

Ética e sociedade: perspectivas a partir da teoria crítica¹

Ethics and society: perspectives from critical theory

Heinz Eulam*

Resumo

O artigo procura investigar a relação entre ética e sociedade segundo a perspectiva da teoria crítica, a qual nos remete de imediato para a reflexão da dimensão histórico-pedagógica e, num sentido mais amplo, para a dimensão da responsabilidade da filosofia e dos sujeitos agentes. Tal reflexão é levada a cabo por meio da tematização de três temas clássicos no interior da teoria crítica, a saber: da relação entre natureza e história, entre indivíduo e sociedade e entre liberdade e moral.

Palavras-chave: teoria crítica, ética, sociedade, história, liberdade e moral.

A pergunta pela concatenação entre ética e sociedade, sobre a qual vou falar em seguida, fazendo algumas considerações segundo a perspectiva da teoria crítica, não é apenas uma pergunta difícil e complexa, mas – como ocorre frequentemente neste caso – é uma pergunta enormemente importante e até substancial para nós, tanto para nosso auto-entendimento quanto para o entendimento de nossa geração e de nossa época e, também, das gerações do passado e do futuro. Trata-se, portanto, de uma pergunta pela responsabilidade histórica e, em sentido mais amplo, pela responsabilidade pedagógica. Sem referência à mencionada dimensão histórica da pergunta, a relação entre ética e

* Doutor e Livre Docente em Filosofia pela Universidade de Kassel (Alemanha). Professor da Universidade de Kassel e pesquisador do Interdisziplinären Arbeitsgruppe für Philosophische Grundlagenproblem der Wissenschaften und der Gesellschaftlichen Praxis (IAG) da mesma universidade. E-mail: heinzeidam@uni-kassel.

sociedade não poderia ser adequadamente exposta na perspectiva da teoria crítica. Se cada filosofia representar – como o disse Hegel – a filosofia de seu tempo, concebido pelo pensamento, ela se verá obrigada a refleti-lo nela mesma, e não apenas sê-lo. Essa é uma consequência que todos os pensadores da teoria crítica assumem.

A naturalidade com a qual, nos tempos passados, a questão quanto à relação entre ética e sociedade talvez pudesse ter sido respondida através da tradição e dos costumes, hoje não existe mais, talvez nem possa ser mais reconquistada. Mesmo assim, a naturalidade perdida não nos libera da tarefa de recolocar a questão; pelo contrário, nem tanto no sentido de encontrar uma resposta satisfatória – e, por isso mesmo, problemática e ilusória –, mas no intuito de, pelo menos, tornar mais transparentes a configuração e a dimensão da pergunta posta. O profundamente inquietante que Kant sentia frente às questões metafísicas não precisa delimitar-se a essas. No entanto, antes de entrar no inquietante da pergunta pela relação entre ética e sociedade, a partir da teoria crítica, peço-lhes a oportunidade de expor algumas observações introdutórias.

Num sentido muito geral e formal – e por isso mesmo apenas provisório –, poder-se-ia entender com o termo “ética” o conjunto de valores e normas válidos e mais ou menos aceitos numa sociedade. É a partir deles que a sociedade se define e se auto-entende; é des-

se sistema ou do conglomerado de obrigações e deveres mútuos que ela deduz seu auto-entendimento em sentido amplo, enquanto comunidade. Ora, a pergunta pela relação entre ética e sociedade não é uma pergunta nova. Ao contrário, trata-se de uma pergunta que, no mínimo, tem dois mil e quinhentos anos, pois, se a história da filosofia iniciou na Antiguidade e aí, sobretudo, com Sócrates – tal como muitos o consideram com razão –, a primeira formulação filosófica dessa pergunta coincide com o próprio nascimento da filosofia.

Naquela época, a filosofia surgiu – não somente, mas também – como reação ao processo de auto-entendimento e de transformação social, religiosa e política; um processo pelo qual a idéia do mundo, antes marcada pelos deuses e pelos mitos, vira-se corrompida nos seus pilares principais, apresentando-se, de modo impressionante, nas tragédias gregas o antagonismo e a luta entre os poderes éticos. A ordem do Olimpo, fundada antes do mito, estava sendo questionada e confrontada, passo a passo, com conceitos e idéias que questionavam a autoridade dos poderes tradicionais e da legitimidade de seu domínio. Assim sendo, eram as perguntas pelo direito e pela justiça, pelo saber e pela forma do conhecimento, pela virtude e, finalmente, porém não por último, a pergunta pelo próprio bem, pelas quais Sócrates inquietava os peritos de sua época e a ordem da *polis* no mercado público.



