

Teoria crítica: alguns modelos

Mário Videira

Doutorando em Filosofia – USP;

Mestre em Música – Unesp;

Bolsista CNPq – DAAD.

São Paulo – SP [Brasil]

m_videira@yahoo.com

▼ Neste artigo, procura-se discutir alguns modelos de teoria crítica, tendo por base os conceitos de alienação e emancipação. Os diferentes modelos examinados neste trabalho apresentam algumas características comuns: uma certa articulação entre teoria e prática, a orientação para a emancipação e a idéia de que a verdade possui caráter histórico. Em razão disso, busca-se analisar as tendências favoráveis à emancipação e os obstáculos que se opõem a ela.

Palavras-chave: Alienação. Emancipação. Teoria Crítica.

1 Introdução

Discutimos alguns modelos de teoria crítica a partir dos conceitos de alienação e de emancipação.¹ Contudo, é necessário assinalar que, devido às limitações de espaço, nossa abordagem deverá limitar-se apenas aos aspectos mais essenciais e relevantes de cada modelo de teoria crítica.

Em se tratando de “teoria crítica”, entende-se que se refira a todo modelo crítico que “[...] traz consigo um determinado ‘diagnóstico’ do tempo presente e um conjunto de ‘prognósticos’ de possíveis desenvolvimentos, baseados em ‘tendências’ discerníveis em cada momento histórico determinado.” (NOBRE, 2004, p. 23, grifos nossos). Segundo Nobre (2004), os princípios fundamentais que caracterizam a teoria crítica são a orientação para a emancipação e o comportamento crítico em relação ao conhecimento produzido sob condições sociais capitalistas e à própria realidade social que esse conhecimento pretende apreender. A teoria crítica se distingue, pois, tanto dos modelos utópicos (que constroem modelos abstratos de sociedades perfeitas) quanto dos modelos positivistas (descrição neutra do funcionamento da sociedade), uma vez que seus dois princípios fundamentais

[...] mostram a possibilidade de a sociedade emancipada estar inscrita na forma atual de organização social como uma tendência real de desenvolvimento, cabendo à teoria o exame do existente não para descrevê-lo simplesmente, mas para identificar e analisar a cada vez os obstáculos e as potencialidades de emancipação presentes em cada momento histórico. (NOBRE, 2004, p. 33-34).

Assim, pode-se considerar que os diferentes modelos de teoria crítica que serão examinados neste estudo têm em comum uma certa articulação entre teoria e prática, a orientação para a emancipação e a idéia de que a ver-

dade possui caráter histórico, de modo que se deve buscar analisar, além das tendências favoráveis à emancipação, as forças que impedem esse processo.

2 A noção de alienação em Feuerbach e nos *Manuscritos* de Marx

Em seu livro *A essência do cristianismo*, Feuerbach apresenta o conceito de “alienação”² que aparece no contexto de uma crítica religiosa: trata-se da alienação do homem em Deus. Já no prefácio de seu livro, pode-se ler:

Na primeira parte eu mostro que *o verdadeiro sentido* da teologia é a antropologia, que não há diferença entre os predicados do ser divino e os predicados do ser humano [...] e, pois, que não há diferença entre o sujeito ou o ser de Deus e o sujeito ou o ser do homem, que eles são *idênticos*. (FEUERBACH, 1982, p. 105, grifos do autor).

O autor afirma que há uma inversão, em que as qualidades humanas são alienadas nas qualidades divinas: Deus aparece como criador do homem, e o homem aparece como ser criado por Deus, enquanto, na verdade, os deuses são resultado da alienação das qualidades humanas. Segundo Feuerbach (1982), os predicados divinos são determinações da essência humana, de modo que se pode dizer que o homem atribui aos deuses qualidades retiradas do seu próprio ser elevadas à potência absoluta.

