

ENTREVISTA COM EDUARDO SOARES — A TRADIÇÃO DA TEORIA CRÍTICA

“Então eu diria que o legado é este: uma soma de ousadia do pensamento com dois componentes, uma aceitação de que o pensamento se faz em relação ao diagnóstico do tempo, e que, por isso, o componente crítico do pensamento é a aceitação dessa limitação constitutiva.”

Eduardo Soares

Esta edição especial da Revista do CAAP celebra em seu dossiê temático a tradição de estudos da Teoria Crítica. Uma tradição que muita influencia os estudos jurídicos em uma perspectiva situada e transdisciplinar. Contribuindo para o aprofundamento temático do nosso dossiê e consagrando sua relevância, apresentamos uma entrevista realizada com o Professor Eduardo Soares Neves Silva do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais.

O nosso entrevistado é professor de filosofia contemporânea e filosofia das ciências sociais. Possui graduação em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas, doutorado pela Universidade Federal de Minas Gerais, com um estágio de pesquisa na Universität Leipzig, e pós-doutorado pela Leuphana Universität Lüneburg. Sua tese de doutorado intitulada *Filosofia e arte em Theodor W. Adorno: a categoria de constelação* trata dos imbricamentos entre música e epistemologia a partir do exame das obras de um dos expoentes da tradição crítica.

A entrevista foi realizada no dia 18 de setembro de 2017, quando fui recebido no gabinete do professor na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG. Um gabinete retangular, estreito, quase como um corredor, com pequenas frestas de luz que entravam de uma janela ao fundo. Nesse espaço, o Professor Eduardo Soares viajou pelas diversas nuances da tradição crítica: suas marcas constitutivas de algo que possa ser chamado tradição, sua relação com o pensamento lukácsiano, o lugar da estética, o aniversário de setenta anos de publicação do livro *Dialética do Esclarecimento*, o pensamento habermasiano frente a uma suposta guinada liberal, o método reconstrutivo-crítico de Axel Honneth e muito mais que poderá ser conferido na leitura completa dessa entrevista.

Por fim, não poderia deixar de agradecer nominalmente aos editores: *Ana Luiza Braga Guatimosim*, *Arthur Barrêto de Almeida Costa* e *Luisa Carmen Lima Machado* que foram responsáveis por um meticuloso e árduo trabalho de transcrição do áudio, viabilizando a publicação da presente entrevista que oferecemos ao público leitor da Revista do CAAP.

Igor Viana

REVISTA DO CAAP: A teoria crítica, uma tradição do pensamento interdisciplinar e de releitura hegeliana-marxista, originalmente identificada com os estudos realizados pelo Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt, muito se transformou desde 1923 quando da fundação do Instituto. Somando-se a um espectro mais amplo da crítica, os próprios contributos de diversas autoras feministas norte-americanas influenciaram nessa tradição.

Iniciamos essa entrevista perguntando, portanto, como pensar a teoria crítica nos dias de hoje? Qual é sua abrangência e sua função?

EDUARDO: Eu acho que há uma questão de fundo aí, que é pensar todo o debate sobre uma certa tradição filosófica. No caso, a teoria crítica é apenas uma das correntes dessa tradição. Uma parte do processo é, na verdade, a invenção da tradição. O que quero dizer com isso? Que o olhar para o passado - é meio weberiana a proposição - vem marcado com um esforço de compreensão do presente. Significa dizer que quando a gente pensa na tradição da teoria crítica a partir do que ela se coloca, a invenção da teoria crítica, em certo sentido, como modelo de pensamento dentro do Instituto de Pesquisas Sociais na década de 20, e pensa isso em relação ao presente, [então] um modo clássico de abordar o problema é falar de “tradições” ou “gerações” de teoria crítica. Além do discurso sobre as “gerações” da teoria crítica, um outro modo de abordar a questão é falar do “círculo interno” ou do “círculo externo” da teoria crítica. Se a gente pensa nessa forma, o primeiro momento, o momento fundador da teoria crítica, na verdade se afasta do modo como essa tradição veio a ser pensada ao longo do século XX. O momento fundador nasce em uma situação muito específica, em um contexto de produção de pensamento focado no proletariado, na realidade, na atividade operária alemã, e é desse primeiro momento, muito marcado por uma

perspectiva marxista, que se catalisa, que se fermenta o problema da teoria crítica. No entanto, ela só vai ganhar um formato inicial quando Horkheimer assume o Instituto. Se olharmos esse primeiro momento, é um pouco difícil dizer que nós temos uma tradição uniforme de teoria crítica que se estende até o presente.

Pensando a teoria crítica no presente, muito dificilmente a gente associaria esse conjunto de autores e autoras diretamente ao problema da situação de consciência do proletariado na década de 20. Evidentemente aquilo era uma resposta a um tempo histórico específico, uma resposta a uma série de questões, fundamentalmente uma resposta ao modo como, em particular, Lukács responde ao problema da consciência de classe naquele momento específico. No momento em que Horkheimer assume o Instituto, ele começa a consolidar um modo um pouco diferente de pensar o problema, e vai, em certa medida, se afastando de uma ortodoxia marxista. Significa dizer que, no seu nascimento, pensando que a tradição da teoria crítica é inventada nesse momento, ela representa um afastamento de um marxismo ortodoxo, ela apresenta-se como um marxismo heterodoxo. E, na medida em que as gerações vão se sucedendo, o que nós temos, por um lado, é a consolidação de um certo quinhão de compreensão do que seja a teoria crítica em geral, que é articulada em cada momento em função de diagnósticos de tempo distintos, aproximando-se e afastando-se de outras tradições de pensamento da respectiva época.

Então, se formos pensar nessa primeira geração, particularmente no círculo interno da primeira geração, ou seja, em Adorno, Marcuse, Horkheimer, em alguma medida Benjamin, mas também no círculo externo, em que temos Neumann, Kirchheimer, Erich Fromm etc, o que se tem aí é, de algum modo, uma compatibilização entre uma certa herança marxiana ou marxista e uma herança freudiana. Existe uma compatibilização de uma certa maneira de pensar o econômico e de pensar, digamos, o fenômeno da *psiqué*. E talvez a invenção-chave da teoria crítica tenha sido pensar esses dois fenômenos não como separados, mas como articulados a partir de uma teoria da sociedade muito específica, em que esses dois fenômenos, digamos, da *psiqué* e do econômico em geral, veem-se articulados sob a mesma perspectiva ou sob um conjunto de pressuposições teóricas semelhantes. Se pensamos nesse momento mais a partir dessa primeira geração e não tanto no momento inicial da teoria crítica, em alguma medida a teoria crítica contemporânea ainda ocupa um lugar semelhante. Não tanto em função do lastro marxista ou marxiano, que efetivamente foi perdendo importância ao longo das gerações, mas porque se trata de pensar uma teoria social que é simultaneamente atenta ao processo econômico e ao processo psicológico. Ou, digamos, é atenta ao processo de

individuação e ao processo de socialização. E o que significa isso? Que, em grande medida, essa primeira geração define os contornos da teoria crítica, de forma a responder a um problema que se instaura na teoria geral até então. Trata-se do problema, que terá, em larga medida, Weber, Durkheim e Marx como seus articuladores, acerca do que é uma teoria social: se a teoria social tem característica *bottom up* ou se tem característica *top-down*; se se trata da descrição de um processo de individuação ou se, na verdade, se trata da de um processo de socialização; se nós temos ou não liberdade em relação àquilo que determina o fato social, ou como é que se comporta esse fato social em relação à escolha e à agência. Ou seja, a resposta específica da teoria crítica, naquele momento, vai pensar simultaneamente socialização e individuação sob esta forma: como uma teoria social que, por um lado, pensa a relação entre sociedade e economia como elementos fundantes, e, por um outro lado, recebe um outro aporte teórico que pensa o processo de individuação muito focado na ideia de agência etc.

