

Universidade Federal de São Carlos

Roger Fernandes Campato

Esfera Pública Burguesa e Esfera Pública Proletária:
as Perspectivas de Habermas e de Negt e Kluge

SÃO CARLOS
2007

ROGER FERNANDES CAMPATO

***Esfera Pública Burguesa e Esfera
Pública Proletária: as Perspectivas
de Habermas e de Negt e Kluge***

TESE APRESENTADA AO CENTRO DE
EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS DA
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
PARA A OBTENÇÃO DO TÍTULO DE DOUTOR
EM FILOSOFIA

ORIENTADOR: PROF. DR. WOLFGANG LEO
MAAR

SÃO CARLOS
2007

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária/UFSCar**

C186ep

Campato, Roger Fernandes.

Esfera pública burguesa e esfera pública proletária : as perspectivas de Habermas e de Negt e Kluge / Roger Fernandes Campato. -- São Carlos : UFSCar, 2008.
204 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2007.

1. Habermas, Jürgen, 1929-. 2. Negt, Oskar, 1934-. 3. Kluge, Alexander, 1932-. 4. Esfera pública proletária. 5. Esfera pública burguesa. I. Título.

CDD: 172 (20^a)



ATA DE DEFESA DE TESE DE DOUTORADO

Doutorando: ROGER FERNANDES CAMPATO

Área de Concentração: Filosofia

Aos vinte dias do mês de agosto do ano de dois mil e sete, às 14:00 horas, na Sala de Reuniões do DFMC, da Universidade Federal de São Carlos, reuniu-se a Comissão Examinadora nas formas e termos do Artigo 25 do Regimento do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, composta pelos professores Dr. Wolfgang Leo Maar (Orientador – UFSCar), Dr. José Eduardo Marques Baioni (Membro Titular – UFSCar), Dr. Luiz Roberto Monzani (Membro Titular – UNICAMP/UFSCar), Dr. Carlos Eduardo Jordão Machado (Membro Titular – UNESP/Assis) e Dr. Renato Bueno Franco (Membro Titular – UNESP/Araraquara), para a Defesa de Tese de ROGER FERNANDES CAMPATO, intitulada “ESFERA PÚBLICA BURGUESA E ESFERA PÚBLICA PROLETÁRIA: AS PERSPECTIVAS DE HABERMAS E DE NEGHT E KLUGE”. A sessão pública foi instalada pelo Presidente da Comissão Examinadora, o qual, após a explanação do candidato, passou a palavra aos demais membros da Comissão. Terminada a argüição, a Comissão Examinadora reuniu-se em sessão secreta, tendo atribuído ao candidato os conceitos abaixo indicados:

Dr. Wolfgang Leo Maar

Conceito: A [] Distinção [] Distinção e Louvor com recomendação de publicação

Ass.: Wolfgang Leo Maar

Dra. José Eduardo Marques Baioni

Conceito: A [] Distinção [] Distinção e Louvor com recomendação de publicação

Ass.: José Eduardo Marques Baioni

Dr. Luiz Roberto Monzani

Conceito: A [] Distinção [] Distinção e Louvor com recomendação de publicação

Ass.: Luiz Roberto Monzani

Dr. Carlos Eduardo Jordão Machado

Conceito: A [] Distinção [] Distinção e Louvor com recomendação de publicação

Ass.: Carlos Eduardo Jordão Machado

Dr. Renato Bueno Franco

Conceito: A [] Distinção [] Distinção e Louvor com recomendação de publicação

Ass.: Renato Bueno Franco

Aos incansáveis professores João, Marieta, Júnior, Luciana e Rodrigo

Agradecimentos

Ao Prof. Dr. Wolfgang Leo Maar, pela orientação competente e pela confiança depositada.

Aos Professores Doutores Carlos Eduardo Jordão Machado e Renato Bueno Franco, pelas valiosas sugestões apresentadas por ocasião do exame de qualificação.

Aos funcionários do Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências e da Biblioteca Comunitária, pela inabalável boa vontade.

À Capes, pela bolsa de estudos.

Abstract

The goal of this thesis is to establish a comparison between the concepts of *bourgeois public sphere* and of *proletarian public sphere* developed, respectively, by Jürgen Habermas and by Oskar Negt and Alexander Kluge. In this sense, the study intends to demonstrate that, on contrary to Habermas' eminently abstract perspective, the perspective suggested by Negt and Kluge is based on a non-deformed interpretation of marxist dialectics, allowing for the potential for emancipation present in the original critical theory.

Keywords: Jürgen Habermas; Oskar Negt; Alexander Kluge; Bourgeois Public Sphere; Proletarian Public Sphere; Dialectics; Political Philosophy; Critical Theory.

Resumo

O objetivo desta tese é estabelecer uma comparação entre os conceitos de *esfera pública burguesa* e de *esfera pública proletária*, desenvolvidos, respectivamente, por Jürgen Habermas e por Oskar Negt e Alexander Kluge. Neste sentido, o estudo pretende demonstrar que, ao contrário da concepção habermasiana, vinculada a uma perspectiva cujos traços são eminentemente abstratos, o conceito sugerido por Negt e Kluge fundamenta-se numa interpretação não deformada da dialética marxiana, recuperando o potencial de emancipação presente na teoria crítica original.

Palavras-chave: Jürgen Habermas; Oskar Negt; Alexander Kluge; Esfera Pública Burguesa; Esfera Pública Proletária; Dialética; Filosofia Política; Teoria Crítica.

Índice

Nota Introdutória	1
À Guisa de Apresentação: O Conceito de <i>Esfera Pública</i> e a Retomada da Teoria Crítica	5
I – A <i>Esfera Pública Habermasiana</i> e a Organização Abstrata da Experiência	20
O Jovem Marx e a <i>Publicidade</i>	34
A Redução do Trabalho à Ação Instrumental.....	47
O Paradigma da Intersubjetividade.....	60
II – Negt e Kluge: a <i>Esfera Pública</i> como Produção da Experiência Viva	75
A Assimilação do Contexto Proletário de Vida.....	80
A Primazia do Objeto: a <i>Publicidade Proletária</i>	102
III – <i>Publicidade Burguesa</i> e <i>Publicidade Proletária</i>: Relações Dialéticas	124
Partido e <i>Publicidade Proletária</i>	136
Semiprodução versus <i>Contrapublicidade</i>	169
IV - Considerações Finais: Totalidade Social e <i>Esfera Pública</i>	185
Bibliografia	190

Nota Introdutória

As concepções de *esfera pública burguesa* e de *esfera pública proletária*, cuja discussão constitui o escopo central deste estudo, foram expostas, respectivamente, por Jürgen Habermas e por Oskar Negt e Alexander Kluge. O primeiro conceito aparece em *Mudança Estrutural da Esfera Pública: Investigações sobre uma Categoria da Sociedade Burguesa (Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft)*, livro publicado em 1962. O segundo é formulado em *Esfera Pública e Experiência: para a Análise da Organização da Esfera Pública Burguesa e da Esfera Pública Proletária (Öffentlichkeit und Erfahrung: zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit)*, escrito que veio a público dez anos mais tarde.

Habermas dispensa quaisquer comentários mais detalhados. Grande parte de sua obra já se encontra vertida para a língua portuguesa. Além disto, sobretudo a partir da última década, seu pensamento passou a ser esmiuçado em inúmeras dissertações e teses. Negt e Kluge, em contrapartida, permanecem praticamente ignorados no meio acadêmico nacional, ainda que seus trabalhos, tanto individuais quanto em conjunto, obtenham com frequência repercussão considerável em universidades e em movimentos sociais da Europa e dos Estados Unidos.

Negt e Kluge, assim como Habermas, pertencem à segunda geração daquela corrente de pensamento que se convencionou denominar Escola de Frankfurt. Porém, ao contrário de Habermas, eles insistem na posição sustentada pelos fundadores desta vertente teórica, especialmente Theodor Adorno. Para tanto, recorrem à concepção habermasiana de *esfera pública*, reformulando-a mediante a

introdução da noção de experiência dialética, idéia muito cara à tradição propagada pelo materialismo histórico.

Em outras palavras, Negt e Kluge valem-se dos procedimentos adotados na célebre interpretação da desintegração do *espaço público burguês*. No entanto, vão muito além, voltando-se contra o modelo sugerido por Habermas. Em suma, a solução para a crise vivenciada pelo capitalismo tardio residiria, na visão evidentemente transgressora defendida pelos autores, na construção de uma *esfera pública proletária*.

No que diz respeito especificamente à seqüência das reflexões levadas a efeito por Negt e Kluge, o conceito de *esfera pública proletária* cunhado nos anos setenta é de fundamental importância para a compreensão das observações que os dois posteriormente irão traçar, já sob o indisfarçável impacto da derrocada socialista, acerca das relações de medida que estariam a interferir de maneira decisiva nas distintas configurações assumidas pela práxis política contemporânea. Embora deixem de fazer menção explícita ao termo nos ensaios em que estes aspectos múltiplos são examinados, o vínculo concreto entre consciência e totalidade, presente na idéia mesma de proletariado, continuaria a ser imprescindível para a consolidação de uma política comprometida tanto com a autonomia dos indivíduos quanto com a formação da coletividade.

Sob uma perspectiva mais ampla, tal conceito pode ser considerado como indispensável em razão de oferecer uma alternativa viável ao caminho predominantemente seguido pela teoria crítica, determinado, em último caso, pela

influência de preceitos formais contidos na proposta habermasiana de racionalidade comunicativa.

**À Guisa de Apresentação: o
Conceito de *Esfera Pública* e a
Retomada da Teoria Crítica**

A tese que ora apresentamos objetiva discutir a elaboração do conceito de *esfera pública*¹ em Negt e Kluge. Mais do que isto, pretende identificar na obra destes autores elementos que propiciem a retomada do princípio que fundamenta o pensamento da primeira geração de frankfurtianos, sobretudo o de Adorno: a dialética. Em objeção à interpretação consagrada por Habermas, sustentaremos nas páginas que seguem a hipótese de que a teoria crítica original, avalizada pelos ensinamentos não deturpados do materialismo histórico, ainda constitui um prisma oportuno para a apreensão do capitalismo tardio. No lugar de uma guinada comunicativa, propomos, como o fizera Karl Marx, a ênfase no caráter social da produção. Este enfoque abrange o plano da interação no âmbito da construção de outra totalidade social, orientada desta feita pelo predomínio do trabalho vivo.

O recurso às reflexões de Negt e Kluge não integra uma estratégia concebida para desqualificar *in totum* o projeto habermasiano. Por meio deste expediente, procuramos tão-somente contrastar duas abordagens que, embora distintas, partem de um mesmo quadro conceptual. De um ponto de vista metodológico, a divergência encontra-se no alcance da crítica, na possibilidade de abordagem do processo de

¹ A palavra *esfera pública* não reproduz de modo satisfatório a amplitude semântica incluída no termo *Öffentlichkeit*, cuja tradução literal mais próxima para o português seria *publicidade*. O vocábulo alemão, além de possuir significado espacial, denota uma substância comunicativa ideal, racionalmente delineada, que, apesar de engendrada nos domínios destinados ao raciocínio coletivo, não se restringe a eles. Em nossa língua, raramente empregamos o substantivo *publicidade* em seu sentido primitivo de tornar algo público, isto é, sujeito ao conflito de opiniões, aludindo dessa forma ao conceito de *Öffentlichkeit*. Nos dias de hoje, *publicidade* é antes de tudo sinônimo de marketing, de propaganda, o que torna esta opção de tradução também problemática. No alemão, o termo mantém o significado que o aproxima da noção de vida pública, não obstante ter sofrido deturpação similar. Na ausência de melhores alternativas, a fim de lidar com a idéia de *Öffentlichkeit*, lançamos mão, conforme as circunstâncias e para evitar repetições prejudiciais ao estilo, das palavras *esfera pública*, *publicidade* ou mesmo *espaço público*, sem que haja entre elas nenhuma diferença essencial.

produção material da sociedade. O questionamento abstrato da forma mercadoria denuncia um procedimento que acompanha Habermas desde a sistematização da idéia de *publicidade* como referencial normativo. O abandono cada vez mais declarado do compromisso inicialmente firmado com o estabelecimento de conexões históricas indica a saída adotada para anular dificuldades e preservar a validade de uma proposta que reputa a emancipação conseqüência da formação discursiva da vontade geral.

A despeito de se arvorar em sucessor e atualizador da teoria crítica, Habermas jamais se acomodou às diretrizes que definem tal perspectiva. Sua concepção de *espaço público* – a tentativa de arrastar para o campo da sociologia a controvérsia a respeito da necessidade de desobstruir o curso do esclarecimento – já demonstra a recusa do método sugerido por Max Horkheimer em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. Publicado em 1937, este artigo, escrito com o propósito de se tornar um manifesto de divulgação programática, demarca com exatidão a questão sobre a qual o conhecimento que prioriza instituir as condições para a autodeterminação dos indivíduos deve concentrar a atenção: o todo ordenado pelo capital.

Enquanto a teoria tradicional, influenciada pela estrutura lógica dos enunciados das ciências da natureza, reduziria os fenômenos sociais a dados estatísticos, isto é, a variáveis formuladas indutiva ou dedutivamente, a teoria crítica considerá-los-ia produto de mediações específicas, resultado de relações de força. Para este comportamento cognitivo, o existente não corresponde a uma fatalidade. Pelo contrário, trata-se de algo que veio-a-ser. Neste sentido, tanto o sujeito quanto o

objeto manifestam características decorrentes da organização do trabalho social, responsável pela produção das diferentes dimensões que compõem a realidade. Nas atuais circunstâncias, ambos carregariam a marca do ofuscamento. Os chamados juízos categóricos – o modo positivista de expor a fidelidade aos fatos – não deveriam de antemão ser descartados, como se fossem falsificações deliberadas dos acontecimentos aos quais visam explicar, tampouco julgados expressão completa da verdade. Devidamente assimiladas, estas sentenças simbolizariam o entendimento parcial do presente.

