

O QUE É TEORIA CRÍTICA ORTODOXA?*

Fabian Freyenhagen

Tradução de Ivan Rodrigues**

RESUMO: Lukács formulou a famosa questão: “O que é marxismo ortodoxo?”. Sua resposta foi que certo método seria a quintessência do marxismo. E se levantarmos a questão ortodoxa em relação à Teoria Crítica? Nesse caso, a resposta, proponho, não é um método particular. Além disso, o que é crítico na Teoria Crítica tampouco é – contrariamente às opiniões prevalentes na literatura – um programa de fundamentação. Na verdade, somente sem tal programa, a Teoria Crítica pode ser adequada e apropriadamente crítica. A posição que defendo retorna a *insights* dos escritos de Horkheimer dos anos 1930 (e à obra de Adorno). Entretanto, essa posição também é ortodoxa noutro sentido: ela toma a convicção de um interesse partidário – o interesse em abolir a injustiça social, a miséria e a falta de liberdade – como o único critério geral da Teoria Crítica. Sua tarefa é contribuir para a luta contra os elementos negativos mencionados mediante o trabalho conceitual, a autorreflexão e a apropriação crítica de *insights* genuínos da teorização tradicional. Concluo com uma breve delimitação das implicações dessa posição para o modo de abordar a filosofia social (e especificamente a ideia de patologia social).

PALAVRAS-CHAVE: Teoria Crítica. Programa de fundamentação. Horkheimer. Adorno. Patologia social.

* Artigo original: FREYENHAGEN, Fabian. “Was ist orthodoxe Kritische Theorie?”. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 65 (3), p. 456-469, 2017. Tradução para o português com a autorização expressa do autor e da editora De Gruyter, titular dos direitos autorais. Recebido em 14/05/2018 e aprovado em 09/07/2018. [N.E.]

1 Gostaria de expressar meu agradecimento a todos aqueles que proporcionaram comentários e crítica a versões anteriores, especialmente a Timo Jütten e Jörg Schaub.

** O tradutor é grato ao autor por sua estreita cooperação na transposição para o português de alguns vocábulos alemães ímpares e teoricamente decisivos; e é grato a Mariana Teixeira por sua minuciosa e enriquecedora revisão. [N.T.]

No ano de 1919, Georg Lukács formulou a questão “O que é marxismo ortodoxo?”. Já aí ressoa ironia – pois, se, com ortodoxia, queremos dizer crença estrita, então um “sorriso de piedade [é] a resposta adequada” (à pergunta “O que é marxismo ortodoxo?”). Mas, ao mesmo tempo, Lukács enfatiza que também podemos compreender e formular a questão acerca da ortodoxia de tal modo que ela convide ou até exija outro tipo de resposta. Se a compreendemos como uma questão acerca da quintessência, a resposta de Lukács é a seguinte: a quintessência do marxismo consistiria não nos resultados da investigação de Marx ou de uma “crença’ nesta ou naquela tese”, tampouco na “interpretação de um ‘livro sagrado’”. Em vez disso, referir-se-ia “a ortodoxia em questões de marxismo [...], antes, exclusivamente ao *método*” (Lukács 1968: 171; ênfase no original).

Neste ensaio, gostaria de reformular a pergunta de Lukács com referência à Teoria Crítica: *o que é Teoria Crítica ortodoxa?* Gostaria de recomendar uma abordagem de acordo com a qual a Teoria Crítica se deixa caracterizar como ortodoxa em tripla perspectiva.

Em primeiro lugar: se compreendermos ortodoxia no sentido de quintessência, então minha questão, para dizê-la com o título de um conhecido ensaio de Nancy Fraser, será: “O que é crítico na Teoria Crítica?”. A crítica é, afinal, a quintessência da Teoria Crítica, como já se pode depreender de seu nome. Conforme a resposta hoje predominante à questão da quintessência, a Teoria Crítica só pode ser crítica se dispuser de um programa de fundamentação:² pois, só se os critérios da crítica puderem ser

2 Não detalharei aqui quaisquer condições necessárias e suficientes para o que se entende por “programa de fundamentação” – suponho, de todo modo, que isso seria um projeto impossível. Não é, porém, impossível oferecer uma definição indicativa. O que está perante meus olhos é o empreendimento que Christine Korsgaard tenta quando pergunta pelas fontes da normatividade e que Jürgen Habermas e outros

comprovados como geralmente compartilháveis, o teórico estará justificado a contar com eles. Minha posição é diametralmente oposta a esse ponto de vista: a Teoria Crítica, para ser crítica, não está obrigada a conter um programa de fundamentação – mais ainda, somente sem tal programa de fundamentação, a Teoria Crítica pode ser suficientemente crítica.

