passou a ser conhecido como um dos principais teóricos da cultura e da literatura no contexto intelectual norte-americano a se colocar claramente no campo da teorização marxista. Não obstante as influências de Sartre e Althusser em seu pensamento, as concepções marxianas subjacentes ao pensamento de Adorno estão presentes nos vários momentos da obra jamesoniana (HOMER: 1998). No âmbito dos debates sobre modernidade e pós-modernidade, Jameson passou a oferecer uma teoria da sociedade contemporânea através de uma dupla constatação: a) o pós-modernismo é algo efetivamente existente, e não apenas uma ideologia (embora ambos se confundam); b) o

⁶⁶ Cabe lembrar que as questões relativas à arte percorrem todo o pensamento de Theodor Adorno desde os seus primeiros escritos, contudo será na sua última obra madura, a *Teoria Estética*, que não só se reúnem diversos elementos de toda a trajetória intelectual adorniana, mas é onde o problema da obra de arte autônoma e do modernismo são colocados sob a ótica de uma dialética negativa. Neste trabalho, embora eu esteja pressupondo um conhecimento daquilo que Adorno desenvolve na *Teoria Estética*, o centro da problematização estará sempre voltado para a *Dialética do Esclarecimento* e outros textos dos anos 1940. A referência a *Teoria Estética* se faz muitas vezes necessária, entretanto, porque tanto Habermas como agora Jameson, recorrem, com ênfases diferentes, aos problemas colocados por Adorno nesta obra. Por outro lado, aquelas tentativas de aproximação entre o pensamento de Adorno com o pós-estruturalismo e o pós-modernismo também se voltam para esta obra como ilustração de uma concepção adorniana sobre a não-identidade. Na análise de Jameson, e conforme eu próprio entendo, a *Teoria Estética* representará, apesar de suas leituras diferenciadas, uma reafirmação dos pressupostos marxistas presentes na teoria crítica adorniana ao mesmo tempo em que é um marco, no pensamento contemporâneo, de defesa do modernismo estético.

pensamento de Adorno é hoje o mais efetivo modelo de dialética para compreendermos o capitalismo tardio.

Como deverei desenvolver melhor no item seguinte (4.3), assim como Adorno e Habermas, Jameson interpreta a sociedade contemporânea mediante a noção de capitalismo tardio, mas de modo bastante diferenciado daqueles. Antes de chegarmos a esta concepção de Jameson do capitalismo tardio, que pretende se apresentar como uma elaboração alternativa de teoria crítica na última década, devemos examinar, quanto aos aspectos relevantes para nossa problematização teórica, a polêmica interpretação que faz Jameson do pensamento de Adorno.

Em sua obra *O Marxismo Tardio*, Jameson oferece um tipo de interpretação do pensamento de Adorno que visa relacioná-lo com a situação social dos anos 1980, ou seja, à pós-modernidade, muito embora, conforme as suas palavras, sua proposta é a de mostrar o pensamento de Adorno como um modelo para os anos 1990:

“Esse é o espírito no qual propus Adorno como modelo dialético para os anos 90 deste final de século. Sua dialética introspectiva ou reflexiva convém a uma situação na qual – uma explicação da dimensão e da desigualdade da nova ordem mundial global – a relação entre o indivíduo e sistema parece maldefinida, se não fluida, ou mesmo dissolvida” (JAMESON: 1996: 324).

Ao contrário daqueles que interpretam a obra de Adorno através de uma forte ênfase quanto às influências que ele recebe de Weber e Nietzsche, além de Benjamin e Freud, na visão de Jameson o pensamento de Adorno é essencialmente marxista, e nesta própria caracterização estaria a sua atualidade. Conforme Jameson:

⁶⁷Cabe notar, que para Adorno o envelhecimento do moderno não significa o fim do moderno.

“Por fim, nessa década que acabou de terminar mas ainda é nossa, as profecias de Adorno do ‘sistema total’ se tornaram verdade, de formas inteiramente inesperadas. Adorno não foi, com certeza, o filósofo dos anos 30 (o qual, temo, tem de ser identificado retrospectivamente como Heidegger), tampouco o filósofo dos anos 40 e 50; nem mesmo o pensador dos anos 60 – estes são Sartre e Marcuse, respectivamente; e eu afirmei que, filosófica e teoricamente, seu discurso dialético antiquado era incompatível com os anos 70. Porém, há alguma chance de que ele possa se revelar ter sido o analista de nosso próprio período, o qual ele não viveu para ver, e no qual o capitalismo tardio esteve a ponto de eliminar os últimos resquícios da natureza e do Inconsciente, da subversão e da estética, da práxis individual e coletiva e, com um impulso final, a ponto de eliminar qualquer vestígio de memória do que não mais existia na paisagem pós-moderna” (JAMSON: 1996: 18).

Contudo, diferentemente de Adorno, e mais ainda de Habermas, a teoria crítica proposta por Jameson não proporá uma crítica sistemática da racionalidade e do *Aufklärung*, embora tal crítica, a meu ver, esteja implícita na sua teorização. A teoria social por ele desenvolvida está muito mais voltada para dissecar a relação entre reificação e dominação, entre totalidade e modo de produção, procurando demonstrar a efetividade destes conceitos numa era do capitalismo tardio, que ele também designa como pós-moderna. Para tanto, a esfera da cultura se torna ponto fundamental de análise teórica.

A crítica adorniana da modernidade havia diagnosticado a perda da subjetividade autônoma, que se tornou diluída na própria objetividade reificada da sociedade. Mas tal subjetividade em Adorno ainda se mantém como um resíduo de utopia e esperança emancipatória, essencialmente moderna, na própria medida em que o âmbito de manifestação da obra de arte autônoma se distingue da cultura de massas.⁶⁸ A manifestação

⁶⁸ Deste modo, ao contrário de Baudrillard, o valor de uso continua sendo parte constitutiva do valor e da mercadoria.

desta subjetividade através da arte como uma de suas últimas formas possíveis tornou-se, sob a ótica de Habermas, por exemplo, uma aporia, por ter abortado sua positividade normativa e política em detrimento da ênfase sobre o estético. Veremos, contudo, que Jameson em sua concepção do capitalismo tardio radicaliza de tal modo a crítica da modernidade, que sequer tal subjetividade continua a existir. Não se trata é claro de algo tão inovador; o fim da subjetividade é algo já presente no pensamento pós-estruturalista, que num momento influencia Jameson, embora estejamos falando de concepções opostas.

Diferentemente da crítica à crítica da razão instrumental de Habermas, e da crítica da razão moderna de Foucault, o tipo de apropriação que Jameson faz de Adorno é diferenciado no cenário intelectual do final da década de 1980. Tanto em *Marxismo Tardio*, como em quase todas as suas demais referências a Adorno,⁶⁹ o conceito de racionalidade não ocupa o lugar central da teoria jamesoniana, ocupando um lugar central em seu pensamento os conceitos de totalidade, não-identidade e modo de produção. Este viés interpretativo acarretará, conforme intérpretes de sua obra OSBORNE (1992); HULLOT-KENTOR (1993), em uma minimização dos elementos não marxistas do pensamento de Adorno, notadamente as críticas da modernidade de Nietzsche e Weber.

Assim como Susan Buck-Morss (1981)⁷⁰ Jameson faz um tipo de análise do pensamento adorniano como um pensamento que mantém um mesmo horizonte de reflexão ao longo de sua obra, qual seja, a concepção de uma dialética negativa. Sua análise, em *Marxismo Tardio*, partirá então de um estudo centrado nas obras *Dialética do*

⁶⁹ Conforme as obras citadas na bibliografia, adiante.

⁷⁰ Conforme o estudo pioneiro de Susan Buck-Morss, a concepção adorniana de uma dialética negativa, possui suas origens já naqueles textos de Adorno dos anos 1930, como *Atualidade da Filosofia e Idéia de História Natural*. Creio que é preciso considerar, no entanto, que entre as teses centrais da *Dialética do Esclarecimento* e a obra *Dialética Negativa*, por exemplo, há não só o amadurecimento como o surgimento de novos elementos no pensamento adorniano.

Esclarecimento, Dialética Negativa e na Teoria Estética, como configuradoras, ao lado de *Mínima Moralia*, de uma mesma forma de compreensão da dialética (JAMESON:1996: 15).

Entendo que Jameson deva estar consciente de que a teoria da dominação adorniana funda-se pelo suposto da crítica da razão instrumental, mas ele tentará mostrar que a atualidade de Adorno estaria justamente em premissas marxianas de seu pensamento; a teoria do valor, o fetichismo da mercadoria e a reificação. A crítica da razão instrumental, ao não aparecer como um tema central da interpretação jamesoniana de Adorno, já manifesta uma insistência de Jameson em pouco considerar a importância da concepção weberiana da racionalização bem como a crítica da razão de Nietzsche, ambas, conforme o entendimento que venho tentando desenvolver, também constitutivas da autocrítica adorniana da modernidade. Notadamente, a interpretação que estou tentando até aqui apresentar neste trabalho é de uma primazia dos motivos marxianos na teoria da sociedade adorniana, mas assim como procurei problematizar o que entendo como uma sobrevalorização por parte de Habermas quanto aos elementos nietzschianos de Adorno, com Jameson temos uma leitura contrária, uma atenção que parece demasiada quanto aos seus elementos marxianos.

Para Jameson a análise do processo de produção capitalista é necessariamente a análise das metamorfoses culturais que não se distinguem dele, mas pelo contrário, o legitimam. Podemos já perceber, deste modo, que na concepção de Jameson, não haverá aquela distinção feita por Habermas entre sistema e mundo da vida, onde a própria cultura expressaria a persistência da modernidade. Para Jameson a modernidade esgotou a sua possibilidade de forjar um indivíduo autônomo - algo que conforme os pós-estruturalistas

jamais existiu -, pois o momento em que vivemos absolutiza aquela cristalização social de uma segunda natureza.

