

CRÍTICA E EMANCIPAÇÃO

Marta Nunes da Costa

Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS)

RESUMO: A teoria crítica é antes de mais uma crítica à modernidade, nomeadamente, aos seus ideais universais de razão, progresso e história concebida de forma universal e teleológica. Marx é o interlocutor sempre presente da teoria crítica, pois a crítica à modernidade começa com a crítica ao capitalismo que é temporalmente localizado, e hoje está na sua forma mais avançada. Por isso a teoria crítica se afirma como teoria histórica, por um lado, na medida em que apreende a evolução e contornos históricos das categorias centrais do capitalismo; e teoria social, que reflete sobre a organização social atual. Mas o que define, de fato, a teoria crítica? O que faz com que a teoria crítica seja, de fato, crítica, e como pensar a tarefa crítica hoje? Neste artigo queremos tentar responder a esta questão, a partir de um diálogo com Adorno e Horkheimer por um lado e Celikates e Jaeggi por outro.

Palavras-chave – crítica, emancipação, ideologia, razão instrumental.

ABSTRACT: Critical theory is first and foremost a critique of modernity, namely, a critique to its universal ideals of reason, progress and history, teleologically understood. Marx is the always present author who dialogues with dialogues with different generations of critical theorists, given that a critique of modernity starts with a critique to capitalism which is temporal and spatially located and which is today in its most advanced form. Therefore, critical theory is a historical theory, on the one hand, since it captures the evolution and historical dynamics of capitalism's central concepts; and it is also social theory, reflecting upon the actual social state of affairs. What makes of critical theory *critical*? And how should we understand the critical task today? This paper tries to answer this question, putting into dialogue Horkheimer and Adorno, on the one hand, and Celikates and Jaeggi, on the other.

Keywords - critique, emancipation, ideology, instrumental reason.

RÉSUMÉ: La théorie critique est, avant tout, une critique à la modernité, c'est-à-dire, une critique à ses idéaux de raison, progrès et histoire universelle. Marx est l'interlocuteur permanent de la théorie critique, dans le sens où la critique de la modernité est nécessairement la critique au capitalisme. La théorie critique est une théorie historique, puisqu'elle capture l'évolution historique des concepts principaux du capitalisme, mais elle est aussi une théorie sociale, dans la mesure où elle reflète sur les conditions existantes. Mais, pourquoi une théorie sociale devient *critique*? Comment doit-on concevoir la critique de la théorie critique? Nous essayons de répondre à ces questions, partant d'un dialogue avec Horkheimer, Adorno, Celikates et Jaeggi, entre autres.

Mots-clefs – critique, émancipation, idéologie, raison instrumentale.

1. CRÍTICA E RAZÃO – O PROJETO DE EMANCIPAÇÃO EM QUESTÃO

A crítica – definida provisoriamente como atitude, método e ideal – é uma componente essencial da filosofia. Tal como avançada por Kant, a crítica é o que nos permite reconhecer os limites da razão e conquistar – inventando – a autonomia individual. Ou seja, a crítica é a atividade da razão que se volta sobre si mesma e identifica os seus domínios intransponíveis e constrói os seus potenciais emancipatórios. A crítica, por isso, tem a qualidade única de conciliar teoria e prática. É um método de inquérito que a razão aplica a si mesma e é a atitude prática de aplicação que anuncia o ‘novo’ imprevisível como seu resultado. Embora Kant seja conhecido pelo seu dualismo entre mundo fenomênico e mundo numérico, creio que a crítica tem dentro de si a dialética, mais tarde reconhecida por Hegel e consolidada com a teoria crítica (da “escola de Frankfurt”) que permanece até hoje.

O discurso da crítica surge no âmbito de um discurso da e sobre a Razão; a Razão moderna que traz consigo a invenção revolucionária do indivíduo, coração e alvo dos direitos e liberdades constitucionalmente garantidos por governos democráticos. A crítica da razão – pura e prática – constrói o conceito que até hoje molda o nosso *a priori* histórico: o conceito de autonomia, de individualidade. A invenção da autonomia – que embora tenha sido proposta por Rousseau só se afirmou plenamente a partir de Kant – suporta-se na distinção irreduzível entre ‘verdade’ e ‘falsidade’ e ‘realidade’ e ‘aparência’. A autonomia torna-se o critério a partir do qual se julga algo como verdadeiro, falso, mais próximo da realidade, ou preso na ilusão. A autonomia, afirmação ideal da centralidade do sujeito, só se pode construir à luz do seu oposto – da heteronomia, da falsidade, da não-autenticidade. A autonomia por isso é simultaneamente fato e promessa – fato do sujeito que se dá a si mesmo a lei, e promessa de emancipação quando o sujeito ‘falha’ e ‘cai’ na não-verdade. Assim, a autonomia é a luz, a emancipação a promessa de luz na escuridão. Autonomia é objetivo, emancipação é processo que conduz até lá.