Se formos pensar nesses termos, mas diminuindo o peso que Freud, em específico, tem de um lado, e Marx, em específico, tem do outro, a teoria crítica ainda é, em grande medida, teoria crítica até hoje, ou seja, ainda se trata de pensar a relação social sob esses dois prismas simultaneamente. Por outro lado, se pensarmos ainda nesse padrão da primeira geração da teoria crítica, que cria o que se chama de materialismo interdisciplinar (isto é, a tese de que à filosofia cabe o âmbito da crítica em relação aos resultados das ciências particulares; o que significaria pensar na economia ou nas ciências econômicas como uma das ciências particulares, a sociologia como uma das ciências particulares, e a psicologia, ou, na verdade, a psicanálise freudiana, como outra ciência particular; e a filosofia fazendo a crítica desse processo), padrão esse que foi erigido no documento célebre capitalizado pelo Horkheimer em 1937 (mas do que temos eco em 36 e 38 em textos de outros autores), então isso ainda permanece. Eu não diria que os autores-chave para cada um desses componentes continuam sendo os mesmos, mas se a gente pensa em autores que, em alguma medida, são relacionados à teoria crítica contemporaneamente (e aí nós temos um espectro amplo), nós vamos falar desde Angela Davis até Judith Butler, desde Giddens a Bourdieu. Ou seja, se ampliarmos esse conceito de teoria crítica de modo a pensar um pensamento crítico contemporâneo, o que há de semelhante, na verdade, diria respeito a essa vinculação entre teoria social, economia, e uma análise do indivíduo, do sujeito. Trata-se de não pensar sujeito e tecido social como diferenciados, mas de pensar que, dado um modo específico de reprodução da própria vida que é característico do capitalismo tardio, esses dois componentes não se veem separados, mas entrelaçados. Nesse sentido, eu talvez dissesse, mais à guisa de uma resposta mais direta à

pergunta, que a teoria crítica contemporânea pensada em um amplo espectro guarda algo dessa intuição inicial do Instituto.

REVISTA DO CAAP: Retomando um pouco à sua resposta, Eduardo, sobre o afastamento inicial, na própria fundação do próprio Instituto, de compreensões lukacsianas. Como você enxerga esse debate hoje no campo da Teoria Social? Ele é um debate importante, não é?

EDUARDO: Sim e não. A questão é a seguinte: não é que haja um afastamento de concepções lukacsianas; na verdade, a inspiração é, em grande medida, lukacsiana. *História e consciência de classe*, que antecede o momento formador do Instituto, é um texto fundamental. Ali, o que o Horkheimer e, mais em particular, Adorno vão encontrar, é um modo de pensar simultaneamente produção da realidade e produção da subjetividade. E esse modo diz respeito, no final das contas, à lógica da troca presidindo não apenas as trocas econômicas, mas presidindo a ideia mesmo da troca sujeito-objeto, pensando nos polos sujeito-objeto não mais a partir de um afastamento recíproco, mas de uma co-constituição para a qual a noção de troca aparece como um certo elemento lógico, fundamental. Isso permanece na teoria crítica. Eu não diria nem que desaparece posteriormente; o que há naquele momento é um afastamento de uma concepção mais ortodoxa de marxismo, que eu muito dificilmente localizaria como próxima a Lukács. Outra coisa é perguntar o quão perto o Lukács posterior ao *História e consciência de classe* e o Lukács das revisões se situa em relação ao propósito da teoria crítica. Nesse aspecto, até fiando-se na posição do próprio Lukács a respeito, ele diria que a posição da teoria crítica é mais idealista do que ele gostaria que fosse. Então, haveria uma crítica do Lukács tardio em relação tanto ao seu momento inicial como idealista, como também a essa inspiração lukacsiana dessa primeira geração.

Isso não significa dizer que eles não estejam, em alguma medida, no mesmo campo de disputa ou que eles estejam em âmbitos de disputa opostos, principalmente pelo fato de que para ambas as tradições (mas não necessariamente do mesmo modo, se formos pensar nas tradições da teoria crítica a partir dessa ideia de círculo interno e círculo externo e, simultaneamente, por gerações), o lugar e o peso de Marx se alteram. Mas um diagnóstico específico, que é tomado de Marx, permanece; um diagnóstico que diz respeito justamente ao fato de que essa condição da contemporaneidade, ou do capitalismo tardio, ou da modernidade tardia, é uma condição estrutural tanto do modo de pensar quanto do modo

mesmo das relações e das trocas sociais. Essa intuição, que na verdade acaba levando a reboque consigo alguma coisa vinculada a uma tese, recomposta por Marx, da falsa consciência, ou seja, alguma coisa da intuição de que, para usar a expressão do Marx, os homens, os seres humanos, fazem o mundo, efetivamente, mas não exatamente do modo como pensam que fazem, isso permanece na teoria crítica. E isso não está distante também da posição lukacsiana, nem da do início nem da do final. O que eu diria, no fundo, se formos pensar nesses termos, é que essa revisão da posição lukacsiana mais presente que foi mencionada, ou seja, a que diz respeito a todos os desdobramentos de uma leitura do mundo contemporâneo a partir, em particular, do *Para uma ontologia do ser social*, o que eu diria é que não é que ela viva às turras com a filosofia ou com o propósito filosófico de fundo, ou com a fundamentação, nesse ambiente de carência de fundamentação que caracteriza a teoria crítica, mas que ela antes se afasta, em grande medida. Ou seja, a teoria crítica está mais próxima do modo como Lukács pensou o problema na década de 20 do que como ele revisou o problema posteriormente.

Não obstante, debates continuam sempre sendo possíveis. Existe um conjunto grande de esforços que pensam essas questões, digamos, como modos diferentes, até fundamentalmente diferentes, de pensar o mesmo problema. Isso significa dizer que o diagnóstico é semelhante, mas o prognóstico e o modo de enfrentamento do problema diagnosticado são bastantes distintos. No caso do Lukács “jovem”, digamos assim, teríamos uma afinidade maior com a proposta da teoria crítica, pelo menos a da primeira geração. Evidentemente, na teoria crítica da segunda e da terceira geração, essa relação não ambígua, mas não completamente desenvolvida do primeiro Lukács com a teoria crítica vai se atenuando. Isso embora na segunda geração o seu autor-chave, Habermas, ainda vá construir uma parte importante do seu argumento, pelo menos até 1981 – inclusive em 81, com *Teoria da Ação Comunicativa* –, de pensar a relação entre racionalização e reificação como dois processos simultâneos. Em alguma medida, trata-se de faces do mesmo problema, que é um diagnóstico que está presente em Lukács “jovem”, digamos assim, o Lukács da década de 20.

REVISTA DO CAAP: O próprio Honneth o retoma em *Reification*.

EDUARDO: É, em *Reificação*, o que o Honneth está fazendo é acatar o diagnóstico de Lukács acerca do processo da reificação, mas simultaneamente dizendo que o tempo presente se alterou, portanto, aquele modo específico da reificação não se coloca mais da mesma forma.