Pertence essencialmente à filosofia, à sua história e ao seu auto-entendimento – e a isso quis chamar a atenção através da lembrança de seu início crítico, na crise do mundo antigo – que ela representa a forma de um questionamento e de um auto-asseguramento reflexivos. Nesse sentido de uma autolegitimação inquestionável, ela tem de ser concebida fundamentalmente como crítica, isto é, como questionamento e, ao mesmo tempo, como legitimação explícita de princípios e normas últimas – mesmo que esse amor pela sabedoria nem sempre encontre o amor correspondente por parte da sociedade (e, certamente, é um bom sinal se uma sociedade renunciar ao uso premeditado do copo de veneno!). Essas considerações preliminares deveriam ser – e hão de ser – suficientes para caracterizar o campo dos problemas que se tornaram objeto central da reflexão e crítica por parte da teoria crítica. Em seguida, quero abordar, de modo mais detalhado, três aspectos desse campo de problemas, apresentando-os numa perspectiva desenvolvida sobretudo por Max Horkheimer e Th. W. Adorno. Trata-se da relação entre natureza e história, entre indivíduo e sociedade e, finalmente, entre liberdade e moral.

Sobre a relação entre natureza e história

Segundo a formulação famosa de Giambattista Vico – o axioma formulado na primeira parte do século 18 –, a

natureza e a história diferenciam-se, antes de tudo, pelo fato de terem criadores diferentes. Porque o homem, ele mesmo, criou e produziu a história – ao contrário da natureza –, a história poderia ser também por ele mesmo conhecida. Exatamente nisso Vico concorda com uma premissa básica da moderna filosofia racionalista – independentemente das demais diferenças: as possibilidades de reconhecer e de produzir um objeto estão sendo vistas como interdependentes e até coincidentes. Também para os filósofos barrocos, Descartes e Espinoza, o conhecimento consistia em entender e conceber somente aquilo que é capaz de ser produzido e construído de modo geométrico.

Não aquele que conhece uma figura geométrica, como, por exemplo, o círculo, meramente pela percepção, tomando-o, talvez, apenas como um desenho belo, senão somente aquele que é capaz de construir um círculo teria concebido verdadeiramente o que um círculo é. No entanto, essa concepção não vale apenas no caso de complicados objetos matemáticos ou geométricos. Ora, também aquele que quer construir uma casa precisará de noções das leis de construção, tais como as da estatística ou da logística, tendo de observá-las e aplicá-las se quiser chegar ao seu objetivo e evitar que, mais tarde, a casa, como um todo, desmorone. Nesse sentido, existe uma lógica da coisa mesma, uma necessidade intrínseca à natureza das coisas,

cujas exigências não podem ser negligenciadas.

Tratar-se-ia, portanto, de uma racionalidade objetiva, à qual a racionalidade subjetiva terá de seguir se quiser chegar, com sucesso, ao seu fim. Francis Bacon, como que o contraparteiro empiricamente orientado do racionalismo – ao qual Horkheimer e Adorno remetem já ao início de seu famoso livro *a Dialética do esclarecimento*² –, formulava isso da seguinte maneira: “Hoje, dominamos a natureza somente na nossa opinião, sendo submissos a suas exigências; porém, se, no processo de invenção, nos deixássemos por ela orientar, iríamos dominá-la na prática.”³ Desse modo, o objetivo da racionalidade moderna parece ser claramente determinado: a submissão do homem à natureza deveria ser vencida, invertendo-se a relação de domínio, e a racionalidade do homem deveria servir de meio para nos liberarmos da dependência frente à natureza, submetendo-a aos nossos fins. O fato de, um dia, ao homem se abrir a possibilidade de dominar, na prática, também sua própria natureza corporal – através da decifração do genoma humano – estava ainda fora do horizonte de Bacon. Essa possibilidade não foi por ele discutida – ainda que os habitantes da ilha descrita por Bacon no seu romance utópico *Nova Atlântida* tivessem conhecido a possibilidade da criação artificial de plantas e animais.⁴

Esse otimismo das ciências naturais, expresso por Bacon, tornar-se-ia ainda a base e o impulso daquelas teorias de pro-

gresso que carimbavam, nos séculos XIX e XX, o espírito da época e as ciências. A razão, vista ainda pelo idealismo alemão como algo supremo e como fim em si, transformar-se-ia, junto à recusa crescente de formulações metafísicas de hipóteses, num órgão, ou seja, num instrumento aparentemente simples que deveria satisfazer às supremas demandas práticas e técnicas. A isso Horkheimer atribuiu o conceito de “racionalidade instrumental”. Certamente, desde sempre existia uma disposição de pagar, em última instância, um preço em troca do progresso; e quanto mais enfaticamente se viu aceito, por exemplo, no caso da máquina a vapor, entretanto bastante arcaica, tanto maior poderia ser o preço.

