



A “COMPULSÃO DA IDENTIDADE”: A CRÍTICA DE HABERMAS AO HEGELIANISMO FRAKFURTIANO

Arthur Grupillo
Doutor em Filosofia
Professor da Universidade Federal de Sergipe (UFS)

RESUMO: O objetivo deste artigo é explicitar a crítica de Habermas a Adorno no ensaio *Pré-história da subjetividade e auto-afirmação selvagem*, e a Marcuse, no ensaio *Arte e revolução em Herbert Marcuse*, ambos apresentados como “perfis filosófico-políticos”. A explicitação desta crítica tem, como pano de fundo, as objeções de Habermas a Hegel, e tem a vantagem de deixar ver como se reconfiguram, nelas, a relação entre identidade e reconciliação, verdade e liberdade.

PALAVRAS-CHAVE: Reconciliação. Identidade. Habermas. Adorno. Marcuse. Hegel.

ABSTRACT: The aim of this article is to make explicit Habermas’s critique of Adorno in the essay *The Primal History of Subjectivity – Self-Affirmation Gone Wild*, and of Marcuse, in the essay *Herbert Marcuse: On Art and Revolution*, both presented as “philosophical-political profiles”. The critiques have, as its background, Habermas’s objections to Hegel, and have the advantage of permitting to see how the relationship between identity and reconciliation, truth and liberty, are reset.

KEYWORDS: Reconciliation. Identity. Habermas. Adorno. Marcuse. Hegel.

Introdução

Influenciada pelo pensamento idealista de Kant a Hegel, a Teoria Crítica, mesmo com seus esforços materialistas, do marxismo à psicanálise, insiste na experiência estética como paradigma de uma subjetividade não violenta e, conseqüentemente, da vida reconciliada. Isso ocorre sobretudo em dois dos mais eminentes representantes da primeira geração: Adorno e Marcuse. Este vínculo tem profundas conseqüências para o modo como a obra de arte é pensada, como denunciou Albrecht Wellmer (1985, p. 28), mais como modelo ou *esquema* do que como *meio* de uma relação não violenta ao outro ou ao não-idêntico¹, e para a própria ideia de reconciliação, condenada a uma saída para a utopia, fundamentada que está no conceito de identidade e na dialética do universal e do particular. Por outro lado, sobretudo em virtude de sua crítica a Hegel, Habermas estenderá os termos desta crítica ao caráter sistemático do conceito de reconciliação, com o objetivo de caracterizar o pressuposto de uma comunicação não violenta como *meio*, e não como modelo, da vida reconciliada. Conseqüentemente, a arte perde seu lugar central, sem perder sua importância. Mas, de forma mais produtiva ainda, a centralidade do conceito de identidade é transferida para o espaço comum, a cada vez renovado, entre falante e ouvinte, o qual descreve a relação, não mais utópica, entre o idêntico e o diferente, entre indivíduo e indivíduo, como a condição mais conhecida e mais próxima; nesta cooperação comunicativa, por fim, o problema de verdade recupera também seu papel numa reconciliação antes pensada principalmente como liberdade. O objetivo deste artigo é discutir a crítica de Habermas a Adorno no ensaio *Pré-história da subjetividade e auto-afirmação selvagem*, e a Marcuse, no ensaio *Arte e revolução em Herbert Marcuse*, de modo a tornar explícitas, nelas, as objeções de Habermas a Hegel, e a apontar como se reconfiguram, a partir delas, a relação entre identidade e reconciliação, verdade e liberdade.

O contexto dos ensaios de Habermas sobre Adorno e Marcuse

¹ No sentido de *medium* no qual se dá a relação, e não certamente no sentido de meio para um fim.

As poucas palavras sobre arte presentes em *A crise de legitimação no capitalismo tardio*, de 1973, já comprovam um protagonismo da experiência estética enquanto tesouro que guarda as riquezas perdidas das visões de mundo, unicamente com ajuda das quais uma cultura incapaz de se reproduzir por seus próprios meios pode ser suplementada. De qualquer forma, são poucas palavras. No conjunto da análise habermasiana, há na verdade uma complexa configuração, dificilmente emoldurável, a respeito da situação da arte na modernidade, talhada para guardar tesouros, mas apenas para serem vistos, refúgio de uma satisfação “apenas virtual” (HABERMAS, 1973, p. 110). Recordação de uma situação impossível, a arte só consegue livrar-se dos imperativos da produtividade burguesa subtraindo-se a qualquer emprego extrínseco. Mas, ao contrário de Adorno e Marcuse, para Habermas esta visão não ganha uma fisionomia pessimista. Pelo contrário, ela deve ser capaz de equilibrar os variados problemas – e não um único problema sistemático – de legitimação e motivação no capitalismo avançado, na medida em que funciona como um contrapeso aos demais setores da cultura aliciáveis pelo sistema: religião privatizada, filosofia cientificista e moralidade utilitária. A arte burguesa seria um ingrediente “exclusivo” dentro da própria ideologia burguesa. “Por isso, a esfera da arte permaneceu singularmente invulnerável contra a crítica da ideologia – até o nosso século” (HABERMAS, 1980b, p. 185).² Porém, semelhantemente à forma funcionalizada da indústria da cultura, na qual a arte se perde para dar lugar às necessidades próprias de uma subjetividade selvagem, também a arte autônoma encontrará, na hipertrofia de seu voltar-se para si mesma, na recusa do sistema produtivo, uma forma aliciável, diagnosticada sobretudo por Marcuse (Cf. HABERMAS, 1980a). Isso significa, de algum modo, que as estruturas da sociedade burguesa não podem ser simplesmente rompidas, e que, ainda relevantes para a formação de motivações, muito embora incompatíveis com a síndrome “privativística” necessária, suas “estruturas normativas despidas, isto é, os resíduos da visão do mundo da cultura burguesa”, podem ser encontradas na “moralidade comunicativa, de um lado, e em tendências da arte pós-autônoma, por outro” (HABERMAS, 1973, p. 111). É nesse contexto, de uma complexa formação conceitual, que Habermas escreve, em 1969, seu ensaio sobre Adorno, que aparece na primeira

² “O que na construção hegeliana ainda estava velado aparece agora com clareza: o lugar privilegiado que a arte assume entre as figuras do Espírito Absoluto, na medida em que não assume funções para o sistema econômico e político, como a religião subjetivada e uma filosofia cientificizada, mas preserva necessidades residuais que não podem ser satisfeitas no “sistema das necessidades”, as da sociedade burguesa” (HABERMAS, 1980b, p.184-5).

edição dos *Perfis filosófico-políticos*, de 1971, e posteriormente o ensaio sobre Marcuse, de 1973.

