



v.13, n.27, 2016

Extra

Dossiê Teoria Crítica

“FORTALEZA, 2016” OU “O QUE É TEORIA CRÍTICA?”
[“FORTALEZA, 2016” OR “WHAT IS CRITICAL THEORY?”]

Adriano Costa Cardoso

Mestre em Filosofia pela UECE.

E-mail: adriano.costa@uece.br

RESUMO

O presente trabalho deseja repor a pergunta pela Teoria Crítica, indagando sobre seu sentido, sua natureza, seus objetivos, seu método, aqui e agora. Remetendo ao texto clássico de Horkheimer, *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* (1937), bem como ao livro que o influenciou, *História e Consciência de Classe* (1922), de Lukács, a exposição ensaia uma tentativa de recuperar de algum modo o sentido dessa Teoria Crítica, mais do que caracterizar o que ela foi e o que ela se tornou ou a herança que deixou.

ABSTRACT

The present work wishes to bring back the question about the Critical Theory, asking for its sense, its nature, its aims, its method, here and now. Pointing to Horkheimer's classic text, *Traditional Theory and Critical Theory* (1937), as well as to the book which influenced him, *History and Class Consciousness* (1922), by Lukács, the exposition essays an attempt to recover in some way the sense of this Critical Theory, more than to characterize what it was and what it has become or the herd it left.

PALAVRAS-CHAVE

História; Método; Teoria Crítica

KEYWORDS

History; Method; Critical Theory

1 Rumo à questão

Quem se depara com um artigo, um livro ou um evento de Teoria Crítica sabe relativamente bem o que esperar dali. Trata-se, na prática, de um grupo de autores e questões específicos, um nicho no mercado das coisas espirituais. As variações percorrem um espectro que vai de Benjamin a Habermas, da indústria cultural às vanguardas, do movimento operário ao *occupy*. Nem sempre se tem em mente de *que* se trata realmente essa denominação, Teoria Crítica, que permite orbitarem em torno de si todos esses autores e questões. Definir os contornos essenciais da Teoria Crítica é uma das intenções do que escrevi aqui. É esta aparentemente a única ou ao menos a principal intenção do que escrevi aqui. Mas algo é pra mim muito mais importante do que definir a Teoria Crítica, e eu me refiro à seguinte pergunta: qual a *relevância* da Teoria Crítica? Sim, é uma pergunta vaga. Mas eu poderia dizer, sendo um pastiche de Cruz e Sousa, que ela é vaga como as vagas de pessoas que vagam pela cidade. Qual a relevância da Teoria Crítica pra cada uma dessas pessoas, entre as quais eu me encontro no dia-a-dia? Se eu pertenço ao público universitário ou científico, valeria perguntar: por que, considerando-se que haja alguma razão e não pura arbitrariedade, por que eu devo optar por esse nicho, a Teoria Crítica, em vez de qualquer outro? Uma das saídas a essa questão consiste em identificar a posição de qualquer um que viva de trabalho intelectual com a dos que vivem de “trabalhos comuns”. Mas a pergunta se mantém, reelaborada: por que eu, um trabalhador comum, devo me envolver com Teoria Crítica, ao invés de me envolver com algum pensamento de teor aristocrático, ou não me envolver com pensamento nenhum e me entregar às leis do sistema até subir na vida, ou me tornar um asceta, ou simplesmente levar uma “vida normal”, sem ambições, sem grandes perspectivas, sem grandes sentidos éticos ou políticos? Por que a Teoria Crítica? Por que enfrentar o *status quo*? Por que enfrenta-lo *desta* e não de outra maneira?

Eu peço, então, a licença de vocês. Eu convido a que acompanhem comigo o fim de tarde de Valdirene, uma fortalezense comum. Nem tão comum assim. Valdirene se encontra nesse momento dentro de um ônibus que se dirige à Praia de Iracema. Até aí, tudo bem. Mas, sentada, e apesar dos berros de mais um ex-adicto que vende pastilhas e divulga uma instituição evangélica que cuida de pessoas na situação dele, ela tem nas mãos o *Diário de Moscou*, de Walter Benjamin. Quando o ônibus se aproxima da Beira-Mar, o “pecador redimido” confirma o valor da missão que realiza citando alguma passagem bíblica, e Valdirene, que nem acredita muito em Deus, lê o trecho do livro que tem em mãos, onde Benjamin comenta sobre uma conversa com Asja Lacis e diz: “Mencionei também a tese de Lukács de que o materialismo histórico só seria, no fundo, aplicável à própria história do movimento operário” (BENJAMIN, 1989, pp. 98-99).