Em segundo lugar, falo em ortodoxia porque penso que deveríamos trazer de volta à vida *insights* da primeira geração da Escola de Frankfurt que, nas correntes atualmente dominantes, ou são completamente negligenciados, ou têm sua vasta significância ignorada. Por isso, quando preconizar, a seguir, uma reorientação da Teoria Crítica, recorrerei repetidamente aos escritos de Horkheimer dos anos 1930.

Em terceiro lugar, será mostrado que a Teoria Crítica ortodoxa, em última análise, tem algo a ver com crença estrita – apesar de toda a ironia (e de toda a secularidade).

Mais uma observação de esclarecimento inicial: minha resposta a minha questão tem certos paralelos com a resposta de Lukács a sua questão, mas também há diferenças importantes. Uma diferença importante é que a Teoria Crítica ortodoxa *não* se refere – ao contrário do marxismo ortodoxo de Lukács – “exclusivamente ao *método*”. Entre outras coisas, a ideia de que método e substância deveriam ser separados completamente, de modo que uma teoria poderia definir-se exclusivamente por seu método, parece-me errônea – e especialmente errônea quando se trata da Teoria Crítica (bem como da teoria marxiana).

exigem quando dirigem a Theodor W. Adorno e Max Horkheimer a crítica de que faltariam fundamentos normativos a sua teoria. Como sugiro no corpo principal do texto, há uma impressionante diversidade entre aqueles que se empenham em ou exigem um programa de fundamentação, os quais têm questões e abordagens, em parte, semelhantes e, em parte, muito diferentes. O que me interessa aqui é que é possível romper com o programa de fundamentação em toda sua diversidade; e que a Teoria Crítica deveria romper com ele.

Gostaria de começar com dois elementos do ensaio programático de Max Horkheimer, “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”.³ Com isso, uma problemática também deve ser exposta, pois se trata, em primeiro lugar, de tornar compreensível por que muitos se sentem atraídos por um programa de fundamentação – e até o consideram necessário para a Teoria Crítica.

O primeiro elemento que gostaria de tomar em consideração é a caracterização de Horkheimer daquilo que está *excluído* para uma Teoria Crítica. Excluída está a referência irrefletida aos critérios vigentes do melhoramento da sociedade: “As categorias do melhor, do útil, do adequado, do produtivo, do valioso, tal como vigem nesta ordem [isto é, na estrutura social dada], são [para o teórico crítico], antes, muito suspeitas e, de modo nenhum, pressuposições extracientíficas [...]” (TKT: 180-181). Os critérios socialmente reconhecidos, portanto, não podem simplesmente determinar a diretriz normativa; de outro modo, a crítica permaneceria aprisionada dentro do quadro da sociedade existente, cujos estados ruins a crítica, porém, desafiou. Meramente assumir critérios socialmente reconhecidos mostra-se problemático especialmente quando os estados ruins existentes estão necessariamente conectados com a ordem social. Nesse sentido, uma teoria que é crítica não poderia ser produtiva, útil ou construtiva.⁴

O segundo elemento que gostaria de retomar de Horkheimer gira em torno do ancoramento histórico da Teoria Crítica. Uma das mais importantes questões do ensaio de Horkheimer consiste na historicização da teoria do conhecimento kantiana. Ele pensa o

3 Horkheimer 1988c (citado doravante como TKT).

4 Ver também TKT: 216.

objeto cognoscível e o sujeito cognoscente como pré-formados não transcendentalmente, mas social e historicamente: “Os fatos que os sentidos nos fornecem são pré-formados socialmente de duplo modo: mediante o caráter histórico do objeto percebido e o caráter histórico do órgão perceptivo” (TKT: 174).⁵ Daqui derivam várias consequências para a Teoria Crítica, dentre as quais gostaria de selecionar brevemente uma. Horkheimer escreve: “Ninguém pode tornar-se um sujeito diferente do sujeito do momento histórico”; e ele se volta “contra a assunção de um sujeito absoluto, supra-histórico, ou contra a permutabilidade dos sujeitos, como se fosse possível mover-se para fora do momento presente e seriamente se mover para dentro de qualquer outro momento” (TKT: 213-214).⁶