A concepção adorniana da indústria cultural revela para Jameson uma pertinência sociológica muito mais própria aos anos 1990 do que todas as décadas anteriores. Mas não se trata de pensarmos a realidade atual conforme aqueles alvos então criticados por Adorno e Horkheimer nos anos 1940, e sim pensarmos que aquilo que em Adorno aparecia como uma tendência histórica acabou por se realizar completamente com o pós-modernismo:

“O pós-modernismo é o consumo da própria produção de mercadorias como processo. O ‘estilo de vida’ da superpotência tem, então, com o ‘fetichismo’ da mercadoria de Marx, a mesma relação que os mais adiantados monoteísmos têm com os animismos primitivos ou com as mais rudimentares formas de idolatria; na verdade, qualquer teoria sofisticada do pós-moderno deveria ter com o velho conceito de ‘indústria cultural’ de Adorno e Horkheimer uma relação semelhante à que a MTV ou os anúncios fractais têm com os seriados de televisão dos anos 50” (JAMESON: 1997: 14).

Sabe-se que o objeto do olhar adorniano, como os filmes de Hollywood e o Jazz transformaram-se, em decorrência do próprio avanço tecnológico dos últimos anos, em algo de certo modo antiquado frente aos fenômenos do vídeo, do clip, da internet, das novas tendências no cinema, das radicais mudanças na arquitetura, na “arte” pop, etc. Mas não seriam estas novas tendências da cultura a prefiguração do mundo administrado de Adorno? Para Jameson aquilo que Adorno apontou como uma tendência na direção de um sistema total tornou-se efetivo na pós-modernidade.

Em sua apropriação do pensamento de Adorno, Jameson identifica aquilo que entende como o que há de realmente atual na sua visão da teoria crítica; a dialética negativa. Através deste olhar, a categoria de totalidade, que em Habermas cedeu lugar a uma concepção bidimensional de sociedade e em Foucault foi recusada como um equívoco

epistemológico, para Jameson é a que melhor poderá expressar a possibilidade de compreendermos a sociedade contemporânea e as formas de dominação que a acompanha. Jameson identifica na utilização da categoria de totalidade, a possibilidade de interpretar a sociedade atual como subsumida na noção de modo de produção. Esta noção de modo de produção, conforme ele, perpassa a dialética adorniana como algo sempre presente no próprio âmbito da crítica da cultura, e, sobretudo na *Teoria Estética*, ficaria claro o atrelamento de Adorno ao que muitos chamam uma visão “produtivista” de sociedade.

Conforme Jameson a consideração da subjetividade em Adorno está sempre pressuposta pela objetividade que é mediada pelo sujeito, e nesse sentido tal objetividade se refere ao próprio capitalismo como conceito e realidade histórica - ao modo de produção. A totalidade só se compreenderia ao ter o modo de produção como conceito correlato. Na referência de Adorno a uma primazia do objeto, devemos considerar, portanto, que se trata da “sociedade” enquanto a materialização daquela objetividade. Contudo, diferentemente da noção lukcasciana da totalidade, o método em Adorno apontará para aquela idéia das constelações conceituais, isto é, para a dimensão efetivamente contraditória do real, onde se expressam os momentos de não-identidade:

“Isto quer dizer que uma idéia totalizante como ‘capitalismo tardio’ não pode aparecer na obra de Adorno como um objeto para ser teorizado ou interpretado como tal (exceto abstratamente, em conceitos meramente sumarizantes da economia política), mas somente enquanto uma totalidade negativa não representável, compreensão da qual tomará a forma micrológica da dialética concreta de identidade e não-identidade, que compõem experiências críticas de suas partes constitutivas” (OSBORNE: 1992: 174).

Conforme Jameson, no cenário teórico social das últimas décadas surgiram tentativas de interpretar o pensamento de Adorno como um tipo de pós-marxista ou de um pós-modernista, ambas as teses equivocadas:

“A noção de seu pós-marxismo, contudo, repousa numa incompreensão de um dos mais básicos ‘leitmotivs’ de Adorno, a saber, a *não-identidade*, da qual, tematizadas, reificadas e transformadas num programa filosófico de algum tipo, todas as espécies de conseqüências não autorizadas são extraídas...” (JAMESON: 1996: 31).

Em seu livro *O Marxismo Tardio*, Jameson dedica uma considerável parte deste estudo a uma análise da obra *Dialética Negativa*, onde aparecem, em uma fase madura do pensamento de Adorno, aqueles problemas da identidade e da não-identidade, que marcaram fortemente o pensamento adorniano. Conforme observamos no livro de Susan Buck-Morss (1981) tal problema da identidade está presente no pensamento adorniano desde *Atualidade da Filosofia* (<1931>1977), e conforme vimos no capítulo primeiro, é um dos eixos centrais para a compreensão da *Dialética do Esclarecimento* assim como para os motivos da controvérsia adorniana com o positivismo alemão. Este exame do problema da identidade, como algo já presente na *Dialética do Esclarecimento*, é um dos elementos centrais da análise de Jameson, embora claramente polêmico pelas conclusões que ele extrai.⁷¹ Em o *Marxismo Tardio*, entretanto, Jameson faz uma leitura alternada da *Dialética Negativa*, da *Dialética do Esclarecimento* e da *Teoria Estética*, onde sua análise da *Dialética do Esclarecimento* se dará sob três prismas: a concepção de cultura, o diagnóstico do anti-semitismo e a visão de história natural.

⁷¹ O modo de compreender as concepções de identidade e não-identidade em Adorno é ponto nevrálgico da pouca simpatia causada pelo livro de Jameson e por problematizar algo que este trabalho está ainda distante de poder resolver, mas limita-se a apontar os contornos da problematização posta.

Todo o livro de Jameson sobre Adorno enfatiza, desde o seu início, a concepção adorniana do conceito, cuja melhor compreensão deve ser buscada na “Introdução” da *Dialética Negativa*.⁷² Não por acaso a própria concepção jamesoniana de narrativa, que o tornou notório na crítica literária norte americana, é devedora daquelas posições elaboradas por Adorno em sua concepção do conceito. Ouso sugerir, que as posições adornianas defendidas em outro texto - *O Ensaio como Forma* - possuem uma afinidade modelar não só com as próprias posições teóricas de Jameson, mas com a própria forma de exposição deste, cuja anti-sistematicidade e complexidade lingüística são notoriamente reconhecidas. Deve-se antecipar, contudo, que neste detalhe podemos apenas introduzir o que é fundamental: de que modo Jameson concebe a Teoria Crítica e em que medida o seu próprio pensamento se posiciona na atualidade como uma nova forma de teoria. O modo como Adorno criticou a lógica da identidade no âmbito da produção e mercadorização cultural, onde a música representara um campo empírico de efetivação da crítica imanente, é de certo modo similar ao que Jameson veio a tentar fazer no campo da escrita e da literatura. Identidade e reificação serão dois conceitos centrais tanto na interpretação como na aproximação de Adorno e Jameson. Conforme Jameson:

“...o que poderia ser acrescentado às observações anteriormente citadas é somente a especificação de que a identificação do conceito com a coisa também tem, implicitamente (mas também muitas vezes explicitamente), o resultado de cremos que o conceito é uma coisa, de vivermos entre nossos conceitos como se fossem coisas do mundo real. O termo que exige ser pronunciado aqui é claramente a palavra ‘reificação’”. (JAMESON: 1996: 39).

⁷² O autor do trabalho está aqui lidando com a tradução castelhana de *Dialetik Negative* (1984), pps 11-62.

Quando se refere à concepção adorniana da identidade, Jameson nos lembra da relação estreita que esta guarda com a noção freudiana da neurose, onde se manifesta a própria influência deste em Adorno, no âmbito daquela relação entre repressão, a alteridade e o outro, fundamentais na construção de “self” de Adorno e Horkheimer.

Devemos lembrar que no debate que contextualiza a análise de Jameson, qual seja, em uma refutação daquelas interpretações de um Adorno pós-marxista e pós-modernista, a noção de identidade guarda um lugar especial naquelas tentativas de aproximá-lo, por exemplo, ao pós-estruturalismo, onde aquelas noções de heterogeneidade, e também aquela de fluxo em Deleuze (ou da diferença em Derrida), guardam um certo tipo de relação com a concepção adorniana da não-identidade. Contudo, justamente em sua interpretação da identidade e da não-identidade em Adorno, Jameson nos remeterá para as concepções adornianas da totalidade e do modo de produção, para tentar explicitar a incompatibilidade do marxismo de Adorno com o anti-hegelianismo que inspira o pós-estruturalismo. Conforme Jameson:

“Das duas mais influentes leituras equivocadas de Adorno – como pós-marxista e como pós-modernista -, a segunda será abordada em nossas conclusões. A noção de seu pós-marxismo, contudo, repousa numa incompreensão de um dos mais básicos *leitmotivs* de Adorno, a saber, a ‘não-identidade’, da qual, tematizadas, reificadas e transformadas num programa filosófico de algum tipo, todas as espécies de conseqüências não autorizadas são extraídas, conforme se exporá a seguir” (JAMESON: 1996: 31).

Provisoriamente, é possível sugerir que Jameson reinterpreta a concepção adorniana da não-identidade para afirmar uma identidade que irá prevalecer em razão da centralidade da concepção marxiana do valor para a construção adorniana. Conforme Peter Osborne

(1992) e Hullot-Kentor (1993) aqui residiria um dos erros primários da interpretação de Jameson.