O perfil filosófico-político de Adorno e a crítica da reconciliação

Os *Perfis filosófico-políticos* são dedicados à memória de Theodor W. Adorno, falecido dois anos antes de sua publicação, quando o texto-obituário “Pré-história da subjetividade e auto-afirmação selvagem” já lançava as bases de uma crítica definitiva ao mestre, formulada posteriormente³. Nele, Habermas desloca a perspectiva adorniana de uma reconciliação com a natureza para a estrutura da vida compartilhada mediante uma comunicação sem violência, não apenas apresentada como mudança de paradigma, como também contendo o significado velado das esperanças do primeiro. “A condição descrita [por Adorno], embora nunca real, é, para nós, a mais próxima e a mais conhecida. Ela tem a estrutura da convivência em condições de comunicação livre de violência” (HABERMAS, 1980c, p. 147). O problema da crítica, antes assentada sobre o fundamento aporético da subjetividade que se volta contra si mesma, deveria ser resolvido pelo caráter paradigmático de um estado ideal de comunicação, e o amor às coisas, que não subsume o estranho ao que é próprio, substituído, ao mesmo tempo em que contemplado, pelo discurso livre de dominação. No entanto, não é a ideia de liberdade, mas antes a de verdade, que oferece a Habermas a solidez para construção de um fundamento que torne tudo isso possível. O estado ideal de comunicação estaria necessariamente ali, sempre que alguém quisesse dizer algo verdadeiro.

A ideia de verdade, já implicada no primeiro enunciado, constrói-se sobre o modelo do consenso idealizado, obtido na comunicação isenta de violência. Nesse sentido, a verdade das proposições está vinculada à intenção de uma vida verdadeira (HABERMAS, 1980c, p. 147).

Não a liberdade, mas antes o caráter potencialmente coercitivo e paradoxalmente não-violento do enunciado pretensamente verdadeiro, cujos critérios outros não são que os da própria comunicação assim pressuposta, é o que Habermas tem em vista.

³ Refiro-me à crítica que aparece em *O Discurso Filosófico da Modernidade* (Cf. HABERMAS, 1985, p. 130-157).

Como interpretação de Adorno, é notoriamente incorreta esta visão habermasiana, pois o primeiro claramente rejeitou as categorias da comunicação: “Tudo aquilo que se denomina hoje em dia comunicação, sem qualquer exceção, não é senão o barulho que não nos deixa escutar a mudez dos que estão encantados” (ADORNO, 2009, p. 288).⁴ Mas o que nos interessa, aqui, são justamente as consequências desse distanciamento, isto é, a tentativa de Habermas de, mediante aquelas categorias, promover o que estava oculto sob a ideia de uma interação com o diferente, como se este fosse seu motivo fundamental. Com efeito, esta curiosa estratégia se deve ao esforço para escapar ao que ele chama de “compulsão sistemática de recorrer à ideia de reconciliação” (HABERMAS, 1980c, p. 147), a que Adorno estaria sujeito. Enquanto permanece atado a tal compulsão sistemática, oriunda da dialética entre o universal e o particular de Hegel, e que é apontada contra o próprio Hegel, Adorno não teria conseguido, segundo Habermas, formular de modo consistente os fundamentos da crítica, tampouco a ideia de reconciliação, de maneira menos esotérica.⁵ Para Habermas, pelo contrário, esta ideia é a “mais próxima e mais conhecida”, pois, em primeiro lugar, aquela dialética é derivada de algo bem menos problemático na linguagem comum; em segundo lugar, tal compulsão sistemática contradiz dois dos pressupostos de Adorno a serem cuidadosamente resgatados: o predomínio materialista e a renúncia a uma cognição absoluta.

Quando se lê o subtítulo à *Dialética do esclarecimento*, “Fragmentos filosóficos”, poder-se-ia ter a impressão equivocada de que o que se refere apenas ao

⁴ No texto intitulado “Zu Subjekt und Objekt”, há uma passagem ainda mais clara e enfática, na qual se afirma que o conceito de comunicação só mediante uma modificação poderia reaver seu conteúdo verdadeiro, já que o conceito corrente é “tão ignominioso, que o melhor, o potencial de um entendimento de homens e coisas, é traído pela comunicação entre sujeitos segundo as exigências da razão subjetiva.” (ADORNO *apud* WELSCH, 1996, p. 108). Welsch assinala pelo menos três aspectos nos quais a “tradução” do ideal de Adorno nos termos de Habermas seria incorreto: “Em primeiro lugar, Habermas substitui a estrutura dual de Adorno por uma estrutura ternária. Na compreensão que Habermas tem de comunicação os participantes envolvidos se baseiam conjuntamente sobre um terceiro idêntico (significados, declarações, etc.). A visão de Adorno trata de uma pura relação-Eu-Tu sem referência a um terceiro. Em segundo lugar, a identidade estrita (constitutiva para o modelo de Habermas, pois é exatamente a referência a um terceiro idêntico que liga os sujeitos comunicadores) permanece em Adorno precisamente excluída: o estranho não deve se tornar um idêntico, mas deve permanecer o distante e o distinto. Em terceiro lugar, o recurso de Habermas a um ideal permanece apenas humano, e não inclui a natureza, mas exatamente a exclui da comunicação, em oposição aberta a Adorno” (WELSCH, 1996, p. 109). Cf. também BARBOSA, 1996.