Valdirene baixa o livro e contempla a paisagem da janela, pensativa. Percebe que sua parada se aproxima, levanta-se, dá sinal, desce do ônibus e se dirige a uma das pontes na praia, onde tem uma visão privilegiada do pôr-do-sol, longe da areia. Valdirene ama o pôr-do-sol. Seu dia é organizado de modo que ela não possa perder esse evento.

CARDOSO, A. C. “Fortaleza, 2016” ou “O que é Teoria Crítica?”. p. 55-66.



Mas um imprevisto ocorre naquela tarde. Uma chuva inesperada. O céu quase inteiramente nublado. Valdirene pensa, um tanto conformada: “É, hoje não teve pôr-do-sol...”.

Hoje não teve pôr-do-sol. A ideia martela em sua cabeça por algum motivo. O que seria essa coisa chamada pôr-do-sol, que sempre acontece e hoje deixou de acontecer? Teriam as nuvens prendido o Sol, impedindo-o que se pusesse? Óbvio que não. Então terá o Sol se posto, indiferente às nuvens que o encobriam? Sim. Sim? E o que ocorre quando o Sol se põe? É engolido pelo horizonte? Ou ele se deita, pra acordar cedinho no dia seguinte, do lado oposto do planeta? O Sol, na verdade, nunca se põe. Se Valdirene fosse uma fortalezense comum e *rica*, talvez pudesse pagar um avião ou navio que seguisse a rota do Sol. E ela, seguindo sempre a Oeste, teria a confirmação visual de que o Sol nunca se põe. E o que seria, então, aquele evento diário que orientava sua rotina e que tantas emoções lhe proporcionava, pelas variadas combinações de cores e formas, nos ventilados fins de tarde de Fortaleza? Ela estalou os dedos, e a resposta, óbvia, chegou aos seus lábios reanimados com um estampido de lucidez: “É o materialismo histórico!”. Seus olhos brilhavam mais que as gotas da chuva em seu cabelo.

2 Atingidos pela questão

Aproveitemos, então, o momento epifânico da nossa fortalezense comum e pensemos a respeito do sentido da Teoria Crítica no geral, a partir de sua mais possível raiz, presente na defesa do materialismo histórico como teoria. No começo do séc. XX, o movimento operário alemão era em grande parte conduzido pelo Partido Socialdemocrata Alemão, cuja expressão teórica sinalizava cada vez mais um revisionismo das teses de Karl Marx que consistia essencialmente no abandono da dialética herdada de Hegel em prol de uma forte associação com a Filosofia Neokantista da chamada Escola de Marburg. Essa associação visava, acima de tudo, e já desde os pioneiros e polêmicos escritos de Eduard Bernstein, ainda no fim do séc. XIX, guiar o pensamento socialista no sentido de um comportamento simultaneamente mais científico e mais idealista. O revisionismo teórico de Marx via a si próprio como um empreendimento “crítico”, no sentido do criticismo kantiano, tal como aquela escola o compreendia. O socialismo, enquanto compreensão científica do fluxo histórico, deveria comportar-se como tal e apreender a realidade do modo mais correto e imparcial possível. A dialética era, então, vista como um resíduo metafísico bastante indesejável, que impedia os socialistas de observarem mais atentamente os fatos, tanto com relação ao sistema capitalista como com relação ao movimento operário, e que perpetuava a ideia fixa de uma revolução violenta, catastrófica, surgida de uma miséria crescente, fechando-lhes os olhos quanto ao desenvolvimento das forças democráticas e progressistas que a política socialdemocrata tornava efetivo na persecução de seus ideais. Alguns teóricos, como Rosa Luxemburgo, enfrentaram já essas tendências revisionistas, antes até que elas se tornassem hegemônicas naquele partido. Mas o enfrentamento de maior impacto, que tentou libertar o pensamento socialista desse viés “crítico”, e que o fez revigorando o materialismo histórico em meio à Filo-



sofia e às ciências humanas, foi provavelmente aquele de György Lukács em seu *História e consciência de classe*.