Conforme a interpretação jamesoniana o modelo da identidade deve ser buscado no livro I do *Capital*, que também nos possibilita iluminar o que foi dito no primeiro capítulo quanto a objetividade em Adorno:

“ ‘A sociedade precede o sujeito’ (ND; 132/126); as categorias do pensamento são coletivas e sociais; a identidade não é uma opção, mas uma maldição; a razão e sua categorias formam uma só com a ascensão da civilização ou do capitalismo; e dificilmente podem ser transformadas até que o último se tenha transformado” (JAMESON: 1997: 42).

Jameson faz a interpretação de que o conceito de identidade em Adorno possui um estatuto sociológico, na medida em que sua referência é direta ao processo de abstração do valor de Marx. Para ele, Adorno foi o teórico marxista contemporâneo que mais longe foi na apropriação do conceito marxiano de relações de troca, onde o valor de troca atinge os pontos mais distantes não apenas da realidade como da consciência dos indivíduos. Para Jameson o conceito de identidade serviria para dar conta deste processo e não, como ele próprio sugere, fazem as interpretações de Jay, Habermas e Wellmer. Para ele a interpretação de que a *Crítica da Razão Instrumental* (HORKHEIMER <1947> 1969) era uma exposição de ruptura com o marxismo, se deve muito mais a estes intérpretes do que aos próprios Horkheimer e Adorno.

Um ponto diferencial na interpretação que faz Jameson da *Dialética do Esclarecimento* está em sua apreciação de que nela se faz presente uma visão de história natural enquanto história social, e justamente nesta identificação estariam supostas as premissas marxianas das quais parte Adorno. E para Jameson existe ainda uma primazia da

troca no próprio diagnóstico filosófico de Adorno suposta na relação entre identidade e abstração.

Sob sua ótica, ainda, a própria historiografia contemporânea parece confluir com um diagnóstico de Adorno, qual seja, o da semelhança entre a democracia de massas norte americana e o fascismo, justamente um contexto histórico que serve de conteúdo para a noção de indústria cultural:

“Mas a originalidade de Adorno e Horkheimer consistiu em terem sido eles os primeiros a vincular culturalmente esses dois fenômenos e em ter insistido, com uma implacabilidade que deve, sem dúvida, ser considerada uma forma de compromisso político, sobre a indissociabilidade entre a indústria cultural e o fascismo; e em ter mesclado em sua exposição, de maneira provocativa, os exemplos americano e alemão, o que não poderia deixar de escandalizar” (JAMESON: 1996: 184).

Na visão de Jameson, todavia, a concepção adorniana da cultura de massas inseria-se em uma visão essencialmente moderna, na própria medida em que o seu oposto, a alta cultura, teria desaparecido com o surgimento de uma era pós-moderna. No pós-modernismo, conforme ele, o avanço tecnológico avançou ao ponto em que o tecnologicamente novo passa a ser o próprio objeto do consumo cultural.

Antes de aprofundarmos a questão relativa sobre a atualidade de Adorno para uma concepção de pós-modernidade cabe uma palavra sobre o como Jameson observa o Adorno sociólogo. Para ele a vocação sociológica de Adorno se manifesta principalmente no seu confronto com o positivismo alemão, e, também nisso, há uma apreensão sobre a atualidade de Adorno. Pois, para Adorno, a noção de crítica aponta para uma dimensão em que a própria teoria possui um interesse prático, isto é, ao ser também um instrumento de dominação, a teoria precisa que se postule também a crítica da sociologia, e nisto não

residiria, como muitos afirmam, em uma contaminação da visão sociológica de Adorno pela filosofia.

Aquela formulação, portanto, de que o pensamento de Adorno possui um “déficit normativo” terá também que considerar, em sua profusão interpretativa acerca da Teoria Crítica, para o fato que para Adorno também a teoria se manifesta como práxis, e ao invés de indicar uma retirada do campo de batalha, pode significar que também onde há ausência de teoria, há a manutenção da dominação. Conforme Jameson:

“Pois a premissa não é apenas a óbvia, a de que nossa conceituação da sociedade possui conseqüências reais e práticas o que concerne à sua existência objetiva, mas, sobretudo, o contrário dessa proposição – que a repressão do conceito de sociedade e o sistema social desempenha um papel vital na perpetuação dessa dominação. Esse é o sentido do aviso, ainda mais oportuno hoje do que quando veio à luz nos anos 60: ‘Não só a teoria, mas também a sua ausência torna-se uma força material na apreensão das massas’” (JAMESON: 1996: 62).

Jameson sugere assim que aquilo que Adorno chamava de positivismo pode ter mudado sua roupagem e assumido outras formas na era do pós-modernismo, ou para sermos mais enfáticos, teriam se identificado a ele os seus ideólogos, pois conforme Jameson, é bem provável que Adorno os assim considerasse. A ênfase de Adorno quanto ao problema da <teoria> é algo várias vezes lembrado por Jameson, na medida em que, conforme ele, as tendências apontadas por Adorno estão mais presentes do que nunca:

“A relevância de Adorno para o pós-modernismo, em seu sentido forte como dominante cultural, deve ser buscada em outro lugar, nas polêmicas filosóficas e sociológicas. De fato, o que Adorno chamava positivismo é precisamente o que hoje chamamos pós-modernismo, apenas num estágio mais primitivo” (JAMESON: 1996: 319).

Embora não fique muito claro as bases nas quais Jameson exerce tal afirmativa de semelhança, ou continuidade, entre o que Adorno chamava positivismo e ele de teoria contemporânea algo não fica ainda, em minha leitura, demasiado claro neste tipo de interpretação; uma das distinções centrais da teoria crítica quanto à teoria tradicional era o componente normativo ao qual furtava-se uma das expressões contemporâneas da teoria tradicional, o positivismo. Mas ao comparar os ideólogos pós-modernos com os antigos positivistas Jameson parece esquecer, quanto a sua própria concepção de sociedade, que uma teoria crítica requer componentes normativos que nos parecem problemáticos, tanto a Adorno quanto a ele.

Mas talvez haja algo de correto e similar entre ele e Habermas; há que suspeitar dos partidários do múltiplo, do fragmentário, do hiper-real quando desconsideram que estamos ainda falando de “capitalismo”.

4.3. O CAPITALISMO TARDIO E A PÓS-MODERNIDADE COMO PERSISTÊNCIA DA DOMINAÇÃO

“A questão sobre a poesia após Auschwitz foi substituída pela de saber se você suportaria ler Adorno e Horkheimer à beira da piscina”

Jameson

No âmbito da teoria social, a questão fundamental elaborada por Jameson é a noção de capitalismo tardio, que terá um sentido bastante diferenciado tanto daquele esboçado por Adorno como pela visão de Habermas. Para Jameson o capitalismo tardio não será uma persistência da modernidade, mesmo naquele sentido em que esta é compreendida pela sua

inseparabilidade do *Aufklärung*, naquela relação entre dominação e emancipação, mas como aquilo que designa a própria noção de pós-modernidade.

O livro de Jameson sobre Adorno foi publicado em 1990 e um ano depois é publicada uma outra obra de Jameson: *Pós-Modernismo: A Lógica Cultural do Capitalismo Tardio* (<1991> 1997). Nesta obra encontraremos uma interpretação da sociedade contemporânea onde o problema da modernidade se apresenta de um modo bastante distinto daqueles autores abordados nos capítulos precedentes, mas que guardará uma influência teórica e uma estreita relação com a teoria crítica da sociedade, notadamente aquela desenvolvida por Adorno. Mas como tentei desenvolver no tópico anterior, Jameson faz uma leitura diferenciada quanto a *Dialética do Esclarecimento*, pois enquanto que para Habermas ela representara uma espécie de demarcação paradigmática do pensamento frankfurtiano, para Jameson ela se compreende em conjunção com as obras adornianas posteriores.⁷³

Jameson desenvolve uma concepção de cultura que procura dar conta do estágio atual do capitalismo, os anos 1990, onde as críticas adorniana, habermasiana ou foucaultiana da modernidade não podem mais explicitar as características de uma era que não seria mais moderna.⁷⁴ A atualidade de Adorno estaria assim em sua contribuição metodológica, como na formulação dos conceitos de não-identidade e totalidade que possibilita pensar-se um outro momento histórico, o nosso próprio, que Adorno sequer vivenciou, quanto à intensidade das mudanças que se processam em diversas esferas da

⁷³ Como vimos no tópico anterior, o tema da crítica da razão em Adorno manifestaria para Jameson não uma ruptura com o marxismo, mas através de uma interpretação sobre a história social como história natural Jameson pretende eliminar, conforme entendo, aquelas tensões não resolvidas de sua teoria da sociedade.

⁷⁴ Embora Foucault seja várias vezes mencionado na obra de Jameson não há uma apreciação mais extensa sobre a genealogia foucaultiana, mas por outro lado, conforme as categorias que temos analisado, a leitura

vida social. Conforme eu entendo, Jameson busca em Adorno um “modelo” para pensarmos o presente, o que não significa que manteriam sua atualidade todas aquelas características do capitalismo tardio e da sociedade industrial desenvolvidas por Adorno. Em outras palavras, Adorno permanece um pensador essencialmente moderno que tem algo a dizer sobre a pós-modernidade.

Mas o fato de Jameson, naquela sua obra correlata, empreender uma defesa de Adorno como um modelo de dialética para os dias atuais, exige que compreendamos o que ele chama de pós-modernismo, que não é, sem mais, idêntica a outras formas contemporâneas de caracterizar este fenômeno.

Parto do entendimento de que em Jameson encontramos uma outra forma de conceber a dominação, que por tentar lidar no âmbito daquilo que seria um outro paradigma histórico precisa renovar alguns de seus marcos de referência teóricos. O pós-modernismo não se apresenta nele como um conceito que aponte para uma recusa da teoria crítica quanto aquilo que a caracteriza, segundo o seu entendimento; ao contrário, é possível sugerir que para ele uma teoria crítica da sociedade deveria apenas reconhecer no pós-modernismo o seu objeto real e histórico, que são a cultura e a nova ordem econômica mundial como esferas não mais distinguíveis.