⁵ Habermas não é o único a apontar este problema na filosofia de Adorno. Assim o compreende, da mesma forma, Schnädelbach, até mesmo no que concerne a sua filosofia tardia: “Também na virada para a dialética negativa, que ele compreendeu como virada materialista, Adorno não problematizou a preconceção totalizante do todo [*den totalisierenden Vorgriff auf das Ganze*] e, embora toda a crítica a Hegel, permanece junto a Hegel” (SCHNÄDELBACH, 1983, p. 89).

aspecto literário valeria também para o diagnóstico filosófico, que contém na verdade uma unidade impressionante. Já na interpretação da *Odisseia*, seu segundo excuro, que dá impulso à descoberta dos rastros de uma pré-história da subjetividade, “aquilo que Hegel chamava ‘a experiência da consciência’ foi reduzido à imobilidade” (HABERMAS, 1980c, p. 141). A aporia consiste em que a verdade, para Adorno, deveria estar para além da coação da identidade, embora não simplesmente distinta dela, mas por ela mediatizada. Aqui, Habermas vê contemplados os direitos da subjetividade burguesa, e dá razão à perspectiva de Adorno contra sua falsa superação. Apenas ela é inviabilizada nos próprios termos filosóficos em que é colocada, o que justifica a procura por um modelo alternativo. “Adorno retoma, assim, a dialética do universal e do particular, outrora desenvolvida por Hegel. Ela deriva do modelo da comunicação em linguagem comum, podendo ser explicitada graças a esse mesmo modelo” (HABERMAS, 1980c, p. 145).

No que diz respeito a Hegel, Habermas havia demonstrado, um ano antes, porque estava equivocada a suposição corrente de que as lições sobre a filosofia do espírito proferidas em Jena, nos anos 1804/1805 e 1805/1806, constituíam uma etapa prévia da *Fenomenologia*, e como, nestas lições:

[...] não é o espírito no movimento absoluto da reflexão sobre si mesmo que, entre outras coisas, também se manifesta na linguagem, no trabalho e na relação ética, mas é precisamente a relação dialética da simbolização linguística, do trabalho e da interação que determina o conceito de espírito. A isto se oporia o lugar sistemático das categorias mencionadas. Elas não aparecem na lógica, mas numa filosofia [do] real (HABERMAS, 1997, p. 12).

De acordo com esta interpretação, pelo fato de Hegel não constituir o Eu a partir da reflexão do Eu solitário – de Kant e Fichte – mas sim a partir da unificação comunicativa de sujeitos opostos, isto é, através do uso de símbolos, em especial do pronome pessoal “Eu”, ao mesmo tempo universal e particular, “o decisivo não é a reflexão como tal, mas o *meio* em que se estabelece a identidade do universal e do particular” (HABERMAS, 1997, p. 23). O espírito não é o fundamento, mas o meio *no qual* um Eu comunica-se com outro Eu.

Espírito é a comunicação dos particulares no meio de uma universalidade, que se comporta como a gramática de uma

língua em relação aos falantes, ou como um sistema de normas vigentes relativamente aos indivíduos agentes, e que não salienta o momento da universalidade perante a individualidade, mas garante a sua conexão peculiar (HABERMAS, 1997, p. 16).

Nesta perspectiva, o problema paradoxal de captar, com a ajuda de determinações necessariamente universais, aquilo que não é idêntico a essas determinações, é simplesmente denunciado como falso, e desvanece sob uma outra perspectiva: “Quando os sujeitos conversam *entre si* (e não somente *sobre* fatos objetivados), confrontam-se mutuamente com a exigência de serem reconhecidos em sua determinação absoluta como indivíduos insubstituíveis” (HABERMAS, 1980c, p. 145). No que diz respeito a Adorno, tanto este quanto Hegel teriam conduzido uma crítica correta aos limites da lógica do entendimento. O primeiro, no entanto, volta essa crítica mais uma vez contra o segundo, na medida em que também Hegel se mostraria indiferente à especificidade do indivíduo. Apenas o princípio da autorreflexão infinita, fundado sobre o pressuposto da identidade entre ser e pensar, natureza e espírito, e criticado por Adorno, distingue os dois. Por outro lado, a comunicação mostra-se mais móvel que a autorreflexão, na medida em que se dá na conjunção entre identidade e diferença. Talvez pudéssemos dizer na dissonância, sem que isso se tornasse um incômodo teórico.

Habermas tenciona salvar uma parte do pensamento de Adorno que teria sido prejudicada por seu apego sistemático, o qual se deve, sobretudo, à “compulsão da identidade, inerente à razão idealista” (HABERMAS, 1980c, p. 147). Por isso, buscará resgatar, na obra de maturidade de Adorno, o que reconhece como um “predomínio do objetivo”.

Adorno atribui a essa expressão quatro acepções. Em primeiro lugar, a objetividade designa o caráter coercitivo de um complexo histórico, sujeito à causalidade do destino. Esse complexo pode ser rompido pela autorreflexão e é, no conjunto, contingente. Em segundo lugar, o predomínio do objetivo significa o sofrimento que pesa sobre o sujeito. O conhecimento do contexto objetivo resulta, portanto, do interesse em afastar o sofrimento. Em terceiro lugar, a palavra significa a prioridade da natureza diante de toda a subjetividade que ela expulsa de si. O *eu* puro, na linguagem de Kant, é mediatizado pelo *eu* empírico. Enfim, esse predomínio materialista do objetivo é inconciliável com uma aspiração cognitiva [*Erkenntnisanspruch*] absolutista. A autorreflexão é uma força finita, porque pertence ao contexto objetivo que ela penetra. Essa falibilidade essencial leva Adorno a advogar mais tolerância (HABERMAS, 1980c, p. 146).