Por certo, o homem hoje, e em nível mundial, tem ficado cada vez mais desconfiado frente ao progresso tecnológico, e essa desconfiança, de fato, viu-se confirmada. Ora, ainda hoje a explosão da usina nuclear de Tschernobyl, em 1986, cobra sacrifícios que transgridem as fronteiras. Tem-se mostrado, antes de tudo, que um progresso técnico, de modo algum, produz o progresso prometido ou esperado em termos sociais e humanos, nem o acompanha no campo da sociedade. Como se sabe, o fascismo europeu não viu qualquer dificuldade ideológica na adaptação da técnica mais avançada; ao contrário, a regressão social e a técnica otimizada andavam aí de mãos dadas.

Aconselha-se, portanto, um ceticismo frente a uma forma de racionalidade que, revestida de uma razão meramen-

te instrumental, oriunda do processo da dominação crescente da natureza, perde o controle sobre si mesma. Assim, dever-se-ia exigir a crítica de uma razão que, por sua vez, produz exatamente aqueles perigos e coerções que ela deveria, de fato, superar enquanto coerções da natureza. Sem autocrítica, essa razão instrumental vem regredindo para aquela natureza cega que ela quis dominar. De forma simplificada, é essa a tese básica do livro já mencionado, a *Dialética do esclarecimento*. O que aí consigo apenas apontar vê-se desdobrado e aguçado naquele livro, onde é demonstrado como o desenvolvimento da racionalidade ocidental vem se transformando, no decorrer de sua história e de seu desenvolvimento processante, no seu oposto, ou seja, como “submissão do todo natural ao sujeito auto-suficiente culmina, em última instância, no domínio frente ao objetivo, ao natural cego.”⁵

O resumo extraído pelos autores da *Dialética do esclarecimento*, pelo diagnóstico do processo, não é nem um pouco positivo. O meio que deveria ter servido ao fim da dominação da natureza e, com isso, à autoconservação do homem, produz, na dinâmica histórica de seu desdobramento, novamente dependências e coerções, às quais o homem se vê submetido como se fossem as coerções arcaicas da ordem mítica e de uma natureza cegamente reinante, na forma do destino. De modo aguçado, Adorno formulava isso na sua principal obra filosófica, a *Dialética negativa*: “Nenhuma história

universal leva do selvagem para a humanidade; porém, de fato, do estilingue para a bomba.”⁶ A racionalidade enraizada no domínio do homem sobre a natureza e dele nascida é extremamente ambígua; sua gênese não pode ser desvinculada de sua pretensão de validade, nem a última, reduzida à primeira. O processo do esclarecimento deveria ser refletido, de novo, a partir da diferença aparentemente minúscula entre gênese e validade. Exige-se, assim, um segundo esclarecimento da racionalidade referente a ela mesma. A exploração irrefletida, isto é, igualmente desenfreada e cega, da natureza dá sinais hoje do fracasso de uma racionalidade que apenas aparentemente serve à autoconservação do gênero. Não é mais a natureza a ser dominada, senão nossa relação com ela.

A forma do processo descrito, no qual o desenvolvimento do todo é acompanhado, por um lado, pela regressão da razão a uma razão instrumental e, por outro, pela impotência crescente dos indivíduos, ou seja, essa inversão da racionalidade subjetiva e objetiva, não se espalha, entretanto, apenas no processo da história do homem, isto é, na “história primordial do sujeito”, enraizada na dialética da dominação da natureza, tal como esta se vê descrita na *Dialética do esclarecimento*. Ela se espelha, também, na relação do particular com a sociedade, do indivíduo com o conjunto das relações sociais nas quais ele se engendra. Com isso, passo ao meu segundo ponto.

Acerca da relação entre indivíduo e sociedade

“Sempre esse problema de existência”, assim escreve Robinson Crusoe, avariado, no seu livro de registro da solidão. E continua: “Se alguns anos atrás alguém tivesse me dito que, um belo dia, eu iria duvidar da existência – pois não há mais um outro para mim –, eu teria caído num riso trocista.”⁷ Por mais paradoxal que isso soe, o próprio indivíduo, exatamente por ser indivíduo, enquanto indivisível, não pode ser desvinculado das relações partilhadas com os outros. Além da trivialidade de que o particular é parte de um todo, é importante dar-se conta de que essa relação entre a parte e o todo é, de fato, mais complicada, pois é uma relação em si refletida. O todo não se compõe simplesmente pelas suas partes; trata-se de uma relação em si refletida porque o todo se expressa do mesmo modo pelas suas partes e seus momentos, como este se impõe, enquanto totalidade autônoma, frente às suas partes. Não apenas os particulares vêm-se integrados e submissos ao todo, mas também a objetividade do contexto social abrangente, autônoma frente aos sujeitos particulares, constitui-se através dos particulares.