Tomados em conjunto, ambos os elementos que esbocei podem levar erroneamente a pensar que a Teoria Crítica, na realidade, é impossível – e isso de acordo com sua própria compreensão: pois como pode uma teoria ser crítica se ela não pode recorrer aos critérios do melhoramento reconhecidos socialmente, sequer a sujeitos ou modos de reação supra-históricos?⁷

De acordo com a visão presentemente dominante da história da Escola de Frankfurt, inicia-se, precisamente por causa dessa problemática, um processo de aprendizagem nessa tradição teórica. Uma segunda geração, capitaneada por Jürgen Habermas,

5 Ele prossegue: “Ambos são formados não apenas naturalmente, mas também mediante a atividade humana; o indivíduo, contudo, experimenta-se na percepção como receptivo e passivo”. Ver também Horkheimer 1988b: 218.

6 No “Adendo” a “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, aquele texto tendo aparecido no volume seguinte ao deste, Horkheimer aguça ainda mais o argumento quando escreve que a “forma de classe” de toda atividade “grava seu selo sobre toda forma de reação humana, inclusive a teoria” (Horkheimer 1988b: 218).

7 Em especial, de qual ponto de vista ela fala quando compreende o mundo dado como, ao mesmo tempo, “facticidade ruim” e “falsa totalidade” (para falar, respectivamente, com Marcuse em 1937 e com o Adorno dos anos 1940)?

reconheceu a problemática apontada e tocou a retirada do beco sem saída:

“Quem persiste em um paradoxo em um lugar que a filosofia, certa vez, manteve ocupado com suas fundamentações últimas não apenas assume uma posição desconfortável; ele só pode manter a posição se, pelo menos, pode tornar plausível que não existe *qualquer saída*. Também o recuo de uma posição aporética deve estar vedado; caso contrário, há um caminho, a saber, de volta. Penso, porém, que esse é o caso” (Habermas 1985: 155).⁸

Desde então, é considerado assente que um programa de fundamentação seria essencial para a Teoria Crítica.

Esse programa foi, então, realizado de modos diferentes, e aqui há diferenças pequenas, mas importantes – alguns se orientam, na implementação da virada habermasiana, a Kant; outros, a Hegel. Apesar de toda a diversidade, há aí uma constante: os respectivos programas de fundamentação devem fornecer a demonstração da correção moral dos padrões críticos. Como isso deve ser levado a efeito permanece controverso. Alguns o tentam recorrendo a algo que não é diretamente moral (como as pressuposições do agir comunicativo); outros, com a ajuda de uma filosofia da história que deve possibilitar-nos falar de processos históricos de aprendizagem; e outros ainda, com referência a um

8 Aqui pode ser objetado que Habermas, no texto citado, tem em vista outra problemática. Habermas critica a crítica da razão de Adorno e Horkheimer como uma crítica que impossibilita a si mesma, e o caminho de volta inclui, então, (em obras posteriores de Habermas) colocar ao lado da razão instrumental uma segunda razão e, dessa forma, possibilitar uma crítica à razão instrumental. Não contesto que, no texto citado, Habermas trata da crítica da razão de Adorno e Horkheimer, mas me parece que está em questão aí apenas uma forma diferente da mesma problemática filosófica que demarco no corpo principal do texto. Reformulada como crítica da razão, a problemática passa a ser que Adorno e Horkheimer não podem simplesmente se apoiar sobre a razão (segundo sua análise) historicamente predominante, tampouco podem recorrer a uma razão trans-histórica.

fundamento diretamente moral, tal como o direito básico à justificação.

Minha abordagem se distingue das acima delineadas na medida em que gostaria de propor uma segunda reviravolta, a qual, entretanto, não consiste em uma restauração de cada tese ou afirmação da primeira geração da Escola de Frankfurt (isso seria, para falar com Lukács, teoria ortodoxa em sentido falso – no sentido de que dela apenas podemos sorrir com piedade). Trata-se de defender a “posição desconfortável” na qual Adorno e Horkheimer situam a Teoria Crítica como sendo “sustentável” – sobretudo, *filosoficamente* sustentável. A seguir, esboçarei concisamente algo dessa defesa e indicarei como podemos ir adiante na Teoria Crítica.