Porém, se é verdade que a dialética do esclarecimento padece de uma compulsão sistemática, também é plausível que uma dialética negativa conduza, pela segunda vez, um movimento negativo contra si mesma, o que apenas pode justificar a tentativa de Habermas de colocar sob outro ângulo aspectos indispensáveis de sua contribuição. Isso se deixaria entrever, sobretudo, para além do método e do estilo de Adorno, no recurso a análises modelares⁶. Apesar de procurar, vez por outra, fazer justiça às análises de Adorno,⁷ Habermas duvida da corpulência material de sua teoria da sociedade⁸. Mais uma vez, a responsabilidade recai sobre os pressupostos idealistas implícitos na “lógica das ciências humanas” subjacente. Vale para Adorno a objeção de Habermas a Rickert, segundo a qual fenômenos culturais não são subsumidos a valores da mesma maneira que elementos são subsumidos à extensão de seus conceitos-classe. Esta exigência, que não poderia ser satisfeita no interior da lógica transcendental, que o neokantismo manteve, leva diretamente à dialética universal/particular de Hegel, e à filiação que Adorno mantém com ambas:

Uma lógica das ciências humanas, que parte de pressupostos característicos da crítica transcendental à consciência, não consegue se subtrair à dialética designada por Hegel como a dialética do particular e do universal. Essa dialética conduz para além de Hegel ao conceito de fenômeno cultural como o historicamente individuado, que exige ser identificado precisamente como um não-idêntico (HABERMAS, 2009, p. 13-4).

Além disso, Habermas insiste em que a ideia de uma reconciliação universal, derivada da referida compulsão sistemática, é “excessivamente otimista” (HABERMAS, 1980c, p. 148). Trazendo à tona, de algum modo, a problemática jasperiana do limite, é evidente, diz ele, que se quisermos nos livrar das repressões

⁶ Segundo o próprio Adorno (2009, p. 8): “Esses modelos não são exemplos; eles não se limitam simplesmente a ilustrar considerações gerais”. Cf. também SILVA, 2006.

⁷ “Albrecht Wellmer chamou atenção, em seu livro recentemente aparecido sobre a *Teoria social crítica e o positivismo*, para o perigo que surge quando a dialética do Iluminismo é concebida equivocadamente como uma generalização, na perspectiva da filosofia da História, da crítica da Economia Política, e tacitamente colocada em lugar desta. (...) Adorno jamais cometeu esse equívoco” (HABERMAS, 1980c, p. 149).

⁸ “Um jovem crítico, ainda muito seguro do seu Hegel, argumentou que a teoria adorniana de que o todo social é o inverídico, constituía, de fato, uma teoria da impossibilidade da teoria. O conteúdo material da teoria da sociedade seria, então, relativamente magro” (HABERMAS, 1980c, p.149). Também Axel Honneth falaria, mais tarde, de um “déficit sociológico” em Adorno. Cf. HONNETH, 1985.

socialmente evitáveis, não podemos abrir mão das naturalmente inevitáveis, necessárias à preservação da vida, da natureza externa. “Essa dor não pode ser consolada sem teologia” (HABERMAS, 1980c, p. 148), conclui.⁹ Poderíamos, no entanto, aplacá-la, se levarmos a sério a possibilidade de uma teoria social materialista e sua margem de tolerância. A interpretação adorniana do poema *A bela estrangeira*, de Eichendorff, teria proporcionado um desses raros momentos:

“O mundo reconciliado não anexaria através de um imperialismo filosófico o estranho, mas sua felicidade consistiria em manter esse estranho, na proximidade alcançada, como distante e como distinto, mais além do heterogêneo e do próximo.” Quem refletir sobre essa sentença perceberá que a condição descrita, embora nunca real, é, para nós, a mais próxima e a mais conhecida. Ela tem a estrutura da convivência em condições de comunicação livre de violência. (...) A crítica não pressupõe mais do que isto, já implicado na linguagem cotidiana, mas também não pressupõe menos. Também Adorno não pressupõe nem mais nem menos que essa antecipação formal da vida correta, quando critica, com Hegel, o pensamento identificante do entendimento e, em Hegel, a compulsão da identidade, inerente à razão idealista (HABERMAS, 1980c, p. 147).¹⁰

O perfil filosófico-político de Marcuse e a crítica da superação [*Aufhebung*] da arte

Marcuse está entre aqueles que, pelo menos por algum tempo, deixaram-se seduzir pelo levante da (falsa) superação da arte, emulando os movimentos de protesto nos Estados Unidos e na França, em torno de 1968 (Cf. MARCUSE, 1969).¹¹ Mas o objeto da reflexão de Habermas é o livro *Contra-revolução e revolta*, que aparece poucos anos depois, no recuo do movimento (Cf. MARCUSE, 1973), e cuja tese

⁹ A ideia de que uma compulsão à reconciliação deve ser refreada por limites impostos à preservação da vida é antevista na interpretação adorniana do episódio das sereias na *Odisseia*. Habermas entende que um conceito de reconciliação que faça jus a esta preservação da vida do indivíduo deve ser buscado com mais esperanças numa tradição teológica. Os limites impostos pela natureza constituem o pano de fundo de um “sofrimento inevitável”: “Sob as condições de um pensamento pós-metafísico, a filosofia não pode substituir o consolo com o qual a religião empurra para uma nova luz, e ensina a suportar o sofrimento inevitável e a justiça não-expiada, as contingências de necessidade, solidão, doença e morte” (HABERMAS, 1992, p. 125).

¹⁰ Adorno se refere ao poema de Eichendorff “Schöne Fremde”, traduzido em português como “Bela estrangeiridade”. Cf. ADORNO, 2009, p. 64.