É evidente que uma das características sociais do pós-modernismo, e não apenas conforme a versão jamesoniana, é aquela referente ao desaparecimento do sujeito, então já concebido no próprio âmbito do pós-estruturalismo. Mas ao contrário destes, a morte do sujeito não é algo tão evidente no pensamento de Jameson, embora, a meu ver, se mantenha como algo paradoxal; os pressupostos dos quais ele parte não se centralizam sob

uma ênfase quanto ao fim da razão moderna, mas seu ponto de partida fundamental é aquele relativo a metamorfose do mundo em mercadoria. Nesse próprio aspecto podemos então já antever porque a teoria da sociedade adorniana é tão importante para sua concepção de sociedade como sociedade pós-moderna.

Entretanto, seria possível dizer que aquela concepção adorniana de indústria cultural, mantém a sua atualidade apenas na medida em que representa um tipo de modelo dialético para que possamos compreender aquelas mudanças radicais ocorridas no âmbito cultural ao longo das últimas décadas. É evidente, que tais mudanças correspondem àquelas existentes nas esferas política e econômica, mas não apenas como manifestação super-estrutural, pois Jameson irá se referir a elas quanto ao próprio sistema. A cultura já não será mais compreendida como uma esfera semi-autônoma como no modernismo, mas passa a representar ela mesma a lógica da dominação pós-moderna. O pós-modernismo não será, deste modo, mais um tipo de visão de mundo ou de manifestação estético-estilística, mas um momento histórico passível de ser claramente identificável. Para tanto, como veremos adiante, o marxismo continua a ser instrumento central de compreensão teórica da sociedade. Conforme Jameson:

“No modernismo, como tentarei demonstrar mais adiante, ainda subsistem algumas zonas residuais da ‘natureza’, ou do ‘ser’, do velho, do mais velho, do arcaico; a cultura ainda pode fazer alguma coisa com tal natureza e trabalhar para reformar esse ‘referente’. O pós-modernismo é o que se tem quando o processo de modernização está completo e a natureza se foi para sempre. É um mundo mais completamente humano do que o anterior, mas é, um mundo no qual a ‘cultura’ se tornou uma verdadeira ‘segunda natureza’” (JAMESON: 1997: 13).

Enquanto que a concepção de indústria cultural como autocrítica de um período, que proporciona a Adorno conceber aquelas distinções entre alta e baixa cultura, isto é, entre os âmbitos da obra de arte autônoma e o da cultura de massas, para Jameson, como, aliás, para outros teóricos pós-modernos, esta distinção já não mais existe. Ocorre que a indústria cultural (cujas exemplificações por excelência eram para Adorno fenômenos como o Jazz e os filmes hollywoodianos) exprime aquele tipo de dominação que Adorno fazia corresponder ao capitalismo tardio, ou, à sociedade administrada. Esta concepção de Adorno que como foi mostrado repousa no pressuposto da crítica da razão instrumental, mas também em uma concepção de capitalismo tardio, está fortemente marcada pelas noções pollockianas de capitalismo de estado ou monopolista.

Ao falar de pós-modernismo Jameson procura se referir a mudanças na cultura e no capitalismo, que Adorno sequer pôde constatar quanto à intensidade em que elas vieram a se manifestar, visto que as suas características só se encontram amadurecidas a partir dos anos 1960. O pós-modernismo para Jameson não se refere a um estilo, como muitas vezes este termo foi interpretado, mas se refere a um período histórico que decorre de um momento de ruptura na própria estrutura do capitalismo mundial. O pós-modernismo reporta-se assim a um período em que mudanças formais se processam no campo da arte e da cultura enquanto um correlato daquilo que vem a ser designado <capitalismo tardio>:

“A impureza constitutiva de toda teoria do pós-modernismo (assim como o capital ela tem que manter uma distância interna de si mesma, tem que incluir o corpo estranho de um conteúdo alheio) confirma, então, um dos achados da periodização que precisa ser reiterado: o pós-modernismo não é a dominante cultural de uma ordem social totalmente nova (sob o nome de sociedade pós-industrial esse boato alimentou a mídia por algum tempo), mas é apenas reflexo e aspecto de mais uma modificação sistêmica do próprio capitalismo” (JAMESON: 1997: 16).

Estamos assim falando não apenas do fim do alto modernismo ou da sociedade industrial, mas sim de um novo estágio do capitalismo. Nisto temos a profunda diferenciação entre o pensamento de Jameson diante outros teóricos do pós-moderno; trata-se para ele de uma periodização histórica onde a compreensão da sociedade mantém categorias do marxismo, incluindo o marxismo de Adorno, e onde as noções de mercado e modo de produção, mantêm um papel central.

Antes de falar sobre esta periodização proposta por Jameson, é preciso que façamos algumas referências, nos limites aqui possíveis de exposição, no sentido de apontar algumas das características do capitalismo tardio de Jameson no que se refere ao que haveria se modificado no âmbito da cultura ao longo das últimas décadas. Conforme Jameson:

“O que ocorre é que a produção estética hoje está integrada à produção das mercadorias em geral: a urgência desvairada da economia em produzir novas séries de produtos que cada vez mais pareçam novidades (de roupas a aviões), com um ritmo de ‘turn over’ cada vez maior, atribui uma posição e uma função estrutural cada vez mais essenciais à inovação estética e ao experimentalismo. Tais necessidades econômicas são identificadas pelos vários tipos de apoio institucional disponíveis para a arte mais nova, de fundações e bolsas até museus e outras formas de patrocínio” (JAMESON: 1997: 30).

A inovação estética a que se refere Jameson já não mais se pauta, cabe insistir, por aquela distinção entre alta cultura e cultura de massas, na medida em que o que passou a ser produzido na literatura, no cinema, no vídeo, na arquitetura, na música e em outras manifestações estéticas, veio a ser algo indistinguível do próprio mercado, cumprindo neste não só uma função ideológico-legitimatória da dominação, mas o estético se incorporou aos próprios mecanismos do modo de produção.

As novidades estilísticas que caracterizavam o alto modernismo se esgotaram sob a ótica contemporânea: Mahler, Joyce, Thomas Mann, o expressionismo em pintura, passaram a serem vistos como sinônimo do antiquado, incorporado pelo próprio discurso acadêmico, e não mais expressivo para uma era em que o próprio indivíduo desapareceu. O pós-modernismo esgotou as possibilidades de inovação estilística e em seu lugar surgiram o pastiche e aquilo que Jameson entende como esquizofrenia. Em seu conceito de pós-moderno Jameson insiste na constatação de que o que caracteriza o modernismo estético – uma multiplicidade de estilos – desaparece na própria medida em que desapareceu o sujeito autônomo e o indivíduo burguês. Desde o pressuposto quanto ao fim do sujeito, temos como um novo conceito em estética o pastiche, enquanto uma forma nova e diferenciada de imitação que é similar, porém não idêntica da paródia, visto que esta, com caracteres de maldade ou ironia visa uma forma de imitação que simula o original, ao contrário do pastiche:

“Daí, repetimos, o pastiche: no mundo em que a inovação estilística não é mais possível, tudo o que restou é imitar estilos mortos, falar através de máscaras e com as vozes dos estilos do museu imaginário. Mas isto significa que a arte pós-moderna ou contemporânea deverá ser arte sobre a arte de um novo modo; mais ainda, isto significa que uma de suas mensagens essenciais implicará necessariamente a falência da estética e da arte, a falência do novo, o encerramento no passado” (JAMESON: 1985: 20).

Tanto o conceito de pastiche como o de esquizofrenia remetem as considerações de Jameson para a noção de uma outra temporalidade que surge com o pós-modernismo. Para ele, o modernismo vivencia uma relação muito mais estreita com o tempo, enquanto o pós-modernismo experimenta o espaço como forma outra de representação. Quanto à temporalidade, o próprio pastiche exemplifica uma nova forma de relação com o momento presente; uns dos exemplos favoritos de Jameson são os chamados filmes de nostalgia,

onde a linguagem cinematográfica exibida remete-se para rememoração de formas passadas, em detrimento ou na impossibilidade da experiência estética pós-moderna ter como objeto nosso próprio presente. Ao lado do pastiche também o conceito de esquizofrenia, a partir do tipo de conceituação inaugurada sobre ela por Lacan, representa um novo tipo de experiência do tempo, onde o sujeito descentrado não consegue estabelecer uma clara relação de continuidade entre passado-presente-futuro.

Para Jameson, pós-modernismo e capitalismo tardio manifestam um único fenômeno, cuja periodização é possível não apenas pela modificação da experiência estética, mas trata-se de algo relativo ao próprio modo de produção capitalista:

“Featherstone, por exemplo, pensa que ‘pós-modernismo’ como eu o uso, é uma categoria especificamente cultural. Não é, e para o que der e vier ela se destina a nomear um ‘modo de produção’ no qual a produção cultural tem um lugar funcional específico, e cuja sistematização é em meu trabalho principalmente diagnosticada na cultura (esta é, sem dúvida, a razão da confusão)” (JAMESON: 1997: 402).

Se podemos atribuir um conteúdo crítico ao pensamento de Jameson, este estaria, a meu ver, menos em sua dimensão normativa do que em sua capacidade de desvelar, mesmo que negativamente, os elementos de dominação que se corporificam no pós-modernismo, isto é, no capitalismo tardio. Assim como em *Mínima Moralia* Adorno procurara através da crítica imanente entrever a dominação burguesa para além do que é apenas aparente, Jameson apreende na cultura pós-moderna a inseparabilidade entre sua manifestação e a dominação, só que agora passando o estético a incorporar-se ao próprio modo de produção.