Então, o que eu estou dizendo é que o Lukács funciona, como Nietzsche e como Weber (principalmente esses dois) como estrelas um pouco mais fracas nessa constelação dos problemas de que a teoria crítica, na primeira, na segunda, na terceira e na quarta gerações ainda trata. A grande questão é quais estrelas se tornam mais fortes. O que certamente ocorre é que a estrela-Marx e a estrela-Freud, que são ainda componentes importantes na primeira geração, em certo sentido permanecem como relevantes, embora um pouco deslocadas, e aos poucos se atenuam. O mesmo ocorre com a posição do Durkheim, a posição, simultaneamente, de um diagnóstico da limitação e da força de uma perspectiva estrutural-funcionalista, que não é exatamente a posição do Durkheim, mas, de qualquer forma, ali ainda está presente como estrela de uma constelação. E ela também se enfraquece a partir da segunda geração. Ocorre a mesma coisa em relação à terceira geração. Marx se atenua também, Freud vai ser aos poucos substituído. Aquilo que Freud compôs na primeira geração como um modo de pensar esse processo da individuação, sob a perspectiva daquilo que é oculto ao sujeito e que, não obstante, carrega esse processo de subjetivação, é, em um segundo momento, ocupado pelo Mead e pela psicologia do desenvolvimento cognitivo e moral em Habermas e, num terceiro momento, uma outra constelação de autores vai aparecer como relevante para Honneth, como Winnicott. Ou seja, na verdade, essa também é uma estrela dessa constelação. Não a psicologia, ou a psicanálise, ou mesmo a psicologia de fundo psicanalítico, [que] se enfraquece, mas sim alguns autores-chave.

Então, acho que a questão-chave é um pouco pensar esse modo interessante de tratar as gerações de teoria crítica a partir desses dois componentes: em primeiro lugar, a constelação de problemas, autores, que são trazidos ao primeiro plano em cada um desses momentos. Isso diz respeito, por um lado, ao diagnóstico do tempo, e, por outro lado, diz respeito às leituras dos indivíduos, dos membros dos respectivos grupos. E, em segundo lugar, essa outra composição, que é a composição do que é o mais interno dessa primeira, da segunda, da terceira geração, e o que é mais externo. O primeiro momento da teoria crítica efetivamente é composto por um círculo interno e um círculo externo, nos quais nem sempre as questões são tratadas do mesmo modo. Há um modo muito *sui generis* que é apresentado pelo texto programático do materialismo interdisciplinar em 1937, *Teoria tradicional e teoria crítica*. Esse modo é afirmado por Horkheimer, reiterado por Marcuse, por Adorno, de um modo e de outro, e para ele [Horkheimer] converge fundamentalmente a posição do Pollock, que nós teríamos que pensar como membro pertencente de um núcleo interno. Mas essa composição é uma composição que não funciona exatamente com o círculo externo.

As posições de Kirchheimer, Neumann, e Benjamin podem ser colocadas juntas mais por oposição ao círculo interno, mais precisamente a um diagnóstico do tempo que no fundo é marcado pelo problema do bloqueio, que é realmente o problema crítico da primeira geração e que serve para entender a primeira geração – a tese do bloqueio, de que o diagnóstico do tempo presente é capaz de encontrar ou de revelar a estrutura do que posteriormente nós vamos chamar de uma ontologia do estado falso, sem que isso signifique que esteja dada a condição de superação desse estado falso. Aquilo que é central no primeiro momento da teoria crítica e que é construído, no fundo, por esses componentes (Marcuse em menor medida, mas certamente Horkheimer, Adorno e Pollock, os componentes do núcleo interno), não são exatamente compartilhados no núcleo externo. A mesma coisa se dá posteriormente. Se a gente for pensar na segunda geração, a estrela da segunda geração, o sujeito-chave da segunda geração, é Habermas, mas temos um monte de gente que, em alguma medida, está vinculada àquilo ali e que não tem uma posição exatamente semelhante. Nós temos o Wellmer, há um conjunto de autores que, em certa medida, estão contribuindo para uma autocompreensão da segunda geração de teoria crítica e que não ocupam o centro. Na terceira geração é que eu acho que isso se constrói de um modo mais claro.

O que estou querendo identificar, em função um pouco da sua pergunta, ainda vinculada à questão do Lukács? É que talvez o que caracterize de modo muito diferente a primeira da segunda ou da terceira geração é o quanto havia de divergências produtivas na primeira e o quanto há de convergência a partir da terceira. Na primeira geração, a posição do Horkheimer, do Adorno, do Marcuse, ou, ampliando um pouco, do Benjamin, do Neumann, Kirchheimer, do Pollock, do Alfred Schmidt, que é um pouco posterior, e de um monte de gente, todas essas posições compõem um complexo em que você tem a intuição, efetivamente, quase weberiana, de que a realidade é um diamante muito complexo e de que nós precisamos de posições muito distintas e de modos de visada distintos do objeto, e que à filosofia cabe uma composição não coerente desses modos de vista, mas crítica dos modos de vista, mostrando quase o contrário da coerência, bem mais uma certa situação de contradição dialética em relação aos pontos de vista. Isso é feito com a pluralidade de vozes. A segunda geração gravita em torno do Habermas, em alguma medida, e a terceira geração é Honneth, não tem mais gravitação, não tem mais nada. O que acontece a partir da terceira geração, e particularmente nisso que tem sido chamada a quarta geração da teoria crítica, é uma virada dentro da virada linguística; se nós formos pensar aceitando o diagnóstico habermasiano que o que ele faz em relação à primeira geração é uma saída da filosofia da consciência e uma

virada linguística, e dentro dessa um aporte pragmático, então o Honneth faria uma virada a partir da interação pré-linguística, [ao passo que] a novíssima geração é desenvolvimento de programas de pesquisa, quase lakatosianos, quase problemas/programas de pesquisa no sentido da filosofia da ciência tradicional. Não tem nada de errado nisso, é só uma alteração do processo. Pelo menos em tese não tem nada de errado nisso, não quero ter uma leitura externalista do problema, mas sim pensar o que é que está sendo dado em questão ali. É possível dizer que há problema nisso se o diagnóstico é mais ou menos preciso, o que é uma outra questão, mas o que ocorre efetivamente é que a partir de Honneth tem-se um programa de pesquisa de explicitação daquilo que, salvo expressão melhor, chamaríamos de diagnóstico de patologias sociais.

Essa intuição da patologia social aparece em Habermas, dentro de uma demarcação que se assenta sobre a distinção mundo da vida-sistema, e a crítica do Honneth a esse caráter quase concretista da separação mundo da vida-sistema não significa que ele abandone a intuição de que à teoria crítica cabe, fundamentalmente, a análise crítica das patologias sociais, e isso se torna o programa de pesquisa. Veja: o que acontece, no final das contas, é uma diminuição dessa pluralidade de vozes que, em grande medida, caracteriza a teoria crítica inicial. Só que a primeira geração não está imune a isso. Quando lemos a *Dialética do esclarecimento* com atenção, em particular o modo como eles interpretam a dialética do esclarecimento no momento da produção da segunda edição, podemos ver isso. Na *Dialética do esclarecimento* estão Adorno, Horkheimer como autores e ainda Löwenthal como colaborador, ali ainda nós temos um texto plural. Mas, ao mesmo tempo, ali já há um certo diagnóstico do esgotamento da intuição do materialismo interdisciplinar de que era preciso congregiar essas posições inteiras, e a teoria ou a filosofia teria um caráter quase de órgão da crítica, não tanto um órgão de pensamento, mas um órgão da crítica em relação aos resultados das ciências particulares. Obviamente o resultado disso acaba sendo uma diminuição da pluralidade de vozes dentro do processo inteiro. Então, reiterando a sua pergunta, como é que o Lukács aparece? Isso depende muito. A depender do momento, dos textos, mas de qualquer forma, o Lukács aparece, com o passar das gerações, cada vez menos como um autor cujos conceitos são operatórios para o desenvolvimento da teoria e mais como um diagnóstico específico de tempo, focado ou centrado em um mundo que já não mais há.