No primeiro dos textos reunidos nessa obra, “O que é o Marxismo Ortodoxo?”, Lukács responde à pergunta do título com uma defesa da adesão ao método de Marx. Cada afirmação singular de Marx, tomada individualmente, pode ser contestada, e o que unicamente permanece incólume como sustentáculo do movimento socialista é o seu método dialético, materialista, histórico. Esse respeito ao método de Marx não tem, no entanto, qualquer traço de um respeito à autoridade, nem de Marx nem do método hipostasiado, na medida em que o próprio método marxista, isto é, o materialismo histórico apresenta uma natureza singular. Em primeiro lugar, ele não pretende dar conta de toda a realidade nem pretende sequer fornecer categorias que permitam compreender a realidade histórica como um todo. É à sociedade moderna, capitalista, que o materialismo histórico se dirige, realizando a crítica da economia política. Isto, na medida em que só essa sociedade permitiu ver com clareza o fundamento econômico das desigualdades sociais. Lukács escreve:

é próprio da essência de toda a sociedade pré-capitalista nunca *poder* revelar com plena clareza (econômica) os interesses de classe; a organização da sociedade dividida em castas, em estados, etc., é tal que, na estrutura econômica objectiva da sociedade, os elementos econômicos se unem *inextricavelmente* aos elementos políticos, religiosos, etc. Só com a dominação burguesa, cuja vitória significa a supressão da organização em estados, se torna possível uma ordem social em que a estratificação da sociedade tende à pura e exclusiva estratificação em classes (LUKÁCS, 2012, p. 69).

Só no capitalismo, configuração social onde a esfera econômica e a esfera política se apresentam em separado, embora sempre em relação, pôde-se ver o fundamento econômico da vida em sociedade e, conseqüentemente, da divisão dos vários estratos sociais. Mais ainda: embora a burguesia seja a grande classe revolucionária que dá origem a esse estado de coisas, ela não pode chegar à consciência exata da totalidade social sem negar sua própria condição de classe. É, portanto, apenas o proletariado, a classe que assoma concomitantemente à ascensão da burguesia, quem pode chegar a uma consciência plenamente justa da realidade social. E esta consciência da realidade é a consciência da necessidade de se transformar tal realidade. O materialismo histórico é o método dialético levado às suas últimas conseqüências: onde Hegel freou seu próprio ímpeto e traiu as exigências da dialética, Marx seguiu adiante, dando vazão a toda a potência revolucionária de uma teoria que acende um perigoso clarão no curso da História e o ilumina diante do proletariado em luta.

O oposto desse método é aquele a que chamam “científico” ou “crítico”. Lukács identifica o início do revisionismo marxista já no momento em que Engels, ao apresentar a dialética, refere-se à natureza. Quando se perde de vista o elemento propriamente histórico da dialética, perde-se igualmente a força de sua dimensão revolucionária. Quando natureza e história são consideradas indistintamente, o método se torna uma simples

chave de leitura de um sujeito com relação a um objeto, ambos externos um ao outro, quando precisamente o potencial desse método é, ao considerar a totalidade de sujeito e objeto, servir de arma pra modificação real do sujeito e do objeto.

Eis porque qualquer tentativa para aprofundar o método dialético de uma maneira “crítica” conduz necessariamente a um empobrecimento. Com efeito, o ponto de partida metodológico de toda a tomada de posição crítica consiste justamente na separação do método e da realidade, do pensamento e do ser; vê justamente nesta separação o progresso que deve ser-lhe atribuído como um mérito no sentido de uma ciência de carácter autenticamente científico, por oposição ao materialismo grosseiro e não crítico do método marxista (LUKÁCS, 2012, p. 18).

O sujeito encontra-se implicado no objeto, não na medida em que o produz em uma consciência transcendental, mas na medida em que é o próprio produto das suas relações em sociedade que se lhe aparece como algo de estranho a si, e mesmo de hostil. Ao portar-se “cientificamente”, de maneira “crítica”, “imparcial”, os revisionistas nada mais fazem do que “esquecer-se” da natureza social e histórica do seu objeto, aceitando-o como dado natural. Lukács ocupa-se de uma totalidade social concreta; eles se ocupam do sistema. E, na medida em que o fazem, abandonando, assim, o ponto de vista que enxerga além do simples dado imediato do real, acolhem a simples tarefa contemplativa de jogar conforme as leis desse real “natural”. E o mundo social, quando compreendido pelo indivíduo como dotado de leis naturais incontornáveis, só lhe permite duas saídas, as quais definem o posicionamento desses marxistas que abandonaram a dialética, sendo uma a atitude “industrial”, e a outra a atitude “ética”, ambas atitudes contemplativas, usando a expressão do próprio autor. No dizer de Lukács:

Um tal mundo [submetido a um destino brutal e absurdo, eternamente estranho ao indivíduo] só oferece duas vias possíveis à acção [...]. A primeira, é a utilização para fins humanos determinados (a técnica, por exemplo) das “leis” imutáveis, aceites com fatalismo e conhecidas segundo o modo já indicado. A segunda, a acção dirigida puramente para o interior, a tentativa de realizar a transformação do mundo pelo homem, por meio do único ponto do mundo que continua livre (a ética). Porém, como a mecanização do mundo mecaniza necessariamente também o sujeito, o homem, esta ética mantém-se igualmente abstracta, normativa, e não realmente activa e criadora de objectos, mesmo em relação à totalidade do homem isolado do mundo. Continua a não passar de um simples dever-ser: só tem um carácter de imperativo (LUKÁCS, 2012, p. 53).

As sofisticadas reflexões de Lukács, em seu embate com o revisionismo “crítico” de Marx, influenciariam, entre muitos outros, os teóricos da chamada Escola de Frankfurt, desde seus membros, por assim dizer, centrais, como Theodor Wiesengrund-Adorno e Max Horkheimer, a membros “agregados”, como é o caso de Walter Benjamin. A ideia de um pensamento marcadamente histórico, que se distingue do pensamento imparcial visado pelas ciências naturais, se encontra na base do que passou a se chamar a Teoria Crítica, objeto de nossa presente divagação. Aqui a palavra “crítica” perde o sentido de que fora revestida no revisionismo teórico de Marx, embora uma forte influência kantia-



na – mas não neokantiana – possa ser sentida na obra daqueles autores. O documento mais representativo da natureza dessa orientação de pensamento é possivelmente o artigo *Teoria tradicional e teoria crítica*, escrito e publicado por Horkheimer no *Zeitschrift für Sozialforschung*, em 1937, onde o autor define a Teoria Crítica precisamente em sua oposição ao procedimento positivista, que ele atribui, não apenas aos pensadores que se proclamavam positivistas, mas igualmente aos teóricos do pragmatismo, os neokantistas, entre outros.

Horkheimer inicia o texto definindo a teoria como ela é concebida tradicionalmente, a saber, como “uma sinopse de proposições de um campo especializado, ligadas de tal modo entre si que se poderiam deduzir de algumas dessas teorias todas as demais” (HORKHEIMER, 1991, p. 31). As diferenças entre empiristas, racionalistas e demais orientações dizem respeito ao modo correto de se apreender as proposições gerais das quais derivam as proposições restantes, e não à natureza da teoria, a qual permanece intocada (HORKHEIMER, 1991, pp. 32-35). A essência da teoria em sua forma tradicional seria, portanto, retirada da tarefa imediata dos cientistas, isto é, o “manejo da natureza física, como também daqueles mecanismos econômicos e sociais determinados”, o que “requer a enformação do material do saber, tal como é dado em uma estruturação hierárquica das hipóteses” (HORKHEIMER, 1991, p. 36). O autor indica o caráter ideológico da independentização de tal conceito de teoria, cuja verdadeira origem é obscurecida em favor de uma gênese na “essência interna da gnose” ou uma “fundamentação a-histórica” (HORKHEIMER, 1991, p.36).

O modelo da teoria tradicional seria o “funcionamento da ciência, tal como este ocorre a um nível dado da divisão do trabalho” (HORKHEIMER, 1991, p. 37), o que oculta a conexão essencial entre essa teoria e o funcionamento da sociedade como um todo (HORKHEIMER, 1991, pp. 37-38). A essa noção parcial de teoria, Horkheimer opõe aquela compreensão segundo a qual a teoria é duplamente condicionada pela História: “Os fatos que os sentidos nos fornecem são pré-formados de modo duplo: pelo caráter histórico do objeto percebido e pelo caráter histórico do órgão perceptivo” (HORKHEIMER, 1991, p. 39).

Pertencendo ao todo social como parte de sua *práxis*, a atividade teórica está sempre ligada a uma das classes em que se divide tal sociedade e, portanto, assume sempre uma posição determinada diante da *práxis* geral (HORKHEIMER, 1991, p. 42). Enquanto no período da burguesia ascendente o pensamento científico mostrava-se bastante crítico, posteriormente tal criticidade seria abandonada na medida em que o pensamento só seria fomentado quando fosse diretamente útil às lutas das “camarilhas de caciques nos diversos escalões da economia e do Estado” que agora determinavam o desenvolvimento econômico (HORKHEIMER, 1991, p. 43).