Não é diferente no caso da linguagem, que, por isso mesmo, poderia servir como modelo ou como exemplo paradigmático desse processo de sociabilidade. Por mais pessoal que seja a

expressão linguística, consegue sua configuração única e exclusivamente no meio do universal. Tomemos como mais um exemplo o gosto individual de uma pessoa, em relação ao qual, como se diz, não se pode discutir e que, na vida privada, expressa-se, por exemplo, pela escolha de determinada roupa. Mesmo assim, essa decisão poderia tornar-se um motivo sério para conflitos veementíssimos na vida familiar entre as gerações. Filhas – ou também filhos – possuem um gosto bem próprio, não raras vezes visto pelos pais como gosto muito singular. Eles, os filhos, consideram e sentem, em termos pessoais, aquilo bonito, “bem na onda”, o que os críticos “envelhados” da indústria cultural queriam desqualificar como mero ditado da moda – independentemente de sua incompreensão não corrigível do fato de que, finalmente, o mero nome da cerca, a “grife”, deveria ser tomado como critério para o acolhimento estético de calças inteiras.

Crianças e adolescentes vivem e realizam-se do mesmo modo como os adultos, com seus desejos, suas esperanças e suas angústias individualmente experimentadas num universo simbólico, dominado por leis e mecanismos de difícil percepção, ou seja, dominado por símbolos pré-fabricados pela indústria cultural, até mesmo por alegorias de vida boa, consumíveis em forma de mercadoria. Também nessa esfera o processo simbólico de reprodução da sociedade como um todo não pode ser desvincula-

do da esfera da reprodução técnico-material. Nenhuma parte pode ser separada, da qual não se poderia dizer, simultaneamente, que faça parte desse todo, sendo por ele determinada.

Se assim fosse o caso, tornar-se-ia tarefa de uma teoria da cultura e da sociedade, sobretudo no caso de uma teoria crítica, tanto levar à consciência essa concatenação refletida e, simultaneamente, pouco transparente, entre o particular e o universal, quanto trazer a própria reflexão metódica ao nível adequado frente ao seu objeto. Se sua própria reflexão sobre o método fosse insuficiente, ela não atingiria seu objeto. Os representantes de uma teoria crítica da sociedade e sobretudo Adorno contrapõem-se a nenhum outro conceito com ênfase maior que ao conceito de um todo que, exatamente por ser o todo, deveria ser verdadeiro, o bem e o correto. É, antes de tudo, a filosofia de Adorno que se caracteriza, em seu conjunto, pelo debate acerca de uma tal totalidade hipostasiada e entendida como absoluta.

Esse debate determina, na sua íntegra, seu posicionamento frente à filosofia do idealismo alemão e, antes de tudo, de Hegel. O todo que absorve suas partes enquanto momentos, de modo como que orgânico, pois somente este modo é, afinal, segundo Hegel, também o verdadeiro. Contra isso Adorno – em sua *Mínima moralia*, como o subtítulo deste livro, escrito no exílio americano, expressa – opôs, nas suas “Reflexões a partir da vida danificada”, o aforismo de que

“o todo seria o não-verdadeiro”.⁸ E assim vai continuar sendo, poderíamos acrescentar, na medida em que o todo se reproduz sempre apenas às custas de suas partes, autonomizando-se através desse antagonismo contra si mesmo, frente ao particular a ele submisso.

Deveria ter ficado claro que essa relação entre o todo e suas partes, entre totalidade da sociedade e os particulares que nela vivem, assume relevância máx ma não apenas em termos políticos, mas também nas relações econômico-sociais. Sobretudo as sociedades democraticamente constituídas definem-se – dito de modo negativo – pelo fato de não permitirem a mera subsunção e subordinação de seus membros à sociedade, pois estes mesmos constituem, ou deveriam constituir, o fundamento dessa sociedade. Deveria ter ficado claro também que as diversas esferas dessa sociedade não podem ser isoladas umas das outras. Por isso, por exemplo, a forma da separação dos poderes em Judiciário, Executivo e Legislativo torna-se tão fundamental para a sociedade democrática; exatamente nessa sua diferenciação é que se determina a constituição integral da sociedade. Que, simultaneamente, também a esfera simbólico-interativa seja nela mesma mediatizada com a esfera material-econômica, isso já se evidencia nas determinações jurídicas, como, por exemplo, no direito da propriedade.⁹

Com o processo da globalização, impulsionado, antes de tudo, em termos econômicos, desenvolve-se e aguça-se a



pergunta pela concatenação da totalidade com os momentos que a constituem. Porém, quanto mais autônomo o todo se apresenta frente às suas partes, quanto mais impotentes os particulares se encontram frente ao processo como um todo, como se esse representasse um acontecimento natural global que exige, não diferente de uma inundação, suas vítimas, tanto mais cresce o perigo de que o processo se apresente àqueles, cujas necessidades, cujos interesses e cujas inclinações ele atravessa, com uma dinâmica própria e não mais influenciável – igual aos velhos gregos aos quais se apresentava o destino contra o qual sua razão se revoltava. Porém, se a própria razão ficar envolvida nesse processo desde seu início emancipatório e, por isso mesmo, historicamente desdobrada, ela não pode mais reivindicar ocupar uma posição metafísica, fora do todo, uma posição da qual seria possível conhecer a verdade que transcendesse o mundo e o tempo.