REVISTA DO CAAP: Com base em sua trajetória acadêmica, com o mestrado realizado sobre *Música e Filosofia em Theodor W. Adorno: os ensaios de formação*

e o doutorado realizado sobre *Filosofia e arte em Theodor W. Adorno: a categoria de constelação, qual seria o lugar e a importância da estética na teoria crítica?*

EDUARDO: Essa é uma questão complicada. Vou tentar ser mais sucinto. Acho que uma das coisas é a seguinte: pensar o lugar da estética na teoria crítica significa na verdade pensar, em primeiro lugar, em Adorno, e em segundo lugar, mas não menos importante segundo o modo pelo qual a autocompreensão da teoria crítica se fez, em Benjamin. Não estou dizendo com isso que as contribuições de um monte de gente que de algum modo contribuiu para a teoria crítica, desde os que contribuíram mais diretamente, como o Marcuse e Löwenthal até os que o fizeram indiretamente, como Bloch e Kracauer, não tenham resultados estéticos relevantes. Mas acaba que isso que estou chamando de uma *autocompreensão da teoria crítica*, essa invenção da tradição (porque é isso que estamos fazendo: essa entrevista, em alguma medida, é uma invenção de uma tradição; e eu estou fazendo uma narrativa e essa narrativa inventa uma certa tradição na qual eu, de um modo ou de outro, estou me encaixando), a estética de Adorno aparece em primeiro plano. Há dois componentes nisso: eu não diria que há um divórcio, mas há dois modos bastante distintos de encarar o problema. Eu vou dizer qual são os dois e depois vou dizer como me situo em relação a eles.

Um deles é pensar que a estética, ou, mais em particular, a arte funciona como um espaço, ao lado talvez da educação, em que é possível a construção de um modo de lidar com as coisas distinto do modo criticado pela teoria crítica; e que, portanto, à arte, à reflexão sobre a arte e à educação cabem um impulso emancipatório que daí poderia provir, e que, em certo sentido, germinaria em outros processos sociais. Esta é uma tese que algumas pessoas defendem: ou seja, que o que o Adorno faria com sua estética é indicar não o modo de lidar com a arte, mas sim que ali poderia haver uma potência emancipatória que poderia migrar para outros espaços. Ou seja, que a arte teria, e por isso falo que tem a ver com a educação, um certo caráter emancipatório em si mesma. Esse é um diagnóstico do qual, nessa forma específica, eu não compartilho.

A minha intuição, e o modo como a maior parte da tradição lê a estética, é que o Adorno não está vendo ali tanto um modelo de emancipação possível, mas sim um modo específico de relação sujeito-objeto no qual, em função do modo como é caracterizada a estética como experiência, essa seja uma experiência na qual a primazia do objeto se faz de modo inquestionado e imediato. Isso é uma demonstração de um modo específico de lidar com o objeto que não pode ser derivado imediatamente para pensar o real, mas que demonstra

que nem todas as esferas do real comportam-se do mesmo modo como o restante do tecido social. Ou seja, a arte não funcionaria como um antídoto, uma vacina, contra a reificação e o mundo administrado, mas sim como a demonstração cabal de que o princípio do mundo administrado, o princípio carregado por essa intuição do que é a ontologia do estado falso, não atinge, não chega a todos os liames, não chega a todos os nexos sociais. Ou seja, a arte não seria um exemplo de nada, não funcionaria como um exemplo, e não funcionaria exatamente também como um antídoto, mas é, digamos, um fermento crítico, exatamente na medida em que se tem ali uma explicitação de um processo que se faz numa forma que não é a forma com a qual a teoria crítica vem identificando os demais processos sociais [a saber, a forma da troca]. A arte vale, para usar uma expressão da *Teoria estética*, como uma antítese social da sociedade. O fato de ela ser uma antítese social da sociedade não a coloca de fora da sociedade, porque ela é *social*, é uma antítese *social*, é uma antítese *da sociedade*; e o fato dela ser uma antítese social da sociedade, dado que a sociedade é o que é, também não caracteriza a arte como um ponto de fuga, mas apenas como uma demonstração desses nichos de possibilidade, desses nichos de emancipação, nessa ordem, digamos assim, do diagnóstico.

O que significa me posicionar mais perto dessa segunda leitura do que da primeira? Significa que não me parece que em momento nenhum Adorno esteja dizendo (embora haja uma tradição de interpretação que às vezes aponta nesse sentido, mas me parece uma leitura precária) que o contato com a arte seja, em si, condição de emancipação. Não é porque alguém ouve Schönberg ou porque alguém reconhece a fragilidade, em termos estéticos, do jazz, do que seja, do cinema ou de qualquer coisa com a qual o Adorno tenha se envolvido, que esse sujeito seja um sujeito candidato à emancipação. Não se trata disso. A arte não é um antídoto, ela é uma antítese social da sociedade e não um antídoto da reificação.

O que ocorre é que a arte demonstra por si mesma, em seu caráter expressivo, aquilo que Adorno em sua fase tardia e, em particular, no outro texto articulado à *Teoria estética*, a *Dialética negativa*, vai explicitar como aquilo que, digamos, está fora do processo de identificação, do processo de conceituação. A arte explicita um modo distinto de lidar com os entes. Ela explicita um problema que, dentro do problemática da gnosiologia, ou, poderíamos dizer, da metafísica adorniana, se apresenta como o problema do não-idêntico, da não-identidade. Então o que a arte oferece não é um bilhete de saída do mundo administrado. Parece que às vezes há quem ache isso: uma educação emancipadora, em que se fique o dia inteiro ouvindo Schönberg, fará com que o indivíduo se emancipe literal e plenamente do mundo administrado. Isso é falso. Adorno não acha que isso é possível. Não é possível uma

vida verdadeira na falsa: essa é uma sentença recuperada da *Minima Moralia*. O que é possível é que ela, em certo sentido, sensibilize o sujeito para esse conjunto de mediações que ele implicitamente toma como dados, e que na verdade são produtos histórico-sociais. Ela te sensibiliza para não tomar o dado como dado, e sim como feito, se você quiser. Essa é a questão-chave: trata-se antes de um processo de sensibilização. Não sei se a palavra é a correta, mas, enfim: trata-se de um certo desenvolvimento, de um certo preparo crítico, muito mais, eu diria, do que o contrário. Essa ideia, inclusive, é criticada por Lukács, e nesse sentido Lukács está lendo Adorno do modo como parte da tradição lê. Lukács vai dizer que não se trata disso. Não se trata de ficar lendo Thomas Mann ou Kafka, ouvindo Schönberg e se tornar, a partir daí, um sujeito emancipado. Pelo contrário. Essa arte como antítese social da sociedade demonstra um inacabamento da sociedade. Ela é uma forma completamente bem-acabada justamente porque as contradições sociais são incorporadas dentro da arte, e não enquanto contradições irracionais que emergem sem que o artista tome conta, mas sim como contradições incorporadas na própria estrutura formal. Elas retornam na estrutura formal, elas retornam, como dirá Adorno, na própria matéria da arte.

O que isso implica? Isso implica que a arte, como a própria educação, tem um componente de sensibilização, de desenvolvimento de indivíduo crítico etc., mas ela não é garantia de nada por si mesma. É perfeitamente possível haver um indivíduo completamente perverso, por exemplo, que seja um fruidor de obras de arte entendidas por Adorno como arte séria, arte bem-feita. É um fetichista, um indivíduo que possui fetiche em relação à grande arte. Até porque o cerne do problema – e essa é uma compreensão geral, na minha opinião, também dessa primeira tradição – é considerar que Adorno está pensando em termos estanques: existe a arte autônoma e a arte para o mercado; existe a grande arte e a arte popular. O que o Adorno está dizendo é quase o contrário. Ele está dizendo que existem sim esses critérios, mas eles não são imanentes ao produto. Esses critérios, como ele diz já em 1938 e reitera várias vezes, são certos *tickets* que são agregados pelo próprio processo cultural aos objetos para que nós sejamos capazes de identificá-los.