Marx pretendia com a filosofia não só descrever ou interpretar mas *transformar* o mundo, usando a dialética como único método capaz de expor, trazer para a visibilidade, as contradições intrínsecas à modernidade, exacerbadas pela progressiva consolidação do modo de produção capitalista. Marx é um autor incontornável porque denuncia, de forma clara e vívida, como as ideologias tão caras a qualquer democrata até hoje, a saber, da igualdade e da liberdade, são instrumentos que usam um discurso aparentemente racional para a consolidação de um fim irracional (se entendermos que a razão deveria ter como

fim a própria emancipação). A liberdade é transformada de promessa de autonomia e auto-determinação em fato de igualdade na relação contratual de trabalho. O trabalho, de esfera de ação e criação, é assimilado pela necessidade reprodutiva do sistema, em que o sujeito se torna objeto da grande máquina.¹ Daí a sua reflexão acerca das várias dimensões da alienação – alienação que o sujeito sente em relação ao objeto que produz, em relação a si mesmo e em relação à própria humanidade. O conceito de alienação, como ‘outro’ da liberdade, supõe, tal como o conceito de emancipação, a possibilidade de distinguir o verdadeiro do falso; o real do aparente. Superar a condição de alienação, da vida falsa, supõe conquistar a vida ‘correta’ ou verdadeira.

A teoria crítica inicialmente formulada por autores como Adorno, Horkheimer e Marcuse, diretamente influenciados e comprometidos com o projeto de emancipação Marxista (mesmo que não protagonizado por uma classe universal como o proletariado) parte da constatação de que afinal a razão, com a sua promessa emancipadora, tem um lado negro, desconhecido e mau. A razão, afinal, pode ser também instrumental, pode ser reduzida a meio para dominar os potenciais indivíduos autônomos. Autonomia, que é promessa de liberdade, quando presa nas tecnologias de dominação reduz o indivíduo a um sujeito – enquanto sujeitoado – e converte a pessoa livre (i.e., capaz de se auto-determinar) em identidade moldada pelas instituições disciplinares (Foucault). A razão instrumental reduz o homem, em todo o seu esplendor potencial, a uma unidimensionalidade (Marcuse) e depressa a categoria política de cidadão se torna um rótulo para um conteúdo vazio, substituído pelo consumidor, que supõe-se, é, ou melhor, *está* alienado.

Toda a tarefa da primeira geração da Teoria crítica se prendia com o denunciar essa alienação nas mais variadas vertentes. A teoria crítica afirma-se e constitui-se nesse duplo movimento de identificar e expor as formas de dominação presente e fornecer simultaneamente uma teoria de emancipação.

A crítica à razão instrumental, da *Dialética do Esclarecimento*, oferece uma leitura aguda sobre a condição da modernidade da qual ainda hoje estamos reféns, já que por ‘condição de modernidade’ me refiro à inauguração de uma nova época trazida pelo desenvolvimento do capitalismo, que hoje está na sua forma mais ‘avançada’. A crítica à razão instrumental é assim, a crítica à modernidade: a crítica que pretende pôr em evidência os elementos progressivos e regressivos, opressivos e emancipadores, na

¹ Ver Marx, K., “Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844” em Tucker (Org.) *The Marx-Engels Reader*. W.W. Norton & Company, Nova Iorque, 1978.

condição moderna. Neste sentido, Marx é o interlocutor sempre presente da teoria crítica, pois a crítica à modernidade começa com a crítica ao capitalismo que é temporalmente localizado. Por isso a teoria crítica se afirma como teoria histórica, por um lado, na medida em que apreende a evolução e contornos históricos das categorias centrais do capitalismo; e teoria social, que reflete sobre a organização social atual. O que é então, a teoria crítica? O que faz com que a teoria crítica seja, de fato, *crítica*?

2. AS PREMISSAS DA TEORIA CRÍTICA

A Teoria crítica (ou as teorias críticas, se considerarmos que hoje já estamos na quarta geração de filósofos críticos, mas que esta abordagem é utilizada não só pela filosofia mas por outras ciências humanas e sociais – estudos culturais, história, sociologia, entre outras) define-se por oposição às teorias clássicas ou tradicionais, tal como Horkheimer afirmou no seu texto emblemático de 1937 intitulado “Traditional and Critical Theory”. Podemos identificar três tarefas ou características fundamentais da teoria crítica: a primeira tarefa, a de formular uma teoria social normativa, separando-se do carácter essencialmente descritivo das ciências sociais (sociologia ou até ciência política). A segunda, a teoria crítica convida a reformular a relação entre teoria e prática. A terceira, parte essencial da teoria crítica é a crítica da(s) ideologia(s). Vejamos.