¹¹ Essa perspectiva já tinha sido aberta, embora cuidadosamente, desde o famoso texto dos anos 30: “Sobre o caráter afirmativo da cultura”. Cf. MARCUSE, 1997. Cf. também os *Diálogos com Herbert Marcuse*, que aparecem nos *Perfis filosófico-políticos* (HABERMAS, 1975, p. 264 et seq).

principal glosa-o como um novo aspecto do “fetichismo da mercadoria”, em clara dissintonia com antigas formulações de Marcuse. O livro se insere no contexto de interpretação do capitalismo tardio, aqui chamado “monopolista”. De acordo com Marcuse, suas contradições se manifestam a partir da distinção, ou melhor, da oposição entre a cultura material, regida pelo princípio de desempenho, e a cultura intelectual, à qual pertence a arte burguesa “preponderantemente idealista” que “sublimava as forças repressivas unindo, inexoravelmente, realização e renúncia, liberdade e submissão, beleza e ilusão” (MARCUSE, 1973, p. 85). É óbvio que esta cultura burguesa *anti-burguesa* deixou de ser dominante, conclui. Denunciada como afirmativa, isto é, como fator de estabilização na sociedade repressiva, como oposta à realidade, ela se esforça agora por desenvolver “uma antiarte, uma “arte viva” – na rejeição da forma estética” (MARCUSE, 1973, p. 87). O problema é que, com isso, a única contraposição ao princípio de desempenho se perderia, e a arte ameaçaria integrar-se às forças repressivas:

A classe dominante, atualmente, não tem uma cultura própria (para que as ideias da classe dominante possam se tornar as ideias dominantes) nem pratica a cultura burguesa que herdou. A cultura burguesa clássica está hoje antiquada e em desintegração – não sob impacto da revolução cultural e da rebelião estudantil mas, outrossim, em virtude da dinâmica do capitalismo monopolístico, que tornou essa cultura incompatível com os requisitos para sua sobrevivência e crescimento (MARCUSE, 1973, p. 85-6).

No interior da “grande narrativa” do modernismo, frequentemente atribuída a Clement Greenberg, a primeira manifestação dessa reformulação leva diretamente ao surrealismo, que, além de não encontrar mais um lugar no princípio de desenvolvimento da arte burguesa clássica¹², acaba por transformar a vanguarda em seu oposto¹³. É

¹² Caso entendamos este princípio como aquele que culmina na *arte pela arte*, segundo o qual ela retira sua inspiração do próprio meio em que trabalha. “Do ponto de vista dessa formulação, o surrealismo nas artes plásticas é uma tendência reacionária que busca restaurar um tema “externo”” (GREENBERG, 1997b, p. 43 nota 3). Nesse sentido, pelo menos em artes plásticas, seguem-se ao surrealismo todos os movimentos posteriores à pintura abstrata, e que talvez pudéssemos relacionar de um modo geral à arte contemporânea (Cf. GREENBERG, 1997a). Arthur Danto interpreta-o da seguinte maneira: “Greenberg pode ter pensado na arte nesses mesmos termos, vendo no surrealismo um tipo de regressão estética, uma reafirmação de valores da infância da arte, habitada por monstros e ameaças assustadoras. Para ele, maturidade significava “pureza”, no sentido do termo que o relacionava exatamente ao que Kant pretendia com a ideia de “pureza” no título de sua *Crítica da Razão Pura*. Esta era a razão aplicada a ela mesma, sem nenhum outro tema. A arte pura foi, de maneira análoga, a arte aplicada à arte. E o surrealismo era quase que a materialização da impureza, ligado como estava aos sonhos, ao erotismo, ao

possível verificar como essa culminância, naturalmente, faz parte de um processo e é produto do seu próprio princípio de desenvolvimento, a partir de uma investigação dessa narrativa, ligada às contradições culturais do capitalismo (Cf. BELL, 1976). Importa destacar, contudo, que, embora não analise esse processo, Marcuse se filia a esta concepção geral da arte moderna¹⁴. Ele relaciona abertamente tal revolução cultural à primeira exposição surrealista de Londres (Cf. MARCUSE, 1973, p. 92 et seq). Essa indicação é importante, pois Habermas com frequência toma o surrealismo como paradigma do que designará como “*Aufhebung*” [superação/dissolução] ou “*Entdifferenzierung*” [desdiferenciação/ assimilação] da arte na vida, por contraste à “*Aufklärung*” da arte submetida à crítica interna, de acordo com aquele princípio de pureza e desenvolvimento. Nesta nova obra, isto é, em *Contra-revolução e revolta*, diz Habermas:

[...] travamos conhecimento com um Marcuse que se assusta com as consequências de uma assimilação da arte à vida. A arte não pode dobrar-se ao imperativo surrealista e ingressar na vida, sob uma forma dessublimada. Somente *como* arte pode ela exprimir seu potencial radical (Cf. HABERMAS, 1980a, p. 134).

Nisto ele não se distinguiria de Adorno. O fim da arte, se assim interpretamos a dissolução da arte na vida, seria um estado de completa barbárie. Habermas adverte que a resistência a tal “anarquismo cultural” pode ocultar algum antimodernismo, mas, na verdade, são estas tendências que se mostram contrárias ao princípio evolutivo, na arte e na sociedade como um todo. Isto se reflete, principalmente, no modo como as

inconsciente e, na visão de Foster, ao “sinistro”. Mas, sendo assim, pelo critério de Greenberg, a arte contemporânea é impura” (DANTO, 2006, p. 12).

¹³ Nas palavras de Hanz Magnus Enzensberger, a respeito dos movimentos de vanguarda: “O fato de que seus nomes, depois de alguns anos, se tenham convertido em palavras de ordem e em marcas de fábrica não se deve tão somente à cumplicidade com a indústria de produtos culturais; estas denominações nasceram e foram lançadas para servirem de palavras de ordem” (ENZENSBERGER, 1971, p. 102). E ainda: “Ao contrário do expressionismo, o surrealismo foi desde o início uma empresa coletiva que dispunha de uma doutrina elaborada. Todos os grupos que o precederam ou se seguiram produzem como ele uma impressão de indigência, de diletantismo, de criação invertebrada. O surrealismo é o exemplo típico, o modelo fiel de todos os movimentos de vanguarda. Uma vez por todas ele formulou inteiramente suas possibilidades e seus limites, e expôs todas as aporias inerentes a tais movimentos” (ENZENSBERGER, 1971, p. 110).