Então Adorno está falando, na verdade, da fraqueza da capacidade ou da experiência subjetiva de decifrar os processos estéticos ou artísticos. Essa demarcação não é ilusória em si, mas o é como elemento estrito de diferenciação dos processos artísticos. Evidentemente, ele fala de arte e de indústria cultural, mas não para dizer que os produtos delas sejam pensados para sujeitos diferentes. Ele está quase fazendo um lamento de uma perda de uma experiência subjetiva capaz de reconhecer em cada um desses produtos ou desses artefatos artísticos o que

efetivamente ali está sendo dito. Há, então, uma condenação nos dois campos de um certo fetichismo.

Significa, no final das contas, que é exatamente por isso que a arte, o mero contato com a obra de arte não é garantidor de uma saída do estado de coisas presente. Ele não pensa em um indivíduo isolado, esse é o problema inicial da teoria crítica – um indivíduo isolado do contexto social. Não haverá um sem o outro. Não haverá um indivíduo de uma experiência plenamente rica sem que haja uma sociedade que permita que essa experiência aflore. O processo é unitário.

REVISTA DO CAAP: Você falava do Benjamin (...)

EDUARDO: Falei do Benjamin, sim. Eu estava para dizer que, nesse aspecto, esta é uma disputa importante: a de como deveriam ser interpretados os processos artísticos contemporâneos à época em que eles viveram, particularmente aquela em que os dois viveram. E há uma disputa clara, muito bem delimitada, e uma contraposição em relação ao valor da obra de arte construída na era da reprodutibilidade técnica. Agora, isso não significa uma diferença na avaliação do diagnóstico de tempo, mas sim na de que em que medida o objeto em questão é capaz ou não de insuflar um processo de transformação mais radical. Nesse ponto havia um otimismo maior de Benjamin em relação a Adorno. Mas mesmo isso é ponderável, dá para se pensar isso de outras formas. Durante os anos 60, Adorno cada vez mais claramente volta a essa temática para indicar como certos processos artísticos e da indústria cultural caducam, se requalificam, e acaba revisitando essa polêmica com o Benjamin numa posição um pouco diferenciada.

E, mesmo assim, saber o que o Benjamin exatamente queria dizer em cada uma dessas sentenças é mais um trabalho da tradição de interpretação do que uma mera leitura dos textos dele, porque o que ele fez, efetivamente (e o fez genialmente, de um modo como ninguém nunca mais fez, nem mesmo o próprio Adorno) foi uma análise materialista dos objetos culturais, e isso é o que eu acho que é notável no Benjamin. Mas isso não implica numa avaliação – olha, esses objetos são melhores que os outros –, essa ideia de um objeto melhor do que o outro não está em questão naquilo que o Benjamin fez de melhor. Quando você vai ler *Rua de mão única*, por exemplo, ali não há uma descrição “ah, a placa é boa, a fotografia é ruim”, ou “a fotografia é boa, e o reclame de propaganda é ruim” etc. Não se trata disso, mas sim de tentar identificar em um objeto específico como ele traz consigo, nele próprio, as dinâmicas sociais, da construção da identidade subjetiva e da experiência. Isso é

[também] o que é Adorno, um modo de análise mais do que um diagnóstico de se a arte é boa ou não é. Essa posição sobre o que é a arte, ou sobre o que é a indústria cultural, Adorno já tinha em grande medida. É herança do modo como ele mesmo se formou, e aí nós temos uma série de componentes importantes.

REVISTA DO CAAP: Eduardo, tendo em vista os 70 anos de publicação do livro “Dialética do Esclarecimento”, que já foi inclusive mencionado na nossa entrevista, de Adorno e Horkheimer, qual seria na sua visão o maior legado dessa obra?

EDUARDO: Essa é uma pergunta que já deve ter sido feita muitas vezes, e eu vou tentar dar uma resposta diferente da resposta clássica, da que eu acho que a maior parte das pessoas faria, que é que ela é uma obra que compõe o autoentendimento não só da teoria crítica, mas da filosofia do século XX. Ela é um esforço de pensar a relação entre os fenômenos históricos mais significativos do século XX até aquele momento, tanto, digamos, a diminuição do ímpeto revolucionário, a crise econômica, o *New Deal*, o nazifascismo, uma série de questões que em alguma medida ali emergem e como que numa casca de noz, porque ainda não desenvolveram. Então, é possível se dizer que há um diagnóstico de tempo muito preciso daquela época, uma autocompreensão importante.

Mas, eu diria que o legado mais interessante da *Dialética do esclarecimento* talvez não seja esse, mas que aquilo que talvez devêssemos reter do livro é uma certa ousadia do pensamento. Eu acho que o que a *Dialética do esclarecimento* em grande medida nos coloca como um legado, como algo a que talvez devêssemos nos atentar, diz respeito a uma ousadia de pensamento em relação às teorias, aos conceitos, às categorias, aos resultados empíricos, é quase um libelo contra um certo princípio organizador do pensamento até hoje fundante da especialização, da separação entre objetos que pertencem a cada uma das disciplinas. Eu acho que esse é um legado muito interessante, porque os bons textos de filosofia posteriores e mesmo anteriores a esse partem de uma posição contrária. O que eu estou querendo dizer é que, em alguma medida, a *Dialética do esclarecimento* é um pouco o próprio caráter ensaístico da *Dialética do esclarecimento*, e essa ousadia de pensar o presente a partir da composição de dois elementos. Eu acho que são dois componentes importantes para pensar por que ela saiu daquele jeito. Um deles é a ideia de cerne temporal da verdade, a ideia de não pensar a verdade em termos relativistas, mas saber que a verdade oferece, digamos, a cada tempo histórico uma de suas

faces. Ela não é algo absolutamente claro em todas as suas nuances, e, portanto, a noção mesma de verdade exige um processo de continuação histórica. Não os parâmetros da verdade, mas o modo como o vir a ser dos objetos em relação aos quais nós fazemos enunciados verdadeiros ou falsos tem um componente histórico material, ele tem um componente da construção feita pelos seres humanos, que significa que a enunciação acerca desses objetos é ela mesma dependente do modo como esse objeto se oferece a cada tempo histórico.

E o que implica isso? Isso implica que simultaneamente é preciso uma ousadia do pensamento, que traçar um diagnóstico do tempo significa ter uma aposta na ousadia do pensamento, e por outro lado, que é preciso também ter – e esse é o segundo componente – o reconhecimento da limitação, entender crítica como limitação, e entender que esse é um componente que opera quase uma assíntota em relação ao problema do cerne temporal da verdade e que é preciso revisitar, é preciso fazer novos diagnósticos. A teoria não para, e o fato mesmo dessa composição entre a materialidade e os processos históricos, de um lado, e a enunciação possível acerca deles, de outro, implica que a alteração temporal, a alteração do tempo, requisita novas teorias, e isso é o que eu acho que é o legado.

Para recuperar, pensando nos dois pontos: um deles é a ideia de cerne temporal da verdade, que se articula à ideia de diagnóstico do tempo, e, portanto, a uma certa insuficiência necessária do pensar. Esse segundo componente é tão importante, a ideia de uma insuficiência necessária do pensar, de que o pensar é necessariamente insuficiente, de que o elemento fundamental da crítica é essa insuficiência do pensar, que isso não abandona mais nem Horkheimer, que vai ter uma solução específica para isso, tampouco, em particular, o seu outro autor, que é o Adorno. A *Dialética negativa* é fundamentalmente um esforço de pensar este problema da insuficiência do pensar. O pensamento é circunscrito a essa determinada situação ou a essa condição específica quase estruturante. Na *Dialética negativa*, Adorno realiza um esforço que é em alguma medida um componente paralelo a esse. Ele pensa em como é que se chega para além do conceito a partir do conceito, como é que posso fazer com que o pensamento conceituante, ou a atividade conceituante, chegue a conceituar os objetos sem perdê-los na conceituação. Ou seja, todo esse problema que envolve uma série de categorias-chave do Adorno (constelação, campo de força, modelo de pensamento, modelos críticos), todas as intuições tardias do Adorno, em grande medida estão ensaisticamente insinuadas ou assinaladas na *Dialética do esclarecimento*, e ela é isso. Ela é um esforço de pensar do modo mais rigoroso possível o pensamento, mas de modo livre, sem pensar a partir de teorias e de certos

laços restritos, e por isso ela tem um componente de ousadia. Por outro lado, essa ousadia implica também uma ousadia de aceitação de que essas conclusões são conclusões que terão que ser revistas, que essas conclusões são limitadas, e que é preciso continuar fazendo.