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx expande a crítica feuerbachiana do campo da religião para o do trabalho. Ele mostra que, analogamente ao que acontece na teologia, o trabalhador não se reconhece no produto de seu trabalho. Para comprovar seu raciocínio, Marx parte de um ponto de vista econômico e baseia-se no fato de que o trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, o que faz com

se torne uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Marx escreve:

Com efeito, [...] quanto mais o trabalhador se desgasta trabalhando, tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo, alheio que ele cria diante de si, tanto mais pobre se torna ele mesmo, seu mundo interior, [e] tanto menos [o trabalhador] pertence a si próprio. É do mesmo modo na religião. Quanto mais o homem põe em Deus, tanto menos ele retém em si mesmo. O trabalhador encerra sua vida no objeto; mas agora ela não pertence mais a ele, mas sim ao objeto. Por conseguinte, quão maior esta atividade, tanto mais sem-objeto é o trabalhador. [...] A *exteriorização* do trabalhador em seu produto tem o significado não somente de que seu trabalho se torna um objeto, uma existência externa, mas, bem, além disso, [que se torna uma existência] que existe *fora dele*, independente dele e estranha a ele, tornando-se uma potência autônoma diante dele, que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e autônoma. (MARX, 2004, p. 80-81, grifos do autor).

Marx faz uma crítica à economia nacional, uma vez que a alienação está “oculta” na essência do trabalho. Além disso, há também a alienação do trabalhador no que se refere ao “produto de seu trabalho” (como objeto estranho e poderoso sobre ele), e no próprio “ato de produção”. Essa relação, escreve Marx (2004, p. 83), “[...] é a relação do trabalhador com a sua própria atividade como uma [atividade] estranha não pertencente a ele [...] O estranhamento-de-si [*Selbstentfremdung*], tal qual acima o estranhamento da coisa.” Essas duas primeiras determinações do conceito de alienação [*Entfremdung*] poderiam ser resumidas da seguinte forma: o trabalhador não reconhece o produto do próprio trabalho e não se reconhece em seu próprio trabalho. Marx prossegue sua análise mostrando que trabalho e

produto desse trabalho pertencem a “outro” ser que não o trabalhador, a saber: o capitalista. Da relação entre trabalho alienado [*entfremdeten Arbeit*] e a propriedade privada, Marx depreende que a emancipação [*Emanzipation*] da sociedade, da propriedade privada e da servidão manifesta-se na forma política da emancipação dos trabalhadores, uma vez que

[...] na sua emancipação está encerrada a [emancipação] humana universal [...] porque a opressão humana inteira está envolvida na relação do trabalhador com a produção, e todas as relações de servidão são apenas modificações e conseqüências dessa relação [...] (MARX, 2004, p. 88-89).

3 As noções de alienação, fetichismo e emancipação n’A ideologia alemã e n’O capital

Se, por um lado, uma análise dos *Manuscritos* revela ainda a presença de elementos feuerbachianos no pensamento de Marx, por outro, em *A ideologia alemã*, percebe-se uma crítica a Feuerbach. Gianotti (1966, p. 183) nota que as objeções estão inseridas “[...] num contexto diferente, pois Marx possui agora o conceito de modo de produção que subverte por completo suas concepções filosóficas iniciais.”

Com efeito, Marx (1998, p. 10-11) afirma que ele parte de premissas que não são “[...] bases arbitrárias, dogmas”, ou seja, da “ação dos homens” e de suas “condições materiais de existência”. Está-se, portanto, diante de um materialismo histórico, que parte das relações sociais produzidas pela “práxis” dos homens. N’A *ideologia alemã*, defende que essas relações sociais são estabelecidas pela “divisão social” do trabalho, que, por sua vez, é determinada pelas formas de propriedade. Para Marx (1998 p. 27-28), “[...] divisão do trabalho e propriedade privada são expressões idênticas – na primeira

se enuncia, em relação à atividade, aquilo que na segunda é enunciado em relação ao produto dessa atividade.”

Marilena Chauí (2003, p. 64) aponta que, como resultado da divisão social do trabalho (material e intelectual), a força de produção, as relações sociais e a consciência entram em contradição. Entretanto, a divisão do trabalho implica também a contradição entre o interesse de um indivíduo ou família particular e os interesses coletivos, o que, segundo Marx (1998, p. 29, grifo do autor), “[...] leva o interesse coletivo a tomar, na qualidade de *Estado*, uma forma independente, separada dos interesses reais do indivíduo e do conjunto e a fazer ao mesmo tempo as vezes de comunidade ilusória.” Além da alienação econômica e intelectual, tem-se agora a social, na qual os indivíduos não se reconhecem como produtores das instituições políticas. Nesse contexto, o poder social não aparece a esses indivíduos como sua própria força conjugada, mas “[...] como uma força estranha, situada fora deles, que não sabem de onde ela vem nem para onde vai, que, portanto, não podem mais dominar.” (MARX, 1998, p. 30).