A investigação que se apóia na descrição abstrata do funcionamento da economia de mercado concerniria também a uma das categorias operacionais da teoria crítica. Sem embargo, aqui, as generalizações dizem respeito a figuras da consciência que se mostram e são superadas durante o movimento de constituição de um novo saber. Aos olhos do teórico crítico, a ciência tradicional, quando voltada para o aprofundamento da compreensão do desumano, adquire valor inestimável. Apesar de reconhecer esta virtude, ele estaria ciente de que o humano não pode provir dela.

A teoria crítica, ao se ingerir na sociedade vigente, avistaria de imediato o futuro. Em detrimento do dualismo hipostático típico da filosofia burguesa, o pensar convergiria para o ser. Esta simetria entre teoria e práxis discerniria os juízos existenciais dos juízos categóricos. Os primeiros, interessados em refrear contradições, pressupõem um sujeito que não se enquadre em um mundo que, para a percepção reificada, parece imutável:

A figura tradicional da teoria, da qual a lógica formal abrange uma região, pertence ao processo de produção correspondente à divisão do trabalho em sua forma atual. (...) O que a teoria tradicional pode sem mais nada tomar como existente - seu papel positivo em uma sociedade que funciona, a relação decerto mediatizada e opaca com a satisfação de necessidades gerais, a participação no processo de renovação da vida do todo, todas estas exigências com as quais a própria ciência de nenhum modo costuma se preocupar, uma vez que, por meio da posição social do cientista, seu desempenho é recompensado e confirmado – é questionado pelo pensar crítico. O fim que deseja alcançar, a situação racional, funda-se, na verdade, na necessidade do presente. Junto com esta necessidade, contudo, não é dada a imagem de sua eliminação. A teoria que a projeta não trabalha a serviço de uma realidade já existente; ela somente revela seu segredo (Horkheimer, 1986, p.35).

O enigma que assegura a existência e a reprodução da totalidade capitalista residiria no trabalho estranhado. A monopolização do capital em nada modificaria a essência da vida social. A sociedade burguesa permaneceria uma unidade que se baseia paradoxalmente na oposição de classes. O pensar crítico, de acordo com Horkheimer, não consta de um corpo teórico estanque. As transformações históricas refletir-se-iam em suas concepções. No entanto, esta sensibilidade ao dinamismo do real não acarretaria o encobrimento do problema. Para a teoria crítica, os desarranjos do capitalismo – que, sob a forma geral de contratempo metafísico, podem ser incorporados às inquietações legitimadas pela teoria tradicional – continuariam a

exigir resoluções práticas. Efeito de relações de produção irracionais, o estranhamento – a desfiguração material e cultural do ser humano – apenas cessaria no momento em que tais relações fossem interrompidas:

A teoria crítica não tem hoje um conteúdo instrutivo e amanhã outro. Suas modificações não exigem que ela se transforme numa concepção completamente nova enquanto não se alterar a época. A integridade da teoria move-se em torno do fato de que, junto com toda mudança da sociedade, sua estrutura econômica fundamental, a relação de classe em sua forma mais simples, e, com isso, a idéia de sua superação continuam idênticas. Assim condicionados, os traços decisivos do conteúdo não podem se alterar antes da mudança histórica. Por outro lado, porém, até lá, a história não é imutável. O desenvolvimento histórico das oposições, com as quais o pensar crítico está entrelaçado, transfere a importância de seus momentos isolados, constrange a diferenciações e desloca o significado dos conhecimentos científicos especializados para a teoria e a práxis críticas (Idem, pp. 49-50).

Em resumo, teoria crítica e experiência dialética formariam um conjunto epistemológico coeso. Apartá-las ocasionaria, por um lado, entranhar a teoria num contra-senso insolúvel e, por outro, condenar a práxis a um ativismo desorientado e ingênuo. O empirismo – a relação estável entre sujeito e objeto – não poderia confrontar-se com a reificação, mas, antes, reforçá-la. O subjetivismo – a produção a priori da experiência – responderia a ela sem ser capaz de contornar as antinomias

que circunscrevem o pensamento burguês, isto é, apelando à idéia de um processo histórico cujo trajeto purificador teria sido previamente traçado. Independentemente de suas motivações, estas duas visões limitariam a experiência à justificação de interesses restritos, bloqueando o surgimento de propostas efetivas de emancipação.

Estejam ou não os indivíduos conscientes disto, a sociedade, qualquer que seja seu modo de produção, é uma síntese. O capital é o obstáculo que, sob as condições em vigor, está a impedir que a natureza dialética da vida social seja experienciada. Entre os frankfurtianos, Walter Benjamin é o primeiro a se deter na discussão sobre o conceito de experiência. Num brevíssimo texto de 1913, cujo título é justamente *Experiência*, firma-se em tom solene a esperança na possibilidade de transcendermos aquilo que aparentemente está postado diante de nós de modo impassível:

Assim é a vida. Os adultos nos dizem isto; isto eles experienciaram. Sim! Eles experienciaram somente esta coisa (Eine): o absurdo da vida. A brutalidade. Eles já nos encorajaram a algo maior, ao novo, ao futuro? Oh! não, pois isto não se pode experienciar. Todo o sentido - a verdade, o bem, o belo - está fundado em si mesmo; como isto se relaciona com a experiência? E aqui reside o segredo: uma vez que o filisteu jamais levanta os olhos para algo maior e pleno de sentido, a experiência tornou-se seu evangelho. Ela torna-se para ele a mensagem da trivialidade da vida. Porém, ele nunca concebeu que exista algo diferente da experiência, que haja valores - não passíveis de experiência (unerfahrbare) - aos quais servimos. Por que, portanto, a vida é inconsolável e absurda para o

filisteu? Porque ele conhece apenas a experiência e nada mais. Porque ele mesmo, por conseguinte, abandona o consolo e é privado de espírito. Porque ele tem apenas relação interior com o ordinário, com o ontem-eterno (Benjamin, 1999a, pp. 54-55).

A experiência que se proclama madura – esclarecida – seria a experiência do conformismo; seria o olvidamento da imagem tenra de um mundo que, não obstante inacessível aos sentidos, confundir-se-ia com a vontade e a coragem do espírito livre. Para o realismo filisteu, a tristeza do presente comprovaria de forma cabal o equívoco das utopias do passado. Por mais que insistíssemos, o destino – a resignação inerte ao sofrimento - não poderia ser afrontado. No que tange à imaginação juvenil, os erros – as promessas ainda não concretizadas – seriam contabilizados como estímulos para que a busca da verdade fosse reiniciada. O gérmen do futuro localizar-se-ia na história. Quem mantivesse a sensibilidade própria dos tempos de juventude saberia perfeitamente fazer uso deste dito e colher seus frutos.

Em escritos da década de 30 – *Experiência e Pobreza, O Narrador, Sobre Alguns Temas em Baudelaire*, entre outros -, Benjamin, no contexto da substituição do trabalho artesanal pelo trabalhão assalariado, associa o empobrecimento da experiência à debilitação da narrativa.² A produção capitalista, dependente de uma temporalidade homogênea e célere, confiscaria a substância da autêntica experiência: a necessidade humana de apreender coletivamente o mundo,

² Cf. GAGNEBIN J. M. Walter Benjamin ou a História Aberta. In: BENJAMIN, W. **Magia e Técnica, Arte e Política**: Ensaio sobre Literatura e História da Cultura. São Paulo: Brasiliense, 1996. (Obras Escolhidas, 1).

sedimentada em manifestações da memória comum, ligadas a uma tradição oral. O ato espontâneo de compartilhar a vida teria dado lugar ao hábito de vivenciá-la isoladamente. O grande desafio da modernidade estaria em gestar modos de expressar o cotidiano que retirassem o ser humano da solidão. Esta expressividade redentora não deve ser compreendida como uma invocação nostálgica, mas como um esforço para que, em consonância com o nível de desenvolvimento das forças produtivas, a espontaneidade do trabalho vivo renasça.

Em *Sobre o Conceito de História*, texto datado de 1940, a idéia de experiência remete, sem maiores percalços, à concepção marxiana de práxis. Experienciar conscientemente a realidade imporia romper o *continuum* da história, apropriar-se de novo da multiplicidade temporal, dos vestígios ainda vivos do passado. A construção do futuro exigiria, portanto, um ajuste de contas com o presente, com o tempo do agora, com os ideais de emancipação que alimentaram os sonhos das gerações anteriores:

A história é objeto de uma construção cujo lugar não constitui o tempo homogêneo e insignificante, mas sim o tempo do agora. (...) A consciência que rebenta o continuum da história é característica da classe revolucionária no momento de sua ação. (...) O materialista histórico não pode abdicar do conceito de um presente que não é transição, mas que fica no tempo e que veio a ser algo estático (Stillstand). Pois esse conceito define justamente o presente em que ele escreve para si mesmo a história. O historicista apresenta uma imagem “eterna” do passado; o materialista histórico faz com ele

uma experiência que proclama única. Ele deixa para outros o esgotar-se no bordel do historicismo, com a prostituta “era uma vez”. Ele permanece senhor de suas forças: homem o suficiente para explodir o continuum da história (Benjamin, 1999b, pp.701-702).

É este ímpeto revolucionário dos trabalhos iniciais de Horkheimer e de composições de Benjamin – baseado, com matizes diversos, na figura do proletariado como sujeito do conhecimento e, conseqüentemente, da transformação histórica – que Habermas afirma desaparecer do horizonte teórico do pensamento crítico com o conceito de indústria cultural. As feições tecnocráticas do capitalismo tardio teriam estendido a dominação para a esfera da subjetividade. Assim, já não haveria uma classe em condições de levar a efeito a dialética do trabalho social. Esta análise coerente da insuficiência das reflexões de Marx deveria ter sido completada com a separação entre formação cultural e produção material. A obstinação dos autores da *Dialética do Esclarecimento*, notadamente de Adorno, em continuar atrelados à noção estreita de síntese pelo trabalho teria impossibilitado a identificação e o aproveitamento das brechas elucidativas abertas pelas práticas comunicativas.

Em Habermas, este suposto deslize cometido pelo materialismo histórico retifica-se: a experiência que suscita a emancipação organiza-se num campo apartado da produção concreta da sociedade. A decomposição da *publicidade* – o desequilíbrio entre o público e o privado – evidencia a crise vivenciada pela experiência formativa, adulterada por interesses estranhos à comunicação. A

correção de rumo proposta não passa pela crítica às características assumidas pelo trabalho social. Segundo o autor, o trabalho refere-se a uma atividade instrumental cuja finalidade acha-se, em quaisquer circunstâncias, no domínio progressivo sobre a natureza. Neste caso, a técnica não pode ser contestada pelos critérios de uma categoria que procura exatamente realizá-la. Na verdade, conforme tal linha de raciocínio, cabe questionar o capitalismo em virtude dos poucos êxitos obtidos na manutenção de instituições políticas sólidas, aptas a se orientar pela força da argumentação.

Esta polêmica faz as vezes de pano de fundo para as considerações desenvolvidas em *Esfera Pública e Experiência*. Neste livro, Negt e Kluge, a partir do desdobramento do estudo de Habermas sobre a decadência do *espaço público burguês*, propõem a redefinição do conceito de *esfera pública*, a fim de impedir que a idéia seja descartada em definitivo. Para eles, todo conteúdo experiencial advém da vida privada, mais precisamente das relações de trabalho e da esfera da socialização primária. O isolamento do espaço privado retira da *publicidade clássica* aquilo que lhe poderia atribuir substancialidade. A consciência que, para resguardar a integridade, não leva em conta sua própria produção estabelece com o objeto um contato abstrato. A autonomia formal é o ápice da liberdade a que pode aspirar.

Na visão de Negt e Kluge, a privatização do público representa a superação da fraqueza crônica que assolava a *publicidade burguesa*. Contudo, esta incorporação de interesses outrora ignorados ocorre nos limites do movimento de reprodução ampliada do capital. Ou seja, a extensão da *esfera pública* não suspende

a pretensa necessidade do todo capitalista. O privado permanece impedido de se abrir à experiência: ele não pode ser apreendido senão formalmente. Ante este impasse, resta a opção dialética de pensar o *espaço público* no contexto de uma totalidade que não reflita as contradições do trabalho estranhado, uma vez que a sociedade burguesa não comporta a materialização do ideal de racionalidade por ela mesma gerado:

*A categoria esfera pública proletária deixa-se definir assim: **ela não caracteriza formas e conteúdos determinados, mas emprega, com esta intenção, o método marxista, de maneira que nenhum material da revolução social, nenhum interesse concreto permaneça limitado ou não resolvido; portanto, ela preocupa-se com que o contexto total efetivo da produção e da socialização seja o meio desta resolução e transformação de interesses** (em negrito no original – RFC) (Negt & Kluge, 1976, p.346).*

Valendo-nos da orientação interpretativa sugerida por Negt e Kluge – orientação que, aliás, reaparece em outros escritos -, procuraremos analisar ao longo desta tese a questão da *publicidade* à luz do método marxista. Para tanto, no primeiro capítulo, denominado *A Esfera Pública Habermasiana e a Organização Abstrata da Experiência*, abordaremos a evolução do conceito de *publicidade* na obra de Habermas. A leitura de textos da década de sessenta e do prefácio escrito em 1990 por ocasião da reedição de *Mudança Estrutural da Esfera Pública* indica que as mudanças de posição do autor resultam de uma compreensão controversa de

Marx. Ao contrário do que sustenta Habermas, pretendemos demonstrar que não há incompatibilidade entre o materialismo histórico e a crítica ao poder ideológico da técnica. A dialética do trabalho social abrange tanto a relação do homem com a natureza quanto a dimensão em que os seres humanos firmam vínculos comunicativos. Nestes termos, não é nenhum disparate supor a possibilidade do desenvolvimento de uma nova totalidade, inclusive de uma *esfera pública* que não se fundamente na posse privada dos meios de produção e em critérios meramente formais.