No que diz respeito à primeira tarefa, ou característica da teoria crítica, é que ao contrário das teorias tradicionais que buscam edificar sistemas de conhecimento coerentes, e geralmente seguindo os requisitos de objetividade determinados (ou impostos) pelas ciências naturais, a teoria crítica define-se pelo que não é nem pretende fazer: a) a teoria crítica não pretende sistematizar o ‘real’, como se este fosse um ‘objeto’ passível de conhecimento, apreensão e tradução em discurso descritivo; b) a teoria crítica não considera que seja possível dissociar conhecimento ‘objetivo’ das condições de possibilidade para esse mesmo conhecimento. O conhecimento produzido ou ‘reconhecido’ é sempre expressão de uma configuração histórica específica, temporalmente determinada, refletindo as condições sociais e políticas de cada época e os processos que regulam e conduzem a produção da subjetividade (ou, usando uma terminologia alternativa, que conduzem o processo de transformação da ‘natureza humana’); c) A teoria crítica rejeita a possibilidade de uma perspectiva ‘imparcial’ ou ‘neutra’, logo, não pretende fornecer uma visão de mundo que gere consenso baseado na sua ‘verdade’. Positivamente, o que isto significa?

Em primeiro lugar, significa que a teoria crítica é, antes de mais, ruptura com os sistemas de pensamento dominantes e em vigor da época, mas que se perpetuam (mesmo com modificações) até hoje. A teoria crítica é *crítica* porque simultaneamente busca a raiz do problema, sabendo que essa raiz está embaraçada noutras raízes, noutros problemas; ela não reclama autoridade para si, afirmando que, pelo método ou percurso diferente proposto consegue identificar ‘o mal’ ou ‘a verdade’, isto porque supor que é possível identificar a verdade é assumir um ponto de vista imparcial e neutro que é impossível de concretizar. A crítica, por isso, não é algo externo ao processo ou realidade que se estuda ou sobre o qual se reflete. A *crítica* da teoria crítica é intrínseca à reflexão, à descrição e à formulação e materialização do próprio discurso utilizado por ela. Ela é método, processo e fim. O seu objeto de estudo é a totalidade social, daí que a sua atitude tenha de ser interdisciplinar, ou melhor, supradisciplinar, pois é impossível na prática dissociar os elementos políticos, dos sociais, culturais e históricos. A linguagem – e os usos da linguagem – reforçam exatamente isto, da nossa condição situada, da nossa perspectiva singular, que é já uma interpretação de uma multiplicidade de fatores ou fenômenos de várias ordens. O seu objetivo, transformação social. Mas que tipo de transformação? E orientada por que princípios?

2.1 CRÍTICA COMO CRÍTICA À RACIONALIDADE INSTRUMENTAL

Em *Dialética do Esclarecimento*, um texto emblemático de Max Horkheimer e Theodor Adorno, os autores fazem uma crítica à condição da modernidade, defendendo a tese de que o mesmo movimento que busca a autonomia do sujeito e da sociedade (via razão) é o movimento que gera a sua auto-destruição (Adorno e Horkheimer, 2002, p. xvi).²

Associado ao conceito, prática e ideal de razão está o ideal de liberdade. Esclarecimento, é para Adorno e Horkheimer, o outro lado da liberdade. Por isso temos de analisar a forma como as duas práticas, os dois discursos, se constituem e transformam mutuamente no contexto social presente. A promessa de esclarecimento vem acompanhada da realização do barbarismo; a promessa de liberdade vem acompanhada

² O que a crítica à modernidade nos diz? Que quer Adorno quer Horkheimer esperam, pela crítica, resgatar ainda o projeto moderno de emancipação. A crítica sugere porém que o conceito de emancipação deve ser redefinido, pois a razão, por si só, será incapaz de a garantir.

da realização da escravidão. A crítica tem como primeira tarefa *denunciar* a contradição entre o discurso, o ideal e a prática.