Nesse sentido, exigir-se-ia de um pensamento decididamente pós-metafísico que não perdesse de vista o todo, mesmo se olhando as metafísicas tradicionais com distância refletida.¹⁰ Para o particular, no entanto, ao qual a totalidade social se expõe como uma segunda natureza, a solidariedade com a metafísica “no momento de sua queda”¹¹ poderia significar nada mais do que a tentativa de não se deixar imbecilizar – como Adorno disse – pela própria impotência. Para a filosofia – ao invés de re-

tirar-se nela mesma como lugar isolado da verdade e dos valores – isso significaria procurar na relação em si refletida entre natureza e história, entre indivíduo e sociedade, aquele que antes era seu objeto e o da velha metafísica. A pergunta pela vida correta e boa, desde sempre objeto da ética, coloca-se nas sociedades modernas, sobretudo, através da pergunta pela relação adequada entre liberdade e moral. Chego, com isso, ao terceiro e último ponto de minha contribuição.

Sobre a relação entre liberdade e moral

Referentemente ao contexto histórico e social de sua autocertificação, a questão sobre a importância da ética, hoje tornada moda – e, nisso, permito-me seguir uma indicação de Ernest Tugendhat –, não pode ser desligada da perda de sua naturalidade anterior e das tradições não questionadas.¹² E, diga-se de passagem, não se instaurariam, em escala crescente, comissões de ética e a assim chamada “cultura de peritos”¹³ se ainda – ou desde sempre – fossem naturalmente compreendidas quais são as normas éticas básicas e as obrigações válidas. Mesmo segundo o representante principal da segunda geração da teoria crítica, Jürgen Habermas, seriam exatamente as crises imprevisíveis do mundo da vida que colocariam, sempre de novo, o desafio de legitimar explicitamente as pretensões de validade e buscar encontrar, pelo discurso comunica-

tivo, bases sólidas ou, pelo menos, apoiadas por consenso.

Sempre quando não se sabe mais o que se pode verdadeiramente saber, o que deveria ser feito e o que se pode ainda, em geral, esperar, a situação torna-se de fato difícil. Ora, foram exatamente essas três perguntas às quais Kant, nas suas três famosas críticas, tentava dar uma resposta, tendo sempre em vista uma filosofia que, ao seu ver, tinha entrado em crise. E o que unifica, mesmo assim, essas perguntas tão diferentes quanto às esferas de sua validade é, segundo ele, a pergunta pelo próprio homem que lhes subjaz, ou seja, pelo auto-entendimento do ser humano. Colocada, desse modo geral, que essa pergunta pode ser muito mais facilmente formulada do que respondida. Porém, do mesmo modo que não se podem desvincular, por exemplo, as questões fundamentais, colocadas por Sócrates de sua época – embora não se deva restringi-las a esta –, tampouco as perguntas de Kant podem ser desligadas de sua época e das circunstâncias marcadas, antes de tudo, pela Revolução Francesa. Também aí, como em todos os filósofos, não deveríamos restringi-las ao seu tempo.

Voltemos mais uma vez à observação de Ernst Tugendhat: assim como hoje parece ser uma moda, não apenas na filosofia, senão também nos currículos escolares e em outras áreas – ver, entre outras, a bioética, a ética econômica, a ética da medicina etc. –, também teriam sido, no passado, as chamadas “teorias

críticas da sociedade”. Tugendhat refere-se com isso à assim chamada “primeira” ou “velha Escola de Frankfurt”, pelas quais os jovens “intelectuais teriam mostrado interesse preferido”. E tais teorias críticas da sociedade permaneciam frente ao título geral da “Ética” e, segundo ele, igualmente frente a um conceito demasiadamente geral e vazio de “cultura”. Em *Problemas da filosofia da moral* de 1963, publicado em 1996, Adorno conceituava ética como a “má-consciência da moral”, pois a ética representaria um tipo da moral “envergonhado devido ao seu próprio moralismo”.

O conceito da moral, em contrapartida, conservaria, independentemente de seus problemas, pelo menos a memória referente ao que, em Kant ou também no conceito fichteano da moral, anteriormente teria sido intencionado.¹⁴ Quero referir-me rapidamente ao conceito kantiano. Num primeiro olhar, é um resultado muito decepcionante o que a autocrítica da razão em Kant – na forma de sua fundamentação transcendental – traz à luz, como seu resultado. É um resultado, pelo menos, pouco entusiasmador. Aos objetos até então supremos da filosofia, isto é, da assim chamada *metaphysica specialis*, Kant atribuiu sua incognoscibilidade definitiva: embora Deus, liberdade e imortalidade da alma permanecessem como regulativas, idéias do conhecimento necessárias, não poderiam ser mesmo mais do que idéias.