O primeiro passo consiste em levar novamente a sério que a Teoria Crítica – tal como, em 1937, Horkheimer diz – começa com a “necessidade do presente” (TKT: 190). Também essa necessidade não é assumida simplesmente de modo irrefletido, mas a ênfase principal reside nas experiências negativas dos seres humanos ao longo de diferentes eixos (não apenas do da injustiça). Miséria, falta de liberdade e injustiça exigem sua abolição⁹ – e a Teoria Crítica tenta contribuir para isso. Teóricos críticos são partidários na luta pela superação da injustiça social, das relações escravizadoras, nas quais a miséria predomina – eles não têm qualquer ambição de serem cientistas neutros que se preocupam meramente com o registro e a sistematização de fatos¹⁰ e que separam categoricamente o pensar e o agir (sobretudo, o pensar científico e o agir político). Eles também não querem dizer que simplesmente podemos, a partir da desconsideração das relações estabelecidas,

9 “A dor diz: passe” (Adorno 1966: 203).

10 Cf. Marcuse 1965: 111.

construir teorias normativas, as quais, então, com a ajuda das ciências sociais, deveriam ser só aplicadas a tais relações.¹¹ Não; trata-se de investigar criticamente um mundo partidarizado, guiando-se por um interesse na emancipação do ser humano de relações escravizadoras. Em tal mundo partidarizado, essa tomada de partido aparecerá, então, como “partidária e injusta” (TKT: 192), o que novamente conduz a que pareça necessária uma fundamentação independente, universal. Isso é, porém, de acordo com o primeiro passo de minha resposta, precipitado: pois quem argumenta assim pressupõe que pode existir um lugar neutro ou um modo neutro da fundamentação. No entanto, é precisamente essa pressuposição que, juntamente com Horkheimer, quero colocar em dúvida: “Não há qualquer teoria da sociedade, mesmo que seja a do sociólogo generalizador, que não inclua interesses políticos, sobre cuja verdade se deveria decidir não em uma reflexão aparentemente neutra, mas novamente agindo e pensando, precisamente na atividade histórica concreta” (TKT: 196).¹²

Gostaria de seguir Horkheimer no sentido de que não há e sequer pode haver qualquer ponto de vista neutro – e, na medida em que programas de fundamentação pressupõem tal ponto de vista, eles estão, por isso, desqualificados. Nenhuma teoria pode ser realmente neutra. Qualquer tentativa de ser neutro em face do mundo partidarizado, em última análise, favorece o *status quo*. Intencionalmente ou não, tais tentativas são, em última análise, guiadas pelos interesses dominantes.

Horkheimer coloca em jogo ainda outra consideração que é essencial para minha argumentação. Em direta conexão com a citação acima, ele prossegue: “Que o intelectual se apresente como

11 Aqui faço alusão a abordagens teórico-ideais na filosofia política contemporânea, em especial àquelas que se localizam no quadro da teoria rawlsiana.

12 Cf. Horkheimer 1988a: 149.

se fosse necessário que ele, em primeiro lugar, fornecesse um difícil trabalho mental para escolher entre objetivos e caminhos revolucionários, liberalistas e fascistas é absolutamente desconcertante. [...] A vanguarda necessita de prudência na luta política, não do ensinamento acadêmico sobre seu assim chamado ponto de vista” (TKT: 196-197).

O segundo passo, consiste, portanto, na tese de que pelo menos determinados juízos de valor não necessitam do trabalho mental dos intelectuais (não necessitam da teoria) – acerca de muitos males, o ensinamento acadêmico é desnecessário e até fora de lugar.

Um modo de ver semelhante se encontra também em Adorno, em uma conferência de 1962, na seguinte observação casual sobre “falta de liberdade e opressão”: essas seriam “o mal que necessita tão pouco de uma prova filosófica de que ele é o mal quanto de que ele existe” (Adorno 2003b: 465). Quatro anos depois, na *Dialética negativa*, Adorno dá, entretanto, mais um passo adiante quando escreve que o novo imperativo categórico – isto é, o imperativo de configurar nosso pensar e nosso agir de tal forma que Auschwitz não se repita, de tal forma que nada parecido aconteça – “[é] tão refratário a sua fundamentação quanto, outrora, o caráter de dado do imperativo kantiano”; além disso: “Tratá-lo discursivamente seria sacrilégio” (Adorno 1966: 358).

Vejo aqui uma crítica ao programa de fundamentação,¹³ da qual partilho. A Teoria Crítica que parte da necessidade do presente e é guiada por interesses não tem a tarefa, segundo Horkheimer e Adorno, de fundamentar os males enquanto tais e deduzir discursivamente o interesse na emancipação. Não; se se

13 Ver também Horkheimer 1988a: 133-134, 146.

deve dar credibilidade a Adorno, então isso seria um projeto *não só desnecessário, mas profundamente problemático* (“um sacrilégio”).