Como construímos os conceitos de esclarecimento e liberdade? Como chegamos ou estipulamos o valor que atribuímos a esses conceitos? Como e porque pensamos – tentando justificar racionalmente – esses mesmos conceitos? Adorno e Horkheimer compreendem que o discurso de esclarecimento e o discurso de liberdade, são produtos de um ‘movimento real da sociedade burguesa’, e que este movimento se traduz, historicamente, em instituições sociais e políticas concretas. Essas instituições, por sua vez, criam as condições para a formação de um novo ‘homem’. Já Tocqueville, por exemplo, na sua descrição da *Democracia na América* havia identificado o fio condutor subjacente ao novo projeto democrático: a transformação da natureza humana, a transformação de um homem moldado por um paradigma de divisão de classes e hierarquias naturalizadas num homem ‘democrático’. Essa transformação verificou-se: depois da desconstrução da ‘natureza humana’, em que o sujeito não está mais predeterminado a viver na miséria, vem a substituição por uma nova visão de mundo e do homem, em que este está aberto para o mundo, descobre a mobilidade, a possibilidade de ascendência social (que deixa de existir mas continua a manter um papel simbólico de motivação individual), e descobre a igualdade como indissociável da liberdade. ‘Somos livres porque somos iguais’ e não mais ‘somos iguais porque somos livres’. A inversão da leitura da natureza humana desde Hobbes feita pela ideologia democrática – mesmo que definida por contornos republicanos – cria um espaço vazio no imaginário coletivo que tem de ser construído por ‘todos’. O novo homem manifesta-se não só pela consciência racional que tem, ‘... mas também [pelas] formas que assume na realidade’. (Adorno e Horkheimer, 2002, p. xvi).

Esta abertura ao mundo, em que tudo subitamente se torna possível, é ao mesmo tempo o convite à determinação do mundo, como concreto; o concreto que temporalmente se torna necessário e ‘natural’. É neste movimento de passagem da possibilidade – em que a imaginação reina – à necessidade – em que as categorias do entendimento sistematizam o real, definindo o que está incluído e excluído dessa nova composição social – que surgem os paradoxos e contradições: o que conduz à civilização, ao progresso, contém em si mesmo a ameaça do desvio social, do problema, do problemático. O desafio identificado pelos autores é simples: quanto mais progresso social, mais o barbarismo se afirma como possibilidade real e se atualiza. A promessa de melhoria de condições de vida trazida pelo aumento da produtividade, e a promessa de

que com estes um mundo mais justo será realizado *cria*, em seu lugar, um mundo de dominação onde a desigualdade e assimetria nas relações de poder é exacerbada e o abismo se torna cada vez mais profundo. Já aqui os autores percebiam como ‘o indivíduo é inteiramente nulificado diante dos poderes económicos’. (idem),

Esta crítica – que afinal é a crítica de Marx ao capitalismo – conduz a uma visão desencantada do mundo e à violação do princípio regulador do projeto iluminista de autonomia, substituindo-o pela equalização entre conhecimento e poder.³ A introdução da tecnologia redefine o ‘conhecimento’ iluminista. Aquele que tinha função emancipadora reduz-se agora a uma técnica de produção e reprodução das relações de exploração de trabalho. O útil substitui o justo; a mentalidade factual triunfa sobre a razão autônoma kantiana. A sociedade passa a regular-se pelo princípio da equivalência, que agora é estendido a todos os domínios – da técnica, conhecimento, política, e subjetividade. Não admira que esta tendência tenha culminado no discurso pós-moderno, levada a cabo por Lyotard, Derrida, Baudrillard, Deluze entre outros, discurso em que o sujeito totalmente desencantado se reduz a um objeto no meio de objetos, num mundo de simulacro, e sujeito às relações de eficiência que regulam o mercado global – onde até as universidades, promessas de exercício livre e autônomo da razão, passam a redefinir os seus conteúdos para responder às necessidades do mercado e a redefinir a sua estrutura à luz do modelo de ‘negócio’.⁴ Segundo a nova lógica positivista, tudo é incorporado no todo, e nessa incorporação constrói-se o discurso identitário que exclui a possibilidade do ‘outro’ de si, do pluralismo.

A linguagem cumpre uma função importante: a função de aglutinação de sentidos e significados, perpetuando o movimento de consolidação da dominação. As ideias tornam-se supérfluas ou são simplesmente julgadas como ‘utópicas’, logo inúteis e ineficientes. A razão é reduzida à sua dimensão instrumental, excluindo à partida condições de possibilidade de emancipação. E com a naturalização da nova ordem, reforça-se o esquecimento de ‘si’ sujeito, de ‘si’ corpo social, de ‘si’ humanidade.

A dificuldade com a qual nos deparamos hoje é semelhante à dificuldade encontrada por Adorno e Horkheimer na época em que o texto foi escrito, a saber: o confronto com a limitação trazida pela linguagem (ou usos de linguagem se pensarmos

³ Curiosamente, esta mesma crítica está na base do pós-modernismo avançado por Jean-François Lyotard.. Ver *A Condição do Pós-Moderno*, de 1979.