O segundo capítulo, *Negt e Kluge: a Esfera Pública como Produção da Experiência Viva*, terá por fim esclarecer a maneira como Negt e Kluge recorrem à dialética para chegar a uma concepção de *espaço público*, em nosso entendimento, metodologicamente superior à de Habermas. Neste momento, introduziremos as intrincadas reflexões de Adorno sobre a indústria cultural e a semiformação com o intuito precípua de recuperar o potencial normativo da teoria crítica e sua insofismável influência na idéia de *esfera pública proletária*, em que a predominância da objetividade salta aos olhos.

No capítulo seguinte, *Esfera Pública Burguesa e Esfera Pública Proletária: Relações Dialéticas*, enfocaremos as condições que Negt e Kluge consideram imprescindíveis para que a *esfera pública proletária* dissolva a ordem social que torna possível sua existência empírica, contraditória com os propósitos que lhe são subjacentes. Como verificaremos, a *publicidade proletária* não é capaz de alcançar um desenvolvimento completo – uma total efetivação - sem a implementação de

uma práxis política alternativa, arraigada na ação autônoma e na espontaneidade do indivíduo. Impossibilitá-la é a tarefa à qual se dedicam as recentes manifestações da *publicidade burguesa*, com a cumplicidade inadvertida dos partidos operários, nos quais os interesses dos trabalhadores organizam-se como um bloco que procura impor-se ao restante da sociedade, perdendo de vista a necessidade premente da produção de um ambiente cultural completamente reformulado. Mais uma vez, as reflexões de Adorno parecem coincidir com o conteúdo político pressuposto por uma *esfera pública* que assuma seu caráter dialético. Rosa Luxemburg, principalmente por buscar vincular a dialética materialista às experiências reais das massas, contrapondo-se desta maneira ao idealismo que norteia o debate proposto pelo jovem Georg Lukács sobre o problema da organização da classe trabalhadora, é outra inspiração que deve ser salientada.

Reservado às considerações finais, o quarto capítulo, *Totalidade Social e Esfera Pública*, deter-se-á na análise sucinta do nexo indissolúvel existente entre a idéia de *publicidade* e a ficção de uma totalidade social ocasionada pelo trabalho vivo, ratificando o conteúdo fundamental dos capítulos precedentes. Para Negt e Kluge, não há dúvida de que caso tal totalidade permaneça mera possibilidade, identificada com a realização processual de ideais abstratos de emancipação, a consciência de classe do movimento proletário pode transforma-se em fetiche, perpetuando assim a falsa totalidade capitalista, cuja principal característica é dispor de um incomensurável poder de realidade.

O trabalho encerra-se com as referências às obras que lhe serviram direta ou indiretamente de suporte bibliográfico.

Para finalizar, é importante que façamos uma ressalva: esta tese não alenta a aspiração de esgotar a riqueza de assuntos tratados por Negt e Kluge. Em razão de focalizarmos uma temática bastante específica, deixamos de lado aspectos cujo debate poderia trazer contribuições incalculáveis para o esclarecimento de questões que, embora muitas vezes formuladas nos já longínquos anos setenta, continuam dignas de nossa atenção. Por exemplo, a discussão sobre as conseqüências das aglomerações de empresas midiáticas e o papel das emissoras públicas de radiodifusão merecem ainda um estudo detalhado, que certamente fará com que o atual nível de conhecimento atingido pela sociologia da comunicação avance consideravelmente.

I
A Esfera Pública Habermasiana e a
Organização Abstrata da
Experiência

A análise dos parâmetros que compõem um conceito alternativo de *esfera pública*, fundamentado nas condições materiais que determinam em última instância a produção da totalidade social, tal como transparece em Negt e Kluge, deve ser precedida pela discussão sobre as características do modelo a que aspira contrapor-se. Com efeito, num primeiro momento, a concepção de *espaço público* formulada por Habermas constitui o objeto de nossas reflexões. Ou melhor, as diferentes nuances assumidas pela idéia de racionalidade comunicativa no transcorrer de sua obra, sem que esta contínua modificação de enfoque signifique o comprometimento de uma espécie de solução de continuidade.

Neste contexto, interessa-nos antes de tudo a apreensão habermasiana da crítica da economia política de Marx, mormente o tratamento dispensado à categoria trabalho. Esta talvez seja a chave para uma releitura dialética do pensamento de Adorno, distante de uma tradição interpretativa que o responsabiliza por arruinar os critérios normativos imprescindíveis à ação da crítica, submetendo a própria teoria à completa ideologização da vida social. Aliás, como procuraremos demonstrar nos capítulos subseqüentes, não parece ser outro o intento de Negt e Kluge senão recuperar o potencial de emancipação contido no projeto crítico original.

*Mudança Estrutural da Esfera Pública*¹ corresponde a uma resposta inicial ao propalado pessimismo frankfurtiano. Publicado em 1962, o livro visaria ao

¹ HABERMAS, J. **Strukturwandel der Öffentlichkeit**: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999. Para uma análise mais detalhada deste livro, veja CAMPATO, R. F. **A Gênese Teórica da Concepção Habermasiana de Esfera Pública**. São Carlos, 2002. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos.

preenchimento de uma lacuna: explicar a dialética do esclarecimento no âmbito de uma abordagem histórico-social que localiza na dissolução do *espaço público*, desencadeada pelos excessos do desenvolvimento capitalista, a causa dos descaminhos da *ratio*. Concluído o diagnóstico da patologia, a terapia indicada aponta para o recrudescimento de vestígios ainda ativos do velho *princípio da publicidade*. Embora prevalecente, a comunicação pública manipulada por interesses alheios ao consenso lingüístico não excluiria de antemão tendências opostas a partir das quais a hipótese de restauração de uma *esfera pública* autêntica, orientada por preceitos discursivos críticos, poderia concretizar-se.

Neste estudo, começam a ser delineados procedimentos metodológicos que irão caracterizar a trajetória intelectual de Habermas. Não obstante presente, a crítica ao capitalismo adquire uma peculiaridade: a esfera da produção escapa de sua abrangência. Ao mesmo tempo em que, sob a rubrica da decadência da *publicidade*, a socialização vigente é contestada no plano da interação, ela é assumida no plano do trabalho como fatalidade. A crise do capitalismo deveria ser avaliada em termos de prejuízos acarretados à comunicação pelo movimento de consolidação do capital. O problema estaria muito mais na intensidade do que na essência do processo. O *espaço público* teria sucumbido a um desequilíbrio entre as dimensões político-cultural e econômica. Ao cotejar o atual estágio da *esfera pública* com o que poderia ser e teria sido efetivamente outrora, Habermas expõe o referencial para a crítica imanente da sociedade. O impasse gerado pelo paradigma da indústria cultural – o

travamento aparentemente indissolúvel da experiência formativa – poderia assim ser terminantemente desfeito.

A concepção habermasiana de *esfera pública* destaca-se pela universalização de traços constitutivos de uma constelação histórica contingente: a *esfera pública burguesa*. Esta forma de *esfera pública*, existente entre o final do século XVIII e a primeira metade do XIX em países como a Inglaterra, a França e a Alemanha, resultaria da intensificação do nível de complexidade das relações econômicas. O progresso das forças produtivas tornaria imperioso o reconhecimento de um domínio em que os proprietários, agora desobrigados de se sujeitar à tutela do Estado, pudessem materializar as possibilidades inerentes à sua atividade. A autonomia privada constituiria o requisito indispensável para o despontar de uma subjetividade voltada ao uso público da razão:

Na medida em que o intercâmbio de mercadorias rompe os limites da economia doméstica, a esfera da pequena família delimita-se perante a esfera da reprodução social: o processo de polarização entre o Estado e a sociedade repete-se mais uma vez no interior da sociedade. O status de um homem privado combina o papel de dono de mercadorias com o de pai de família, o de proprietário com o de “homem” pura e simplesmente. A duplicação da esfera privada no nível mais alto da esfera íntima oferece o fundamento para uma identificação de ambos os papéis sob o título comum de “privado”; a ele também remonta em última instância o auto-entendimento político da esfera pública burguesa (Habermas, 1999, p.88).

Diante do exposto, duas considerações são de fundamental importância para a correta compreensão do raciocínio desenvolvido por Habermas. Em primeiro lugar, autonomia privada e *esfera pública*, de acordo com a perspectiva adotada pelo autor, são idéias complementares. A rigor, não haveria *publicidade* na ausência de autonomia privada. Em contrapartida, o *privado* teria encontrado sua definição mais bem acabada quando do apogeu da *esfera pública burguesa*. Esta conexão restringe o alcance do conceito. A indisfarçável dificuldade de Habermas em lidar à luz do fenômeno da *publicidade* com movimentos que se insurgem contra a ordem capitalista advém de tal opção conceptual

Em segundo lugar, o conceito pressupõe uma determinada competência discursiva. De um ponto de vista histórico, a *publicidade* seria primordialmente uma manifestação cultural. O acesso democratizado à cultura teria trazido consigo um novo padrão de fruição estética. A destruição da aura que até então envolvia a obra de arte representaria a opinião alicerçada sobre o irrefutável exercício da autoridade um golpe derradeiro. O reconhecimento do “bom gosto” requeria tão-somente o recurso à força da argumentação. Ou seja, aquilo que apraz ao homem como ser genérico seria passível de identificação. Para tanto, a comunicação deveria ser protegida contra qualquer tipo de coerção. Ao adquirir conotação política, a *esfera pública* transportaria sua peculiar indumentária processual à discussão de questões atinentes à condução da administração estatal. Respeitadas as condições interativas consideradas como ideais, a razão também poderia assenhorear-se do poder público.

A competência discursiva sem a qual o conceito de *publicidade* tornar-se-ia um contra-senso denomina-se em *Mudança Estrutural da Esfera Pública* uso público da razão. O agir público distinguiria o cidadão, o indivíduo que, em prol da consumação do interesse universal, abandonaria na esfera privada seus desejos restritos de proprietário. O funcionamento harmônico do mecanismo dependeria da capacidade de discernimento das peças participantes. O segredo da *publicidade* residiria exatamente na cisão do sujeito histórico. Privado e público, por um lado, particular e universal, por outro, acomodar-se-iam sem contradição aparente em um mesmo quadro teórico.

A *esfera pública burguesa* simbolizava em tese uma arena franqueada a todos. A exclusão antecipada de qualquer segmento social ocasionaria a imperfeição do conceito. Na prática, porém, a autonomia privada – a posse de propriedades - e a aptidão para o discurso – a *Bildung* – atuariam como critérios inibidores do preceito da universalidade do acesso:

De fato, ambos os critérios correspondem amplamente ao mesmo círculo de pessoas; pois a formação educacional é nesta época antes consequência do que pressuposto de um status social que, por sua vez, é determinado primariamente por meio de títulos de propriedade. Os estamentos cultivados são também os proprietários. O censo, que regula a admissão à esfera pública que funciona politicamente, pode assim coincidir com o censo relativo ao imposto (Habermas, 1999, p. 157).

Não se trata de tarefa das mais complicadas deduzir que a consequência imediata deste arranjo foi o bloqueio da participação política das classes desprovidas de bens. Todavia, o paradoxo, antes de provocar estragos de maior monta, seria anulado à maneira liberal: desvencilhada das amarras intervencionistas, a economia alcançaria seu pleno desenvolvimento, criando a partir da liberdade de iniciativa individual as condições para a ascensão social dos homens em conjunto. Na visão de Habermas, enquanto fora verossímil sustentar a assimilação entre as ambições particulares dos proprietários e o interesse universal, a *publicidade burguesa* teria cumprido o mandamento que a norteava. Nesta *belle époque* da comunicação, a *opinião pública* seria a portadora e a difusora do esclarecimento. No parlamento, instituição que simbolizaria o espírito da democracia liberal, os embates, acompanhados de perto por uma imprensa cônica de sua responsabilidade pública, versariam sobre a manutenção e a ampliação das garantias constitucionais inseridas pelo Estado de Direito. Entretanto, por mais fidedigno que procure ser ao período, Habermas jamais consegue dirimir a suspeita de que os êxitos obtidos por este tipo de *publicidade* resultem da homogeneidade social dos componentes em vez da eficácia processual de discussões isentas de coação.

Coincidência ou não, o ocaso da *esfera pública* confunde-se com o ingresso em suas fronteiras das classes subalternas. Em virtude da expansão dos direitos políticos, conquistada graças à mobilização mais efetiva do proletariado, divergências anteriormente circunscritas à esfera privada transformam-se em contendas públicas. O espaço consagrado à construção discursiva de um consenso

universalmente válido não resiste à incorporação de segmentos que, em que pese o despreparo cultural, possuíam um patamar de organização da experiência prática suficiente para denunciar o véu ideológico que encobria o conteúdo real tanto das relações de produção quanto das instituições políticas burguesas. Como veremos, tais grupos propagaram formas específicas de *publicidade*, rapidamente absorvidas pela comunicação hegemônica.² Com o fracasso do ideário liberal, o poder público, para tomar as rédeas da situação, decide – desta feita, ressalta-se, com a anuência dos proprietários – voltar a intervir no mercado, objetivando solucionar as crises existentes e impedir o desenrolar de outras:

As intervenções do Estado na esfera privada a partir do final do século passado (século XIX – RFC) deixam reconhecer que as amplas massas, agora admitidas na co-gestão (Mitbestimmung), conseguem traduzir em conflitos políticos os antagonismos econômicos: as intervenções em parte vão contra os interesses dos economicamente fracos, em parte servem também para a defesa destes. Um cálculo nítido dos interesses privados coletivos de um lado e de outro não é sempre fácil em casos isolados. Em geral, as intervenções estatais, mesmo onde são forçadas contra interesses “dominantes”, estão no interesse da manutenção de um equilíbrio sistêmico que não pode ser garantido pelo livre mercado (Habermas, 1999, p. 230).