Como podemos compreender essa tese e, assim, também começar a defendê-la? Em primeiro lugar, gostaria de, mais uma vez, recorrer à ideia de que somos historicamente situados e não podemos assumir a posição de um sujeito supra-histórico. Se isso é verdadeiro, exclui certas estratégias de fundamentação. Por exemplo, essa consideração tem consequências negativas para a estratégia de fundamentação com base em uma filosofia da história de Axel Honneth. Em *O direito da liberdade*, Honneth insiste contra Michael Walzer e outros em que uma Teoria Crítica não só deveria ser ancorada na realidade social, mas também careceria de uma prova da razoabilidade moral de seus padrões (Honneth 2011: 16). Ao mesmo tempo, ele critica Rainer Forst (e outros) – com razão, segundo penso – porque uma justificação independente de relações sociais e históricas seria “completamente vazia” (ibid.: 39, nota 6). Em vez disso, Honneth quer recorrer a uma versão pós-metafísica da filosofia da história kantiana e hegeliana. Um problema central nisso é que os critérios para o processo histórico de aprendizagem que alegadamente se encontra em marcha ou são, eles mesmos, históricos (e, enquanto tais, não são apropriados para fundamentar as circunstâncias e as representações valorativas históricas independentemente delas próprias), ou são precisamente – como Honneth critica em Forst – “completamente vazios”. Por isso, também não é claro por que Honneth, noutras obras, pensa poder defender a opinião de que “inclusão social” e “individualização” valeriam como critérios do progresso – pois o dilema que delineei há pouco persiste tanto para o “direito de justificação” quanto para os critérios de “inclusão social” e “individualização”.

Isso me conduz a uma consideração que me parece igualmente importante. Não só a neutralidade é impossível, mas também “há determinado interesse em que” decisivas “tendências sejam experimentadas e percebidas” (TKT: 187).¹⁴ Noutras palavras: só temos acesso à verdade quando somos guiados por determinado interesse – o “interesse na superação da injustiça social” (TKT: 216). Esse acesso não é apartidário ou neutro com relação a interesses, senão que sucede mediante um sujeito com tal interesse – apenas assim, podemos perceber a verdade enquanto tal. Disso decorre que *não pode haver* qualquer fundamentação do interesse orientador da Teoria Crítica, pois todo acesso à verdade (e, paralelamente, todo acesso a critérios de correção e a estratégias de fundamentação) já pressupõe aquele interesse. Talvez também se deva compreender assim o “sacrilégio” do qual Adorno fala: pensar que o interesse emancipatório deva ser fundamentado significaria que ainda haveria algo mais importante, que é fornecido antes de mais nada por essa fundamentação. Injustiça, falta de liberdade e opressão seriam consideradas metaeticamente como não falando por si mesmas. Isso, por sua vez, significaria que as abolir não valeria como o mais importante. Mais ainda, isso significaria que injustiça, falta de liberdade e opressão poderiam – pelo menos em princípio – ser consideradas justificadas, a saber, se o que é mais importante e deve fundamentá-las fosse arranjado de determinado modo. (Responder a isso dizendo que o que é mais importante não seria ou mesmo não poderia ser arranjado desse modo não faz jus à situação problemática – pois ou a fundamentação é, então, supérflua, ou se negligencia que deixar em aberto a possibilidade de que falta de liberdade e opressão não sejam qualquer mal já é problemático – de modo semelhante ao fato de que todas as

14 Ver também TKT: 196 e Horkheimer 1988a: 131.

afirmações solenes dos defensores do utilitarismo de que, na realidade, uma vez que ele obtivesse supremacia, jamais se chegaria a enforcar inocentes não são suficientes para defendê-lo. Também se pode estar errado quando se dão falsas razões para algo em si correto.)

Aqui se deve observar brevemente que uma recusa do programa de fundamentação não contém uma recusa da argumentação, da filosofia, da razão ou da normatividade. Em vez disso, significa apenas proceder de outro modo na filosofia, um modo outro da argumentação, uma compreensão outra da razão. Especialmente essenciais a essa abordagem são as estratégias da visibilização. Alguns dos males serão facilmente visíveis, mas, especialmente quanto à pré-formação dos órgãos perceptivos e dos objetos percebidos, é necessário contribuir, por meio da teoria, para a experienciabilidade e a visibilidade dos estados ruins mais complexos – decifrá-los para nós. Um importante aspecto disso é a luta contra aqueles constructos teóricos que – de modo intencional ou não por parte de seus defensores – ocultam ou encobrem a visibilidade dos estados ruins sociais. O que a Teoria Crítica torna visível como mal não deve, então, ser fundamentado como tal.