⁴ Para esta crítica específica, ver entrevista de Chomsky em <https://www.jacobinmag.com/2015/07/chomsky-interview-citizens-united-democracy-higher-education/> (acesso a 1 de Agosto de 2015).

em Wittgenstein) que define os limites de possibilidade do(s) discurso(s): o discurso que se quer crítico e com pretensões reformistas vê-se preso numa constelação simbólica e referencial que acaba reforçando o *status quo*, sem querer. Por isso devemos levar a sério quando Adorno e Horkheimer nos dizem que ‘a falsa claridade é outro nome para o mito. O mito foi sempre obscuro e luminoso, simultaneamente.’ (Adorno e Horkheimer, 2002, p. xvi)

Vemos com uma leitura da *Dialética do Esclarecimento* que a crítica não pretende articular e traduzir a verdade, desvelando-a pelo discurso, pois reconhece a limitação estrutural na qual se insere e da qual parte. A crítica à razão instrumental é também uma crítica ao conceito de progresso histórico, suposto por Kant, Hegel e Marx, que na versão dos autores necessariamente conduziria à liberdade. Adorno e Horkheimer anunciam a tensão com a qual a teoria crítica ter-se-á de confrontar: como manter o ideal regulador de emancipação num quadro onde a história é extirpada da sua necessidade, ao mesmo tempo que se *apresenta* como necessária e natural. A crítica terá assim de redefinir ‘emancipação’ de forma a também ela emancipar-se de uma teoria histórica teleológica.

2.2 CRÍTICA COMO CRÍTICA À IDEOLOGIA

A teoria crítica manifesta-se, numa das suas vertentes mais importantes, como crítica à ideologia. A crítica à ideologia foi desde cedo uma escolha metodológica importante de Marx, no seu ensaio “Crítica ao programa de Gotha” afirma que ‘se a essência e a aparência das coisas coincidissem de forma direta, todas as ciências seriam supérfluas.’ A ciência social tem como função descobrir a real natureza da sociedade, tomando como ponto de partida o ‘visível’, o ‘dado’. Esta distinção entre essência social e aparência – manifestação do que é – é o ponto de partida para a discussão de ideologia em Marx. A aparência não é redutível nem equivalente a uma crença falsa do sujeito, pois essa interpretação supõe que o problema está na forma como o sujeito apreende a realidade; logo, a responsabilidade de não ver as coisas tal como elas são seria atribuída ao sujeito social e epistêmico. Porém, este não é o caso. A forma como Marx trabalha o conceito de ideologia remete-nos para a sua preocupação central de compreender a natureza do modo de produção capitalista. Segundo Marx, o problema reside no fato de que o trabalhador cria valor econômico pelo seu trabalho, mas que esse valor não é equivalente ao valor que ele recebe na forma de ‘salário’. As mais-valias, conceito que suporta e será o fio condutor da produção e reprodução do sistema capitalista é ‘invisível’

no processo de trabalho, mas ganha uma aparência social a partir do momento em que as mercadorias são trocadas. O trabalhador, reduzido a mercadoria (i.e., também ele reconduzido a um ‘trabalho abstrato’ medido em equivalência, logo, substituível por qualquer outro trabalhador que desempenhe a mesma função) é pago pelo seu trabalho medido em horas, ao mesmo tempo que cria lucro. Esta breve descrição permite-nos compreender a diferença entre aparência e essência da realidade – esta diferença torna-se mais explícita na tematização do fetichismo de mercadorias, desenvolvido n’*O Capital* de Marx. Aqui, Marx mostra como a causa deste fetichismo pode ser reconduzido ao processo de troca, que mantém invisível as relações essenciais de trabalho, nas quais o lucro é criado pelo trabalhador, mas alienado deste. A ideologia, segundo Marx, tem o papel fundamental de estabilizador social, tendo que manter esta essência escondida, já que a essência contraria a aparência da igualdade fictícia no momento da troca (i.e., somos ‘iguais’ na relação contratual ou na relação de compra-e-venda, mas essa igualdade é meramente formal). A ideologia, por isso, reforça o *status quo* – a estabilidade forçada das relações entre a classe dominante e o proletariado. Neste sentido, as estruturas ou mecanismos ideológicos aparecem como naturais – os indivíduos naturalizam estas relações, tornando difícil o seu questionamento, já que essas mesmas estruturas *aparecem* como conclusões lógicas de um desenvolvimento histórico (guiado pela ideia de progresso, civilização, humanidade ou racionalidade). Tendo sido naturalizadas, estas estruturas e mecanismos manifestam-se, ou são apreendidas, como necessárias, logo, como eternas.

Tendo definido o panorama de fundo de explicação da natureza da ideologia e da sua função social, percebemos que a consciência de classe do proletariado se constrói por oposição à ideologia dominante; mas isto significa também que as várias ideologias são interdependentes, se constroem e se redefinem sempre por oposição ao ‘outro’, mas que esse ‘outro’ faz parte de si (lembrando a redefinição lógica da identidade hegeliana, que conserva o seu momento de alteridade). Isto revela um problema fundamental, a saber: como delinear um projeto emancipador que não seja ele mesmo refém da(s) ideologia(s) dominante(s)? Por outras palavras, como garantir as condições de possibilidade suficientes para uma crítica com potencial transformador do que ‘é’?