¹⁴ A hipótese que é sugerida pelo próprio Habermas, em diálogo com Marcuse: “*Habermas*: A arte moderna (...) aparece precisamente como moderna ao tematizar seu próprio processo de construção, seus meios como tais. Esse processo, que na pintura começa aproximadamente com Kandinsky e que hoje praticamente conduziu a uma dissolução da categoria obra de arte... *Marcuse*: Sim, foi a isso que conduziu.” (HABERMAS, 1975, p. 267).

subculturas jovens abraçaram a nova causa – num contexto de desorganização da nova esquerda – com um espírito despolitizado, comercializado e definido pela nostalgia historicista. Semelhante *desestetização da arte*, para usar uma expressão de Adorno, é parte de um quadro patológico mais amplo de perda de limites e fronteiras, que acontece simultaneamente na política, por uma desburocratização do Estado, e implica uma reviravolta da própria noção de normalidade, uma “despatologização da enfermidade”, como no movimento antipsiquiátrico.

As configurações da cultura burguesa, inquestionadas durante três ou quatro séculos, tornaram-se móveis; mas, essa mobilidade não deve alterar o fato, que só pode ser ignorado ao preço do sacrifício da própria humanidade, de que mesmo num novo universo social a arte, a política e a vida devem permanecer diferenciadas *entre si* (HABERMAS, 1980a, p. 137).

É possível dizer que este conflito entre mobilidade e diferenciação dará o tom da obra de Habermas daí em diante. Ele praticamente se esforçará por elaborar uma construção teórica que dê mobilidade aos vários tipos e níveis de discurso e, ao mesmo tempo, guarde as autonomias de cada esfera entre si e em relação à prática. Nisso ele pretende explicitamente fugir aos becos sem saída da filosofia hegeliana da identidade e da dialética do universal e do particular de que são presa, nesta configuração, tanto Adorno quanto Marcuse.

O que a retratação de Marcuse mostra é que, novamente, apesar de sua crítica à “bela ilusão” [*schöne Schein*], não há substituto funcional para a arte burguesa. O potencial emancipatório de suas obras clássicas, embora separadas da vida cotidiana, continuaria valendo, mesmo naquelas obras que, parcialmente acusadas de diletantismo, sobrevivem à morte da forma estética. Habermas então lhe questiona: “Com isso você quer dizer que o potencial de experiência emancipatória fica neutralizado e cindido, ao mesmo tempo em que se torna suscetível de recordação e memória”. Ao que lhe responde Marcuse: “E é isso precisamente o que ocorre em *O Processo* de Kafka. Tornou-se mais débil e desesperada, mas a imagem segue aí. Também, pois, um resto de afirmação” (HABERMAS, 1975, p. 267). Mais tarde, sob a influência de *A crise de legitimação*, Marcuse pôde concluir que a arte só pode livrar-se da forma estética e de sua condição autônoma imiscuindo-se no “conjunto dos valores de uso” (MARCUSE, 1978, p. 52), isto é, mediante um deslocamento da crise de motivação para uma crise de

distribuição de bens de consumo, com isso perdendo o potencial semântico das necessidades reais, as quais a obra de arte apenas enquanto remanescente da tradição pode preservar para a memória. “Toda obra de arte é, frente à realidade, poesia, imaginação, invenção. (...) A tudo isso há que se acrescentar na arte a *recordação* como força criadora” (MARCUSE, 1975, p. 268). Isso aproxima Marcuse tanto de *A crise de legitimação* quanto do ensaio de Habermas sobre Benjamin¹⁵. Cumpre enfatizar, porém, o modo como Habermas conclui o ensaio sobre Marcuse.

Na sequência da citação acima, é interessante como Marcuse associa tal recordação, a fim desvinculá-la de uma mera lamentação em direção ao passado, a uma “ideia regulativa” em direção ao futuro (Cf. GRUPILLO, 2006), mas é em *Contra-revolução e revolta* que ela ganha uma expressão bastante peculiar, como “faculdade epistemológica”:

Assim, recordação não é uma lembrança de um Passado Dourado (que nunca existiu), de inocência infantil, homem primitivo, etc. A recordação como faculdade epistemológica é, antes, síntese, reunião dos pedaços e fragmentos que podem ser encontrados na humanidade distorcida e na natureza desvirtuada. Esse material recordado e recompilado tornou-se o domínio da imaginação, foi sancionado pelas sociedades repressivas na arte, e como “verdade poética” – verdade poética, apenas; e, portanto, sem grande préstimo na transformação real da sociedade (MARCUSE, 1973, p. 73).

Se, de um lado, podemos dizer que Marcuse abandona o ideal, de inspiração hegeliana, de superação ou dissolução da arte, retornando, mais tarde, a uma concepção da dimensão estética como “ideia regulativa”, de inspiração kantiana; por outro, como se pode ver, Habermas tem motivos para suspeitar que, apesar da mensagem defensiva, *Contra-revolução e revolta* não teria conseguido calar o “heideggeriano de outrora”, que sobrevive neste resgate imemorial de potenciais semânticos destinados a reinterpretar radicalmente as necessidades, defendendo a rebelião contra o “todo” e advogando uma ruptura com a História. Inicialmente, claro está, para Habermas, que este modo de colocar o problema, valendo-se da linguagem da fenomenologia, depende de uma hipótese sociológica:

¹⁵ Quanto à influência que *A crise de legitimação* e o artigo de Habermas sobre Benjamin exerceu em *A dimensão estética*, cf. JAY, 1991, p. 201.