Apesar de tal processo de limitação do pensamento, Horkheimer afirma a existência de um “comportamento crítico”, que põe sob suspeita as noções de utilidade, produtividade e tudo o que submete a atividade teórica à organização estrutural da sociedade



(HORKHEIMER, 1991, p. 44). Tal comportamento encara a sociedade de forma contraditória: por um lado, o todo social é produto da ação humana; por outro, ele é alheio à livre determinação do homem, constituindo o “mundo do capital” (HORKHEIMER, 1991, p. 44). Enquanto a teoria tradicional considera tanto a gênese dos fatos apreendidos como a aplicação dos sistemas de conceitos como algo exterior ao trabalho teórico, o comportamento crítico retira os fatos da mera faticidade e os enxerga como produtos do agir humano que deveriam estar sob controle dos homens, mas que lhes escapam (HORKHEIMER, 1991, pp. 44-45).

O pensamento crítico não pode contar com a comprovação de suas teses na realidade tal qual ela se apresenta aos indivíduos. Com efeito, “os interesses do pensamento crítico são universais, mas não são universalmente reconhecidos”, seus conceitos são “críticos frente ao presente”, e seu sentido “não deve ser buscado na reprodução da sociedade atual, mas na sua transformação” (HORKHEIMER, 1991, p. 52). Entretanto, apesar de tal deslocamento do intelectual crítico ante seu meio e mesmo sua classe, ele não deve ser visto como se pairasse sobre as classes em luta. “A teoria crítica”, escreve Horkheimer, “não está nem ‘enraizada’ como a propaganda totalitária nem é ‘livre-flutuante’ como a *intelligentsia* liberal” (HORKHEIMER, 1991, p. 55).

As lógicas dos dois modelos de teoria, tradicional e crítica, diferenciam-se em virtude da diversidade das funções de cada modelo (HORKHEIMER, 1991, pp. 55-58). Enquanto a teoria tradicional move-se em uma lógica da identidade, a Teoria Crítica capta o movimento do real, postulando um juízo existencial único, que parte do conceito de uma economia baseada na troca até chegar a suas conseqüências necessárias, a saber, o “agravamento das oposições sociais, o que leva a guerras e a revoluções na situação histórica atual” (HORKHEIMER, 1991, p. 57). Embora esse caráter de necessidade aproxime ambas as teorias, elas se distinguem pela relação entre sujeito e objeto concebida por cada uma: enquanto a teoria tradicional os separa rigorosamente, na Teoria Crítica, eles possuem uma relação recíproca, na medida em que o “comportamento crítico faz parte do desenvolvimento da sociedade” (HORKHEIMER, 1991, p. 59). O próprio conceito de necessidade no interior da Teoria Crítica guarda diferenças pra com seu equivalente tradicional, na medida em que incorpora também a si a noção de liberdade, com o anseio de que a humanidade conquiste “a transformação da necessidade cega em uma necessidade que tenha sentido” (HORKHEIMER, 1991, p. 59).

Pudemos observar, portanto, que o estabelecimento da Teoria Crítica, tal como ela se apresenta de modo explícito, nomeado, no artigo de Horkheimer, segue as linhas desenhadas por Lukács em sua defesa do materialismo histórico contra os desvios revisionistas que tentavam extirpar a dialética do pensamento de Marx. A chamada teoria tradicional obedece ao que Lukács definira como “atitude contemplativa”, ao passo que a Teoria Crítica procura apreender o objeto histórico a partir da sua necessidade de transformação. A seguir, nos debruçamos um pouco sobre os contornos que essa teoria adquire a partir da década de 1940, quando a ascensão nazista obriga o círculo interno da