² No prefácio à primeira edição de *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, Habermas faz menção a uma *publicidade plebéia* que teria existido durante a fase jacobina do movimento revolucionário francês. Contudo, esta *esfera pública*, apesar da diversidade de seus participantes, reproduziria as mesmas aspirações contidas na *publicidade burguesa*. Ambas seriam herdeiras do Iluminismo do século XVIII. Portanto, não é de estranhar que Habermas acredite apreender as vicissitudes do *espaço público plebeu* por meio do estudo sistemático do caso do qual ele decorreria.

Preventivamente ordenado, o capitalismo redefiniria as linhas limítrofes que desde a afirmação da primazia política da burguesia apartavam o privado do público. O Estado incorporaria atribuições que por definição pertenciam à iniciativa privada. Os proprietários, por seu turno, assumiriam, por intermédio de concessões, serviços tradicionalmente públicos. Nestas circunstâncias, o aparato estatal nada mais seria do que mera extensão dos negócios de particulares. A *publicidade* experimentaria assim um revés de consideráveis proporções. A práxis política - no sentido exíguo que lhe atribui Habermas, relacionado a uma cidadania exercida com o propósito de legitimar o poder instituído - voltar-se-ia, em detrimento de um suposto compromisso com a universalidade, à defesa das reivindicações próprias de grupos organizados, como, por exemplo, partidos e sindicatos. Por conta da imobilização dos canais de comunicação pública, basicamente causada pela pressão da mídia e da indústria do entretenimento, a *opinião pública* - ou melhor, doravante, no linguajar de Habermas, *opinião não-pública* - resumir-se-ia a referendar decisões previamente tomadas em gabinetes inacessíveis. A competência discursiva típica da *publicidade* seria substituída pela capacidade técnica de especialistas. Eis em toda sua amplitude o núcleo da tese habermasiana da despolitização da política.

No que tange à obra de Habermas, a descrição da desagregação da *esfera pública burguesa* pode ser avaliada como uma incursão preliminar no vasto campo dos problemas de legitimação que assolariam o capitalismo tardio. Ainda que a esfera privada comporte relações fundamentais de produção, a organização da experiência social dar-se-ia exclusivamente na *esfera pública*, espaço desvencilhado

das vivências particulares extraídas do cotidiano das pessoas. A humanidade dos indivíduos seria como tal discursivamente construída. Por isso mesmo, o estranhamento e a reconciliação ocorreriam num plano eminentemente formal.

A produção da vida social importa a Habermas apenas como o fator exógeno que estaria a interferir na progressão do agir comunicativo. A preocupação com a recuperação do caminho contraditório pelo qual o capital fincou raízes sólidas inexistente. Esta carência obstaculiza a interpretação adequada da gênese da *publicidade burguesa*. Ainda assim, não é admissível ocultar que, em razão desta *esfera pública* ser resultante de relações sociais determinadas, formas distintas de ordenação coletiva engendrariam modos alternativos de identificação da vontade geral. Contudo, visto que a história da produção da sociedade estaria pretraçada, a decadência da comunicação seria inevitável. Para Habermas, insistamos, a crise do capitalismo teria conotação política. Sua resolução exigiria a redescoberta da *publicidade*. Baseada novamente em um acordo firmado a partir da conduta autônoma de seus signatários, a *opinião pública* poderia, como o fizera no auge do liberalismo, desempenhar a função que lhe caberia por direito.

Justiça seja feita, a proposta habermasiana para o restabelecimento da *publicidade* não contempla a adoção de medidas que mais uma vez limitariam o acesso ao *espaço público*, restituindo-lhe sua feição homogênea primeva. Esta postura desencadearia um retrocesso inaceitável. O desafio formular-se-ia então nos seguintes termos: como assegurar a existência de uma *esfera pública* a um só tempo socialmente ampla e, na melhor acepção da palavra, politicamente ativa? A despeito

da inviabilidade de sua aplicação à atual conjuntura, a *publicidade burguesa* manter-se-ia instrutiva. Ao se proclamar herdeiro da tradição jurídica do Estado liberal de Direito, ou seja, ao reconhecer na *opinião pública* a fonte da qual emana todo poder legítimo, o Estado do Bem-Estar Social colocaria ao alcance das democracias de massa uma oportunidade ímpar para a retomada do público:

A transformação sócio-estatal do Estado liberal de Direito é concebida a partir desta situação inicial. Ela é caracterizada pela continuidade e não por algo como a ruptura com as tradições liberais. (...) Logo que o Estado avança progressivamente para além das determinações negativas dos direitos liberais fundamentais, ele tem que se assegurar de uma instrução positiva de como seria realizar a “justiça” sob a intervenção do Estado social (Habermas, 1999, pp.328-329).

A posição otimista de Habermas para com o hipotético conteúdo libertador presente nas instituições do Estado social justificar-se-ia pela constatação da atuação de uma *esfera pública* que resguardaria contornos interativos similares aos da antiga *publicidade burguesa*. Este resquício de comunicação não teria se dobrado às estratégias de manipulação da *opinião pública*, impulsionando uma tendência discursiva oposta, habilitada a reverter, no interior de uma estrutura social transformada, o processo de deterioração da política:

A esta tendência efetiva ao debilitamento da publicidade como princípio é contraposta a modificação de função sócio-estatal dos direitos fundamentais, principalmente a transformação do Estado liberal de Direito em Estado social de Direito: o mandamento da publicidade é estendido dos órgãos estatais para todas as organizações ativas relacionadas com o Estado. À medida de sua realização, no lugar de um público já não intacto de pessoas privadas individualmente interativas, surgiria um público de pessoas privadas organizadas. Apenas elas, nas atuais circunstâncias, podem, pelos canais de publicidade interna aos partidos e às associações, e com base na publicidade posta em ação para o intercâmbio do Estado com as organizações e entre elas mesmas, participar efetivamente de um processo de comunicação pública. A formação do compromisso político teria que se legitimar nisso (Idem, p.337).

O Estado social, controlado democraticamente, disporia de um arsenal de pretextos legais cujo emprego poderia garantir o cumprimento tardio das promessas liberais. Para enfim pô-las em prática, o poder público deveria concentrar suas energias em favor da elevação da *publicidade* a fio condutor das relações internas e externas estabelecidas pelas organizações que passaram a dispor do *espaço público*. O projeto reformista de Habermas é plausível, contanto que admitamos que a dialética da *publicidade* que nos é aqui apresentada possa pender para o lado da autenticidade. Ora, os indícios aos quais podemos recorrer não são o bastante para solidificar esta expectativa. O argumento, segundo a lógica que lhe é subjacente, está condenado a se apoiar nas intenções normativas do autor. Na verdade, a esta

altura, a *esfera pública habermasiana* já está mais próxima de um dever moral do que propriamente de um fato social:³

A esfera pública política do Estado social é caracterizada por duas tendências concorrentes. Como forma deturpada da esfera pública burguesa, dá espaço a uma publicidade (Publizität) demonstrativa e manipuladora desenvolvida pelas organizações por sobre a cabeça do público mediatizado. Por outro lado, o Estado social, à medida que preserva a sua continuidade com o Estado liberal de Direito, insiste no mandamento de uma esfera pública politicamente atuante, em decorrência da qual o público mediatizado por organizações deveria colocar em movimento, por elas mesmas, um processo crítico de comunicação pública (Habermas, 1999, pp.337-338).

Além de reter o legado constitucional do Estado liberal de Direito, O Estado social contaria com uma vantagem adicional: poderia sempre que necessário valer-se de instrumentos positivos de ingerência na esfera produtiva. Sem se desvincular da dinâmica da acumulação capitalista, a administração pública possuiria condições concretas de contribuir para uma partilha mais equânime da riqueza social, cuja

³ Na introdução que preparou à versão em espanhol de *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, Antoni Domènech defende opinião semelhante. Apesar de Habermas demonstrar interesse em fundamentar historicamente suas reflexões acerca da *esfera pública*, é impossível omitir o fato de que elas sempre foram decisivamente influenciadas por motivações prescritivas. Como veremos, estas motivações intensificar-se-ão à medida da evolução do pensamento habermasiano. Cf. DOMÈNECH, A. Prólogo a la Edición Castellana: el Diagnóstico de Jürgen Habermas, Veinte Años Después. In: HABERMAS, J. **Historia y Crítica de la Opinión Pública**. México: Gili, 1986.

multiplicação sem precedentes permitiria a mútua satisfação dos interesses divergentes de classe:

Em todo caso, distinguem-se hoje claramente duas tendências que podem dar uma outra expressão ao problema. As sociedades industriais desenvolvidas alcançaram, num estágio elevado e cada vez mais avançado das forças produtivas, uma expansão da riqueza social em vista da qual a seguinte consideração não é irrealista: um pluralismo continuado, talvez até multiplicado, dos interesses pode fazer com que se perca o rigor antagônico das necessidades concorrentes à medida da possibilidade previsível de sua satisfação. O interesse geral consiste, portanto, em gerar aceleradamente as condições de uma “sociedade da abundância” (“Gesellschaft der Überfluß”), dispensando uma compensação dos interesses como tais ditada pela escassez de recursos (Idem, pp.340-341).

O imbróglio, em suma, não se revelaria no trabalhador coletivo organizado pelo capital, responsável pela produção da totalidade social capitalista, inclusive de sua dimensão comunicativa, mas sim na distribuição desequilibrada da riqueza gerada. A generalização do bem-estar, factível graças à iminente superação da escassez numa “sociedade da abundância”, corresponderia à realização do interesse geral. A *publicidade* restabelecida equacionaria um conflito distributivo politicamente arraigado. A “sociedade da abundância” seria também a “sociedade do consenso possível”.

Entre alguns êxitos e incontáveis fracassos, o capitalismo tardio teria que ser analisado sob a ótica das possibilidades de emancipação propiciadas pelo próprio sistema. Ao não forjar uma síntese pela interação, Marx não estaria à altura desta missão. Obstruído por equívoco semelhante, o pensamento de Adorno, embora coerentemente afastado desde a metade dos anos 40 de uma dialética de cunho marxista, deveria da mesma maneira ser descartado. No que segue, abordaremos, ainda que de maneira rudimentar, o desenvolvimento da crítica de Habermas a Marx. Em nosso entendimento, os fatores que confinam a *publicidade habermasiana* a organizar abstratamente a experiência social dos indivíduos podem sem dúvida ser extraídos das linhas gerais que orientam tal julgamento.

O Jovem Marx e a *Publicidade*

Marx é um dos interlocutores de Habermas em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. O diálogo trava-se no capítulo em que o autor busca justificar na história das idéias sua concepção de *publicidade*.⁴ Ainda sob a influência preponderante da crítica à filosofia do direito de Hegel, Marx, ao pôr a nu a ideologia reinante no *espaço público liberal*, teria trazido uma contribuição insuspeita à discussão. Perseverante nos propósitos da *Aufklärung*, ele não desprezaria o conceito de

⁴ O capítulo em questão intitula-se *Publicidade Burguesa: Idéia e Ideologia*. Hobbes, Locke, Bayle, Burke, os fisiocratas, Rousseau, Kant, Hegel, Mill e Tocqueville são os autores que, além de Marx, Habermas examina.

publicidade. No entanto, efetivá-lo importaria sobrepujar as mesmas circunstâncias materiais que lhe deram forma. A idéia burguesa de independência dos seres humanos somente poderia concretizar-se em um contexto não-burguês. O intercâmbio privado de mercadorias transformaria em ficção a pretensão de fazer da *opinião pública* a perfeita expressão do interesse universal.

A oposição sistemática de Marx à posse privada dos meios de produção colocaria na berlinda um dos cânones da *publicidade burguesa*: a convicção inabalável de que o agir comunicativo do cidadão teria como ponto de partida uma subjetividade moldada pela autonomia do proprietário. Antes de reverenciar a astúcia marxiana para explicitar a irracionalidade de uma sociedade que se enxergava como o reflexo de uma ordem natural, Habermas havia descoberto em Kant, após percorrer algumas das correntes mais representativas da filosofia política dos séculos XVII e XVIII, o suporte teórico para essa dicotomia funcional do indivíduo burguês.⁵

Kant, em virtude de condicionar a marcha da ilustração à distinção entre o uso privado e o uso público da razão, fixaria um elo indissolúvel entre emancipação e sociedade burguesa. O esclarecimento, tomado neste sentido, reduzir-se-ia à *esfera pública*. Uma vez inserido nela, o indivíduo deveria assumir as insígnias de pessoa cultivada e agir unicamente em concordância com as normas do discurso. Na esfera privada, o comportamento inverter-se-ia: como parte da engrenagem que assegura a

⁵ Cf. KANT, I. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: **Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik** 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993a. (Werkausgabe, XI).

reprodução da vida, o homem seria obrigado a proceder de maneira obediente e servil. Ecoando o liberalismo em voga, Kant preservaria assim a integridade de um ambiente em que predominariam as ações estratégicas e instrumentais, conforme a terminologia abraçada posteriormente por Habermas.

O *Leitmotiv* da interpretação de Habermas o impele a desconsiderar a presença de traços dialéticos nas reflexões de Kant. A duplicação de papéis importa sobretudo por propulsar a saída do homem de sua menoridade. O movimento de passagem da heteronomia à autonomia finalizar-se-á no exato momento em que a liberdade de raciocínio imperar soberana. A maioria equivale a um estado qualitativo em que o sujeito reconciliado deixa-se comandar apenas pelo interesse da razão. Numa época esclarecida, acontecimentos que infrinjam a natureza racional humana já não serão tolerados. Quando este dia chegar, o entendimento comprovará sua força universalizadora.

No texto que Kant dedica ao conceito de esclarecimento, há implícita uma advertência que não pode passar despercebida: até que a política converta-se em moral, o poder público permanecerá incrustado na esfera privada. É justamente sobre esta esfera, na qual estão concentradas todas as dimensões da vida social caracterizadas por relações de dominação, que o pensamento livre irá gradativamente atuar. Se a anulação do privado é a finalidade desta interferência paulatina, a sociedade burguesa, com suas arenas discursivas, não condiz, nem mesmo prototipicamente, com a idéia de emancipação. Aos olhos de Kant, o século XVIII, período em que Habermas se inspira, é ainda uma época de antagonismos.