A “emancipação” dar-se-á pela derrubada desse estado social pela “revolução” comunista e pela “abolição” da propriedade privada (MARX, 1998, p. 34). Deve-se salientar que o prognóstico de Marx – que compreende uma revolução do proletariado que abolirá o modo de produção capitalista – só é possível diante de certas “tendências”, de certas condições históricas, sem as quais tais prognósticos seriam meras abstrações e permaneceriam somente no campo das idéias.

No que diz respeito ao conceito de alienação, Mandel (1968, p. 166) afirma que “[...] desde *A ideologia alemã*, a origem do trabalho alienado se precisou como resultado da divisão do trabalho e da produção mercantil.” Ele nota ainda que, “[...] no *Capital*, o caráter fetichista das categorias econômicas é reduzido às relações mercantis, isto é, à propriedade privada e à concorrência.” (MANDEL, 1968, p. 166, grifo do autor).

Como se sabe, no primeiro capítulo de *O capital*, após a análise da mercadoria, do duplo caráter da mercadoria e do trabalho, bem como

das noções de valor de uso e de troca, Marx desvenda o “segredo” do “fetichismo” da mercadoria. Ele (1974, p. 81) afirma que a mercadoria encobre as características sociais do próprio trabalho dos homens, apresentando-as como materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho.

De acordo com a noção de fetichismo, as relações sociais aparecem como relações entre mercadorias e entre coisas, ou seja, no fetichismo, “[...] as relações sociais se ocultam por trás das relações entre as mercadorias e as movimentam na troca como se este movimento viesse das coisas mesmas.” (GRESPLAN, 1998, p. 59). Daí a metáfora do “fetichismo”, pois “[...] na troca as coisas se movem como que dotadas de vida própria, quando o são realmente pela sociabilidade.” (GRESPLAN, 1998, p. 59).

A importância do fetichismo na teoria de Marx, conforme notou Gresplan (1998, p. 59), “[...] reside em indicar como as relações sociais burguesas, desde suas formas mais simples, aparecem como forças externas, regidas por leis próprias.” Por sua vez, sua superação se dará com a do capitalismo.

4 Horkheimer e o modelo do materialismo interdisciplinar

Nos itens anteriores, verificou-se como Marx fez o diagnóstico de sua época e o papel que a noção de emancipação, por meio da revolução do proletariado, desempenha em sua teoria. Já no século XX, Lukács, em seu livro *História e consciência de classe* (escrito entre 1919 e 1922, e publicado em 1923), diagnostica a situação que é fortemente dependente das noções de “totalidade” e “consciência de classe”, de modo que, também aí, o proletariado ocupa uma posição de destaque. Como afirma Nobre (2001, p. 91),

[...] a posição única do proletariado na sociedade permite-lhe [...] tomar consciência de seu ser social e de sua posição de classe, pois que está em condições de superar praticamente a cisão subjetividade/objetividade que caracteriza o pensamento burguês.

Ora, como se verá a seguir, devido às profundas mudanças políticas e socioeconômicas ocorridas nesse meio tempo e apoiando-se nas pesquisas empíricas e nas análises econômicas do Instituto de Pesquisa Social, Horkheimer fará um diagnóstico da situação bastante diverso daquele realizado por seus ilustres antecessores, e isso estará presente na formulação do modelo de teoria crítica proposto por ele na década de 1930.

De acordo com Nobre (2004, p. 45-46), são três os elementos fundamentais que caracterizam o diagnóstico de Horkheimer (1983b) em “Teoria tradicional e teoria crítica”, a saber: 1) o capitalismo passa de uma fase concorrencial para uma monopolista, com profundas intervenções estatais na economia; 2) em vez de um empobrecimento crescente do proletariado, houve certa melhoria nas condições de vida, alterando o próprio peso da classe trabalhadora no processo econômico, “não sendo mais possível identificar simplesmente um grande pólo de pobreza e um pequeno pólo de riqueza na sociedade, mas diferentes níveis e camadas sociais”, e, por fim, 3) a ascensão dos regimes totalitários (nazismo e fascismo) e a conseqüente repressão daí decorrente (inclusive por intermédio dos meios de comunicação de massa e do uso da propaganda).