Autores contemporâneos, que se posicionam dentro da tradição crítica, tentam responder a esta questão. Falarei de duas abordagens que considero pertinentes para uma possível solução, nomeadamente, a tese avançada por Robin Celikates em 2006 no artigo

“From critical social theory to a social theory of critique”; e a tese avançada por Rahel Jaeggi em 2008, no artigo “Repensando a Ideologia”.

Celikates enquadra-se na guinada pós-pragmática, ou seja, ele toma como ponto de partida para a crítica o reconhecimento de que ‘a perspectiva dos agentes são a única perspectiva de crítica disponível.’ (Celikates, 2006, p. 22, minha tradução), ou seja, é impossível sustentar a posição epistemológica que separa o domínio objetivo do domínio subjetivo. O que isto significa é que uma crítica da ideologia é inseparável da prática social dos agentes. A ideologia é pensada por Celikates na esteira de Bordieu, i.e., como ‘ilusão necessária’ para a estabilidade social. Todos os ‘dados’ sociais são necessariamente produtos, manifestações de ideologias – não há dados puros (o que nos remete à viragem central ocorrida na filosofia da ciência no século XX, mas que pode ser retrçada até Nietzsche, em que é impossível transcender a posição do sujeito e alcançar uma perspectiva ‘imparcial’). Isto torna uma crítica da ideologia mais simples, por um lado, e mais desafiadora por outro. Mais simples porque sugere que ‘qualquer um’ a possa fazer – afinal, estamos todos mergulhados no mesmo mundo, e ninguém tem autoridade suprema sobre a interpretação dos dados. Mais complexa porque nos obriga a buscar um critério (em última análise normativo) que nos permita avaliar os contornos, métodos e estratégias da ideologia. Se não há uma verdade, uma essência a ser descoberta, não estaremos condenados a um relativismo, e por conseguinte, não tornaria esse relativismo a tarefa de crítica impossível, ou pelo menos inútil? Se a distinção marxista entre aparência e essência deixa de fazer sentido, o que há por detrás das ‘aparências’? As aparências são exaustivas da realidade? Marx foi efetivamente vítima da sua ingenuidade pensando que poderia fazer uma crítica à ideologia sem ser acusado ele próprio de ser ideológico. Assim, como lidar com o fato de que ‘os objetos das ciências sociais e humanas já são interpretações’ ? (Celikates, 2006, p. 27) Não teríamos de abandonar as categorias marxistas que têm orientado a crítica à ideologia, como por exemplo as categorias de luta de classes, interesses reais e emancipação?

Celikates sugere que, dada a irredutibilidade do nosso ponto de vista, em vez de buscarmos as condições de uma crítica nas capacidades do sujeito (ainda ‘autônomo’ e ‘livre’ no sentido Kantiano) devemos voltar-nos para a *prática da crítica*. Na linha de Boltanski, Celikates defende que se só temos, ou tudo o que temos, é o mundo interpretado por nós. Devemos olhar para a forma como as ideologias competem entre si, se justificam e como buscam legitimação dos seus discursos e práticas. Neste ponto entramos no que há de problemático no argumento de Celikates, pois também ele, apesar

de se esforçar para se libertar de um tipo de essencialismo atribuído ao sujeito (i.e., pensar o sujeito como fonte de justificação de discursos e práticas devido às suas capacidades intrínsecas – capacidades racionais com potencial crítico) cai nessa mesma tentação e afirma que o agente consegue identificar quando os discursos e as práticas são ideológicas se ‘pudermos mostrar que eles bloqueiam o exercício das capacidades críticas dos agentes’. (Celikates, 2006, p. 35) Dito por outras palavras, a crítica – ou seja, a capacidade para a qual queremos determinar as condições de possibilidade – é tomada como ponto de partida e critério de avaliação do que constitui, ou não, ideologia. Assim, a crítica aparece como fundamento e expressão da autonomia do agente, que é o fim que se quer atingir, e ao mesmo tempo como condição para realizar essa autonomia – como meio. Permanecemos com a questão: quais as possibilidades da crítica? Obviamente, apelar à imanência da crítica e à perspectiva do sujeito não ajuda a responder à questão, pelo contrário, parece reforçar a impossibilidade de solução.