3 Mas, e se chovesse?...

Nas décadas seguintes à publicação de *Teoria tradicional e Teoria Crítica*, alguns pressupostos iniciais de seu autor, como a relação entre teoria e práxis com vistas a uma transformação social e a interpretação que se tinha da realidade social da época sofreram transformações fundamentais, afastando cada vez mais Horkheimer e os demais membros do círculo interno da Teoria Crítica do pensamento tradicional marxista (JAY, 2008, pp. 322-324). Um traço presente nas reflexões de Horkheimer que o mantinha ainda próximo a essa “tradição”, e que distingue claramente seus primeiros escritos daqueles realizados a partir da década de 1940, é a assunção do ideal de uma racionalização ou planificação da sociedade, associado à dominação crescente da natureza (HORKHEIMER, 2008, p. 109; pp. 143-144). Com efeito, a grande metamorfose sofrida pela Teoria Crítica durante a estada dos frankfurtianos nos Estados Unidos, com o advento da crítica à racionalidade tecnológica, ocorreu no sentido do abandono de tais ideais, muito em virtude das conclusões do também frankfurtiano Friedrich Pollock acerca dos recentes desenvolvimentos do capitalismo, que se tornava cada vez mais administrado (POSTONE, 2008, pp. 223-233)¹.

Além da metamorfose na natureza própria do capitalismo, que parecia não mais consistir em um sistema contraditório caracterizado pelo mercado e pela propriedade privada (JAY, 2008, pp. 205-212; WIGGERSHAUS, 2002, pp. 308-319; POSTONE, 2008, pp. 203-233)², outras transformações ocorridas na realidade do capitalismo do século XX diziam respeito ao papel representado pelo proletariado, o qual cada vez mais perdia seu caráter revolucionário de portador da negação das atuais condições econômicas (JAY, 2008, pp.85-86, 130-131), e ao papel crescente da tecnologia nos meios que as elites utilizavam para comandar as massas (JAY, 2008, pp. 277-278). Tais mudanças – muitas das quais já vinham sendo ligeiramente percebidas desde meados dos anos 30 – fizeram o grupo de Horkheimer prestar “cada vez mais atenção na racionalização tecnológica, como força institucional, e na racionalidade instrumental, como imperativo da cultura” (JAY, 2008, p. 221).

A noção de “capitalismo de Estado”, apresentada primeiramente por Pollock, e que Horkheimer denominaria “o Estado autoritário do presente” (HORKHEIMER apud POSTONE, 2008, p. 227), seria, em particular, decisiva, como foi visto, pra que Horkheimer retirasse a ênfase no ideal de planificação da sociedade, na medida em que os estados planejados do presente realizavam uma dominação cada vez mais direta sobre os indivíduos (JAY, 2008, pp.209-210). Uma outra alteração na posição de Horkheimer diz respeito ao papel da família, o qual foi percebido como menos influente, à medida que suas funções na socialização das crianças iam sendo transferidas às instituições do Esta-

1 Tal metamorfose é explicitada na comparação entre os textos *Teoria Tradicional e Teoria Crítica e O Estado Autoritário* (1940).

2 Postone indica a necessidade de ir além das análises dos teóricos de Frankfurt.

do³. A administração se inseria desse modo ainda mais na vida dos indivíduos, enquanto os elementos de negatividade, aos quais a família pertencia em alguma medida, eram minados todos.

O distanciamento da tradição marxista de pensamento chegou a tal ponto, por ocasião das publicações da *Dialética do esclarecimento* e do *Eclipse da razão*, que não só a perspectiva de uma mudança social nos moldes de uma revolução era encarada com ceticismo, como a própria luta de classes deixou de ser o lugar onde se davam as principais contradições da sociedade capitalista (JAY, 2008, pp. 320-321). Ademais, os elementos que constituíam o alvo da crítica de Horkheimer deixaram de pertencer de modo particular à sociedade burguesa e passaram a ser vistos como constituintes do *Iluminismo*, no qual o próprio Marx estava inserido (JAY, 2008, pp. 322-326). A luta que era travada, segundo a nova concepção de Horkheimer, não era entre burguesia e proletariado, mas entre o espírito e a natureza, ou mais propriamente, entre uma razão objetiva, com sua carga emancipatória de reconciliação com a natureza, e uma razão subjetiva, a qual nada visa além da dominação dessa mesma natureza (JAY, 2008, pp. 320-326).