Assim, com a estabilização dos elementos autodestrutivos do capitalismo, a integração das massas ao sistema e a repressão aos movimentos de contestação, Horkheimer considerou que os potenciais de “emancipação” da dominação capitalista estavam bloqueados naquele momento, “[...] não restando ao exercício crítico senão o âmbito da teoria [...]” (NOBRE, 2004, p. 46).

No texto “Teoria tradicional e teoria crítica” (1983b), há uma crítica contundente à especialização e à parcialidade da concepção tradicional de teoria. Para Horkheimer (1983b, p. 121),

[...] na medida em que o conceito de teoria é independentizado, como que saindo da essência interna do conhecimento ou possuindo uma fundamentação a-histórica, ele se transforma em uma categoria coisificada e, por isso, ideológica.

Tanto o cientista quanto a própria ciência estão atrelados ao aparelho social, e suas realizações constituem um momento da autopreservação e da reprodução contínua do existente. Torna-se necessário, pois, passar para uma concepção “[...] que elimine a parcialidade que resulta necessariamente do fato de retirar os processos parciais da práxis sócia.” (HORKHEIMER, 1983b, p. 123-4). Assim, a teoria crítica não busca apenas uma ampliação do saber, mas “emancipar” o homem de uma situação escravizadora. Segundo Horkheimer (1983a, p. 156-157, grifo do autor), “[...] não é um objeto filosófico particular que caracteriza a diferença entre teoria crítica e observações especializadas, mas é a consideração das *tendências* da sociedade global que é decisiva.” Na teoria crítica,

[...] o teórico e a sua atividade específica são considerados em unidade dinâmica com a classe dominada, de tal modo que a exposição das contradições sociais não seja meramente uma expressão da situação histórica concreta, mas também um fator que estimula e transforma. (HORKHEIMER, 1983b, p. 136).

Como notou Marcos Nobre (2001, p. 116), dois elementos-chave no texto de Horkheimer são: 1) a recusa do proletariado e do partido como portadores da verdade universal, e 2) a questão da totalidade. Diferentemente

de Lukács, Horkheimer não pode aceitar que o ponto de vista da totalidade seja o do proletariado, pois, como já foi visto aqui, um certo tipo de integração social e de interesse leva a crer que a situação do proletariado não é mais a garantia de conhecimento correto da sociedade. Horkheimer (1983b, p. 134-135, grifo do autor) escreve:

Mas nesta sociedade tampouco a situação do proletariado constitui garantia para o conhecimento correto [*der richtigen Erkenntnis*]. Por mais que sofra na própria carne o absurdo da continuidade da miséria e do aumento da injustiça, a diferenciação de sua estrutura social estimulada de cima, e a oposição dos interesses pessoal e de classe, superadas apenas em momentos excepcionais, impede que o proletariado adquira imediatamente consciência disso.

E um pouco mais adiante:

Não existem critérios gerais para a teoria crítica como um todo [...] Tampouco existe uma classe social em cujo consentimento se possa basear. A consciência de qualquer camada na situação atual pode reproduzir-se e corromper-se por mais que, devido a sua posição dentro da sociedade, seja destinada à verdade. A teoria crítica não tem [...] nenhuma instância específica para si, a não ser os interesses ligados à própria teoria crítica de suprimir a dominação de classe. (HORKHEIMER, 1983b, p. 154).

Apesar de existir certo pessimismo no diagnóstico,³ em 1937 permanecia ainda no horizonte a idéia de que as possibilidades de intervenção transformadora no mundo poderiam reabrir-se com a derrota do nazismo. Porém, em 1944, com o livro *Dialética do esclarecimento*, isso já não era mais possível e o diagnóstico era ainda mais sombrio, pois, se antes a emancipa-

ção estava bloqueada “historicamente”, naquele momento, tratava-se de um “bloqueio estrutural da emancipação”.