A eliminação das contradições que estão a impedir o esclarecimento insere-se no processo pelo qual a natureza, como que seguindo um plano racional traçado à revelia dos indivíduos, promove o progresso moral do gênero humano. Independentemente da conduta dos homens, ainda que insistam em priorizar suas ações mesquinhas, a natureza, servindo-se deste egoísmo generalizado, prossegue incólume a caminhada em direção àquilo que é melhor para a espécie. A *Weltgeschichte* é uma história cujo enredo pode ser conhecido *a priori*. Mais cedo ou mais tarde, uma ordem republicana cosmopolita terá lugar em um mundo governado pelo poder da razão.⁶

Junto com o anúncio das incoerências empíricas com que se depara, Kant antecipa uma era racional de concórdia e de harmonia universais. As decisões individuais, por mais equivocadas e dolorosas que se apresentem, não são capazes de desviar indefinidamente os seres humanos de seu destino. Num sistema filosófico baseado em leis transcendentais, a práxis política tem que necessariamente ser relegada a um plano inferior.

Quanto à constatação da existência de um hiato entre a definição de esclarecimento e uma realidade histórica enraizada na distinção entre o privado e o público, Kant emparelha-se ao jovem Marx. Indiferente a esta aproximação tópica de autores tão díspares, Habermas introduz a crítica de Marx à ideologia burguesa

⁶ Cf. KANT, I. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: **Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993b. (Werkausgabe, XI).

como um contraponto a Kant. Ao fazê-lo, a intenção premente de Habermas é reforçar a associação já estabelecida entre o pensamento de Kant e o liberalismo:

Kant partilhava da crença dos liberais de que, com a privatização da sociedade civil, tais pressupostos sociais estabelecer-se-iam por si como a base natural do Estado de Direito e de uma esfera pública capacitada a funcionar politicamente, que eles pudessem quase já se ter ensaiado; e porque uma constituição social deste tipo já parecia desenvolver-se tão nitidamente como ordem natural não é difícil para Kant supor histórico-filosoficamente que o Estado de Direito proviria de uma imposição da natureza, permitindo-lhe fazer da política uma questão de moral (Habermas, 1999, p.188).

No mesmo parágrafo, a ênfase na duplicidade do indivíduo dá mais uma vez a tônica da leitura habermasiana:

A ficção de uma justiça imanente ao livre intercâmbio de mercadorias torna a equiparação entre bourgeois e homme, dos proprietários privados com os indivíduos autônomos pura e simplesmente, plausível. A relação específica entre esfera privada e esfera pública, da qual decorre a duplicação do bourgeois interessado na figura do homme desinteressado, do sujeito empírico em inteligível, possibilita também a consideração do citoyen, o cidadão com direito a voto, sob o duplo aspecto da legalidade e da moralidade. Em seu comportamento “patologicamente pervertido”, ele pode ao mesmo tempo aparecer como um homem moralmente livre, enquanto só por meio de uma intenção da natureza, ou seja, à base de uma sociedade

emancipada da dominação e na qual o poder está neutralizado, constituída por proprietários privados em livre concorrência, está assegurada a concordância da esfera pública política com seu auto-entendimento, formado a partir da esfera pública literária, ou seja, de tal modo que as pessoas privadas interessadas, reunidas em um público, comportem-se externamente como se fossem interiormente livres (Idem, pp.188-189).

As elucubrações de Kant perderiam o contato que mantinham com a realidade na medida em que a economia capitalista negava seus pressupostos. A desordem e a irracionalidade da sociedade civil burguesa – formação histórica extraordinária para a geração de riquezas, porém incapacitada a distribuí-la – já estão entre os assuntos abordados por Hegel. A idéia de Estado, entendida no âmbito do processo de reconciliação do Espírito com seu conceito, é concebida como uma alternativa a esta situação. A reunificação corporativa das esferas política e econômica afiançaria o compromisso da *opinião pública* com o interesse universal. A mensagem é clara: o particular poderia ser superado sem a necessidade de transformações materiais efetivas.⁷

O apelo idealista de Hegel às corporações é considerado como um retrocesso por Marx. Na verdade, estaríamos diante da demonstração cabal da incompetência hegeliana em apreender que as contradições da sociedade burguesa seriam fruto do desenvolvimento imanente a uma ordem social cuja natureza deveria ser investigada

⁷ Cf. HEGEL, G.W.F. **Grundlinien der Philosophie des Rechts**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995. (Werke, 7).

na esfera econômica. Na concepção de Marx, com a superação das relações de produção pré-capitalistas, as corporações perderiam por completo suas atribuições, principalmente porque a grande virtude das revoluções burguesas teria sido precisamente a redução dos antigos estamentos políticos a meros estamentos sociais.

No contexto que ora se discute, o Estado liberal de Direito representa a supressão concreta das relações tradicionais de poder. Além de decretar o fim dos privilégios feudais, seu advento possibilita o reconhecimento da especificidade daquilo que Marx denomina elementos da vida burguesa. Até então, a propriedade, o trabalho, a produção, a família, entre outros, confundiam-se com o conjunto de elementos da vida estatal. A separação de ambos é o passo decisivo para o estabelecimento da igualdade formal entre os homens. O político constitui aqui a negação abstrata de uma realidade fundada em diferenças sociais incontornáveis.⁸

O governo constitucional determinaria, portanto, a abolição política da propriedade privada. Iniciativas desta espécie pressuporiam, no entanto, a existência e a manutenção desta forma singular de exploração da propriedade. Sob a égide do capital, o indivíduo adquiriria uma dupla personalidade. Como membro da comunidade política, tratar-se-ia de um ser emancipado, ao passo que na sociedade civil, como indivíduo privado, conformar-se-ia à submissão a poderes que lhe seriam estranhos. Nestas condições, o sujeito inevitavelmente teria que se resignar a uma liberdade idealizada:

⁸ Cf. MARX, K. Zur Judenfrage. In: **MEW**. Berlin: Dietz, 1958a. Band 1.

O limite da emancipação política manifesta-se no fato de o Estado poder livrar-se de uma barreira sem que o homem se livre de fato dela, de o Estado poder ser um Estado livre sem que o homem seja um homem livre. (...) O Estado político (tem –RFC) sua essência na vida genérica do homem em oposição à sua vida material. Todos os pressupostos desta vida egoísta continuam a existir fora da esfera estatal, na sociedade burguesa, porém como condições desta sociedade. Onde o Estado político alcançou sua forma verdadeira, uma vida dupla – celestial e terrestre – dirige o homem não apenas no pensamento, na consciência, mas também na realidade (Wirklichkeit), na vida: a vida na comunidade política, onde ele vale como ser comunal, e a vida na sociedade burguesa, onde ele é ativo como homem privado, como homem que considera os outros homens meios, que rebaixa a si mesmo a meio e se torna divertimento para poderes alheios. O Estado político comporta-se com a sociedade burguesa tão espiritualmente quanto o céu com a terra (Marx, 1958a, pp.353-355).

De acordo com Marx, é chegada a hora de contabilizar as melhorias acarretadas pelo revolucionamento do *status quo político*. Cantada em verso e prosa pelos proponentes do liberalismo, a há muito aguardada autonomia dos seres humanos nem sequer ameaçou concretizar-se com a ratificação da hegemonia dos proprietários. Os elementos da vida burguesa, identificados em suas peculiaridades, subjagam e deformam o interesse público. Este se afasta dos primeiros tão-somente num plano espiritual, ilusório. Confrontada com esta verificação, a esfera da vida comunitária não pode, a não ser em aparência, ser tomada como o domínio em que

os indivíduos privados agem com absoluta independência, abrindo mão inclusive de sua condição material diferenciada:

A revolução política, com isso, superou o caráter político da sociedade burguesa. Ela destruiu a sociedade burguesa em seus elementos simples; de um lado, nos indivíduos, de outro, nos elementos materiais e espirituais que formam o conteúdo da vida, a situação civil destes indivíduos. Ela libertou o espírito político que estava como que dividido, desmontado, diluído nos diversos becos sem saída da sociedade feudal. Ela o reuniu desta dispersão, o emancipou de sua mescla com a vida burguesa e o constituiu como a esfera da vida comunitária, dos assuntos gerais do povo, numa independência ideal em relação àqueles elementos peculiares à vida burguesa (Idem, p.368).

A esfera da vida comunitária é um produto da sociedade burguesa. Na autonomia do ser comunal, reflete-se o valor abstrato que impele a produção mercantil. Longe de neutralizá-las, o capitalismo, amparado na liberdade contratual, institui novas relações de poder, sobretudo entre proprietários e assalariados. Uma economia expandida à custa da extração de mais-valia jamais poderia funcionar como uma *ordre naturel*. O prognóstico de que viveríamos em uma sociedade composta de pequenos proprietários mostrou-se infundado. Num mercado progressivamente controlado por oligopólios, não há concorrência equilibrada, tampouco chances equivalentes de ascensão social. A cada vez mais rígida divisão de classes indica o prosseguimento do estado de privação do proletariado.

Habermas salienta nas reflexões iniciais de Marx a relevância do questionamento da tentativa de equiparação entre o ser humano e o burguês. De fato, Marx não teria como admitir que o agir público do cidadão fosse ainda motivado pela conjectura de beneficiar indistintamente todos os indivíduos:

A esfera pública com a qual Marx se vê confrontado contradiz seu próprio princípio de acessibilidade universal – o público já não pode pretender ser idêntico à nação, nem a sociedade civil burguesa ser idêntica à sociedade de modo geral. Tampouco é certa a equiparação entre “proprietários” e “seres humanos”; pois, por sua oposição à classe dos trabalhadores assalariados, o seu interesse na manutenção da esfera do intercâmbio de mercadorias e do trabalho social como uma esfera privada degrada-se a um interesse particular que apenas pode se impor por meio do exercício do poder sobre os outros. Deste ponto de vista, dispor de propriedade privada não pode ser, independentemente das circunstâncias, traduzido na liberdade dos seres humanos. A autonomia privada burguesa faz com que “cada homem encontre no outro não a realização, mas, antes, as limitações de sua liberdade” (Habermas, 1999, pp.203-204).

Reduzido legalmente aos proprietários, o *espaço público* que Marx analisa seria o emblema da derrocada da idéia de *publicidade*, de seu rebaixamento à ideologia. Para Habermas, o entusiasmo com que ele saúda a generalização dos direitos de participação política teria justificativa. As reformas eleitorais dos anos 30, em virtude de permitir que as contradições presentes no modo de produção

capitalista transcendessem a esfera privada, possibilitar-lhe-iam vislumbrar o desnudamento das relações de poder vigentes e, conseqüentemente, sua dissolução:

(...) À medida que camadas não-burguesas invadem a esfera pública política e se apossam de suas instituições, à medida que tomam parte na imprensa, nos partidos e no parlamento, a arma da publicidade, forjada pela burguesia, é apontada contra a própria burguesia. Marx tem a idéia de que, por esse caminho, a sociedade assumirá forma política; as reformas eleitorais, dentro da esfera pública estabelecida, parecem já anunciar a tendência para a sua dissolução (...). Ora, porém, pela metade do século XIX, era de se prever que essa esfera pública, em conseqüência de sua própria dialética, passaria a ser ocupada por grupos que, por não disporem de propriedade e, com isso, sentirem a falta de uma base para a autonomia privada, não poderiam ter interesse na manutenção da sociedade como esfera privada. Se eles, como um público ampliado, avançam, no lugar do burguês, para a posição de sujeito da publicidade, a estrutura desta terá que se modificar a partir de sua base. Assim que a massa de não-proprietários eleva a tema de seu raciocínio público as regras gerais do intercâmbio social, a reprodução da vida social torna-se, como tal, questão geral e já não apenas sua forma de apropriação privada (Idem, pp.205-206).

Nesta passagem, evidenciam-se as disparidades entre perspectivas inconciliáveis de *esfera pública*. Em Marx, a *publicidade* possui um conteúdo dialético que incide na realidade efetiva; mais precisamente, a organização da consciência coletiva provém do questionamento de uma situação concreta que

insiste em se expor como necessária, mas que na verdade é constituída. O objetivo do raciocínio público consiste em decifrar a produção da esfera privada, em desvendar sua essência reificada, em humanizá-la. Apesar de não ser indiferente à dialética, a *publicidade habermasiana*, como anteriormente mencionamos, a resolve no âmbito de uma formação social já estabelecida, pronta. Seu movimento relaciona-se com o aperfeiçoamento do plano cultural.

Marx compreende o esclarecimento como a reconstrução do real. Enquanto perdurar a oposição entre capital e trabalho na produção da totalidade social, a liberdade continuará a ser um simulacro. A esfera da vida comunitária, a consecução abstrata da emancipação humana num contexto marcado pelo antagonismo de classes, resume-se a um *intermezzo*. Uma outra ordem emergirá de sua mediação. Esta transformação terá como síntese a extinção da propriedade privada. Com ela, a produção será entregue a todos os membros da sociedade. No lugar da concorrência, surgirá a associação. O uso em comum dos instrumentos de produção demandará a redefinição das relações humanas, bem como do convívio dos homens com a natureza.

O primado da produção faz com que Habermas veja na teoria política de Marx espaço apenas para um antimodelo de *publicidade*, no qual a autonomia privada do burguês é substituída pela autonomia pública do cidadão:

Marx extrai da dialética imanente à publicidade burguesa as conseqüências socialistas de uma antimodelo (Gegenmodell), no qual

a relação clássica entre esfera pública e esfera privada inverte-se peculiarmente. A crítica e o controle exercidos pela publicidade são nele estendidos àquela parte da esfera privada que, com a posse dos meios de produção, estava cedido às pessoas privadas – ao domínio do trabalho socialmente necessário. A autonomia, de acordo com esse novo modelo, já não se baseia na propriedade privada; ela nem sequer ainda pode basear-se na esfera privada: ela tem que ser fundamentada na esfera pública. (...) No lugar da identidade do bourgeois com o homme, do proprietário privado com o ser humano, coloca-se a identidade do citoyen com o homme (...). Assim, a esfera pública não intermedeia mais uma sociedade de proprietários privados com o Estado, mas, antes, o público autônomo assegura-se pela configuração planejada de um Estado que nasce na sociedade (...). Pela primeira vez, a convivência pessoal e íntima dos seres humanos ter-se-á emancipado, como uma convivência realmente “privada”, da coação do trabalho social, um “reino da necessidade” (...) (Habermas, 1999, pp.207-208).