É assim que, em nosso recorte, a Teoria Crítica parte, de certa maneira, de um enfrentamento ao revisionismo “crítico” de Marx e termina por adentrar em um outro revisionismo, que também porta em si a palavra “crítica”, em um sentido que, embora não possa ser identificado àquele dos neokantistas, também não se limita ao de Marx em sua Crítica da Economia Política. A virada pessimista da Teoria Crítica parece acompanhar o movimento que conduz, na literatura, das utopias às distopias, como se pode ler em um artigo publicado em um livro dedicado a Herbert Marcuse:

Na literatura ocidental de hoje, ao menos fora da esfera socialista, sátiras sobre a utopia se tornaram bastante proeminentes, como notou Northrop Frye, enquanto se dá uma paralisia do pensamento utópico genuíno. [...] Esse novo tipo de sátira é radicalmente diferente do antigo, aquele de Aristófanes, por exemplo, nos *Pássaros* ou na *Assembleia das Mulheres*. Para o último, a piada a respeito do utopismo era sua absurdez, sua impraticabilidade, sua impossibilidade. Para os nossos próprios satiristas, de qualquer modo, não há piada alguma; ao contrário, eles atacam a utopia porque ela é de fato possível e alcançável e porque ela se torna, então, distopia, o oposto da utopia. Huxley prefaciou o *Admirável Mundo Novo* com uma citação de Berdyaev: “As utopias aparecem como bem mais realizáveis do que se cria outrora. E nós nos encontramos diante de uma questão que angustia de modo bem diferente: Como evitar a realização definitiva de tais utopias?”⁴ (FINLEY, 1967, p. 19).

3 O que não afastou, mas aproximou o autor ainda mais da perspectiva de Freud (JAY, 2008, p. 151).

4 “In western literature today, at least outside the socialist sphere, satires on Utopia have become very prominent, as Northrop Frye noted, while there is a paralysis of genuine Utopian thought. [...] This newer kind of satire is radically different from the ancient, that of Aristophanes, for example, in the *Birds* or the *Ecclesiastusae*. For the later the joke about Utopianism was its absurdity, its impracticality, its impossibility. For our own satirists, however, there is no joke at all; on the contrary, they attack Utopia because it is in fact possible and achievable, and because it then turns out to be Dystopia for them, the opposite of Utopia. Huxley prefaced *Brave New World* with a quotation from Berdyaev: ‘Les utopies apparaissent comme bien plus réalisables qu’on ne le croyait autrefois. Et nous nous trouvons actuellement devant une question bien autrement angoissante: Comment éviter leur réalisation définitive?’”.

E aqui nos cabe perguntar: teriam razão aqueles que abandonaram a perspectiva de uma teoria cujo objeto seria o modo de produção capitalista em seu desenvolvimento e cujo sujeito seria o proletariado em sua luta pela superação desse modo de produção? E mais ainda: apenas o tempo deve ser considerado nessa mudança de perspectiva ou não desempenharia também o espaço um papel fundamental? Será que o Brasil, terra cuja sociedade foi gestada, não de modo autóctone, isto é, não pelas relações, harmônicas ou contraditórias, entre seus elementos constitutivos, mas de modo essencialmente heterônimo, conforme as necessidades de agentes políticos e econômicos estrangeiros, será que esse país enxerga e experimenta o modo de produção capitalista de modo idêntico ao da Alemanha, e será que seu comportamento frente a tal sistema deve ser pautado nos moldes das teorias europeias a esse respeito?

4 Fortaleza, 2016: Pôr-do-Sol e nascimento da Lua

Retornemos, finalmente, à nossa personagem mais próxima. Mais uma tarde na vida de Valdirene, nossa fortalezense comum, mas nem tão comum assim. O relógio marcava 16 horas quando ela iniciava, no dia seguinte, e novamente naquela linha de ônibus, a leitura do aforismo 247 de *Humano, demasiado humano*, que dizia:

Talvez toda a raça humana seja apenas uma fase evolutiva de determinada espécie animal de duração limitada: de modo que o homem viria do macaco e tornaria a ser macaco, não existindo ninguém que tivesse interesse em presenciar tal estranho desfecho de comédia. Do mesmo modo que, com o fim da cultura romana e sua mais importante causa, a expansão do cristianismo, prevaleceu no Império romano um enfeamento geral do ser humano, com o fim eventual de toda a cultura terrena poderia haver um enfeamento ainda maior e, afinal, uma animalização do ser humano, a ponto de tornar-se simiesco. – Justamente porque podemos vislumbrar essa perspectiva, estamos talvez em condição de evitar semelhante final para o futuro (NIETZSCHE, 2005, p. 154).