Entretanto, Kant não se contentava com esse resultado negativo. Sobretudo



no que diz respeito à idéia de liberdade, considerava possível e necessário dizer algo mais específico, ao invés de ficar no gesto do mero desamparo, pois como seria possível esperar ou, mesmo, exigir de um ser humano um agir moral se não se pudesse pressupor sua competência e capacidade, isto é, sua liberdade e responsabilidade para seu próprio fazer ou deixar-de-fazer? E exigir daqueles aos quais tem de ser negada a qualidade de seres livres – como os cientistas da área das ciências naturais sempre de novo pregam, transgredindo os limites de sua ciência, simultaneamente – um agir auto-responsável seria uma exigência absurda ou, no mínimo, uma óbvia contradição performativa. Sem liberdade antes, não há moral.

Ora, é um resultado surpreendente da filosofia prática de Kant que vincula, inseparavelmente, o conhecimento da liberdade ao seu autoconhecimento, enquanto ser essencialmente moral. Somente pelo fato de o homem conhecer-se *a priori*, ou seja, em virtude de princípios da razão – e não à base de suas experiências –, como alguém responsável frente aos seus contemporâneos, ele pode e deve pressupor a própria liberdade como base (*ratio essendi*) desta obrigação: sem moral antes (enquanto *ratio cognoscendi*), não há liberdade. É óbvio que uma tal fundamentação da moral, em Kant, só pode se dar *a priori*. Se perguntarmos pelo que deveria ser feito, a fundamentação das máximas ou dos princípios desse dever não pode depen-

der de algo dado efetivamente pela experiência, pois tais princípios deveriam valer mesmo que nenhum homem tivesse antes agido segundo eles.

Nesse sentido, a pretensão apriorística da fundamentação é, de fato, inevitável, pois é legitimada pela própria essência da filosofia moral.¹⁵ Porém, a pretensão de uma fundamentação apriorística da moral não significa, de modo algum – tampouco em Kant –, para desvincular a pergunta pela retidão, ou seja, pela relevância ética do agir, da experiência e, com isso, da possibilidade da realização das máximas morais. Isso porque, segundo Kant, não haveria nenhuma ação ética se não houvesse uma referência a um fim.¹⁶ Kant denominava “fim” ao objetivo da eticidade a ser realizada como “bem supremo”. E o imperativo categórico, isto é, a lei moral, exige a não-instrumentalização do outro – tampouco a si mesmo – como mero meio para fins próprios, mas considerá-lo, também, como fim em si mesmo. O “bem supremo”, se realizado, corresponderia a um estágio do estado e da sociedade no qual a virtude humana e a felicidade não se excluíssem antagonicamente.

Sem dúvida, essa idéia kantiana contém em si um momento utópico – igual à sua idéia de uma “paz perpétua” –, que deveria ser garantido pela instituição de uma união republicana de Estados, em nível global; não a Otan, mas a ONU deveria corresponder à linha das idéias kantianas. Kant não previa, decerto, as



dificuldades pragmáticas, políticas e econômicas às quais a realização da idéia de uma garantia global da paz e do bem-estar vê-se exposta, nem a dimensão inconcebível do inumano e da brutalidade que veio se demonstrando ao longo do século XX, com suas guerras e com o genocídio de etnias inteiras. Enquanto a destruição de Lisboa por um terremoto, na metade do século XVIII, foi vista como um choque para o surgimento da primeira época burguesa do iluminismo – recém-surgido no horizonte da história, com Auschwitz e Hiroshima, no século XX – desfez-se a última construção metafísica de sustentação da confiança numa razão objetiva, a realizar-se no decorrer do tempo enquanto encontro entre liberdade e moral.

O pensamento dos autores da *Dialética do esclarecimento* desdobrava-se à base dessa cisão crescente entre pretensões normativas e uma “irrazão” efetuada. A auto-reflexão da razão, reivindicada por Horkheimer e Adorno, não pode imunizar-se do processo da história mundial e das experiências daquilo que a natureza e a história fizeram do homem e que os homens fizeram uns aos outros; algo que vale também, e por isso mesmo, em relação às reivindicações normativas, imprescindíveis para a razão. Se Adorno propõe em *Dialética negativa* uma nova forma de um imperativo categórico – “imposto por Hitler” ao “homem no estágio de falta de sua liberdade”, ou seja, “ordenar seu pensar e seu agir de tal modo que Auschwitz nunca

se repita, que não aconteça algo semelhante” –, estamos frente a frente a uma expressão do que a negatividade dessa teoria crítica quer dizer.