Como mostra Nobre (2004), havia uma mudança “estrutural” no funcionamento do capitalismo com o surgimento do chamado “capitalismo de Estado”. Ao contrário do prognóstico de Marx, as crises não ficaram cada vez mais agudas e não houve a pauperização do proletariado; ao contrário, tinha-se o seguinte panorama: a) o capitalismo monopolista de Estado consegue controlar as crises; b) há uma simbiose entre forças produtivas e relação de produção; c) no domínio do conhecimento, tem-se a vitória do positivismo; no da ética, um formalismo ético; no da arte, o conceito de indústria cultural (e a integração do proletariado sem repressão, por meio do controle cultural). Portanto “[...] a dominação total e completa da racionalidade instrumental sobre o conjunto da sociedade capitalista resulta [...] no mencionado bloqueio estrutural da prática.” (NOBRE, 2004, p. 52).

5 O modelo habermasiano em “Técnica e ciência enquanto ideologia”

No texto “Técnica e ciência enquanto ideologia”, Habermas explica de que modo Marcuse parte do conceito weberiano de racionalidade para mostrar que o conceito formal de racionalidade tem implicações materiais determinadas, de maneira que, “[...] no processo que M. Weber chamou de ‘racionalização’, dissemina-se não a racionalidade como tal, mas, em seu nome, uma determinada forma inconfessada de dominação política.” (HABERMAS, 1983, p. 313). Assim, a racionalidade tecnológica protege, em vez de suprimir, a legitimidade da dominação, e o horizonte instrumentalista da razão se abre sobre uma sociedade racionalmente totalitária, de modo que a racionalidade da ciência e da técnica se torna uma racionalidade de manipulação: ciência e técnica tornam-se instrumental de dominação.

Ora, se técnica e dominação, racionalidade e opressão se fundem, “[...] então uma emancipação não seria concebível sem uma revolução na ciência e na técnica.” (HABERMAS, 1983, p. 315-316). Essa possibilidade de uma nova ciência e uma nova técnica de Marcuse será refutada por Habermas (1983, p. 318) nos seguintes termos: “É tão precária a idéia de uma nova técnica quanto é precário pensar conseqüentemente em uma nova ciência.” Para Habermas, é necessário repensar o conceito de modo de produção: esse conceito não dá conta dos elementos de “interação”. Dessa forma, ele propõe um novo quadro categorial, no qual distingue “trabalho” e “interação”:

Entendo por ‘trabalho’, ou *agir racional-com-respeito-a-fins*, seja o agir instrumental, seja a escolha racional, seja a combinação dos dois. [...] Por outro lado, entendo por *agir comunicativo* uma interação mediatizada simbolicamente. Ela se rege por *normas* que valem *obrigatoriamente*, que definem as expectativas de comportamento recíprocas e que precisam ser compreendidas e reconhecidas por, pelo menos, dois sujeitos agentes. (HABERMAS, 1983, p. 320-321, grifos do autor).

Habermas afirma que a análise marxista não pode mais ser aplicada sem restrições às sociedades do capitalismo tardio. Com o acréscimo da atividade intervencionista do Estado, que garante a estabilidade do sistema, e com a crescente interdependência entre ciência e técnica, que transforma a ciência na principal força produtiva, “[...] caem por terra relevantes condições de aplicação da economia política, na formulação que, tendo em vista o capitalismo liberal, Marx lhe deu a justo título.” (HABERMAS; 1983, p. 328). Assim, diz Habermas, “[...] uma teoria crítica da sociedade também não pode mais ser formulada exclusivamente em termos de uma crítica da economia política [...]” (1983, p. 328). Desse modo, categorias, como luta de classes e ideologia, não podem mais ser aplicadas sem restrições, pois o capitalismo regulado pelo Estado vem apaziguar o conflito de classes, e o

sistema do capitalismo tardio, ao se definir por uma política de indenizações, garante a fidelidade das massas assalariadas. Há um deslocamento da zona de conflito: dos limites entre as classes para os setores subprivilegiados da vida (como, por exemplo, o conflito racial).