O momento tardio do Adorno é uma reflexão em termos gnosiológicos sobre porque isso funciona, em algo que eu costumo chamar de ontologia de objetos possíveis. É preciso fazer a partir de modelos de pensamento e de modelos críticos com que nós, simultaneamente, sejamos ousados ao pensar as coisas, os problemas, e que essa ousadia não implique a construção de um sistema que nos impeça de ver alterações substantivas nessas coisas que acabamos de dizer. Ou seja, ele está querendo pensar – o que já havia feito em alguma medida na *Dialética do esclarecimento* – como é que eu penso sem aprisionar o pensar na estrutura do pensamento: permitindo captar o pensar numa estrutura do pensamento e ao mesmo tempo perdê-lo. Isso não no sentido de eu deixe de enxergar de tal e qual modo, mas que eu esteja suficientemente crítico, cético, em relação à capacidade das minhas categorias formais para que eu possa aceitar ou ser capaz de ver alterações substantivas no objeto ou na coisa sobre a qual eu acabei de escrever. Então eu diria que o legado é este: uma soma de ousadia do pensamento com dois componentes, uma aceitação de que o pensamento se faz em relação ao diagnóstico do tempo, e que, por isso, o componente crítico do pensamento é a aceitação dessa limitação constitutiva.

REVISTA DO CAAP: Continuando, como pensar o contributo realizado por Habermas através da teoria da ação comunicativa para a teoria crítica? Alguns o acusam de ter realizado uma guinada liberal a essa tradição, você concorda? Caso não, como responder a essa acusação?

EDUARDO: Eu diria que sim e não. É possível se dizer que há uma guinada liberal. Mas em que sentido? Para Habermas – é preciso se pensar o momento histórico –, uma expectativa de uma crítica radical ao capitalismo não se coloca da mesma forma como ainda se colocava, em menor grau do que no início do século XX, mas ainda se colocava na década de 40. Não estou dizendo que na década de 40, na *Dialética do esclarecimento*, por exemplo, os seus autores tivessem alguma pretensão de que a revolução estava por vir. Não, exatamente o contrário. O que a *Dialética do esclarecimento* estava dizendo (no fundo, a tese do bloqueio é essa) é que a revolução está adiada por tempo indeterminado, e uma transformação desse estado de coisas, que à época se entendia como pós-liberal, e que no capitalismo hoje chamaríamos talvez

novamente de capitalismo liberal, ou neoliberal, na verdade, que esse estado de coisas se consolida e sua superação está adiada por tempo indeterminado. Qual é a diferença agora? O que está acontecendo nesses três momentos, o que acontece lá no início? A *Dialética do esclarecimento* se apoia em esforços um pouco distintos de pensar o problema do modo de produção econômico à época: um deles vindo de Pollock e outro vindo de uma junção em alguma medida de Neumann e Kirchheimer. De qualquer forma, se trata de uma composição, na qual às vezes uma coisa se acentua, às vezes outra, mas em geral a figura central é o Pollock. E o que está sendo dito ali? Que essa revolução está adiada por tempo indeterminado em função do fato de ter tido uma alteração substantiva no modo como o capitalismo efetivamente funciona. Ele teria deixado de ser um capitalismo concorrencial. Inicialmente, num momento específico, tornou-se o que se vai chamar de capitalismo monopolista; e, num segundo momento do mesmo processo, tornou-se capitalismo administrado. O capitalismo administrado é um capitalismo que não é exatamente monopolista, mas no qual se tem uma administração das crises a partir de uma relação ambígua (porque não aparece necessariamente exatamente nessa forma) de intervenção estatal na economia. E em alguma medida tem um componente keynesiano nessa proposição, embora esse não seja o diálogo direto com eles, de modo algum.

Mas de qualquer forma o que está sendo dito lá é que a revolução está adiada por tempo indeterminado em função do diagnóstico do tempo desse novo capitalismo que se tem pela frente. O que o Habermas tem, a seguir, não é mais exatamente a mesma forma do capitalismo. Bem, a tese sobre as tendências de integração total (que na *Dialética do esclarecimento* aparecem como *tendências*, é bom ressaltar), a tendência a que não haja mais um “lado de fora” do modo de produção capitalista, inclusive nas duas variantes do mesmo processo, essa é a tese do Pollock. Capitalismo de Estado e o capitalismo das sociedades ocidentais desenvolvidas apenas alterariam o vetor do processo, mas o processo é o mesmo: capitalismo em todos os casos, só tem uma coisa. Esse é um diagnóstico que naquele tempo se construía como um diagnóstico mais provável, mas o que o Habermas vê, efetivamente, é a resolução completa disso. A gente poderia dizer: “ah, mas tem a Coreia do Norte”. Bom, mas a Coreia do Norte sobrevive de insumos vindos da China, que, embora tenha um desenho político muito específico, está completamente integrada ao mercado internacional. Ou seja, na verdade nós não temos mais um “fora” do modo de produção capitalista. A teoria do Habermas parte desse diagnóstico. Não apenas a revolução está adiada por tempo indeterminado, mas aquelas tendências, em particular as tendências que serão muito

importantes para Habermas de financeirização do capital, de perda relativa do poder, do peso do capital constante na composição orgânica do capital, essas coisas todas, segundo o diagnóstico do Habermas, se completaram. O que significa dizer que ele tem que dialogar a partir de outro conjunto de categorias. Tem um diagnóstico de fundo realmente distinto, e tem também, digamos, não apenas um prognóstico, mas um modo diferente de enfrentar o problema, que é realmente distinto.

Volto ao ponto. Não estou dizendo que a primeira geração da teoria crítica tivesse uma intenção ou uma impressão de que a coisa iria se alterar rapidamente. Muito pelo contrário, ela não iria se alterar muito rapidamente, estava adiada por tempo indeterminado. Agora, o que se tem em Habermas é que não apenas ela está adiada por tempo indeterminado, mas que é possível ainda fazer teoria crítica apesar de não se ter essa figura mais à disposição. Essa é a diferença fundamental. Em alguma medida, até 1969, sobrevive em Adorno uma compreensão de que o instante de realização da filosofia foi perdido, e esse instante de realização é a revolução efetivamente. Mas esse é um problema que permanece ali. Adorno permanece pensando como é possível desarmar essa situação, que ele chama de nexo de ofuscamento, que é justamente o efeito, sob a perspectiva dos sujeitos, desse capitalismo administrado ou desse mundo administrado. Isso significa que a revolução nunca sumiu de cena integralmente para o Adorno, e a teoria crítica se constrói para ele um pouco à partir dessa possibilidade.