É aqui que Jaeggi pode dar-nos uma contribuição para desvencilhar este nó. A proposta de Jaeggi (2008) é que a crítica da ideologia deve ser reconstruída de forma a clarificar as suas dimensões descritiva e normativa. Para dar este passo Jaeggi redefine as fronteiras de crítica da ideologia, e pensa-a estritamente como crítica da dominação, isto é, a crítica tem a tarefa de expor as contradições às quais a naturalização do ‘dado’ (que é construído historicamente, mas não necessariamente) conduz, contradições essas que também são naturalizadas. Não se trata mais de, através da crítica, definir o que é verdadeiro por oposição ao falso, mas antes de romper com a naturalização da dominação. Na medida em que a crítica à ideologia permite reconstituir o processo de constituição social e progressivas reinterpretações simbólicas no tempo, cria o espaço para transformação da situação que está a ser analisada e criticada, isto é, descrita e avaliada como ‘má’, ‘insuficiente’ ou ‘injusta’. A crítica afirma-se com Jaeggi, mais uma vez e na tradição de Marx a Horkheimer, Adorno, Habermas e Honneth como condição que une teoria e prática. A crítica abre para o novo e não pensado, e convida à revisão ou transformação do sistema. Mas que tipo de transformação é esperada? Transformação pela transformação *apenas*? A dificuldade de resposta a esta questão mostra quão difícil é escapar à necessidade de objetivização de um ‘fim’, que é exatamente o que uma crítica imanente não deve fazer. Assim, que crítica é possível afinal?

3. CRÍTICA À CRÍTICA

Penso que o problema principal – o problema de pensar as condições de possibilidade para a crítica como crucial para um projeto emancipador – persiste. Talvez isso se deva ao fato de que seria mais fácil aceitar a *crítica pela crítica* e abdicar do ideal de emancipação. Afinal, este ideal surge dentro das ideologias familiares da liberdade e da igualdade, da consolidação da sociedade burguesa, da racionalização da sociedade que tende à radicalização do conhecimento técnico, tecnocrático e burocrático, em vez de um conhecimento que cultive aquilo que originalmente, no projeto iluminista, era o seu fim: a autonomia do sujeito. Será que o problema está no ideal de emancipação e nas ideologias que o suportam? O que nos permitiria criticar este ideal? O que a crítica deveria alcançar com o seu próprio movimento?

A única forma de sair deste duplo problema, a saber, a) o problema da crítica como condição de autonomia individual e b) o problema da crítica como meio para emancipação (individual e coletiva), é aceitar que o conceito ou ideal de emancipação não pode, por enquanto, ser descrito de forma positiva – por exemplo, não podemos mais pensar, como Marx, que a emancipação corresponderia a uma sociedade de iguais, emancipadas do modo de produção capitalista. Emancipação só pode ser definida negativamente, por oposição aquilo que é, aquilo que existe. O que ‘é’ mostra-se nas suas contradições, sobretudo na contradição entre discurso – de igualdade formal – e prática – de crescente desigualdade no mundo. O que ‘é’ revela-se nas contradições entre o discurso de ‘liberdade’ dos sujeitos como trabalhadores, e o aumento da precarização das condições de trabalho. Nem a ditadura do proletariado de Marx é mais possível, porque o ‘proletariado’ como classe homogênea já não existe. A uniformidade relativa do proletariado do século XIX não pode ser substituída mecanicamente pela multiplicidade intrínseca à nova classe perigosa do precariado, que na realidade *ainda não é uma classe*.⁵ Por isso, a emancipação tem de ser definida por oposição ao que é, mas isso não implica necessariamente um ‘dever ser’; ou seja, é-nos prática e teoricamente impossível dizer o que seria uma sociedade emancipada.⁶ Por onde começar?

⁵ Ver Standing, Guy, *The precariat – the new dangerous class*. Bloomsbury Academic, Nova Iorque, 2011.

⁶ Ao mesmo tempo que a teoria crítica visa uma transformação radical, ela é incapaz, natural e necessariamente, de criar uma representação conceptual que permitiria julgar a aproximação a um ideal emancipatório. Isto simplesmente porque não há nem pode haver ‘uma percepção correspondente concreta até que esta se realize de fato.’ (Horkheimer, 1972, p. 220)

A teoria crítica, tal como inicialmente formulada por Horkheimer e aprofundada por Adorno segue um fio condutor, que pode ser entendido como ‘universal’, a saber, o fio condutor da injustiça e do sofrimento. Como Horkheimer diz nos últimos parágrafos do seu ensaio,

There are no general criteria for judging the critical theory as a whole, for it is always based on the recurrence of events and thus on a self-reproducing totality. [...] For all its insight into the individual steps in social change and for all the agreement of its elements with the most advanced traditional theories, the critical theory has no specific influence on its side, except concern for the abolition of social injustice. This negative formulation, if we wish to express it abstractly, is the materialistic content of the idealist concept of reason (Horkheimer, 1937, p. 242).