Para Habermas, somente com a dialética do trabalho não é mais possível fazer um correto diagnóstico do capitalismo tardio. Deve-se considerar, ainda, uma série de movimentos sociais que não são redutíveis à dialética do trabalho, movimentos emancipatórios que não são os de classe, mas, sim, de integração de direitos. Assim, pode-se dizer que, apesar do capitalismo monopolista de Estado, há elementos ambivalentes que permitem movimentos sociais e políticas emancipatórias. Os conceitos habermasianos permitem que se pensem políticas emancipatórias plurais: ao separar interação de trabalho, Habermas possibilita não só uma visão não-funcionalista da sociedade, mas outro tipo de emancipação, a saber: emancipações pontuais, relacionadas à gramática de formas de vida. Como bem notou Nobre (2004, p. 58),

Uma das conseqüências mais imediatas dessa reformulação dos parâmetros críticos por Habermas é a de que a ‘emancipação’ deixa de ser sinônimo de ‘revolução’, de abolição das relações sociais capitalistas pela ação consciente do proletariado como classe. E isso permitirá uma valorização dos potenciais emancipatórios presentes nos mecanismos de participação próprios do Estado democrático de direito.

6 Considerações finais: a polêmica entre redistribuição e reconhecimento

Em seu artigo intitulado “Teoria crítica”, Axel Honneth critica duramente o que chama de um “reducionismo histórico” do “círculo interno”

do Institut für Sozialforschung, sobretudo nas posições de Horkheimer/Adorno. Por conta desse reducionismo, Honneth (1999) extrai algumas conseqüências, entre as quais se pode destacar: 1) a “prática comunicativa” é excluída do processo civilizatório; 2) os avanços sociais, do modo como ocorreram nesse período, são deixados de lado; 3) há uma negação do progresso civilizatório que se expressa numa ampliação das liberdades jurídicas e no escopo da ação individual.

Por outro lado, Honneth acentua a importância da contribuição habermasiana para o âmbito da teoria crítica, especialmente no que concerne ao fato de o acordo comunicativo e a interação lingüisticamente mediada serem vistos como dimensão fundamental do desenvolvimento histórico. Em seus escritos, o autor enfatiza a ampliação do quadro emancipatório para a esfera dos movimentos sociais. A pauta emancipatória, portanto, se dá no âmbito da luta por reconhecimento.

Claus Offe menciona essa transição de um paradigma político de “distribuição” para outro de “forma de vida”, nos seguintes termos:

Existe agora um amplo consenso científico-social de que, em muitas sociedades ocidentais, temas de conflitos sociais e políticos (tais como paz e desarmamento, proteção do ambiente natural, definição e institucionalização de papéis sexuais, direitos humanos e civis) dominam o cenário. (OFFE, 1995, p. 196).

Também Fraser (2001, p. 245) constata que a luta pelo “[...] reconhecimento [...] tornou-se rapidamente a forma paradigmática de conflito político no fim do século XX.” Segundo a autora, haveria certa tendência ao deslocamento da “redistribuição” socioeconômica pelo “reconhecimento” cultural. Assim, na era dos conflitos pós-socialistas, os interesses de classe são substituídos pelas identidades grupais na mobilização política. Entretanto, Fraser ainda constata que tais disputas por reconhecimento se dão num mundo de desigualdade material exacerbada. Com efeito, diz que

“[...] a desigualdade material é crescente na maioria dos países do mundo [...]” (FRASER, 2001, p. 246) e isso se estende inclusive aos do Primeiro Mundo. Em linhas gerais, Fraser defende que não basta apenas a redistribuição, tomada isoladamente, nem somente o reconhecimento. A nova tarefa intelectual e prática deve ser o desenvolvimento de uma “teoria crítica do reconhecimento”:

[...] que identifique e defenda apenas versões da política cultural da diferença que possa ser coerentemente combinada com a política social da igualdade [...] pois só por meio da “reintegração do reconhecimento e da redistribuição” pode-se chegar a um quadro adequado às demandas de nosso tempo. (FRASER, 2001, p. 246, grifo nosso).