Em Habermas, isso já não está mais dado. Não é apenas que a revolução não está mais à vista, é que Habermas acha que é possível fazer teoria crítica apesar disso. É possível fazer teoria crítica não focada na questão da revolução, mas focada em outros processos, que são processos, esses sim, típicos dessa sociedade tardia, desse capitalismo tardio – o texto no qual Habermas em alguma medida se apoia pra pensar esse problema é o texto do Adorno de 1968, “Capitalismo tardio ou sociedade industrial?”. Habermas pensa então o capitalismo tardio e, nesse momento, altera a função da teoria crítica. A função da teoria crítica não é mais fortalecer uma certa dinâmica de sensibilização. Na teoria crítica mais antiga, a palavra sensibilização tem que ser entendida no sentido contrário do que se diz em geral. Não é “sensível” no sentido de estar mais suscetível a dor, mas é quase o contrário: no sentido de que a dor, ou as dificuldades, apareçam de modo constitutivo. Não se trata de se sensibilizar em relação à dor. Essa é a experiência de fundo da teoria crítica mais antiga: a de que o capitalismo é uma experiência de insensibilização. Ela quer forçar uma sensibilização, mas em um sentido específico, o de uma abertura para certos nichos de possibilidades, nichos da

emancipação, certas condições emancipatórias em objetos, em situações mínimas (um pouco uma inspiração benjaminiana), certas situações, certos objetos, certas condicionalidades em que alguma expectativa emancipatória se apresente.

O Habermas está em outro ponto. O que ele está dizendo é: vejam, essas noções de emancipação que Benjamin lega a Adorno e com as quais Adorno vai operar são dependentes da ideia de um outro mundo. Elas são marcadas pela perspectiva de uma expectativa revolucionária, elas são marcadas por um “fora”. O que eu estou querendo ver é dentro deste mundo, com as limitações deste mundo, em que a revolução foi bloqueada e está adiada por tempo indeterminado; ela não ocorrerá, pelo menos não do modo como a gente está pensando. Não vai haver nada disso, mas ainda assim é possível fazer teoria crítica. Só que a teoria crítica vai ter outro conjunto de funções. Então o Habermas vai abrir essa discussão que, no fundo, é a das patologias sociais, que vai surgir com toda a força a partir do Honneth. Mas ele vai abrir a discussão sobre como, no seio do capitalismo tardio, esse problema-chave, o problema da colonização da vida pelo sistema, reitera nos termos dessa sociedade liberal na qual nós nos encontramos todo o conjunto de contradições e problemas que a teoria crítica anterior via em relação ao todo da sociabilidade e não encontrava nenhuma saída senão uma para além dessa sociabilidade já dada, para além desse modo de produção já dado.

O que Habermas diz é outra coisa: é que, para que um dia seja possível que outra coisa ocorra, é preciso primeiro haver a crítica estrita de como essas contradições aparecem neste modo, das contradições específicas desse modo atual. Digamos: enquanto a primeira geração apontava um modo de produção e reprodução da própria vida como contraditório em si mesmo, e exatamente por isso a possibilidade de emancipação persistiria, essa possibilidade vigora agora sob esse espaço da demonstração da crítica da contradição do modo atual em si mesmo, e isso tem componentes de presentização, para usar essa expressão que eu estou usando algumas vezes, e que talvez não seja a melhor. Então se trata de localizar as contradições efetivas no modo como nós vivemos presentemente, não em vista de um futuro hipotético. Esse futuro meramente possível depende primeiro da crítica do presente. Habermas vai tentar localizar essas contradições, que são as mais variadas, mas, no fundo, se constroem no diagnóstico habermasiano de que é necessário realizar uma virada na filosofia da teoria crítica: sair de uma filosofia que é fundamentada no princípio da consciência e pensar em uma filosofia fundamentada na relação, em particular, na ação comunicativa, na relação entre sujeitos dotados da capacidade de fala e linguagem. Ou seja, o que está em jogo com Habermas já não é mais pensar nas contradições em face de uma alteração meramente

possível, mas sim que essa alteração meramente possível [seja vista] como dependente da crítica do presente. Ele inverte as questões.

Por isso eu havia respondido sim e não. Por um lado, se trata sim de uma guinada liberal, no sentido da aceitação de que essa é nossa atual situação, de que se trata da sociedade liberal (é difícil chamar essa sociedade de liberal... a pergunta pode ser construída assim, mas, na verdade, não é nem neoliberal. Habermas fala de uma modernidade tardia. Talvez a expressão seja melhor, porque não é só um problema econômico. Ela diz respeito a uma série de fluxos. Não é só a colonização do mundo da vida pelo sistema, não é só um problema de ordem econômica. Trata-se da patologização da cultura, de todos os campos possíveis. E entender essas patologias significa desarmar aqueles e fazer a crítica em relação ao presente na forma como está dado). Então, nesse sentido, é sim aceitação de um certo contexto liberal, mas simultaneamente não é, porque não é uma guinada liberal no sentido: “olha, o melhor dos mundos possíveis é liberal”. É dizer que temos que fazer a crítica do modo liberal no qual ele se apresenta, sem ter que fazer essa crítica depender da postulação de um mundo futuro meramente possível. A ideia de um mundo outro meramente possível se torna a [ideia] do *outro* nas relações sociais. É possível outras relações neste mundo caído, ruim, o que quer que seja. Posso ter um diagnóstico do tempo ruim – não é o que acontece no Habermas –, que diga “olha, o mundo está ruim”, “o mundo está uma porcaria” e, ainda assim, encontrar modos diferenciados de lidar com a questão. Por isso eu diria que é sim e não: é uma guinada liberal, mas que não se dá em função do entronamento da sociedade liberal como o melhor que há, mas sim da ideia de que o que quer que seja possível numa sociedade liberal depende inicialmente da solução de uma série de contradições que ela carrega consigo.

REVISTA DO CAAP: Você me fez lembrar um texto da Butler que é “o que é a crítica”, em que ela faz um diálogo inicial com Habermas nesse sentido, em que haveria uma perda desse potencial crítico numa centralidade normativa da própria realidade...

EDUARDO: Sim, eu acho que isso é uma acusação com a qual Habermas ou os habermasianos têm mais dificuldade. É algo que o Habermas, em certo sentido, introduz e que a quarta geração leva às últimas consequências: fazer menos uma crítica, e mais uma crítica da crítica. O que eu quero dizer com isso é um pouco a intuição da Butler. É menos uma crítica do real, olha, o real está aí, essas são as contradições do real, vamos expor as

contradições do real, e mais uma crítica da crítica ou uma teoria da crítica. Em que sentido? No de que primeiro é preciso refletir sobre o que significa a crítica e apenas nessa medida é que seremos capazes de fazer a crítica do real. Então, se trata um pouco de pensar como fazer a crítica, isso é um pouco uma característica da terceira geração: pensar o que significa criticar, o que nós temos que criticar, a quem nós temos que criticar, e, com isso, perde-se o potencial da crítica mais imediata, que é o que está dado na *Dialética do esclarecimento*, de uma crítica que tem esse dado da ousadia do pensamento.

O que o Habermas, em alguma medida, inaugura é isso. É a possibilidade de a teoria crítica ser a teoria da crítica ou crítica da crítica. Digamos, não ser uma metacrítica, no sentido da compreensão do que significa ser crítica meramente, mas sim uma crítica da possibilidade de se fazer a crítica do real. Então, em grande medida, e essa é a posição da Butler, se trata sim da atenuação do sentido de crítica da primeira geração. O sentido de crítica da primeira geração era a crítica do real a partir das contradições do real. Não era dizer do lado de fora: “nós estamos aqui e o mundo é uma porcaria”. Era uma crítica a partir da avaliação do real. Era mostrar as contradições, mostrar aquilo que é prometido pelos conceitos, aquilo que é prometido pelas instituições, e aquilo que as coisas, os conceitos e as instituições fazem. Então, é uma crítica marcada pelo reconhecimento das contradições objetivas no real. O que ocorre a partir de Habermas é uma crítica desse processo, que vai dizer, em certo sentido (ele não admitiria isso nesses termos), que é preciso buscar um fora da razão imanente ao mundo. Há um texto clássico do Habermas contra Adorno, em que ele objeta que Adorno insiste na dialética negativa, em uma negação determinada do real que não tem apoio no próprio real, e por isso incorre em uma contradição performativa. Trata-se então em Habermas de uma crítica do modo de crítica da primeira geração, da acusação da falta de apoio normativo para a crítica. Esse é um ponto elementar de Habermas.