Horkheimer é claro nas suas palavras e no seu compromisso: abandonando a visão idealista de uma razão emancipadora, já que esta, como a *Dialética do Esclarecimento* bem sugere, se reduz a um instrumento de reprodução do sistema social e econômico, só temos um indicador que nos permite guiar, orientar a nossa teoria e ação: o sofrimento. A teoria crítica, que visa a transformação, deve ser compreendida no sentido de encontrar e imaginar meios para erradicar ou diminuir a injustiça social e o sofrimento.⁷

Adorno é conhecido pela resistência que sempre apresentou em definir positivamente a autonomia, individualidade ou emancipação. Porém, Adorno partilha da intuição de Horkheimer: a crítica deve incidir sobre o sofrimento, não só como categoria de análise, mas como realidade humana palpável que permite estabelecer ou usar um critério de avaliação acerca da vida e existência humanas. Renault, na linha de Adorno e Horkheimer, considera que a ideologia neoliberal tem criado mecanismos mais complexos de exclusão social e que esses mecanismos evidenciam uma realidade que não pode continuar a ser ignorada: a realidade do sofrimento social. Este sofrimento é, objetivamente, um obstáculo à crítica social e à transformação social (Renault, 2010, pp. 224-5).

A descrição e consciencialização do sofrimento é já crítica e denúncia do que está errado, do que é *falso* no mundo (Renault, 2010, p. 239). O confronto com o sofrimento obriga, mesmo que não se queira ou saiba como, a imaginar uma alternativa, um mundo possível. Por isso hoje e mais do que nunca, a teoria crítica deve partir da sua condição

⁷ “Just as prohibition has always ensured the admission of the poisonous product, the blocking of the theoretical imagination has paved the way for political delusion. Even when people have not already succumbed to such delusion, they are deprived by the mechanisms of censorship, both the external ones and those implanted within them, of the means of resisting it.” (Adorno e Horkheimer, 2002, p. xvi)

irremediavelmente *presente* sem qualquer pretensão de superar, ultrapassar ou projetar-se nas gerações futuras e perceber que a sua tarefa, mesmo que espacial e temporalmente localizada, tem um carácter universal e tem um objetivo que pode ser partilhado por todos: a erradicação (ou pelo menos a mitigação) do sofrimento humano. A reflexão sobre este sofrimento passa pela desconstrução da(s) ideologia(s) que o perpetuam. Porém, esta desconstrução – que é a desconstrução dos hieróglifos sociais e políticos - não pode ser feita usando as mesmas categorias que nos condicionam e moldam o pensamento – a desconstrução só é desconstrução se dela surgirem novos sentidos da linguagem – e da vida – antecipando o novo que antes não se vislumbrava porque as categorias tradicionais não o permitiam. Se a linguagem se torna o único meio que temos para pensar e imaginar o que ainda não existe, mas se ela também estabelece a fronteira entre o que pode e não pode ser dito, e portanto, pensado, devemos começar por subverter a própria linguagem e explorar, inventando, novos usos para ela. A crítica – como a filosofia – implica coragem: primeiro, de reconhecer que o que existe, efetivamente, incomoda, está mal, é errado, é falso e precisa ser mudado; segundo, a crítica tem um carácter intrinsecamente subversivo e requer a capacidade daquele que a exerce de se jogar num espaço (físico e conceptual, de pessoas e de ideias) sem rede de segurança e sem medo do que a ação humana possa criar. Só assim se pode começar a transformar as relações sociais e humanas que estão naturalizadas e se apresentam como definitivas. Como Adorno e Horkheimer disseram, o pensamento crítico define-se pela tarefa de resgatar os resquícios de liberdade, e ter coragem de ir contra a tendência histórica presente, que embora dominante e predominante, não é necessária.⁸

⁸ Adorno e Horkheimer, 2002 , xi.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. e e Horkheimer, M., *Dialectic of Enlightenment- Philosophical Fragments*, Standford University Press, California, 2002.

CELIKATES, Robin, “From Critical Social Theory to a Social Theory of Critique: on the Critique of Ideology after the Pragmatic Turn” in *Constellations*, v.13, n.1, Malden /MA., pp. 21 – 40, 2006.

HORKHEIMER, M., “Traditional and Critical Theory” in *Critical Theory – Selected Essays*, Continuum Press, Nova Iorque, 1972.

JAEGGI, Rahel, “Repensando a Ideologia” in *Civitas*, v.8, n.1, Porto Alegre, pp.137-165, 2008.

LYOTARD, J.-F., *The PostModern Condition: a Reporto n Knowledge*, tradução de Geoff Bennigton, University of Minnesota Press, 1984.

RENAULT, Emmanuel, “A Critical Theory of Social Suffering” in *Critical Horizons*, vol.11, n.2, pp.221-241, 2010.