Sobretudo no que diz respeito ao tipo ideal de coletividade “ambivalente” (como gênero e raça, por exemplo), enfrenta-se um dilema, pois, “[...] nesse caso, nem remédios redistributivos nem de reconhecimento isoladamente são suficientes.” (FRASER, 2001, p. 259). Assim, a autora examina os remédios “afirmativos” e os “transformativos”⁴, procurando solucionar a questão: para os grupos ambivalentes, que combinação de remédios contribui, da melhor forma, para minimizar ou até mesmo eliminar as interferências mútuas que se podem originar quando redistribuição e reconhecimento são perseguidos simultaneamente? Ora, “[...] longe de abolir as diferenças de classe, [os] remédios afirmativos as suportam e modelam [...]” (FRASER, 2001, p. 269-270), e mesmo que visem a solucionar injustiças econômicas, eles deixam intacta a estrutura que gera desvantagens de classe.

Por outro lado, os remédios transformativos são de “desconstrução” das diferenças. Cabe notar que o elemento crítico que vai permitir analisar os bloqueios emancipatórios é essa noção de remédio “transformativo”; a tentativa deve ser a de atacar os “elementos produtores” de exclusão. Não bastam apenas as políticas afirmativas; importa tentar “desconstruir” as

oposições cristalizadas. Esses conceitos permitem que Fraser efetue o diagnóstico da situação, assim como lhe fornecem elementos para analisar os avanços e retrocessos tanto no campo da redistribuição quanto no do reconhecimento.

Assim, Fraser (2001) defende que uma economia socialista combinada com políticas culturais desconstrutivistas pode contribuir para se escapar do dilema da redistribuição/reconhecimento para comunidades ambivalentes como gênero e raça. Ela conclui que

O projeto de transformar as estruturas profundas da economia política e da cultura parece ser a orientação programática ampla capaz de fazer justiça a todas as lutas atuais contra a injustiça. [...] Só por meio de concepções alternativas de redistribuição e reconhecimento podemos obter os requisitos de justiça para todos. (FRASER, 2001, p. 281-282).

Há que se notar que as diferenças entre os prognósticos e as tendências de emancipação, que se percebem entre os diversos modelos de teoria crítica, devem-se, antes de tudo, ao diagnóstico do tempo presente que cada um desses modelos realiza. Cada modelo de teoria crítica tem um diagnóstico diferente do capitalismo, e a cada um deles corresponderá um modelo diferente de emancipação. Em linhas gerais, pode-se concluir que, entre as diferentes “gerações” de teoria crítica, existem diagnósticos diferentes do tempo presente, que acarretam perspectivas de emancipação distintas. Se Horkheimer (1985), por exemplo, chega a um pessimismo exacerbado com a *Dialética do esclarecimento*, no qual já não há perspectiva alguma de emancipação, a esse diagnóstico sombrio Habermas vai contrapor a separação entre trabalho e interação e, mais tarde, a teoria do agir comunicativo. Tais mudanças, conduzindo a uma visão não-funcionalista da sociedade, permitirão os desenvolvimentos atuais, como se pode notar, por exemplo, em Honneth e Fraser e na polêmica entre reconhecimento

e redistribuição. Assim, se na doutrina marxista a emancipação do proletariado passava, necessariamente, pela revolução, pela abolição do capital, pode-se dizer que o diagnóstico atual nos conduz a uma pauta emancipatória que não passa pela superação do capitalismo. A emancipação deve não somente levar em conta as demandas por redistribuição, mas também procurar, sobretudo, combiná-las numa política conjunta com as demandas por reconhecimento.

Théorie critique: quelques modèles

▼ Dans cet article nous abordons quelques modèles de la *théorie critique* à partir des notions d'aliénation et d'émancipation. Ces différents modèles examinés ici ont quelques caractéristiques communes: une certaine articulation entre théorie et pratique, l'orientation vers l'émancipation et l'idée de la vérité possédant un caractère historique, de sorte qu'on doit analyser les tendances vers l'émancipation et les obstacles qui s'y opposent.

Mots-clés: Aliénation. Émancipation. Théorie critique.