Diferente de teóricos da pós-modernidade como Lyotard e Baudrillard, cada um a seu modo, procuraram na esteira do pós-estruturalismo rechaçar a teoria social marxista,

porém, para Jameson, o modo de produção capitalista continua sendo a expressão efetiva da sociedade atual. Mas ao contrário de Adorno e de Habermas, o capitalismo tardio para ele pressupõe um outro tipo de periodização que equivale ao próprio fim do modernismo.

O capitalismo tardio não significa assim aquele fenômeno que remonta ao final do século XIX, mas se define como algo bem mais recente, equivalente ao surgimento do pós-modernismo. Sua concepção de capitalismo parte dos estudos de Ernst Mandel, o qual procura identificar as diferentes fases do capitalismo mediante uma concepção de 'ondas longas'; para este, haveria três momentos distintos do capitalismo: o capitalismo de mercado, o capitalismo de monopólio ou imperialismo, e o momento atual, que muitos passaram a designar de capitalismo pós-industrial, ou multinacional. Concomitante a esta periodização que pretende dar conta das fases de desenvolvimento do capital, Mandel fizera também uma periodização correspondente às fases do desenvolvimento tecnológico onde estaríamos vivendo hoje em seu quarto momento de revolucionamento.⁷⁵ Jameson apropria-se de tal periodização para afirmar que a ruptura que inaugura o pós-modernismo é algo que ocorre como um novo momento dentro do próprio sistema capitalista e não a sua superação.

A análise de Jameson acerca do capitalismo tardio como um momento diferenciado no modo de produção capitalista provoca problematizações não só quanto a uma certa ambigüidade de sua periodização (HOMER: 1998), mas nos traz de volta aos problemas epistemológicos colocados desde o início deste trabalho. Se o conceito jamesoniano de capitalismo tardio é completamente distinto daquele que vimos em Adorno, e naquilo que subjaz à exposição da *Dialética do Esclarecimento*, precisamos também tentar

compreender em que sentido a dialética adorniana exerce uma influência significativa na concepção de Jameson sobre a pós-modernidade embora se trate de pensamentos que são também bastante distintos.

Do ponto de vista epistemológico, Jameson contribui para a teoria social contemporânea também por lidar com categorias em grande parte relegadas a um segundo plano ou esquecidas pelas novas tendências teóricas, sobretudo o pós-estruturalismo. A categoria de totalidade, que como apontei na exposição sobre Foucault havia se tornado o ponto em comum entre todos os pós-estruturalistas (JAY: 1984), embora também possamos dizer, entre os pós-modernistas, é reencontrada na obra de Jameson como uma categoria atual para a compreensão dos anos 1990.

Ao empreender uma ruptura entre modernidade e pós-modernidade, correspondendo esta última a uma periodização histórico-econômica do modo de produção capitalista, isto é, ao surgimento do capitalismo tardio, Jameson não apenas procura restaurar a necessidade da historicidade para a compreensão da sociedade, mas lida com categorias que devem ser tomadas quanto ao seu caráter de abstração, ou seja, totalidade e modo de produção, por exemplo, são expressões, que em meu entendimento contraditoriamente, são também pensados como algo que visa designar um momento histórico <efetivamente> existente, e por outro lado, são conceitos utilizados apenas de forma crítica e negativa, no sentido de algo que não é objetualizável ou verificado empiricamente.

Assim como em Adorno, só é possível para Jameson falar de capitalismo tardio na medida em que o conceito de totalidade é pressuposto como forma de compreensão

⁷⁵ A periodização de Mandel se refere às modificações quanto à natureza das máquinas que predominam em

dialética da realidade histórica. Conforme a exposição sobre este conceito em Adorno, desenvolvida no primeiro capítulo, a totalidade para Adorno é uma categoria crítica e não algo realmente existente. Este, o todo existente, é o que é o falso (*Mínima Moralia*), porque reduz o não-idêntico ao idêntico, pressupõem uma adequação do sujeito ao objeto, como o fizera a própria dialética hegeliana. A totalidade como categoria crítica é tese defendida por Jameson e que ele pretende referir a sua própria análise da cultura pós-moderna.

Jameson desenvolve uma leitura do conceito de totalidade diferente, por exemplo, de Martin Jay (1984), que não poderá ser aceita sem ressalvas, na medida em que procura enfatizar os aspectos marxistas de Adorno, sem considerar amplamente a radical diferenciação de sua posição daquela de Lukács. Conforme entendo, o conceito de totalidade em Adorno, assim como possui um estatuto metodológico, de compreensão teórico-social da sociedade capitalista, também se desenvolve, como enfatiza Jay, no sentido de uma crítica da filosofia da história de tipo hegeliano-marxista.

O conceito de totalidade serve para rechaçar a noção de progresso e síntese histórica, a qual se encontrava presente na noção lukacsiana de proletariado como sujeito histórico fundamental. Neste caso, conforme Jay, a totalidade de Adorno é uma categoria negativa, como para Jameson, mas a ruptura com os pressupostos lukacsianos não teriam permitido a Adorno qualquer apreciação positiva do conceito. Mas para Jameson este conceito será o que permite pensar-se, abstrata e concretamente, o capitalismo tardio e a pós-modernidade, na medida em que é a condição tanto para falar de modo de produção como continuar efetuando a distinção de essência e aparência, para poder revelar a lógica cultural do capitalismo tardio como a persistência da dominação.

Através destas categorias Jameson pretende compreender a sociedade contemporânea, tendo Adorno como o teórico que mais influencia sua tentativa de uma outra abordagem da sociedade ocidental. Outra abordagem do que aquela que concebe a modernidade como projeto inacabado. Devemos lembrar, aliás, que o próprio exemplo sobre o qual se debruçou Habermas para falar de uma sobrevivência do modernismo estético, o da arquitetura, é também utilizado por Jameson para defender uma tese oposta; a de que a modernidade foi substituída pela pós-modernidade. A compreensão da cultura e do estético é assim totalmente distinta em Habermas e Jameson, sendo que para este a sociedade atual não comportaria uma efetividade daqueles ideais de democracia que se herdaria da modernidade, nem tampouco um mundo da vida que suportaria a existência de uma racionalidade emancipatória. Jameson recusa assim os pressupostos do *Aufklärung* como horizonte normativo, mas ao mesmo tempo pretende dizer que a utopia se faz presente na própria idéia de uma dialética negativa, pois esta sempre se remeteria para um mundo que ainda não existe, pois o atual, é o não verdadeiro. Mas o que fica ainda pouco claro na visão de Jameson é justamente o do momento da utopia, pois como concebê-la sem a razão e sua crítica.

CONCLUSÃO

Ao longo deste trabalho, utilizei diversos autores para refletir em torno de um problema; de que modo o conceito de modernidade é central para a construção de uma noção de Teoria Social Crítica, e não apenas a ela. Pensarmos, no início do século XXI, a partir de conceitos como racionalidade, dominação e capitalismo tardio pode até parecer antiquado, pois o sentimento de que o mundo está se transformando e requer novas maneiras de olhar para ele é algo que diz respeito tanto ao cotidiano das pessoas como aos esforços das ciências sociais em acompanhar aquilo que parece ser uma mudança de paradigma histórico. O antiquado pode ter se tornado então aqueles que insistem com categorias do velho paradigma, da modernidade, para tentar compreender uma sociedade que não é mais a mesma.

O termo globalização provavelmente venha sendo aquele mais aceito, falado e interpretado como o que designa um novo momento histórico em que o capitalismo mundial ingressou nas últimas décadas, e isto para aqueles que ainda se utilizam de conceitos como o de capitalismo para compreender o mundo atual. Enquanto que as ciências sociais buscam de diferentes maneiras compreender as mudanças que se processam na sociedade contemporânea, é preciso que se pergunte como estabelecer tal compreensão do ponto de vista de uma teoria crítica da sociedade.

A tese que tentei aqui desenvolver é de que não há como se furtar daquela questão relativa à antinomia entre dominação e emancipação. O que subjaz a tal antinomia é o problema filosófico da liberdade humana, porém tentei mostrar que desde Hegel, e de uma forma explícita na teoria crítica da sociedade, o problema da liberdade se transpõe para a

teoria social na medida em que apenas esta pode responder ao problema da racionalidade sem recorrer a fundamentos metafísicos.

O problema relativo ao fim ou ao inacabamento da modernidade, embora tenha se tornado nos últimos vinte anos extensamente abordado pelas ciências humanas, e é por muitos considerado um problema superado, talvez esconda uma vontade de que tenha havido tal superação, pois colocar este problema implica, para seguirmos os termos de Habermas, ingressar no processo argumentativo, e ao ingressar nele, no caso da análise sociológica, não há como escapar ao problema da normatividade, que como tentei mostrar ao longo do trabalho, requer que também se explicitem os pressupostos epistemológicos do qual parte cada análise diferenciada.

O problema da normatividade se coloca como um divisor de águas teórico entre uma visão como a de Habermas e dos que defendem a concepção de uma sociedade pós-moderna; justamente por isso, dificilmente uma teoria crítica consegue se sustentar sem invocar, como o faz Habermas, a herança explícita do *Aufklärung*. Para os pós-modernos, ao ter a racionalidade moderna perdido toda sua condição de existência perdeu também qualquer possibilidade de invocar discursos emancipatórios apoiados no uso da razão.

Ocorre que muitas destas leituras pós-modernas acabam se utilizando precisamente da *Dialética do Esclarecimento* e da dialética negativa de Adorno, para dar sustentação a uma nova concepção da sociedade – em que se ressalta sempre a dimensão estética – onde tudo é múltiplo, fragmentário, não fundamentável. Ou então, os mais arraigados ao antigo positivismo, o que não é fundamentável pela lógica discursivo-formal não pode reivindicar nem o estatuto de filosofia e muito menos de ciência. Os primeiros estão mais próximos de Nietzsche, os segundos de Wittgenstein. Mas o fio condutor deste trabalho apontou para os primeiros, que também possuem uma estreita relação com o pós-estruturalismo francês.