A ampliação da *esfera pública* não ocasionou, como supusera o jovem Marx, o aniquilamento da sociedade burguesa. Constrangido a validar politicamente as reivindicações de grupos sociais desprivilegiados, o capital intensifica o emprego de forças produtivas, propagando benefícios econômicos e, com isso, amainando possíveis focos de dissensão. Em detrimento da práxis política, a ciência e a técnica tornam-se a única forma de conhecimento considerada como indispensável à vida. Nestas condições, o esclarecimento autêntico dos indivíduos estaria comprometido. No entender de Habermas, o caráter tecnocrático da crise do capitalismo tardio

escaparia às categorias analíticas concebidas por Marx, uma vez que estas incorreriam no erro de associar de maneira automática a emancipação do homem ao desenvolvimento de seu potencial produtivo. Pelo contrário, o materialismo histórico, em razão de limitar o processo de humanização à síntese pelo trabalho social, poderia ser utilizado para justificar uma realidade em que o progresso técnico-científico ostenta funções de legitimação. Tal posicionamento resulta da redução habermasiana do trabalho à ação instrumental. No próximo segmento, trataremos da crítica dirigida a Marx em obras que Habermas dedica à filosofia do conhecimento.⁹ Questões problemáticas vindas à tona em *Mudança Estrutural da Esfera Pública* são nelas retomadas, porém mediante a intensificação dos contornos especulativos do discurso.

A Redução do Trabalho à Ação Instrumental

Depois de concluir a análise das dificuldades de intuir nas reflexões do jovem Marx o conceito de *publicidade*, Habermas localiza o déficit normativo do pensamento marxiano maduro na suposta ausência de parâmetros para pôr em prática uma crítica radical do conhecimento. Apesar da mudança de enfoque, a crítica da economia política conservaria da crítica à filosofia do direito a incapacidade de formular uma dimensão comunicativa autônoma, dotada de lógica

⁹ Cf. HABERMAS, J. **Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969; **Erkenntnis und Interesse**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

própria. Nos dois casos, a interpretação habermasiana é motivada pela proposta de ruptura entre os planos da emancipação comunicativa e da produção material.

No estudo sobre a decadência do *espaço público burguês*, a esfera da produção é contemplada de forma cifrada; a categoria trabalho em nenhum instante é sistematizada. A omissão é posteriormente corrigida. A partir do ensaio intitulado *Trabalho e Interação*¹⁰, escrito em 1967, Habermas, inspirado no modelo de socialização bipartite apresentado por Hegel em seus manuscritos do período de Jena, opta pela reconstrução da história da espécie. Pressupondo a linguagem, o processo de formação do espírito seria mediado tanto pela conquista instrumental do mundo externo quanto pela luta intersubjetiva pelo reconhecimento. Diferentemente da arquitetura da *Fenomenologia do Espírito*, a relação dialética entre sujeito e objeto não estaria ainda aglutinada em torno do conceito de trabalho:

As categorias linguagem, instrumento e família indicam três modelos equivalentes de relações dialéticas: a representação simbólica, o processo de trabalho e a interação fundamentada na reciprocidade intermedeiam à sua maneira o sujeito e o objeto. A dialética da linguagem, do trabalho e da relação ética é respectivamente desenvolvida como uma figura particular da mediação; não se trata ainda de níveis que seriam constituídos de acordo com a mesma forma lógica, mas sim de formas distintas da mesma construção. Uma radicalização de minha tese poderia dizer:

¹⁰ Arbeit und Interaktion: Bemerkungen zu Hegels Jenenser 'Philosophie des Geistes'. In: **Technik und Wissenschaft als Ideologie**.

não é o espírito no movimento absoluto de reflexão sobre si mesmo que se manifesta, entre outros, também na linguagem, no trabalho e na relação ética, mas, antes disso, é a relação dialética de simbolização lingüística, de trabalho e de interação que determina o conceito de espírito (Habermas, 1969, pp.9-10).

A experiência da consciência astuta sedimenta-se no instrumento, tomado como universal perante os momentos fugazes do desejo e do gozo. As regras propícias ao florescimento de uma tradição à qual se pode apelar sempre que houver a necessidade de imitação das ações que provocam a sujeição dos processos naturais estariam, portanto, fixadas nas ferramentas do trabalho. A consciência reconhecida, por sua vez, materializa-se na institucionalização das normas jurídicas. Ambos os movimentos de objetivação do espírito conduzem à libertação do gênero humano. Todavia, somente o segundo deles teria como *telos* a eticidade absoluta. Assim, nas lições de Iena, Hegel distinguiria o trabalho da lógica de uma humanidade que se identifica como tal na igualdade comunicativa de seus integrantes.

Embora admita o entrelaçamento entre trabalho e interação, principalmente se levarmos em consideração a importância histórica da propriedade privada no reconhecimento da dignidade individual, Hegel ainda resiste à hipótese de unificá-los. É a esta ligação que recorre Habermas para defender a presença, ainda que inadvertida, de resquícios das idéias de ação instrumental e de ação comunicativa nas investigações de Marx sobre o nexos dialético entre forças produtivas e relações de produção:

(...) *O próprio Marx procurou reconstruir o processo de formação histórico-mundial do gênero humano a partir das leis de reprodução da vida social. Ele encontra o mecanismo de modificação do sistema de trabalho social na contradição entre o poder de disposição sobre os processos naturais acumulado pelo trabalho e o quadro institucional de interações reguladas naturalmente. No entanto, a análise correta da primeira parte de A Ideologia Alemã mostra que Marx no fundo não explicita a relação entre interação e trabalho, mas, sob o título inespecífico de práxis social, reduz um ao outro, a saber, a ação comunicativa à ação instrumental. A atividade produtiva (...) regula o metabolismo do gênero humano com a natureza circundante, assim como na filosofia do espírito de Iena o uso dos instrumentos intermedeia o sujeito que trabalha e os objetos naturais – esta ação instrumental torna-se o paradigma da produção de todas as categorias; tudo se reduz ao automovimento da produção. Eis por que também o genial juízo da relação dialética entre forças produtivas e relações de produção pôde imediatamente ser mal interpretado em termos mecanicistas (Habermas, 1969, pp. 45-46).*

Referindo-se um pouco antes a uma passagem dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* em que a *Fenomenologia do Espírito* é saudada por compreender o homem efetivo como produto do processo de trabalho, Habermas, ao mesmo tempo em que chama a atenção para a inconsistência do raciocínio de Marx, indica aquela que seria a única opção viável a uma teoria que aspire manter seu conteúdo crítico: o retorno ao jovem Hegel. A reincorporação metodológica do par conceitual trabalho e

interação restituiria ao pensamento os meios reflexivos para que abandonasse o estado letárgico no qual se encontra e fizesse frente ao poder descomedido da técnica.

Ainda no texto que abre a coletânea *Técnica e Ciência como Ideologia*, Habermas afirma que durante a permanência em Iena Hegel já demonstraria alguma suscetibilidade à tendência de unir o movimento de formação do espírito na identidade prévia do sujeito com a natureza. Aquilo que é objetivo não passaria de uma exteriorização da subjetividade a ser eliminada pelo trabalho. A seqüência da obra hegeliana poderia ser caracterizada pelo predomínio da apreensão idealista, baseada na filosofia da consciência, contra a comunicativa, fundamentada no reconhecimento interativo.

O trânsito pelo percurso que leva do idealismo de Kant à dialética materialista marxiana permite a Habermas assinalar em *Conhecimento e Interesse* o fator primordial que asseguraria a superioridade de Marx sobre o Hegel da maturidade: a inexistência da identificação absoluta entre mundo e sujeito do conhecimento. Ou seja, a independência da natureza seria para Marx o ponto de partida. O indivíduo teria que lidar com algo que não lhe corresponderia de antemão. Epistemologicamente, a atividade humana, entendida como trabalho social, voltar-se-ia à criação das qualidades requeridas para que os objetos pudessem ser apreendidos pela experiência:

A “coisa-em-si” kantiana aparece novamente sob o título de

uma natureza anterior à história humana. Ela tem a importante função epistemológica de assegurar como contingente a totalidade da natureza e de preservar sua inalterável facticidade da tentativa idealista de reduzi-la a mera exteriorização do espírito, não obstante estar historicamente incrustada (Einbettung) na relação de mediação do sujeito do trabalho. A síntese pelo trabalho social, assim pode ser resumido o raciocínio até agora, não produz uma relação lógica nem provoca uma unidade do homem e da natureza. Como na apercepção original de Kant, a diferença entre forma e matéria é preservada no conceito materialista de síntese. Na verdade, as formas não são em primeiro lugar categorias do entendimento, mas da atividade objetiva; e a unidade da objetividade dos objetos possíveis não se forma na consciência transcendental, mas no círculo funcional da ação instrumental – porém, a matéria dada é primeiro formada no processo de trabalho em vez de no processo de conhecimento (Habermas, 1973, pp.47-48).

A insistência na concepção de síntese pelo trabalho social impediria, no entanto, Marx de prosseguir adiante no desenvolvimento de uma crítica incisiva do conhecimento. Habermas circunscreve o trabalho à esfera da ação instrumental. Com tal redução, os resultados da contínua socialização humana teriam como medida o controle progressivo dos fenômenos naturais. Conhecimento científico e trabalho seriam em suma tributários de um mesmo estatuto. Nos termos em que são construídos, os sustentáculos filosóficos da teoria social marxiana teriam que ignorar a conexão simbólica que expressaria a evolução moral da espécie. No intercâmbio com a natureza, o homem, por definição, não poderia recuperar a parte de sua

subjetividade que lhe fora subtraída. A incompatibilidade incorrigível entre crítica e produção seria patente. Ao confundi-las, Marx desperdiçaria a oportunidade excepcional que estivera ao seu alcance.

Em Habermas, o trabalho obtém o status de categoria desprovida de historicidade. Independentemente das circunstâncias, tratar-se-ia sempre da técnica que os indivíduos forjam com o intuito de anular a coação da natureza. Ao longo do tempo, a única alteração perceptível dar-se-ia no nível de expansão atingido pelas forças produtivas. A reprodução material da sociedade ocorreria evolutivamente. Em um processo de realização transcendental da produtividade humana, não há – e nem poderia haver – lugar para contradições.

Esta compreensão do trabalho como uma atividade que não é produzida vai de encontro às premissas da crítica da economia política. A singularidade do empreendimento teórico de Marx, como já mencionamos, consiste justamente em desvendar o modo específico como o capitalismo é constituído. As relações burguesas de produção não podem ser aceitas como a manifestação necessária do desenvolvimento econômico. O capital é um produto. Neste sentido, como resultante de um curso social, determina as condições objetivas do processo de produção: por um lado, a forma como o trabalho modifica a natureza; por outro, a posição social ocupada pelos agentes da produção.¹¹

A efetivação do sistema capitalista implica a reprodução ampliada do capital, ou seja, sua transformação em um valor que se automultiplica. No capitalismo, todas

¹¹ Cf. MARX, K. **Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses**. Frankfurt am Main: Neue Kritik, 1972.

as dimensões da vida social são revolucionadas em conformidade com esta exigência. Para a geração de novas forças produtivas, de novas representações, de novas necessidades e de uma nova linguagem que assegurem a continuidade e a extensão deste modo determinado de organização da sociedade, o trabalho vivo tem que permanecer subordinado ao trabalho morto.

Não é por acaso que nos *Grundrisse* a técnica e a ciência sejam entendidas como forças produtivas essenciais à consolidação de uma totalidade contraditória:

(...) Na medida em que a grande indústria se desenvolve, a produção da riqueza efetiva torna-se menos dependente do tempo de trabalho e da quantidade de trabalho consumido do que do poder dos instrumentos (Agentien) que são postos em movimento durante o tempo de trabalho e cuja poderosa eficácia não depende da relação com o tempo de trabalho, mas, pelo contrário, da situação geral da ciência e do progresso da tecnologia, ou da utilização dessa ciência na produção. (...) A riqueza efetiva manifesta-se – e isto revela a grande indústria – na monstruosa desproporção entre o tempo de trabalho consumido e seu produto, assim como na desproporção qualitativa entre o trabalho reduzido a uma pura abstração e o poder do processo de produção que o vigia. (...) (O trabalhador - RFC) aparece ao lado do processo de produção, em vez de ser seu agente principal. (...) O furto do tempo de trabalho alheio, no qual a riqueza atual baseia-se, parece um fundamento miserável em comparação com o fundamento recém-desenvolvido, criado pela grande indústria. Assim que o trabalho deixou de ser em sua forma imediata a grande fonte de riqueza, o tempo de trabalho deixa e tem que deixar de ser

sua medida e, assim, o valor de troca do valor de uso. (...) Com isso, desmorona a produção que repousa sobre o valor de troca (...). O capital é ele mesmo a contradição em processo (Marx, 1953, pp.592-593).

As forças produtivas são antes de tudo forças produtivas sociais. A aplicação recorrente da técnica e da ciência no processo de produção redesenha efetivamente a base da riqueza no capitalismo. Entretanto, o tempo de trabalho continua a ser a medida necessária do valor. A especificidade deste modo de produção impede que esta dinâmica seja superada sem que suas condições materiais deixem de existir. O próprio capital desenvolve os elementos que o conduzirão à extinção. A técnica e a ciência trarão benefícios concretos aos verdadeiros agentes da produção quando forem reorganizadas e passarem ao controle do trabalho vivo. Por conseguinte, modificar-se-ão não apenas as relações instrumentais entre homem e natureza, mas também a atividade social produtiva e a interação comunicativa humanas.