Notas

- 1 Entendida como emancipação das formas de opressão. Segundo Nobre (2004, p. 10-11, grifo do autor), “[...] a tarefa primeira da *Teoria crítica* é [...] a de apresentar ‘as coisas como são’ sob a forma de *tendências* presentes no desenvolvimento histórico. E o delineamento de tais tendências só se torna possível a partir da própria perspectiva de emancipação, da realização de uma sociedade livre e justa”.
- 2 Como explica Chauí (2003, p. 53), “[...] para Feuerbach, a religião é a forma suprema da alienação humana, na medida em que ela é a projeção da essência humana num Ser superior, estranho e separado dos homens, um poder que os domina e os governa porque não reconhecem que foi criado por eles próprios.”
- 3 Horkheimer (1983b, p. 151) escreve: “No capitalismo monopolista e na impotência dos trabalhadores diante dos aparelhos repressivos dos Estados autoritários, a verdade se abrigou em pequenos grupos dignos de admiração, que, dizimados pelo terror, muito pouco tempo têm para aprimorar a teoria.” E mais adiante (p. 153): “Antes da transformação geral da história a verdade pode refugiar-se nas minorias. [...] Hoje em dia, no momento em que todo poder dominante força o abandono de todos os valores culturais

e impela à barbárie obscura, o círculo da solidariedade verdadeira mostra-se, sem dúvida, bastante reduzido.”

- 4 Os remédios afirmativos são aqueles voltados “[...] para a correção de resultados indesejáveis de arranjos sociais sem perturbar o arcabouço que os gera.” Por sua vez, os remédios transformativos são aqueles “[...] orientados para a correção de resultados indesejáveis [...] pela reestruturação do arcabouço genérico que os produz.” (FRASER, 2001, p. 266).

Referências

CHAUÍ, M. de S. *O que é ideologia*. 1. ed. São Paulo: Brasiliense, 2003. (Primeiros Passos, 13).

FEUERBACH, L. *L'essence du Christianisme*. Tradução J.-P. Osier. 1. ed. Paris: Maspero, 1982.

FRASER, N. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista. In: SOUZA, J. (Org.). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília, DF: UnB, 2001. p. 245-282.

GIANOTTI, J. A. *Origens da dialética do trabalho*. 1. ed. São Paulo: Difel, 1966.

GRESPLAN, J. L. S. *O negativo do capital: o conceito de crise na crítica de Marx à economia política*. 1. ed. São Paulo: Hucitec, 1998.

HABERMAS, J. Técnica e ciência enquanto ideologia. Tradução Z. Loparic e A. Loparic. In: BENJAMIN; HORKHEIMER; ADORNO; HABERMAS. *Textos escolhidos*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 313-343. (Os pensadores).

HONNETH, A. Teoria crítica. In: GIDDENS, A.; TURNER, J. (Org.). *Teoria social hoje*. Tradução G. C. Cardoso de Sousa. 1. ed. São Paulo: Unesp, 1999. p. 503-552.

HORKHEIMER, M. Filosofia e teoria crítica. Tradução E. A. Malagodi e R. P. Cunha. In: BENJAMIN; HORKHEIMER; ADORNO; HABERMAS. *Textos escolhidos*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983a. p. 155-161. (Os pensadores).

_____. Teoria tradicional e teoria crítica. Trad. E. A. Malagodi e R. P. Cunha. In: BENJAMIN, HORKHEIMER; ADORNO; HABERMAS. *Textos escolhidos*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983b. p. 117-154. (Os pensadores).

_____.; ADORNO, T. *Dialética do esclarecimento*. Tradução G. A. Almeida. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

MANDEL, E. *A formação do pensamento econômico de Karl Marx*. Tradução C. H. Escobar. 1. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1968.

MARX, K. *O capital: crítica da economia política*. v. 1. Tradução R. Sant'Anna. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974.

_____. *Teses contra Feuerbach*. Tradução J. A. Gianotti. In: *Karl Marx*. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985. p. 51-53. (Os pensadores).

_____. *A ideologia alemã*. Tradução L. C. Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução J. Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

NOBRE, M. *Lukács e os limites da reificação*. 1. ed. Um estudo sobre história e consciência de classe. São Paulo: 34, 2001.

_____. *A teoria crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

OFFE, C. *Capitalismo desorganizado*. Tradução W. C. Brant. 1. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.



recebido em 5 jun. 2006 / aprovado em 11 set. 2006

Para referenciar este texto:

VIDEIRA, M. Teoria crítica: alguns modelos. *Prisma Jurídico*, São Paulo, v. 5, p. 205-223, 2006.