Valdirene ficou mais uma vez a meditar a profundidade das palavras que lera e ficou assim pelos minutos seguintes, até que, descida do ônibus, acendeu um cigarro e, fumando, caminhou pela Beira-Mar. As palavras de Nietzsche se uniam a ideias desconexas sobre o “enfeamento” da arte que Salvador Dalí mencionava em seu *Libelo contra a arte moderna*, e essa reflexão, que a conduziu pelos meandros do método paranoico-crítico do pintor espanhol, como que por livres associações ou por *hiperlinks*, tomava de tal modo os seus pensamentos que já se havia passado mais de uma hora quando ela se dirigiu a um local adequado à observação do pôr-do-Sol. Caminhando em uma daquelas pontes rumo ao meio do mar, ela podia ver, do lado Oeste, o Sol e, do lado Leste, a Lua cheia. Aquele duplo espetáculo lhe tomou, então, toda a atenção.

O espetáculo consistia no seguinte: O Sol, rasgando o céu na descida ao poente, que era como o fundo de um palco, deixava manchas amareladas nas nuvens, que se derramavam caudalosas, como cicatrizes que só pareciam crescer, conforme o tempo passasse e elas se afastassem do Sol. Do outro lado do céu, podia-se ver a Lua, agigan-

tada, mas fraca, sem brilho, transparente. E abaixo disso tudo, as ondas do mar agitado, de um verde-azul imponente, eram como as escamas de uma serpente que abocanhava toda a vida na Terra. Na linha do horizonte, o Sol se punha, deixando apenas, em algumas nuvens logo acima, uma frágil sombra de si, em meio a um jogo de verdes e vermelhos peçonhentos que gritavam, que se afirmavam titânicos, parecendo pintar naqueles céus um crescente alerta da tragédia final. Quando a garota chegou ao seu local ideal de contemplação, o Sol já havia se posto. Ela quis, então, por um instante, contentar-se com a observação da Lua no outro lado da ponte, mas não pôde evitar de apreciar, de se deleitar com aquele maravilhoso espetáculo – o velório do Sol. E ela sentiu, ali, que todos os presentes, já acostumados com a ausência efetiva do astro que nos trazia vida, confundiam com o próprio Sol a sombra amarela e desbotada que este deixara atrás de si e que teimava petulante nas nuvens. Mas a noite empurrava e sepultava todo brilho, e a moça resolveu, então, se dirigir ao lado Leste da ponte. E ela a viu reinar, aquela Lua imensa. Um brilho intenso a coroava, majestosa. Sobre a cauda da serpente azul-negra daquele mar, uma intensa faixa de luz se estendia como um lustroso tapete que conduzia os olhares dos súditos em direção à Soberana dos Lunáticos, à regente das ondas. E as correntes de ar, furiosas, sopravam do Oceano e assim lhe faziam crer que eram os gestos impetuosos da Rainha fulgurante, gestos audazes, mágicos, divinos, que sopravam ventos de uma bondade descontrolada, de favores extenuantes, de abundância, de transbordamento, de expansão, de perdição... De pé, e alheia a toda a agitação de pessoas ao seu redor, a moça então pensou: “A vida continua...”. E permaneceu ainda muito tempo ali, parada.



REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. **Diário de Moscou**. Trad. H. Herbol. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

FINLEY, M. I. Utopianism Ancient and Modern. In: MOORE Jr., Barrington & WOLFF, Kurt (org.). **The Critical Spirit: Essays in Honor of Herbert Marcuse**. Boston: Beacon Press, 1967.

HORKHEIMER, Max. **Teoria crítica: uma documentação** [1968]. Trad. br. Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 2008. (Estudos, 77. Dir. J. Guinsburg)

HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e Teoria Crítica. In: HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. **Textos escolhidos**. 5. ed. Trad. br. Zeljko Loparic ... [et al.]. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores, 16)

JAY, Martin. **A Imaginação Dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950** [1996]. Trad. br. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

LUKÁCS, György. **História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista**. Trad. Rodnei Nascimento; Revisão Karina Jannini – 2.ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

POSTONE, Moishe. Crítica, Estado e economia. In RUSH, Fred (org.). **Teoria crítica** [2004]. Trad. br. Beatriz Katinski, Regina Andrés Rebollo. Aparecida: Idéias & Letras, 2008.

WIGGERSHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política** [1986]. Trad. br. Vera de Azambuja Harvey. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.



CARDOSO, Adriano Costa. “Fortaleza, 2016” ou “O que é Teoria Crítica?”. **Kalagatos**, Fortaleza, v. 13, n. 27, 2016, p. 55-66.

Recebido: 05/09/2016
Aprovado: 13/11/2016