Quanto à crítica ao programa de fundamentação, falar de ortodoxia – de crença estrita – não está, assim, totalmente fora de lugar, apesar de toda a ironia com a qual ela foi introduzida por Lukács (e por mim); e, também no tocante a esse ponto, penso estar em acordo com Horkheimer, que explica: “Critérios gerais para a Teoria Crítica como um todo, não há; [...] A Teoria Crítica, em toda a plausibilidade de passos singulares e na concordância de seus elementos com as teorias tradicionais mais avançadas, não tem qualquer instância específica para si, a não ser o interesse, a ela mesma conectado, na superação da injustiça social” (TKT: 216).

Aqui, de certa perspectiva, teríamos alcançado um bom ponto de conclusão; de outra perspectiva, entretanto, não é o caso; e, na verdade, estamos apenas no começo. Concluo com duas observações.

Primeiro, gostaria de pronunciar-me brevemente sobre uma objeção: como pode a Teoria Crítica, tal como a delineei, escapar à acusação de dogmatismo e irracionalismo? Habermas não tem razão quanto a que aqui se trataria de uma posição desconfortável e até aporética, recuar da qual seria o melhor a fazer?

Admito de bom grado que a abordagem que esbocei soa, *de certa perspectiva*, não filosófica e problemática: se a filosofia é compreendida de tal modo que, nela, o que estaria em questão seria programas de fundamentação e verdades universais, então a linha de tradição da Teoria Crítica em favor da qual tomei partido é não filosófica ou até antifilosófica. Se, além disso, tem-se a convicção de que um programa de fundamentação é tanto possível quanto necessário e de que verdades universais tanto existem quanto nos são acessíveis, então minha abordagem deve inevitavelmente aparecer como problemática.

A isso, gostaria de responder como segue: se nossa situação é tal que programas de fundamentação e o agarrar-se à validade universal são ambições conduzidas na direção errada – e o que escrevi neste ensaio sobre isso não pôde, certamente, tratar desse tema demasiado complexo de modo minimamente definitivo –, se tais são, porém, ambições conduzidas na direção errada, então é mais refletido e mais filosófico tornar-se ciente disso e eleger outras estratégias para trabalhar contra o irracionalismo e o dogmatismo: estratégias da autorreflexão, do distanciamento (por meio, entre outros, de estudos genealógicos) e até da autoironia, de inclusão de e referência a vozes que foram e são excluídas – como, por

exemplo, nos trabalhos de Nancy Fraser, Amy Allen e outros. O que estaria em questão, então, seria tornar desconfortáveis a sociedade *e a si próprio* – também isso pertence à quintessência da Teoria Crítica.

Tais estratégias podem estar abertas também àqueles que se dedicam a programas de fundamentação, mas é uma ilusão crer que podem (por meio do programa de fundamentação) oferecer mais. Ao contrário: há o perigo de que, mediante o foco no programa de fundamentação, as estratégias da autorreflexão e do autodistanciamento sejam negligenciadas ou até distorcidas. Isso pode acontecer quando tudo é espremido dentro de um esquema abstrato, ou quando um programa específico de fundamentação estreita a visão. Tome-se, por exemplo, a abordagem de Honneth em *O direito da liberdade*: ele se limita, nessa obra (e não por acaso), a reconstruir normativamente as práticas imprescindíveis à reprodução da ordem social presente¹⁵. Perde-se, com isso, a reconstrução normativa das práticas subversivas que poderiam desestabilizar os valores e as instituições dominantes e que, assim, são talvez de muito maior significado para nossa autorreflexão e nossa emancipação.

Admito de bom grado que as estratégias de autorreflexão não oferecem qualquer garantia – mas, se o programa de fundamentação realmente se conduz na direção errada, então nada e ninguém podem oferecer garantias; a “posição desconfortável” (da qual Habermas fala com referência a Adorno e Horkheimer) demonstra-se, na realidade, como sem saída. Elaborar uma filosofia social crítica que não seja dogmática no sentido ruim e que não se dedique a um programa de fundamentação é uma das mais

15 Cf. Schaub 2015.

importantes tarefas filosóficas – e uma à qual deveríamos dedicar-nos.