No primeiro volume de *O Capital*, na seção sobre o fetichismo da mercadoria, Marx descreve em termos precisos a inversão fundamental que caracterizaria o capitalismo. Com efeito, neste sistema, relações sociais historicamente estabelecidas apresentariam a aparência instantânea de fenômenos naturais, da mesma maneira que características sociais dos produtos do processo de trabalho seriam tomadas de imediato como propriedades inatas dos objetos:

Uma mercadoria parece à primeira vista uma coisa (Ding)

trivial, indiscutível. Sua análise revela que se trata de uma coisa árdua, repleta de sutilezas metafísicas e de caprichos teológicos. (...) O misterioso da forma mercadoria consiste simplesmente em que reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos produtos do trabalho, como qualidades naturais sociais destas coisas; eis por que a relação social dos produtores com o trabalho total também se reflete como uma relação social entre objetos exteriores a eles. Por meio deste quid pro quod (desta confusão), os produtos do trabalho tornam-se mercadorias, coisas sensórias supra-sensíveis ou sociais. (...) É apenas a relação social determinada existente entre os homens o que aqui, para eles, abraça a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas (Marx, 1957, vol. I, pp.77-78).

Em suas abordagens, Habermas não se atém ao caráter social que Marx atribui à atividade produtiva. Algumas passagens dos *Grundrisse*, por exemplo, são interpretadas como se fossem a prova incontestável de que, de acordo com o pensamento marxiano, a emancipação seria a consequência da realização plena, numa nova ordem distributiva, das forças produtivas desenvolvidas pelo capital. Contra Marx, Habermas argumenta que o progresso da técnica, compreendido linearmente, não poderia ultrapassar o horizonte lógico da organização da sociedade como um autômato. O conceito de síntese pelo trabalho social estaria indelevelmente ligado a noções de poder e de dominação que não concordariam com a idéia de uma vida social organizada a partir de uma esfera comunicativa livre de coerções:

Enquanto a constituição da espécie na dimensão do trabalho aparece linearmente como um processo de produção e como o crescimento da complexidade, ela ratifica-se na dimensão da luta de classes sociais como um processo de repressão e de auto-emancipação. Em ambas as dimensões, cada novo nível de desenvolvimento é caracterizado por uma substituição da coação: por uma emancipação da coação da natureza externa numa dimensão; por uma emancipação da coação da natureza interna na outra. O caminho do progresso técnico-científico é marcado por inovações temporais, mediante as quais o círculo de funções da ação instrumental é reproduzido passo a passo no nível das máquinas. O valor-limite deste desenvolvimento é assim definido: a organização da sociedade como um autômato. O caminho do processo social de formação cultural, pelo contrário, é marcado não por novas tecnologias, mas por níveis de reflexão, por meio dos quais o caráter dogmático (Dogmatik) das formas de dominação e das ideologias ultrapassadas é dissolvido, a pressão das estruturas institucionais é sublimada e a ação comunicativa é posta livre como ação comunicativa. O alvo deste desenvolvimento é assim antecipado: a organização da sociedade à base da discussão livre de dominação (Habermas, 1973, p.76).

No domínio instrumental da história da constituição da espécie, o movimento evolutivo decretaria que o trabalho humano direto cedesse seu lugar à maquinaria como fonte de valor e de riqueza. A causa da incessante exclusão dos trabalhadores da produção não estaria nas relações sociais capitalistas. Desde que não ocorram

extrapolações – traduza-se: desde que o progresso tecnológico não coloque em risco a socialização comunicativa dos indivíduos -, a produtividade tem que seguir seu desígnio. Resta-nos ficar concentrados para corrigir os desvios que porventura venham a acontecer. A crise do capitalismo tardio deveria ser exposta como uma perda momentânea de rumo, passível de correção pela auto-reflexão discursiva.

As tentativas de criticar a regulação automática da sociedade por meio da proposta de uma técnica alternativa, atrelada estreitamente ao trabalho vivo, seriam consideradas como inócuas, simples reminiscências de uma visão romântica da natureza. No ensaio *Técnica e Ciência como Ideologia*, que integra a coletânea que possui o mesmo título, Marcuse é criticado exatamente por associar a técnica e a ciência modernas aos interesses particulares de uma classe social específica:

Marcuse tem em mente uma atitude alternativa para com a natureza, mas, a partir dela, não se pode obter a idéia de uma nova técnica. Em vez de tratar a natureza como objeto da disposição técnica possível, podemos tomá-la como o colocutor de uma possível interação. Em vez da natureza explorada, podemos buscar a natureza fraternal. No nível de uma intersubjetividade ainda incompleta, podemos exigir subjetividade dos animais, das plantas e até mesmo das pedras, e nos comunicar com a natureza, em vez de apenas trabalhá-la sob a interrupção da comunicação. (...) Seja como for, os resultados da técnica, que, como tais, são imprescindíveis, não poderiam certamente ser substituídos por uma natureza que abre os olhos. A alternativa à técnica existente, o projeto de uma natureza como colocutor em vez de objeto, diz respeito a uma estrutura

alternativa de ação: à interação simbolicamente mediada, diferente da ação racional relativa a fins. Isto, no entanto, significa que ambos os projetos são projeções do trabalho e da linguagem, projetos da espécie humana em seu todo e não de uma época singular, de uma classe determinada, de uma situação superável. A idéia de uma nova técnica é tão pouco provável quanto é pensar conseqüentemente em uma nova ciência, uma vez que, em nosso contexto, a ciência deve significar a ciência moderna, a ciência comprometida com a atitude de uma possível disponibilidade técnica: também para sua função, assim como para o progresso técnico-científico em geral, não existe substituto que seja “mais humano” (Habermas, 1969, pp.57-58).

Em síntese, no domínio do trabalho, o ser humano teria levado a cabo seu desiderato. Bem ou mal, viveríamos numa sociedade que se assemelharia a um autômato. Em contrapartida, no domínio da *Bildung*, estaríamos ainda a esperar pela emancipação. A crítica deve ser dirigida para este plano irrealizado. Ou melhor, deve indicar e invalidar os obstáculos que obstruem a consolidação de uma esfera na qual a comunicação pode desenvolver-se sem a intervenção de fatores coercivos. A produção do real não é assimilada. Questiona-se tão-somente um produto da totalidade capitalista. Para lá de todas as aparências, o que Habermas propõe é uma (re) organização abstrata da experiência. De fato, a teoria pretende apreender uma realidade prejudicada. Porém, sua perspectiva é formal. Do ponto de vista do materialismo histórico, tal visão crítica pode ser classificada sem maiores impedimentos de ideológica.

Em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, Habermas procura vincular os

diferentes momentos da *publicidade* ao desenvolvimento das instituições burguesas, ignorando modelos distintos de *espaço público*, cuja práxis política de seus integrantes tem por fim sobrepujar a totalidade capitalista. Após esta incursão histórico-sociológica, a temática de uma esfera em que os indivíduos possam interagir lingüisticamente na absoluta ausência de empecilhos é discutida no âmbito da teoria do conhecimento. Trabalho e interação corresponderiam a processos evolutivos distintos. A dialética marxiana seria metodologicamente falha em virtude de reduzir a história da espécie à formação pela ação instrumental. *Técnica e Ciência como Ideologia e Conhecimento e Interesse* prestam-se a embasar conceitualmente o projeto habermasiano. No entanto, para que sua teoria pudesse consolidar reivindicações de validade universais alicerçadas sobre a intersubjetividade, Habermas opta por uma mudança de paradigmas. A filosofia da consciência é abandonada em proveito de uma epistemologia cuja noção de verdade é determinada pelo valor dos procedimentos admitidos para alcançá-la. Em outras palavras, o consenso fundamenta-se em um processo comunicativo que precipita seus próprios resultados. A seguir, cuidaremos à luz da teoria da ação comunicativa da evolução do debate entre Habermas e o materialismo histórico. Como veremos, muitos dos argumentos aí utilizados já faziam parte, embora com coloração diversa, da estratégia diretiva das obras anteriores.

O Paradigma da Intersubjetividade

A substituição do paradigma da produção pelo paradigma da intersubjetividade pode ser considerada como o ponto em que os esforços despendidos por Habermas na reformulação da teoria crítica culminam.¹² Conceitos como mundo da vida, sistema, ponto de vista moral, democracia deliberativa, entre outros, são introduzidos para que se possa responder satisfatoriamente à questão que fora apresentada no início dos anos 60: como assegurar, numa ordem social em que imperam interesses inconciliáveis, a possibilidade da *opinião pública*, como expressão legítima da razão, emergir do processo comunicativo?

Em 1990, ao redigir um novo prefácio à reedição de *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, Habermas retorna à discussão original da idéia de *publicidade*. Contudo, este regresso objetiva reiterar algumas das conclusões da *Teoria da Ação Comunicativa*, livro publicado em 1981, principalmente aquelas que defendem a necessidade que uma teoria da democracia que procure adequar-se às características assumidas pela sociedade contemporânea demonstraria de recorrer a prescrições intersubjetivas.

No entender de Habermas, a fim de não ratificar investidas malsucedidas, esta teoria teria que estar preparada para apreender tanto os ganhos de diferenciação quanto os aspectos nocivos causados pelo desenvolvimento histórico. Os fatores positivos a serem destacados englobariam o movimento de racionalização verbal das

¹² Cf. HABERMAS, J. **The Theory of Communicative Action**. Tradução de Thomas McCarthy. Cambridge: Polity, 1995. 2v.; **Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

visões de mundo tradicionais. Os negativos, por seu turno, estariam vinculados à progressiva dominação sistêmica sobre as estruturas comunicativas do mundo da vida.

A modernização capitalista não poderia ser compreendida como um processo que, controlado exclusivamente pelo comportamento estratégico, condenaria o homem a um confinamento irremediável numa prisão de aço. Weber, cujo pessimismo teria afetado sobremaneira as reflexões de Lukács, de Horkheimer e de Adorno,¹³ obteria êxito na descrição do fenômeno do desencantamento do mundo caso tivesse alargado o horizonte de sua teoria da ação, acrescentando-lhe uma abordagem comunicativa. Mediante tal procedimento, a distinção entre a situação de momento do capitalismo e as possibilidades nele contidas tornar-se-ia praticável.

Além de uma ampliação da teoria da ação, a devida percepção da vida social demandaria a edificação de uma teoria dos sistemas. Apoiado em Parsons, Habermas sustenta que âmbitos fundamentais da sociedade apenas poderiam ser analisados como subsistemas objetivamente integrados. Neste sentido, na esfera econômica, predominaria a influência do dinheiro, ao passo que, na esfera estatal, prevaleceriam as determinações institucionais do poder. Sem estes meios de direção, a crescente complexidade requerida pelas relações humanas não poderia ser atingida.

O controle sistêmico da administração pública e da produção deveria ser

¹³ As conseqüências da recepção do pensamento de Weber entre estes autores não teriam sido, todavia, idênticas. Enquanto Lukács vislumbraria na consciência de classe do proletariado a saída do embaraço gerado por uma totalidade reificada, Horkheimer e Adorno continuariam imersos no impasse. Voltaremos a tratar do assunto nos próximos capítulos.

encarado como um acontecimento previsível. Ambas as dimensões pertenceriam à jurisdição do agir estratégico, que não se confundiria com a do mundo da vida. A realização ideal dos meios de direção não teria, portanto, nenhuma ascendência sobre as interações lingüisticamente mediadas. A crise do capitalismo tardio – descrita inicialmente como a supressão dos limites que apartariam o privado do público – seria agora caracterizada pela preeminência imprópria do dinheiro e do poder.

A crítica habermasiana funda-se na oposição que se estabeleceria entre a lógica do mundo da vida e a dinâmica social. A primeira refere-se à moralização da espécie; à verbalização das crenças comuns. A segunda diz respeito aos problemas políticos e econômicos acarretados à comunicação pela acumulação capitalista. Uma vez que não poderíamos prescindir de tais meios de direção específicos, concebidos como a única forma razoável de organização sistêmica, a redenção estaria fora da história, ou melhor, num espaço de aprendizagem discursiva que, embora coexistisse com o capitalismo, não seria parte intrínseca a ele.

Habermas vale-se deste enfoque exterior para contestar a suposta estreiteza de visão do materialismo histórico. Com efeito, a análise de Marx, subordinada ao paradigma da produção, não teria condições de averiguar a importância adquirida pelo sistema nas formações sociais complexas. O socialismo – a extinção de todas as formas de dominação – nada mais seria do que uma proposta de existência comunitária em que somente haveria lugar para as relações comunicativas do mundo da vida. Tratar-se-ia, na melhor das hipóteses, de uma ilusão romântica.

Na verdade, quando critica a totalidade capitalista, Marx propõe superá-la a partir das contradições que lhe seriam inerentes. Disto não se pode deduzir que ele esteja abrindo mão das estruturas sistêmicas ou entrevendo o retrocesso a um estágio histórico mais primitivo. Pelo contrário, outros meios de direção, mais condizentes com a essência humana, poderiam perfeitamente surgir em uma nova organização da totalidade social.

No prefácio à reedição de *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, a ausência de critérios que diferenciariam a lógica comunicativa da lógica sistêmica é apontada como o fator preponderante para a inexatidão do antigo projeto de restauração da publicidade:

A falência do socialismo estatal, que observamos hoje, confirmou mais uma vez que um sistema econômico moderno, dirigido pelo mercado, não pode ter sua polaridade invertida de dinheiro para poder administrativo e formação democrática da vontade sem que sua capacidade de trabalho seja posta em perigo. Além disso, as experiências com um Estado social estendido em seus limites sensibilizaram-nos para os fenômenos da burocratização e do legalismo indevido. Estes efeitos patológicos colocam-se como consequência das intervenções estatais em domínios de atividade estruturados de tal forma que se opõem ao modo legal de regulação administrativa (Habermas, 1999, p.27).