Utilizar-se, no entanto, da *Dialética do Esclarecimento* para defender uma concepção teórica que se recusa a responder racionalmente ao problema da normatividade enquanto conteúdo necessário para uma teoria social é fazer um tipo de interpretação que, como tentei mostrar, nada tem a ver com o tipo de posição teórica que defendem Adorno e Horkheimer. Embora tanto a interpretação de Habermas como a dos pró-pós-estruturalistas encontrem caminhos diferentes para aproximar o pensamento de Adorno, e a *Dialética do Esclarecimento*, de suas raízes nietzscheanas, somos interpelados por uma interpretação distinta, como a de Jameson, que só faz a *Dialética do Esclarecimento* se compreender se também analisamos outras obras de Adorno. Este é, de certo modo, um dos caminhos para escapar daquele juízo habermasiano de que a dialética do esclarecimento chegou a uma aporia, sustentando um conceito de razão que se tornou paradoxal ao não desvelar um tipo de racionalidade também emancipatória.

A *Dialética do Esclarecimento*, no entanto, apontou o caminho da emancipação improvável, mas não quis recusar o predicativo de uma <teoria crítica>. O que aparece nesta obra é a pergunta sobre o porquê a emancipação não se deu, aquela mesma prometida por Kant, Marx, pela revolução francesa e pela revolução russa. A questão está em saber porque e de que modo o proletariado perde sua força como sujeito histórico e em seu lugar não surge outro sujeito, por que em sua própria postulação estaríamos abertos a recair na filosofia da história ou no pensamento identificante. Mas ao ter perdido o horizonte de um destinatário da teoria, a teoria crítica dos anos 1940 acaba dando algumas razões a Habermas em sua bem conhecida crítica quanto ao déficit normativo daqueles. O problema, entretanto, não está aí, neste déficit normativo que podemos reconhecer, o problema está em que Adorno tentava explicar por que não havia sujeito emancipatório coletivo naquele momento histórico de configuração de uma sociedade administrada.

Falando toscamente, Adorno se pergunta sobre porque e como as coisas estão deste modo, de que modo uma teoria social crítica interpreta um dado momento histórico, mesmo que pagando o preço de não perguntar em seguida sobre o como vamos modificar este estado de coisas. Mas a teoria crítica passa assim a também suspeitar, como Nietzsche, de que seja possível uma racionalidade universalmente esclarecedora.

O que temos que interrogar, entretanto, é se havia tantos equívocos naquela racionalidade negativa adorniana que, enquanto teoria da sociedade, diagnosticava o capitalismo tardio como uma era em que reificação se universalizou sem deixar saídas. O suposto pessimismo histórico deste diagnóstico não poderá, todavia, nos impelir a que o recusemos sem mais pelo simples e aterrador fato de sua negatividade normativa. Mas creio que Adorno paga conscientemente este preço, para mostrar que o tipo de dominação que caracteriza a sociedade contemporânea está mais próxima da barbárie do que da convicção emancipatória habermasiana. Mas o sentido dado por Habermas para a expressão “modernidade – um projeto inacabado”, marca uma compreensão distinta da de Adorno quanto às características sociais da sociedade contemporânea. Vimos nos dois primeiros capítulos o modo como se processa uma mudança de paradigma. Ao mesmo tempo a expressão habermasiana, ao defender o paradigma da comunicação, denuncia os pressupostos dos quais partem os teóricos da pós-modernidade e suas convicções, pouco esclarecedoras, sobre o fim da razão e do sujeito.

A obra de Michel Foucault não é apenas um parâmetro comparativo com a *Dialética do Esclarecimento* no sentido de que as teses de *Vigiar e Punir* já possam estar presentes no pensamento frankfurtiano, mas a sociedade moderna, tal como a descrevem Foucault e Adorno, mostra de formas diferentes um mesmo fenômeno histórico, que designei como o lado obscuro “dark side” da modernidade. A crítica foucaultiana da

racionalidade moderna revela tanto a obscuridade em que se transformou a razão esclarecedora da modernidade, quanto o fizeram Adorno e Horkheimer. Só que ao contrário destes a acusação de um déficit empírico em Foucault precisará de outros argumentos. Mas a aceitação da leitura foucaultiana, na forma como sugeri neste trabalho, coloca também aquela dificuldade de aceitar-se que a sociedade em que vivemos é disciplinar, e o poder está visível nas mais diversas circunstâncias em que se efetivam as relações entre indivíduos. Ao contrário de acreditarmos que tal concepção do poder possa ter como conteúdo as posições de um “jovem conservador”, não nos parece que os conservadores do mundo atual queiram aceitar este olhar micrológico que desvende a própria racionalidade com que se efetivam as ações entre atores sociais. Se há outras formas de ação é outra questão. Com seu estudo da prisão Foucault não tentara apenas falar de uma modernidade já terminada, mas do nosso presente, e isto em concordância com sua própria compreensão do que é ser moderno como algo fundado num tipo de atitude do indivíduo. Tipo de atitude esta que os pós-modernos dirão também não mais existir, pois ela pressupunha uma temporalidade que nos dias atuais teria sido substituída em prol de uma fragmentação esquizofrênica do tempo.

A sedução teórica que exerce a concepção de pós-modernidade, conforme eu entendo, se encontra nos próprios exemplos dos quais partem para mostrar as mudanças, visíveis, que se processam na esfera da cultura. É evidente que tomar o rádio ou a televisão como exemplos concede-se argumentos àqueles que concebem Adorno e Horkheimer como teóricos de uma sociedade cuja imagem são os anos 1940, muito diferente desta em que a tecnologia dos computadores e da imagem avassala o mundo. Os exemplos da arquitetura, do vídeo, da pintura, do cinema, da música, e até mesmo de outras formas de

arte que surgiram ao final do século vinte, nos aponta o caminho sedutor de compreender todas estas mudanças com base em uma teoria sobre o fim da modernidade.

Um dos méritos de Fredric Jameson está em mostrar a relação existente entre estes fenômenos que se designam pós-modernos e aquele conceito, não mais tão antiquado, de indústria cultural. A pergunta adorniana sobre o porque a emancipação não se processou pode ser refeita hoje, mas se olharmos para a esfera da cultura, parece estarmos de fato frente a uma lógica cultural que aprofundou um mesmo tipo de dominação diagnosticado por Adorno. Mas se o pós-modernismo possui uma descrição da sociedade atual que parece de fato condizer com aqueles fenômenos que se processam na cultura, os pressupostos dos quais partem deixam dúvidas quanto ao inacabamento da modernidade.

Ocorre que as relações sociais existentes continuam a manter um mesmo conteúdo histórico daquelas relações de produção que caracterizaram a sociedade burguesa, ocorrendo de uma outra forma sob o capitalismo tardio, mas ainda caracterizadas pelo conceito de capitalismo.

A questão pouco esclarecida quanto ao conceito e aos defensores da noção de pós-modernidade, inclusive Jameson, está em que os mesmos se relacionam com um tipo de exigência feita pelas ciências sociais nas duas últimas décadas, de que se conceba, frente ao novo paradigma, novas categorias, novos conceitos e novos instrumentos de análise para a compreensão do presente. Mas ao contrário do que pensa, por exemplo, Lyotard, Jameson abre o caminho para que tentemos compreender o atual como de fato uma ruptura, mas que não descarta categorias sociológicas que são essencialmente modernas. É assim que teóricos da sociedade tão modernos como Marx e Adorno terão algo a dizer na tentativa de compreensão da pós-modernidade. Jameson e Adorno parecem ter deste modo uma concepção da dominação bastante similar na medida em que a sociedade capitalista só

pode ser compreendida dialeticamente e sob o conceito de totalidade. Mas neste caso, trata-se de falar de “um mesmo tipo de dominação” a que caracteriza a sociedade administrada e a pós-moderna.

Como vimos na visão de Habermas, entretanto, uma concepção de dominação desta natureza não reconhece a existência de uma ação comunicativa que estaria a fazer frente ao que para ele é a colonização do mundo da vida. Se Habermas está correto é um problema de difícil resolução para um trabalho cuja pretensão é apenas apresentar as constelações teóricas que problematizam a noção de crítica. Mas há ainda uma outra objeção a fazer aos defensores da pós-modernidade como Jameson: se vivemos hoje um mesmo tipo de dominação daquele diagnosticado por Adorno, estamos frente a um problema que foi gestado no próprio seio da modernidade e o caminho que esta apontou, mesmo que não se tenha ainda realizado, não o será sem o pressuposto de uma razão esclarecedora.

Ao estarmos neste início de século XXI, ao que tudo indica, diante de uma nova realidade cultural e uma nova ordem econômica mundial, que têm exigido esforços das ciências sociais de um modo geral no sentido de buscar novas categorias e novas formas de compreensão da sociedade, estes esforços também dizem respeito aos que se colocam como herdeiros de uma teoria crítica da sociedade. Tanto na Alemanha, como nos Estados Unidos e em outros lugares, parece haver hoje um rejuvenescimento de sociólogos e teóricos da sociedade que pretendem tornar mais viva do que nunca a herança deixada pela Escola de Frankfurt, sendo muitos destes considerados como parte de uma terceira geração desta tradição teórica.

E pensar a teoria crítica nos dias atuais, nos conduz, como tentei mostrar neste trabalho, na direção de um devido reconhecimento do papel cumprido pela *Dialética do Esclarecimento* não só para a Teoria Crítica, mas para problemas centrais da teoria social

contemporânea, e também no papel de Theodor Adorno como um defensor da teoria como forma de esclarecimento, desde que a mesma, em momento algum, abdique da crítica.