A filosofia social não se limita, certamente, à autorreflexão crítica (e à crítica do programa de fundamentação aí incluída). Concentrei-me aqui somente em esboçar como penso que a tradição da Escola de Frankfurt deve ser levada adiante.

Já em Horkheimer, há informação sobre outros papéis da filosofia social crítica, tais como o de crítica das ciências sociais, todos dos quais considero significativos. Assim ele explica (em “Nachtrag”):

“Diferentemente do funcionamento da ciência moderna especializada, contudo, a Teoria Crítica da Sociedade permaneceu filosófica também como crítica da economia: seu conteúdo é formado pela inversão dos conceitos que dominam a economia em seu contrário, pela inversão da troca justa no aprofundamento da injustiça social, da livre economia na dominação do monopólio, da manutenção da vida da sociedade na pauperização dos povos” (Horkheimer 1988b: 220).

Implicitamente, a filosofia é aqui equiparada a determinado modo de trabalho conceitual – à análise crítica de processos econômicos (ou, mais amplamente, sociais) que se invertem em seu contrário. Tal análise é filosófica na medida em que esses processos são determinados por conceitos, e trabalhar conceitos – por exemplo, a reconstrução e a crítica de permutações conceituais – é o *métier* da filosofia.¹⁶

16 Deveria ser desnecessário esclarecer que aqui não se trata de um trabalho conceitual no sentido da análise conceitual da filosofia anglo-saxã, tampouco de idealismo. O que está em questão é, antes, a tese de que os processos sociais não podem ser facilmente separados de determinados conceitos nucleares que os caracterizam. Esses conceitos não são simplesmente atribuídos às práticas pelo pensamento, senão que são, em certo sentido, “produzidos” por esses processos – eles são “abstrações reais” (para falar com Sohn-Rethel). A inversão de conceitos, portanto, não é exterior à inversão das práticas, mas também não é a causa última (isso seria um mau idealismo); e o trabalho conceitual não é pura análise conceitual, mas sempre se conecta com a análise da sociedade e diagnósticos de tempo.

A conceptualização, sugerida por Honneth, de desenvolvimentos sociais falhos como “patologias sociais” representa um bom exemplo de tal trabalho conceitual crítico. Apenas deveríamos levar adiante esse programa de pesquisa de patologias sociais sob uma forma modificada, isto é, sob uma forma que seja compatível com a segunda reviravolta que propus. Tal programa de pesquisa deveria, em primeiro lugar, tomar como seu ponto de partida a necessidade dominante na sociedade hodierna e os mecanismos que a ocultam.

Em segundo lugar, uma tarefa da Teoria Crítica consistiria, então, em clarificar até que ponto essa necessidade se relaciona com a estrutura social – e mostrar que estar doente é, de certo modo, normal em vista das circunstâncias nas quais vivemos.¹⁷ Nisso, não deve ser excluído de antemão (especialmente não por meio de medidas metodológicas preparatórias) que poderia ser necessário superar a estrutura social e até nossa representação da liberdade social. Não excluir isso não conduz a qualquer revolucionarismo ativista do tipo que Adorno recusou, senão que implica manter a possibilidade de que uma transformação do todo social seja necessária. Essa opção não deve ser simplesmente excluída, mesmo que momentaneamente não haja quaisquer atores sociais que pudessem realizar essa transformação.¹⁸

Em terceiro lugar, tal programa de pesquisa deveria evitar um monismo frequentemente sugerido por programas de fundamentação – pois nem todos os fenômenos se deixam compreender e criticar adequadamente por meio, por exemplo, do

17 Cf. Adorno 2003a: n. 36 (“Die Gesundheit zum Tode”).

18 Nesses parágrafos, refiro-me à crítica a *O direito da liberdade*, de Honneth, contida na revista *Critical Horizons* 16 (2), de 2015, assim como à réplica de Honneth (“Rejoinder”) no mesmo volume.

prisma do agir comunicativo ou do reconhecimento.¹⁹ A tortura pode impossibilitar o agir comunicativo, bem como pode não visar ao entendimento recíproco; ela pode conter uma desconsideração do reconhecimento e dificultar o reconhecimento de si próprio; mas pensar que a tortura seria falsa e condenável somente por isso me parece uma má compreensão de algo essencial. A tortura é errada também porque a ela pertencem dores graves e desnecessárias. Só isso já é motivo bastante para condená-la. E, sobretudo, é presumível que o mais apropriado seja compreender a tortura como paradigma do ruim e condenar outros fenômenos por partilharem elementos com a tortura.