Não é por acaso que o heideggeriano de outrora serve-se da linguagem da fenomenologia quando postula uma alteração radical da “constituição pré-consciente do mundo que é objeto da experiência”. Subjacente a tal linguagem existe um pressuposto empírico. É exatamente a capacidade produtiva do capitalismo, o dinamismo sem precedentes de uma sociedade voltada para o consumo e para o bem-estar, que traz à tona necessidades “transcendentes”, não-materiais, que o próprio capitalismo tardio não tem condições de satisfazer (HABERMAS, 1980a, p. 133-4).

Porém, ao mesmo tempo, se as demandas hedonistas, especialmente evidentes no comportamento de contraculturas subversivas, também são passíveis de uma crítica ideológica, o resgate do potencial emancipatório do classicismo burguês se deve exatamente à busca de necessidades “reais”, o que transcende uma mera hipótese empírica sobre o capitalismo.

O livro contém somente a hipótese de que a satisfação das necessidades elementares cria necessidades de um novo tipo que o capitalismo tardio não pode satisfazer. Poder-se-ia alegar com razão que essa hipótese não é justificada, e sim antecipada como válida. Mas objeções desse nível não seriam adequadas. Porque o objetivo não é investigar hipóteses de teoria social. Os argumentos de Marcuse devem ser vistos de preferência como partes de um grande discurso prático, no qual não se trata de examinar a validade de afirmações empíricas, mas de identificar e justificar interesses generalizáveis. Trata-se de uma reinterpretação radical das necessidades, e da questão de saber se a massa da população encontra nessa interpretação o que ela realmente deseja, e pode com ela identificar-se (HABERMAS, 1980a, p. 138).

A questão a respeito de uma necessidade “própria”, não-falsa e à margem da crítica da ideologia, de fato pertence ao núcleo do pensamento de Heidegger, cuja idealidade é reformulada de modo naturalista por Marcuse, na medida em que tal “constituição pré-consciente da experiência” é devolvida à dimensão da sensibilidade, da fantasia e do desejo (Cf. MARCUSE, 1973, p. 97 et seq). Por ora, mais importante, contudo, é o fato de o próprio Habermas reconhecer que este pressuposto não se limita a criar hipóteses sobre o capitalismo avançado, mas reivindica potenciais semânticos que poderiam permanecer “mesmo num novo universo social”, caso – não é difícil de localizar a explicação – a violência seja “liberada de cima, de forma preventiva ou reativa” (HABERMAS, 1980b, p. 199), como na mobilização fascista das massas ou na

contrarrevolução que Marcuse identificara no movimento juvenil. Não apenas o capitalismo cria falsas necessidades. Além delas:

As instituições de uma sociedade socialista, mesmo na sua forma mais democrática, nunca poderiam resolver todos os conflitos entre o universal e o particular, entre os seres humanos e a natureza, entre indivíduo e indivíduo. O socialismo não liberta nem pode libertar Eros de Thanatos (MARCUSE, 1978, p. 71-2).

O heideggeriano de outrora se imiscui aqui, de uma maneira dificilmente estável, com o hegeliano de sempre. O modo de colocar problemas filosóficos a partir de pares conceituais que minam, eles mesmos, a sua solução – como universal e particular, espírito e natureza, indivíduo e sociedade, típicos do idealismo alemão – emolduram uma ideia de reconciliação excessivamente pessimista, quanto a suas possibilidades, e, paradoxalmente, excessivamente otimista, quanto à concepção. Marcuse pode não apresentar um pensamento, apesar de tudo, tão sistemático quanto o de Adorno, mas oscila entre a *Aufhebung* e a desconfiança metódica de modo semelhante ao de uma dialética negativa. É precisamente contra esta metafísica do inviável que Habermas se levantará, e postulará, para a relação entre indivíduo e indivíduo, a situação mais próxima e mais conhecida entre falante e ouvinte, na qual ocorre, sempre e a cada vez que um deles pretender dizer algo verdadeiro, a antecipação de uma situação ideal de comunicação. Esta é, desde já, uma relação reconciliada, certamente dentro de certos limites, sobretudo em relação à natureza. Esses limites só podem ser estabelecidos por hipóteses empíricas a ser testadas, mas nunca estabelecidos a priori.

Um ajuste na crítica de Habermas: à guisa de conclusão

O comentário ao comentário de Adorno ao poema de Eichendorff, se recordamos bem, deixa um elemento intocado. Ele não toma em consideração que “raros momentos”, em que o estranho permanece numa proximidade alcançada, porém como distante, se dão frequentemente na arte, e não na filosofia, e que a tentativa de conceituá-lo filosoficamente não está livre de problemas¹⁶. O modelo do “consenso

¹⁶ No que diz respeito a Adorno – e diferentemente de Heidegger, diga-se de passagem –, apesar do momento da reconciliação estar, de fato, ligado à arte, o discurso filosófico sobre a arte, isto é, a estética,

idealizado”, nunca real, de algum modo ainda trai exatamente o zelo de voltar-se ao “predomínio do objetivo”. Em vez de destacar a “proximidade distante” do ato comunicativo diário, cotidiano, da linguagem comum, Habermas concentrar-se-ia, em suas obras posteriores, na antecipação formal e na idealização do seu pressuposto, pagando tributo tanto ao formalismo quanto ao sistema e, com isso, à tendência de identidade da razão idealista. Esta formalidade, quando pensada corretamente, isto é, sem desvincular-se de sua origem material, só pode atuar dentro de uma *margem de tolerância* permitida por hipóteses empíricas, e teria também a seguinte consequência:

Se a ideia da reconciliação se reduzisse à ideia da autonomia [*Mündigkeit*], da vida em comum num processo de comunicação livre de violência e pudesse ser desenvolvida sob a forma de uma lógica da linguagem comum, ainda por elaborar, então essa reconciliação não seria universal (HABERMAS, 1980c, p. 147).