Essa negatividade não é, nem um pouco, pessimismo cínico, mas representa a consciência metodicamente refletida de que uma filosofia disposta a conceber seu tempo pelo pensamento, por um lado, não pode mais fingir que o mundo está ainda nos seus trilhos e, por outro, não cair para alguém da complexidade e da pretensão por ela mesma articulada frente ao objeto. Exatamente no momento em que a filosofia faz – desta antiguidade – da pergunta ética ou – considerando-se o receio de Adorno –, da pergunta moral-filosófica pela vida boa e reta o enfoque de suas considerações, não deve abstrair de seu próprio ser incluído na “vida danificada”. A falta de reflexão não é uma virtude. Por isso, as perspectivas em direção a uma vida humana nascem, para Adorno, da reflexão crítica do inumano.

A confiança num automatismo do progresso, ou seja, no “ardil da razão”, como Hegel o denominava, e não na mão invisível – enquanto analogia econômica –, vê-se definitivamente perdida. Nem na história, nem em outras esferas, sejam essas a cultura, a técnica ou a linguagem, podemos contar com um automatismo da razão, no qual estaria inserido, desde sempre, o melhor. Sobre tudo essa esperança há de ser decepcionada. Não existe garantia nenhuma de que as histórias cheguem a um final fe-

liz, tampouco a história. Mesmo assim, também a história – como singular coletivo – é somente uma, por nela se entrelaçar e se juntar histórias que, desde sempre, incluem biografias particulares.

Nas suas lições sob o título *Acerca da doutrina da história e da liberdade*, publicadas somente em 2001, Adorno destaca esse momento da mediação do universal pelo particular: a imposição universal “por cima das cabeças” representaria sempre, também e simultaneamente, um “impor-se através dos participantes.”¹⁷ Foi isso que também Ulrich Sonnemann considerava o enfoque central de sua *antropologia negativa*.¹⁸ Se em cada particular houver o ponto de mediação entre o indivíduo e o universal, encontrar-se-á aí mesmo, e em nenhum outro lugar, o ponto de partida para que uma reflexão consciente do universal nos sujeitos particulares leve a uma transformação do universal que faça jus também a cada particular.

Pelo menos *a priori*, isso não poderia ser excluído. Assim sendo – e com isso quero concluir –, a necessidade de um segundo esclarecimento não seria apenas assunto da teoria, mas também da prática social. Esta, nós a fazemos de fato, nós mesmos e, segundo Vico, também sua história, embora ainda não sob circunstâncias e condições livremente escolhidas. Porém, que possamos, no mínimo, conhecê-la e, talvez, transformar o que nela está errado, essa esperança a teoria crítica concedeu. Tendo em vista, porém, que esse processo, segun-

do a teoria crítica, “ainda não está decidido de antemão”,¹⁹ ficando em aberto para um futuro, sua ética seria uma negativa. Não o futuro preconcebido, senão um futuro não deformado de antemão, seria aquele que a geração contemporânea deveria deixar de herança para a próxima.

Tradução: Hans-Georg Flickinger e Cláudio Almir Dalbosco

Abstract

The article seeks to investigate the relationship between ethics and society according to the perspective of the critical theory which sends us right away to the reflection of the historical-pedagogical dimension and, in a broader sense, to the dimension of the philosophy responsibility and of the acting agents. Such a reflection is accomplished through the theming of three classical topics inside the critical theory, i.e., relationship between nature and history, between an individual and society, and between liberty and moral..

Key-words: Critical theory, ethics, society, history, liberty and moral.

Notas

¹ Título original “Ethik und Gesellschaft – Perspektiven kritischer Theorie”, conferência proferida no Seminário Filosofia Ética e Sociedade: Festschrift aos 45 anos do curso de Filosofia, realizado em setembro de 2002 na Universidade de Passo Fundo - RS.

² ADORNO, Th. W.; HORKHEIMER, M. *Dialektik der*



Aufklärung: philosophische fragmente (Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos). Frankfurt a. M., 2001. (Primeira edição Amsterdam, 1947).

¹ Op. cit., p. 10.

² BACON, F. Neu-Atlantis (Nova Atlântida). Stuttgart, 1982, p. 46 et seq.

³ ADORNO/HORKHEIMER, op. cit., p. 6.

⁴ ADORNO, Th. W. *Negative dialektik* (Dialética negativa). Frankfurt a. M. 1966, p. 314.

⁵ TOURNIER, M. *Freitag oder im Schoß des Pazifik* (Sexta-feira ou no seio do Pacífico). Berlin/Weimar, 1984, p. 113.

⁶ ADORNO, Th. W. *Minima moralia*: reflexionen aus dem beschädigten leben (Minima moralia: reflexões a partir da vida danificada). Frankfurt a. M., 1983, p. 57.