Em quarto lugar, o pluralismo deveria ser trazido à baila também em um segundo eixo, isto é, no tocante à conceptualização das patologias sociais – alguns fenômenos podem ser melhor descritos mediante a compreensão da sociedade ou de um de seus subsistemas centrais como estando “doente” (como, por exemplo, as instituições da democracia representativa, cuja disfuncionalidade pode ser captada no movimento *Occupy*, assim como nas agitações em Paris, Londres e Ferguson); outros fenômenos podem ser melhor descritos quando se compreende a sociedade como tornando os indivíduos doentes (como, por exemplo, a crescente proporção de depressões desde os anos 1970, ou as proporções mais altas de suicídio e mortalidade infantil em países onde a austeridade foi eleita ou forçada como resposta à crise financeira de 2008).²⁰

Por último, não deveríamos assustar-nos e recuar diante de julgamentos éticos – a objeção rawlsiana de que isso decorreria do pluralismo de visões de mundo aplica-se tanto a valores morais (e à

19 Ver também, com relação a Habermas, Stahl 2013.

20 Aqui, de novo, aludo criticamente aos trabalhos mais recentes de Honneth, especialmente “Die Krankheiten der Gesellschaft: Annäherung an einen nahezu unmöglichen Begriff” (Honneth 2014).

pergunta acerca do que efetivamente pode valer como “moral”) quanto a valores éticos; e, se quisermos comprometer-nos com a ideia de que critérios normativos devem ser geralmente compartilháveis, então a negatividade de dores físicas, ou de fenômenos psicopatológicos como depressões, ou da tragédia da morte prematura de crianças, teria chances largamente mais altas de alcançar isso do que as ideias determinadas de liberdade e igualdade que são propagandeadas por Rawls e outros.

Esbocei aqui, apenas parcamente, elementos de um programa de pesquisa. O que os relaciona e une em uma constelação não é qualquer sistema dedutivo, qualquer programa de fundamentação, tampouco qualquer monismo normativo, mas o interesse na superação da injustiça social e da miséria.

O que, pois, é Teoria Crítica ortodoxa? É não abdicar desse interesse como única instância da Teoria Crítica; é o empenho, orientado por esse interesse, em contribuir, por meio do trabalho conceitual, da autorreflexão e da referência crítica às ciências sociais e humanas, para a luta contra a miséria, a injustiça e a falta de liberdade.²¹

Referências

ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia*. In: *Gesammelte Schriften*, v. 4 (org. R. Tiedemann). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003a [1951].

21 Cf. Horkheimer 1988a: 131: “o lado teórico dos esforços para abolir a miséria existente”.

_____. "Wozu noch Philosophie". In: *Gesammelte Schriften*, v. 10.2 (org. R. Tiedemann). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003b [1963], p. 459-473.

_____. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966.

HABERMAS, Jürgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

HONNETH, Axel. "Die Krankheiten der Gesellschaft: Annäherung an einen nahezu unmöglichen Begriff". *WestEnd* 11 (1), p. 45-60, 2014.

_____. *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp, 2011.

HORKHEIMER, Max. "Materialismus und Moral". In: *Gesammelte Schriften*, v. 3 (org. A. Schmidt). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988a [1933], p. 111-149.

_____. "Nachtrag". In: *Gesammelte Schriften*, v. 4 (org. A. Schmidt). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988b [1937], p. 217-225.

_____. "Traditionelle und kritische Theorie". In: *Gesammelte Schriften*, v. 4 (org. A. Schmidt). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988c [1937], p. 162-216.

LUKÁCS, Georg. *Geschichte und Klassenbewußtsein*. In: *Werke*, v. 2: Frühschriften II. Neuwied: Hermann Luchterhand Verlag, 1968 [1923].

MARCUSE, Herbert. "Philosophie und Kritische Theorie". In: *Kultur und Gesellschaft 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1965 [1937], p. 102-127.

SCHAUB, Jörg. "Misdevelopments, pathologies, and normative revolutions: Normative reconstruction as method of Critical Theory". *Critical Horizons* 16 (2), p. 107-130, 2015

O que é teoria crítica ortodoxa?

STAHL, Titus. “Habermas and the project of immanent critique”.
Constellations 20 (4), p. 533-552, 2013.