Ao meu ver, a atitude do sociólogo que procura seguir os ensinamentos da teoria crítica, ao não abdicar das interrogações normativas e dos problemas da práxis, não pode também abdicar do conceito de verdade quando procura compreender a realidade social e histórica, e se isso corresponder ao fato de que esta realidade não é a das mais belas possíveis, ainda assim o pressuposto da verdade aparece como o reconhecimento de uma sociedade que é não-verdadeira.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. Madrid: Taurus: 1984 a.
- _____. *Minima Moralia*. São Paulo: Ática: 1992.
- _____. *Palavras e Sinais. Modelos Críticos 2*. Petrópolis: Vozes: 1995.
- _____. *O Fetichismo na Música e a Regressão na Audição*. In: Col. "Os Pensadores": São Paulo: Abril: 1983. Pp. 165-192.
- _____. *O Ensaio Como Forma*. (Org) COHN, G.:São Paulo: Ática: 1986 b. Pp.167-187.
- _____. *La Disputa del Positivismo en La Sociologia Alemana*. México: Grijalbo: 1973.
- _____. *Introdução a Controvérsia do Positivismo na Sociologia Alemã*. In: Col. "Os Pensadores": São Paulo: Abril: 1983 a.
- _____. *Aspects of Sociology*. Boston: Beacon Press: 1973.
- _____. *Kierkegaard*. Caracas: Monte Ávila: 1969.
- _____. *Teoria Estética*. Madrid: Taurus: 1984 b.
- _____. *Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial?* (Org.).COHN,G. :São Paulo: Ática: 1986 a. Pp.62-75.
- _____. *The Actuality of Philosophy*. In. Telos. N. 31/Spring/1977.
- _____. *Prismas.- crítica cultural e sociedade*. São Paulo: Ática: 1998.
- _____. *Filosofia da Nova Música*. São Paulo: Perspectiva: 1984 c.
- _____. *Conferência Sobre Lírica e Sociedade*. In: Col. "Os Pensadores": São Paulo: Abril: 1983. Pp.193-208.

- _____. *Idéias para a Sociologia da Nova Música*. In: Col. "Os Pensadores": São Paulo: Abril: 1983, pp. 259-268.
- _____. *A Indústria Cultural*. (Org.) COHN, G. :São Paulo: Ática: 1986, pp. 92-99.
- _____. *Educação e Emancipação*. São Paulo: Paz e Terra: 1995.
- _____. *Terminologia Filosófica I*. Madrid: Taurus: 1983.
- _____. *Notas de Literatura*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 1983.
- _____. *Sociology and Psychology*. In. "New Left Review". 46-dez: 1967.
- _____. *The Idea of a Natural History*. Telos: 60- spring 1984.
- _____. *Tres Estudios sobre Hegel*. Madrid: Taurus: 1981.
- _____. "Society". In. : BRONNER, S. and KELNNER, D. (Ed.). *Critical Theory and Society – A Reader*: New York: Routledge: 1989. Pp. 267-275.
- _____; FRENKEL-BRUNSWIK, Else; LEVINSON, Daniel J. and SANFORD, R, Nevitt. *The Authoritarian Personality*. Part Two. Science Editions: New York: 1964.
- _____ & HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar: 1985.
- _____. *Sociológica*. Madrid: Taurus: 1986.
- ANDERSON, Perry. *Considerações Sobre o Marxismo Ocidental*. São Paulo: Brasiliense: 1989.
- ARANTES, Otilia & Paulo E. *Um Ponto Cego no Projeto Moderno de Jürgen Habermas*. São Paulo: Brasiliense: 1992.
- ARAC, Jonathan (Ed.). *Postmodernism and Politics*. Minnesota: Manchester University: 1986.

- ARATO, Andrew & GEBHARDT (Eds.) *The Essential Frankfurt School Reader*. New York: Continuum: 1992.
- ASSOUN, Paul Laurent. *Marxismo e Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Zahar: 1971.
- AVRITZER, Leonardo. *A Moralidade da Democracia*. São Paulo: Perspectiva: 1996.
- BAUDRILLARD, Jean. *A Sombra das Maiorias Silenciosas*. São Paulo: Brasiliense: 1985.
- BENHABIB, Seyla. *Critique, Norm and Utopia*. New York: Columbia of University Press: 1986.
- BENJAMIN, Walter. "Textos de Sociologia" (Org. Flávio Kothe). São Paulo: Ática: 1985.
- _____. *Documentos de Cultura – Documentos de Barbárie*. São Paulo: Cultrix: 1986.
- _____. *Origem do Drama Barroco Alemão*. São Paulo: Brasiliense: 1984.
- _____. "Obras Escolhidas". Vols. 1, 2 e 3. São Paulo: Brasiliense: 1984.
- BENRSTEIN, Richard. *La Reestructuración de La Teoria social y Política*. México: FCE: 1982.
- _____. (Ed.). *Habermas and Modernity*. Massachussets: The MIT Press: 1988.
- BERMAN, Marshal. *Tudo o Que é Sólido Demancha no Ar*. São Paulo: Cia das Letras: 1986.
- BUBNER, Rüdiger. "Habermas 's Concept of Critical Theory". In. THOMPSON, J. B. and HELD, David. (Eds). *Habermas – Critical Debates*. The MIT Press: Cambridge: 1985. Pp. 42-56.
- BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la dialética negativa*. México: Siglo XXI: 1981.
- BRONNER, S. and KELNNER, D. (Ed.). *Critical Theory and Society – A Reader*: New York: Routledge: 1989.

- COELHO, Teixeira. *Moderno. Pós Moderno*. Porto Alegre: L&PM: 1985.
- COHN, Gabriel. "Difícil Reconciliação: Adorno e a Dialética da Cultura". *Revista Lua Nova*; n. 20/ 1990. Pp. 5-18.
- _____. "Esclarecimento e Ofuscação: Adorno & Horkheimer Hoje". *Revista Lua Nova*; n.43/1998. Pp. 5-24.
- _____. "A Teoria da Ação em Habermas". In.: CARVALHO, Maria do Carmo de. (Org.). *Teorias da Ação em Debate*. São Paulo: Cortez: 1993. Pp. 65-78.
- CONNOR, Steven. *Cultura Pós-Moderna. Introdução às Teorias do Contemporâneo*. São Paulo: Loyola: 1992.
- DEAM, Mitchell. *Critical and Effective Histories*. "Foucault's Methods and Historical Sociology". New York: Routledge: 1997.
- DELEUZE, Giles. "A New Cartographer". In.: SMART, Barry. (Ed). New York: Roudledge; 1994. vol. 4. Pp. 316-331.
- DEWS, Peter. *Logics of Desintegration*. Post-Struturalist thought and the claims of Critical Theory. New York: Verso: 1990.
- _____. "Adorno, pós-estruturalismo e a crítica da identidade". In. ZIZEK, Slavoj (Org.). *Um Mapa da Ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto: 1996. Pp. 51-70.
- DOSSE, François. *História do Estruturalismo. I. O Campo do Signo*. São Paulo: Ensaio: 1993.
- _____. *História do Estruturalismo. II. O Canto do Cisne, de 1967 à nossos dias*. São Paulo: Ensaio: 1993.
- DREYFUS, Hubert L. and RABINOW, Paul. *Michel Foucault. Beyond Struturalim and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press: 1983.

DUBIEL, Helmut. *Theory and Politics*. "Studies in the Development of Critical Theory".

Massachusetts: The MIT Press: 1985.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes: 1998.

_____. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal: 1979.

_____. *Tecnologias del Yo*. Barcelona: Paidós: 1990.

_____. *Nascimento da Clínica*. Rio de Janeiro: Forense: 1980 b.

_____. *História da Loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva: 1978.

_____. *Power/Knowledge*. In. GORDON, C. (Ed.). New York: Pantheon Books: 1980.

_____. "What is Aufklärung?". In.: RABINOW, P. (Ed.). *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books: 1984.

_____. *Structuralism and Post-Structuralism: An Interview With Michel Foucault* (By Gérard RAULET). In.: Telos; n. 55; Spring 1983. Pp. 195-211.

_____. *História da Sexualidade*. Vol. I. - "A Vontade de Saber". Rio de Janeiro: Graal: 1997

_____. "Questions of Method: An Interview with Michel Foucault". In.: BAYNES, K.; BOHMAN, J. and McCARTHY (Eds.). *After Philosophy – End or Transformation*. Cambridge: The MIT Press: s/d . p. 100-117.

_____. "The Ethic of Care for the Self". In. BERNAUER, J. and RASMUSSEN, D. (Eds.). *The Final Foucault*. Massachusetts: Cambridge: 1988.

FRASER, Nancy. "Michel Foucault: A 'Young Conservative'?". In.: SMART, Barry. (Ed). New York: Routledge; 1994. vol. 3. Pp. 171-189.

- _____. "Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions". In. : SMART, Barry. (Ed). New York: Routledge: 1994. vol. 5. Pp. 133-148.
- FREITAG, Bárbara. *Teoria Crítica Ontem e Hoje*. São Paulo: Brasiliense: 1990.
- FREUD, Sigmund. *O Mal Estar na civilização*. In. Obras completas, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago: 1972.
- GEULEN, Eva. "A Matter of Tradition". In. Telos; n. 89; Fall 1991. Pp. 155-166.
- HABERMAS, Jürgen. *Perfiles Filosófico-Políticos*. Madrid: Taurus: 1975.
- _____. *Pensamento Pós-Metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 1990 b.
- _____. *Técnica e Ciência Enquanto Ideologia*. In. "Col. Os Pensadores". São Paulo: Abril: 1983.
- _____. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: Dom Quixote: 1998.
- _____. *Teoria de La Acción Comunicativa*. Tomo I - "Racionalidad de la acción y racioinalizacioin social". Taurus; Madrid: 1987 a.
- _____. *Teoria de La Acción Comunicativa*. Tomo II - "Crítica de la razón funcionalista". Taururs: Madrid: 1987 b.
- _____. *Communication and the Evolution of Society*. Beacon Press: Boston: 1979.
- _____. *Mudança Estrutural na Esfera Pública*. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro: 1986.
- _____. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*. Brasiliense: São Paulo: 1990 a.
- _____. *Theory and Practice*. Boston: Beacon Press: 1973.