⁷ Mostra-se, assim, de modo especial na história da filosofia, que também as perguntas levantadas principalmente de modo original – e, na verdade, como perguntas e não só como respostas procuradas – têm uma história e, exatamente enquanto perguntas, representam o resultado de um processo histórico do qual elas não estão separadas. Isso se deixa ver, de modo especial, quando se tem em mente que, mediante a pergunta pelo homem (quando ela é ainda de algum modo levantada), a relação de tensão localizada entre o particular e o universal e entre o indivíduo e a sociedade é dissolvida em épocas e tempos históricos de modo completamente diferente e é também ainda hoje assim avaliada. Disso resulta que os conceitos fundamentais e mais empregados de filosofia política e de teoria da sociedade desenvolveram-se, primeiramente, no processo da história político-econômica. Isso vale tanto para o conceito de indivíduo como também para o conceito de sociedade, para o conceito de moral e de liberdade e não menos para o próprio conceito de história.

⁸ Somente como uma “sobra de metafísica”, como Habermas formula, “nós nos impomos contra a transfiguração do mundo por meio de presenças metafísicas”. (HABERMAS, J. *Nachmetaphysisches denken*: philosophische aufsätze [Pensamento pós-metafísico: ensaios filosóficos]. Frankfurt a. M., 1988, p. 184).

⁹ Compare ADORNO, Th. W. *Negative dialektik* (Dialética negativa). Frankfurt a. M., 1966, p. 400.

¹⁰ TUGENDHAT, E. *Vorlesungen über ethik* (Proleções sobre ética). Frankfurt a. M., 1993, p. 11.

¹¹ Com a “adaptação natural de pretensões de validade em pretensões de poder, com a destruição da faculdade crítica”, assim afirma Habermas, “concorre a formação especial dos experts da cultura”, que querem proporcionar sentido específico para as esferas de validade se-

paradas da verdade proposicional, da correção normativa e da veracidade. HABERMAS, J. *Die Verschränkung von Mythos und Aufklärung. Bemerkungen zur Dialektik der Aufklärung – nach einer erneuten Lektüre* (O entrelaçamento entre mito e iluminismo: Observações sobre a Dialética do esclarecimento – segundo uma leitura renovada). In: BOHRER, H. (Hrsg). *Mythos und moderne: egriff und bild einer rekonstruktion* (Mito e modernidade: conceito e imagem de uma reconstrução). Frankfurt a. M. 1983, p. 412).

¹² Compare: ADORNO, Th. W. *Probleme der Moralphilosophie* (Problemas de filosofia moral), 1963, organizado por T. SCHRÖDER, Frankfurt a. M., 1996, p. 22 et seq.

¹³ Somente as regras de comportamento relacionadas à ou extraídas empiricamente da experiência (como convenções ou habitualidades encontradas previamente) permanecem sempre inacessíveis. Isso seria também um acesso metodológico falso, pois regras práticas e não somente regras de trânsito não são encontradas previamente, senão postas.

¹⁴ Também quando o relacionamento a fins pode ser pensado, segundo Kant, não como “fundamento de determinação do arbitrio”, senão como série (sucessão). Compare: KANT, I. *Die religion innerhalb der grenzen der bloßen vernunft* (A religião dentro dos limites da simples razão) (1793/94), obras editadas por W. WEISCHDEL, v. VIII, Frankfurt a. Main, 1968, p. 650 (BA IV): “Deste modo, para a moral do agir correto não é necessário nenhum fim, mas sim a lei que contenha a condição formal do emprego da liberdade em geral, sendo-lhe isso suficiente. Porém, da moral produz-se ainda um fim, pois não pode ser ao mesmo tempo impossível para a razão a resposta à pergunta: o que emergirá deste nosso modo de agir correto e para que, posto também que nós não teríamos isso completamente em nosso poder, poderíamos dirigir como um fim o nosso fazer e deixar de fazer, de modo a concordar ao menos com etc.” Neste sentido é, principalmente do lado de Hegel, infundada a objeção levantada sobre a vacuidade da lei moral kantiana.

¹⁵ ADORNO, Th. W. *Zur lehre von der geschichte und von der Freiheit* (Sobre a doutrina da história e da liberdade), (1964/65), organizado por R. TIEDEMANN, Frankfurt a. M. 2001, p. 39; compare também p. 42.

¹⁶ SONNEMMANN, U. *Negative anthropologie*: vorstudien zur sabotage des schicksals (Antropologia negativa: estudos prévios sobre a sabotagem do destino). Reinbek bei Hamburg 1969. Sonnemann era professor na Universidade de Kassel e amigo íntimo de Adorno.

¹⁷ Compare ADORNO/HORKHEIMER. *Dialektik der aufklärung* (Dialética do esclarecimento), p. 31.