Habermas não está, portanto, completamente livre dos riscos de, até mesmo diante de um “predomínio do objetivo”, imiscuir na análise, sub-repticiamente, um fragmento de sistema e, com ele, uma pretensão absoluta de conhecimento. Seria preciso considerar se apenas um predomínio do *performativo* não seria mobilizador. Neste sentido, precisamos concluir recordando o ajuste que Wellmer opera na ideia do pressuposto de uma situação ideal de fala. Com efeito, ele não pode possuir o estatuto de uma norma externa à situação real; do contrário, trai a situação que, para falante e ouvinte, é a mais próxima e a mais conhecida. Wellmer opera esse ajuste com o auxílio do conceito de *différance* de Derrida, que aponta para o jogo silencioso da diferença, que não tem nem existência nem essência, e que é condição de possibilidade de qualquer signo. São os desvios, as intransparências, que permitem a falante e ouvinte se engajar numa situação de comunicação, sem as quais ela também não poderia ocorrer. Se a situação ideal de fala de Habermas negar este aspecto, é reputada por metafísica, e torna-se dependente das mesmas premissas idealistas, kant-hegelianas, que criticara em Adorno e Marcuse. Para que a situação mais próxima e mais conhecida escape à crítica que ela mesma impõe ao conceito de reconciliação, não pode ser se não uma antecipação apenas *performativamente* realizada.

ainda é plenamente legítimo. Sobretudo depois de sua própria crise de legitimação, depois da perda de evidência de tudo o que diz respeito à arte, inclusive seu direito à existência, como se lê nas primeiras palavras de *Teoria Estética*, é como se a arte passasse a depender ainda mais do discurso sobre ela, uma tese, novamente, não muito distante da de Hegel.

[...] esta ideia de uma comunidade ideal de comunicação é metafísica precisamente no sentido de Derrida. (...) Foi Derrida quem enfatizou que, em tais idealizações, as condições de possibilidade daquilo que é idealizado são negadas. Comunicação ideal seria a comunicação para além da condição da “différance”, nos termos de Derrida, e portanto comunicação fora e além das condições de possibilidade da comunicação. (...) Se nós compreendemos as “idealizações necessárias” neste sentido performativo, então elas não implicam nenhuma antecipação totalizante sobre a realização futura ou sobre a aproximação de condições ideais do conhecimento ou da comunicação. Eu diria, antes, que representações totalizantes de um limite ideal do conhecimento ou da comunicação apenas é o resultado de uma má compreensão objetivista de idealizações que são essencialmente performativas (WELLMER, 1993, p. 162-4)

Com isso, porém, não são borradas as diferenças entre filosofia e literatura nem, de algum modo, reintroduzida a centralidade da arte pela porta de trás, pois a performance do pressuposto universal é executada sobretudo no caso do enunciado verdadeiro. Contudo, amplia-se consideravelmente a complexidade da filosofia habermasiana, à qual já nos referíamos no início deste artigo; trata-se de uma construção teórica que é, no fundo, mais dinâmica do que se supunha à primeira vista. A situação mais próxima e mais conhecida, quando encontramos alguém e queremos dizer algo verdadeiro, não é certamente, e jamais será, ideal e completamente livre de restrições, mas ninguém pode entrar nela sem desempenhar o jogo da universalidade.

Referências

ADORNO, Th. W. *Dialética Negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

BARBOSA, R. *Dialética da Reconciliação*. Rio de Janeiro: Uapê, 1996.

BELL, Daniel. *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: Basic Books, 1976.

DANTO, Arthur. *Após o fim da arte*. Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Edusp/Odyseus, 2006.

ENZENSBERGER, Hanz Magnus. “As Aporias da Vanguarda”. In: *Tempo Brasileiro* 26-27, jan-março 1971.

GREENBERG, Clement. “Abstração pós-pictórica”. In: *Clement Greenberg e o Debate Crítico*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997a.

_____. “Vanguarda e Kitsch”. In: *Clement Greenberg e o Debate Crítico*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997b.

GRUPILLO, A. “Sobre a ideia regulativa da obra de arte”. In: *Dimensão Estética: Homenagem aos 50 anos de Eros e Civilização*. Belo Horizonte: ABRe – Associação Brasileira de Estética, 2006.

HABERMAS, J. *A lógica das ciências sociais*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. “Arte e Revolução em Herbert Marcuse”. In: **Sociologia**. Organização, seleção e tradução de Bárbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Ática, 1980a.

_____. “Crítica conscientizante ou salvadora – a atualidade de Walter Benjamin”. In: *Sociologia*. Organização, seleção e tradução de Bárbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Ática, 1980b.

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

_____. “Diálogos con Herbert Marcuse”. In: *Perfiles filosófico-políticos*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1975.

_____. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973. 5ed.

_____. “Theodor W. Adorno – Pré-história da subjetividade e auto-afirmação selvagem”. In: *Sociologia*. Organização, seleção e tradução de Bárbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Ática, 1980c.

_____. “Trabalho e interação” (1968). In: *Técnica e Ciência como ideologia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. “Zu Max Horkheimers Satz: »Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel«”. In: *Texte und Kontexte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2. Auf., 1992.

HONNETH, A. *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

JAY, M. “Habermas y el modernismo”. In: *Habermas y la Modernidad*. Trad. Francisco Rodríguez Martín. Madrid: Cátedra, 1991.

MARCUSE, H. *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon Press, 1969.

MARCUSE, H. *Contra-revolução e revolta*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

MARCUSE, H. “Sobre o caráter afirmativo da cultura”. In: *Cultura e Sociedade*. Trad. Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro, Robespierre de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, v.1.

MARCUSE, H. *The Aesthetic Dimension: toward a critique of marxist aesthetics*. Boston: Beacon Press, 1978.

SCHNÄDELBACH, H. "Dialektik als Vernunftkritik. Zur Konstruktion des Rationalen bei Adorno". In: *Adorno-Konferenz: 1983*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.

SILVA, Eduardo. *Filosofia e arte em Theodor W. Adorno: a categoria de constelação*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006.

WELLMER, A. *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*. Vernunftkritik nach Adorno. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

WELLMER, A. *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

WELSCH, W. *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.