_____. *A Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 1994.

_____. *Modernidade - Um Projeto Inacabado*. In.: ARANTES, Otilia & P. Eduardo. "Um Ponto Cego no Projeto Moderno de Jürgen Habermas". São Paulo: Brasilense: 1992. Pp.99-124.

_____. "Soberania Popular como Processo".In. *Direito e Democracia (entre facticidade e validade II)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 1997. Pp. 249-278.

_____. *Conhecimento e Interesse*. Rio de Janeiro; Zashar: 1982.

_____. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 1989.

_____. "A Nova Intransparência". In. *Novos Estudos – Cebrap*: n.18/ Set. 1987 d. Pp.103-114. (Trad. Carlos Novaes).

_____. "Taking Aim at the Heart of the present". In.: HOY, D.C.(Ed.). *Foucault. A Critical. Reader*. New York: Basis Blacwell: 1987 c. Pp. 103-108.

HARVEY, David. *Condição Pós-Moderna. Uma Pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Loyola: 1993.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia del Espiritu*. México: FCE: 1987.

_____. *Princípios de la Filosofia Del Derecho o Dercho Natural y Ciência Política*. Buenos Aires: Sudamerica: 1975.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas – (Em Compêndio)*. Vol. I – A Ciência da Lógica. São Paulo: Loyola: 1995.

HOMER, Sean. *Fredric Jameson – Marxism, Hermeneneutics, Postmodernism*. New York: Routledge: 1998.

- HONNETH, Axel. *The Critique of Power. Reflective Stages in a critical social Theory*. London: The MIT Press, 1991.
- _____. "Work and Instrumental Action: On The Normative Basis of Critical Theory". In. *Thesis Eleven*; n.5/6; 1982: Pp.162-184.
- _____. "Communication and Reconciliation: Habermas's Critique of Adorno". In. BERNSTEIN, Jay. (Ed). *The Frankfurt School*. New York: Routledge: 1994. Pp. 40-55.
- _____. "The Possibility of a Disclosing Critique: The *Dialectic of Enlightenment* in Light of Current Debates in Social Criticism". Rev. *Constelations*: vol.7/ n.1/2000. Pp. 116-127.
- HORKHEIMER, Max. *Crítica da razão instrumental*. Buenos Aires: Sur: 1969.
- _____. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. Col. "Os Pensadores": São Paulo: Abril: 1983.Pp.117-154.
- _____. "Sobre o Problema da Verdade". In. *Teoria crítica I*. São Paulo: Perspectiva: 1990. Pp. 139-174.
- _____. "Da Discussão do Racionalismo na Filosofia Contemporânea". In. *Teoria crítica I*. São Paulo: Perspectiva: 1990. Pp. 95-138.
- HOY, David Couzens and McCARTHY, Thomas. *Critical Theory*. Cambridge: Blackwell: 1994.
- _____. (Ed). *Foucault. A Critical Reader*. New York: Blackwell: 1986.
- HULLOT-KENTOR, Robert. "Suggested Reading: Jameson on Adorno". In. *Telos*; n.89; Fall 1991. Pp. 167-177.
- INGRAM, David. *Habermas e a dialética da razão*. Brasília: Ed. UNB: 1994.
- JAMESON, Fredric. *Pós-Modernismo. A Lógica Cultural do Capitalismo Tardio*. São Paulo: Ática: 1997.

_____. *O Marxismo Tardio. Adorno ou a persistência da dialética*. São Paulo: UNESP: 1996.

_____. *Marxismo e Forma*. São Paulo: Hucitec: 1985.

_____. "Marxism and Postmodernism". In. : *New Left Review*; n. 176/1989. Pp. 31-46.

_____. "Pós-Modernidade e Sociedade de Consumo". In. : *Novos Estudos Cebrap*; n. 12/ 1985. Pp. 16-26.

_____. *The Political Unconscious*: New York: Routledge: 1989.

JAY, Martin. *Adorno*. São Paulo: Cultrix: 1984 a.

_____. *La Imaginación Dialéctica*. Madrid: Taurus: 1986.

_____. *Marxism and Totality*. Berkeley: Univ. of California Press: 1984 b.

KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: o que é o Aufklärung?*. In. *Textos Seletos*. Petrópolis: Vozes: 1985.

_____. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Abril: 1983.

_____. *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: Ed. 70: 1989.

_____. *Critica Del Juicio*. Buenos Aires: Lozada: 1961.

KOTHE, Flávio. *Benjamin & Adorno: Confrontos*. São Paulo: Ática: 1979.

KURZ, Robert. *O Colapso da Modernização*. São Paulo: Paz e Terra: 1999.

LASH, Scott. *Sociology of Postmodernim*. New York: Routledge: 1991.

LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de Classe*. Lisboa: Escorpião: 1986.

LYOTARD, J. F. *O Pós-Moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio: 1990.

_____. "Adorno as the Devil". In.: BERNSTEIN, Jay. (Ed). *The Frankfurt School – Critical Assessments*. New York: Routledge: 1994. vol 4. Pp. 71-80.

McCARTHY, Thomas. *La Teoria Critica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos. 1998.

- _____. "The Critique of Impure Reason". In. *Political Theory*. Vol. 18/n. 3/ 1990. Pp. 437-469.
- MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da Sociedade Industrial*. Rio de Janeiro: Zahar: 1969.
- _____. *Razão e Revolução*. Rio de Janeiro: Saga: 1969.
- MARX, Karl. *O Capital*. Vol. I. São Paulo: Nova Cultural: 1985.
- _____. *Manuscritos Econômico- Filosóficos*. Lisboa: Ed.70: 1980.
- _____. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Hucitec: 1986.
- _____. *Contribuição para a Crítica da Economia Política*. Lisboa: Estampa: 1977.
- _____. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Lisboa; Estampa: 1983.
- _____. *A Questão Judaica*. São Paulo: Ed. Moraes: 1991.
- _____ & ENGELS, Friedrich. *O Manifesto Comunista*. São Paulo: Paz e Terra: 1997.
- MATOS, Olgária. *Os Arcanos do Inteiramente Outro*. São Paulo: Brasiliense: 1989.
- MERQUIOR, José Guilherme. *Arte e Sociedade em Marcuse, Adorno & Benjamin*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 1969.
- _____. *Michel Foucault ou o nihilismo de cátedra*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: 1983.
- NÄGELE, R. "The Scene of the Other: Theodor W. Adorno 's Negative Dialectic in the Context of Poststruturalism". In. BERNSTEIN, Jay. (Ed). *The Frankfurt School – Critical Assessments*. New York: Routledge: 1994.vol. 4. Pp. 81-99.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Abril: 1983.
- NOBRE, Marcos. *A Dialética Negativa de Theodor W. Adorno*. São Paulo: Iluminuras: 1998.

OSBORNE, Peter. "Modernity is a Qualitative, not a Chronological Category". In. : *New Left Review*; n. 192/ 1992. Pp. 65-84.

_____. "A Marxism for the Posmodern? Jameson's Adorno". In. : *New German Critique*; n. 56/ 1992. Pp. 171-192.

OFFE, Clauss. *Problemas Estruturais do Estado Capitalista*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 1984.

PARSONS, Talcot. *O Sistema das Sociedades Modernas*. São Paulo: Pioneira: 1974.

PERLINI, Tito. *La Escuela de Franfort*. Caracas: Monte Ávila: 1976.

PIZER, John. "Jameson's Adorno, or, the Persistence of the Utopian". In. : *Rev. New German Critique*; n. 58/ 1993. Pp. 127-151.

POLLOCK, Frederich. "State Capitalism: Its Possibilities and Limitatios". In. : BRONNER and KELLNER (eds.). *Critical Theory and Society*. New York: Routledge: 1989. Pp. 95-118.

RABINOW, Paul. *Antropologia da Razão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: 1999.

ROUANET, S. P. *As Razões de Iluminismo*. São Paulo: Shwartz: 1989.

_____. *Teoria Crítica e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 1981.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Pela Mão de Alice. O Social e o Político na Pós-Modernidade*. Porto: Afrontamento: 1994.

SCHIMIDT, Alfred. "The Idea of Critical Theory". In. MARCUS, J. and TAR, Z. (Orgs). *Foundation of the Frankfurt School of Social Research*. New Jersey: Translatioin Books: 1984.

SILVA, Josué Pereira da. "A Quem Fala a Teoria Crítica? Reflexões sobre o Destinatário de um Discurso". In. : WAIZBORT, Leopoldo.(Org.). *A Ousadia Crítica. Ensaios para Gabriel Cohn*. Londrina: Ed. Universidade de Londrina: 1988.

SLATER, Phil. *Origem e Significado da Escola de Frankfurt*. Rio de Janeiro: Zahar, s/d..

TAR, Zoltán. *A Escola de Frankforte*. Lisboa: Ed. 70: 1977.

WEBER, Max. *Economia y Sociedad*. México: FCE: 1969.

_____. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Pioneira: 1989.

_____. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara: 1982.

WELLMER, Albrecht. *Critical Theory of Society*. New York: Herder and Herder: 1971.

_____. *The Persistence of Modernity*. Cambridge: The MIT Press: 1991.

_____. "Consenso como telos da comunicação lingüística?". In. *Novos Estudos – Cebrap*. N. 48/ 1997. Pp. 85-96.