Habermas também fará uma crítica das distorções sistemáticas na fala, uma crítica do modo como as instituições efetivamente produzem consenso, ou seja, uma série de críticas de fenômenos reais. Mas ali já aparece (lembrando do que havíamos conversado, isto é, que você disse que gostaria também de pensar o Honneth, posteriormente, e a quarta geração, a passagem da terceira para a quarta geração) uma reflexão sobre o que significa a própria crítica. Já temos o momento do dobrar-se sobre si mesmo. Adorno e toda a primeira geração teriam feito uma crítica do real a partir das suas contradições; Habermas faz a crítica desse modo de crítica e diz que esse modo de crítica se apoia, na verdade, fora de si; que ele se baseia em uma filosofia da consciência inviável e, no final das contas, é preciso encontrar na

própria relação entre os sujeitos dotados de capacidade de fala e linguagem a expectativa de consenso, a expectativa de uma reforma ou de uma reconstrução do real e, por isso mesmo, eventualmente o próprio Habermas dirá que ele não faz teoria crítica. O Habermas vai fazer isso muito cedo. Ele dirá: não faço mais teoria crítica, eu faço teoria reconstrutiva.

O problema é a reconstrução. O que significa a reconstrução? Que o problema não é mais a crítica do real, mas a reconstrução de certas estruturas que contrafaticamente, ou seja, a contrapelo ou ao arrepio dos processos sociais ou institucionais fáticos, antecipam uma resolução do problema de início. Isso significa, na verdade, fazer uma reconstrução de como determinados processos, contra tudo e contra todas as expectativas, criam situações emancipatórias. Trata-se então do reconhecimento das possibilidades emancipatórias naquilo que é, digamos, feito ao arrepio da regra institucionalizada, ao arrepio do modo como o sistema coloniza o mundo da vida; e de estar atento a esses processos, que não são apenas denúncias de patologias sociais, mas oferecem uma nova normatividade. Ou seja, eles acenam para uma normatividade futura, dentro da crítica não teórica, mas da crítica real, que faz, digamos assim, um enfrentamento dos sujeitos e do estado de coisas que colocaram o problema em questão.

Então, Habermas sabe localizar na reconstrução um esforço de perceber uma nova normatividade, digamos assim, que é antecipada pelos processos que são completamente reificados. Ele quer mostrar que em processos completamente reificados ainda existe a possibilidade de se ter uma antecipação contrafática de uma normatividade que virá a reger, digamos assim, as relações num mundo um pouco mais reconciliado, ou reconciliável, o que quer que seja. Contra a crítica para a qual é necessária a postulação de um meramente possível, ele demonstra que existem estruturas contrafáticas que fazem a crítica desse mesmo real. E a tarefa dele, por assim dizer, é pintar o que está sendo antecipado nesses processos reais que fazem efetivamente a crítica dos modos como as coisas ocorrem. O que se vai fazer cada vez mais em Honneth e na a quarta geração é uma reflexão sobre o que significa isso. Fazer a crítica da crítica.

REVISTA DO CAAP: Então é nesse sentido que seria essa última pergunta: qual seria a importância desse método reconstrutivo-crítico do Honneth para a tradição crítica hoje?

EDUARDO: Ele é fundamental para a tradição crítica hoje. A questão-chave é em que medida o tipo de problema posto – e eu acho que isso, em certa medida, opõe a primeira geração à segunda e à terceira – é suficiente. Porque tem a questão do diagnóstico: na primeira, nós precisamos fazer a crítica do presente, e aí, à medida em que nós fazemos a crítica do presente, esse ponto do meramente possível aparece como resultado imanente do processo crítico. Aqui, a crítica imanente é dependente de uma certa postulação do meramente possível. Essa é uma diferença entre as gerações. No fundo, é o problema sobre o que significa fazer crítica imanente. Em Adorno, na primeira geração, crítica imanente é simultaneamente crítica transcendente. As duas coisas, seguramente. Eu faço crítica do real em face do meramente possível, porém, prometido, digamos assim, na própria sentença do real. Eu faço as duas coisas simultaneamente. O que a terceira geração vai fazer é uma crítica imanente no sentido de que eu estou *na* imanência, e esse aspecto da transcendência, em alguma medida, é ele mesmo colocado como fora de alcance.

Por que essa discussão da reconstrução é fundamental para entender a teoria crítica no presente? Porque estabelece (e eu acho que o fundamental é isso, o que o Honneth faz de um modo muito consciente) uma certa intuição do que seja uma teoria crítica, qual seja, a de que as possibilidades reais de emancipação estão limitadas por patologias sociais, que são patologias porque ao mesmo tempo que fazem uma promessa, realizam o contrário do que é prometido. Ao mesmo tempo, [é fundamental] porque recupera esse aspecto metodologicamente e fornece um instrumento para pensar em processos que outras tradições de pensamento tomam como relevantes para o mundo contemporâneo. Ou seja, a reconstrução permite que a teoria crítica dialogue com a tradição francesa, com a tradição americana.

Eu acho que a importância fundamental do Honneth e da terceira geração para a compreensão da teoria crítica é que ela justifica, digamos assim, uma expansão do conceito de teoria crítica. Se isso funciona ou não, são outros quinhentos. Se isso é uma traição ao projeto originário da teoria crítica ou não, e se aí permanece uma possibilidade radical de crítica do mundo, aí são outros quinhentos, aí se trata um pouco do diagnóstico da própria relevância da teoria crítica. Mas o que ele faz é habilitar a teoria crítica a dialogar com outras tradições de pensamento contemporâneas. Na medida em que ele pensa a relação entre patologia social e reconstrução, e o problema da patologia social é articulado ao problema do reconhecimento, e, portanto, desfazer patologias sociais significa reconstruir processos de reconhecimento, ele estabelece uma relação com teorias interseccionais, teorias de gênero, teorias que pensam o

complexo saber-poder, ou seja, há um conjunto grande de teorias que pensam questões problemáticas, críticas, difíceis do mundo contemporâneo, e essa é uma categoria operatória que permite o diálogo.

Porque, em grande medida – usei várias vezes a expressão “em grande medida” porque é muito difícil você fechar o ponto, dizer: é isso –, a gente poderia dizer que esse esforço do Honneth, ao mesmo tempo em que permite esse diálogo com outras tradições, estabelece para a teoria crítica, exatamente por isso, uma certa camisa de força. Qual seja, a de que a teoria crítica tem de prescindir de uma reflexão acerca do real que parta da possibilidade de uma crítica radical. Ela, em alguma medida, *tem que* ser não-radical, no sentido marxiano, ou seja, ela *tem que* focar nesse substrato das relações sociais, não econômicas. Tem que partir de uma afirmação de que esse substrato das relações sociais seja o mais candente, porque, no final das contas, ela tem que aceitar que a ressignificação dos indivíduos pelas políticas identitárias é um componente, tem que aceitar uma série de processos que são de resolução de conflitos das sociedades liberais e que em alguma medida são contrários à tese de que nós teremos algo mais que esse desenho de uma democracia liberal, com esse conjunto específico de direitos etc. Ou seja, a camisa de força do processo, que acaba fazendo com que ele seja, mais que tudo, uma crítica da crítica, no sentido de uma reflexão acerca do que significa fazer a crítica, essa camisa de força é resultado de uma abertura para uma série de outras tendências com as quais se estabelece diálogo, e, na medida em que Honneth estabelece esse diálogo, e essas teorias partem de pressupostos diferentes acerca do que é a situação social real, o diagnóstico que ainda se preservava em Habermas vai se atenuando.