O autor retira dos eventos de 1989 a certeza empírica da tendência ao fracasso de qualquer concepção holística de sociedade. Os fatos históricos

evidenciariam a inconsistência metodológica de modelos que planejam ordenar as diferentes dimensões da vida social por uma lógica singular, seja esta dirigida ou não pela vontade política do povo soberano. Ao contrário do que se supunha, a *publicidade restituída* não poderia assegurar a conjunção do crescimento econômico com a supervisão democrática exercida sobre a produção:

Em geral, ela (a perspectiva teórico-democrática - RFC) continuou presa a um esboço de totalidade constituído pela sociedade e pela auto-organização social que, entretanto, tornou-se questionável. A sociedade que administra a si própria, que por meio de uma legislação planejada programa todos os domínios da vida, inclusive sua reprodução econômica, deveria ser integrada pela vontade política do povo soberano. Todavia, a suposição de que a sociedade no total pudesse ser representada como uma associação em larga escala, influenciando-se pelos meios do Direito e do poder político, perdeu, em vista do grau de complexidade das sociedades funcionalmente diferenciadas, toda plausibilidade. Particularmente, a idéia holística de um todo social ao qual os indivíduos socializados pertencem como membros de uma organização abrangente recua diante da realidade de um sistema econômico dirigido pelo mercado e de um sistema administrativo controlado pelo poder. (...) Desde então, encaro a economia e o aparato estatal como campos de ação sistemicamente integrados, que não podem mais ser democraticamente transformados a partir de seu interior, isto é, remodelados com base num modo de integração política, sem danificar sua obstinação (Eigensinn) sistêmica e, com isso, sua capacidade de funcionar. (...) O sentido propulsor da democratização

radical seria (...) caracterizado agora pela modificação de forças dentro de uma “divisão de poderes” mantida em princípio. Neste caso, um novo equilíbrio não deve ser produzido entre os poderes do Estado, mas entre os diferentes recursos da integração social. O objetivo já não é pura e simplesmente a “superação” de um sistema econômico e de um sistema de dominação burocrática autônomos, mas a repressão democrática ao atropelamento colonizador do domínio do mundo da vida pelo imperativo sistêmico (Idem, pp.35-36).

Apreendida de maneira simultânea como mundo da vida e como sistema, a sociedade padeceria dos efeitos maléficos provocados pela colonização estratégico-instrumental da esfera arraigada em normas e convicções intersubjetivas. A mudança de paradigmas seria imprescindível à redefinição do espaço da crítica, indicando possibilidades de emancipação até então ignoradas. Reduzido a trabalho concreto, o domínio da produção obstruiria todo procedimento que visasse à compreensão do real por intermédio do apelo aos termos da dialética do trabalho social. O pensamento materialista tradicional, em virtude de já não poder dispor do respaldo histórico do proletariado como sujeito da práxis revolucionária, teria que sucumbir à influência totalitária da ideologia, influência que no início propunha dissolver.

A panacéia para as anomalias do presente localizar-se-ia no âmbito formal da comunicação. O entendimento lingüístico isento constituiria a condição para que fosse obtido o equilíbrio entre mundo da vida e sistema. A conseqüência imediata

deste raciocínio é a legitimação da dominação no plano material. O modo de produção capitalista é eternizado como se fosse o resultado necessário da evolução produtiva humana. A ação que uma teoria crítica recomposta deveria pôr em prática vincular-se-ia ao estabelecimento de uma nova relação entre os diferentes recursos de integração social, permitindo à força produtiva da comunicação anular as interferências exógenas.

Ainda que a integridade do mundo da vida fosse restituída, o problema não estaria completamente solucionado. As convicções que possibilitariam a concretização de um consenso mediado pela comunicação emanam de tradições e de interesses que se fundam na esfera ética. As sociedades complexas, no entanto, distinguem-se pela heterogeneidade do ambiente cultural. Objetivos divergentes dão origem a formas de vida plurais, dotadas com as mesmas prerrogativas. A construção discursiva da vontade geral impõe ao indivíduo ter os meios para identificar aspirações que possuam conotação universal. Em outras palavras, ele tem que ser capaz de extrapolar os limites impostos pela forma de vida na qual está inserido.

A inabilidade da política para viabilizar um acordo que envolva a resolução racional de dissensões relacionadas à idéia de justiça proviria da confusão entre ações públicas autênticas e ações comprometidas com a generalização de particularismos. Para que este obstáculo seja contornado, Habermas sugere a adoção de uma espécie de ponto de vista imparcial. Com seu auxílio, os participantes das discussões públicas poderiam compreender as perspectivas que iluminam outros

modos de vida e, sobretudo, distinguir seus interesses singulares dos que transcendem qualquer forma específica de existência.

Numa ordem social homogênea, seria razoável supor a correspondência entre as decisões resultantes de deliberações e os critérios objetivos de verdade. O conteúdo da *opinião pública* sinalizaria a prova irrefutável de sua correção. Todavia, quando interesses materiais inconciliáveis entram em cena, o valor absoluto do conceito de verdade torna-se questionável. Para não sucumbir a tentações relativistas, Habermas é obrigado a completar a guinada comunicativa que vinha delineando desde seus primeiros trabalhos, desfazendo os últimos laços que ainda o mantinham vinculado à filosofia da consciência. A coerência epistemológica da comunicação não estaria propriamente em seus efeitos, mas nas características inerentes ao processo de formação da vontade política dos cidadãos de uma democracia:

(A proposta de racionalidade comunicativa – RFC) leva B. Manin a esta idéia: “É necessário alterar radicalmente a perspectiva comum tanto às teorias liberais quanto ao pensamento democrático: a fonte de legitimidade não é a vontade predeterminada dos indivíduos, mas antes o processo de sua formação, isto é, a deliberação ... Uma decisão legítima não representa a vontade de todos, porém resulta da deliberação de todos. É o processo pelo qual a vontade de todos é formada que confere legitimidade ao resultado, em vez de a soma das vontades já formadas. O princípio deliberativo é tanto individualista quanto democrático... Devemos afirmar, sob o risco de contradizer

uma longa tradição, que a lei legítima é o resultado da deliberação geral e não a expressão da vontade geral”. Com isso, desloca-se o ônus da prova da moral do cidadão para tal processo de formação democrática da vontade e da opinião, que deve estabelecer a suposição de proporcionar resultados racionais (Habermas, 1999, p.38).

Caso as normas que regularizam os procedimentos considerados como essenciais à constituição da vontade geral fossem justificáveis, estaríamos autorizados a reconhecer a veracidade dos resultados das discussões públicas. Assim, sob condições discursivas ideais, firmar-se-ia a equiparação entre justificativa e verdade, termos que, embora vinculados, estão distantes de ser equivalentes. De acordo com Habermas, o conceito de *esfera pública*, ou melhor, de democracia deliberativa, cumpriria estas condições, satisfazendo as exigências para que a *opinião pública* se legitimasse como expressão possível da razão:

Por isso, a “esfera pública política” , como essência daquelas condições de comunicação sob as quais uma formação discursiva da vontade e da opinião de um público de cidadãos pode realizar-se, é útil como conceito fundamental de uma teoria da democracia normativamente interessada. Neste sentido, J. Cohen define a concepção de “democracia deliberativa” como segue: “A noção de uma democracia deliberativa está enraizada no ideal intuitivo de uma associação democrática na qual a justificação dos termos e das condições de associação procede do argumento público e do raciocínio entre cidadãos iguais. Numa tal ordem, os cidadãos

compartilham um compromisso para a resolução de problemas de escolha coletiva mediante o raciocínio público, e consideram suas instituições básicas legítimas na medida em que estabelecem uma estrutura para a livre deliberação pública” (Habermas, 1999, pp.38-39).

Abandonando a distinção inicial entre uso privado e uso público da razão, Habermas recorre ao conceito de ponto de vista moral para tentar demonstrar que o debate público, a despeito de envolver interesses conflitantes, permaneceria o caminho indicado para a elaboração racional da opinião dos cidadãos:

(...) Nas últimas duas décadas, John Rawls e Ronald Dworkin, Bruce Ackermann, Paul Lorenzen e K.O. Apel apresentaram idéias sobre como questões político-práticas, enquanto sejam de natureza moral, poderiam ser julgadas racionalmente. Estes autores explicitaram o “ponto de vista moral”, sob o qual se deixaria apreciar imparcialmente aquilo que coincide com o interesse geral. Conforme formularam e justificaram as proposições universais fundamentais e os princípios morais, poderia tornar-se claro nestas discussões que uma generalização de interesses - e um uso adequado das normas que personificam tal interesse geral – pode apoiar-se em boas razões (idem, p.39).

Em suma, o ponto de vista moral é um recurso teórico do qual o autor, para viabilizar a possibilidade de um acordo racional que comprometa indivíduos oriundos das mais diversas formas de vida, não pode prescindir. Contudo, em

Habermas, a passagem da eticidade para a moralidade é problemática. O movimento é concebível apenas se for dado crédito à hipótese de os homens serem capazes de invalidar as limitações das tradições nas quais suas respectivas identidades foram forjadas.

Ora, por definição, a força produtiva da comunicação não estaria atrelada ao mundo da vida? Os diferentes grupos humanos não teriam então que avaliar de forma distinta os argumentos apresentados em defesa de uma determinada posição? Inclusive nas ocasiões em que se dispusessem a proceder imparcialmente, os indivíduos não trariam impressas em suas visões de mundo marcas impagáveis do contexto sociocultural em que foram socializados? Não estaríamos assim diante de questionamentos que colocam sob suspeita as concepções que sustentam que as normas de um discurso podem ser universalmente justificadas?

Estas considerações, conquanto pertinentes, passam ao largo do pensamento habermasiano. Uma situação lingüística ideal, caracterizada pela inexistência de coerção, pressupõe que todos os interessados possam participar das discussões e, além disso, tenham oportunidades idênticas de argumentar, agindo conforme padrões que lhes pareçam justificáveis. O modelo de comunicação pura constitui em última instância uma utopia. Porém, para que a interação e o discurso possam ser reconhecidos como práticas cotidianas viáveis, este modelo tem que estar subentendido no conjunto dos atos verbais. Observada por este ângulo, a intervenção crítica refere-se tanto à identificação quanto à redução do déficit que se interporia

entre a idéia de uma ordem social não-repressiva e a realidade na qual os homens interagem lingüisticamente.

Habermas assevera que quando os indivíduos se dispõem a tomar partido numa discussão, no mais das vezes, fazem-no atraídos pela resolução de alguma divergência. A finalidade do discurso é precisa: propiciar os meios adequados para que os seres humanos possam chegar a um consenso em questões éticas e em questões prático-morais. O agir comunicativo, por intermédio da formulação dos rudimentos de uma ética do discurso, aspira à especificação das condições que necessitam ser atendidas para que o processo comunicativo alcance seu intento:

A ética do discurso pretende não apenas poder extrair um princípio moral geral do conteúdo normativo dos pressupostos pragmáticos necessários à argumentação em geral. Este princípio refere-se antes ao resgate discursivo de pretensões de validade normativas; ele liga a validade das normas à possibilidade de um consenso estabelecido por todos os possivelmente afetados, à medida que assumam o papel de participantes da argumentação (Habermas, 1999, pp.39-40).

A imparcialidade dos partícipes de um debate seria mais um dos pressupostos que alimentariam a expectativa de um consenso racional. Privados da suposição de uma situação em que o ponto de vista moral possa ser devidamente assumido, os cidadãos simplesmente mergulhariam num contra-senso caso tentassem raciocinar sobre a justiça:

Pelos pressupostos da comunicação, todas as práticas argumentativas estão incorporadas à exigência de imparcialidade e à expectativa dos participantes questionarem e transcenderem as preferências que trazem consigo; a realização de ambas as pressuposições tem que ser até mesmo transformada em rotina (Habermas, 1999, p.41).

Conforme o paradigma da intersubjetividade, ao Estado de Direito cumpriria assegurar que a concepção e a aplicação dos programas legais fossem conduzidas por estas condições. No entender de Habermas, tal fato significaria a institucionalização de mecanismos que contribuiriam para a efetivação aproximada das exigências que uma democracia alicerçada sobre a livre argumentação impõe:

Estas pressuposições idealizadas exigem a completa inclusão de todos os possivelmente atingidos, a igualdade de direitos dos participantes, o desembaraço para a interação, a franqueza dos temas e das contribuições, a possibilidade de revisão dos resultados, etc. Neste contexto, os processos legais servem para fazer valer as coerções de escolha espacial, temporal e substantiva na sociedade real como numa comunidade comunicativa idealmente suposta. Assim, por exemplo, as regras da maioria deixar-se-iam interpretar como um acordo que a construção da opinião dirigida à verdade, ao fim e ao cabo, segundo a possibilidade discursiva, compatibiliza com a coerção para a formação da vontade temporalmente determinada. De acordo com a abordagem teórico-discursiva, a decisão da maioria

tem que manter uma relação interna com a práxis argumentativa, da qual resultam outras medidas institucionais (...) (Idem, pp. 41-42).

Decorridos aproximadamente trinta anos, Habermas conclui que a *publicidade* não pode ser concebida, como fora antes, a partir da estilização de potenciais normativos presentes num *espaço público* existente em um período histórico específico. Como caracterização de uma situação lingüística ideal, o conceito deve pressupor tais potenciais nas práticas comunicativas cotidianas. A *Teoria da Ação Comunicativa* não consegue, contudo, dar conta de uma das mais notórias fraquezas de *Mudança Estrutural da Esfera Pública*: a insistência em desconsiderar a possibilidade do ser humano, como personagem ativo da história, organizar sua experiência à luz de um modelo socioeconômico cujos fundamentos não estejam subordinados à autonomia privada do proprietário. Certamente, com a emancipação do trabalho vivo, uma outra espécie de *publicidade* florescerá, *desta* feita não mais presa a uma perspectiva abstrata que exclui a reflexão pública sobre a produção da totalidade social. No próximo capítulo, discorreremos sobre a construção na obra de Negt e Kluge de uma concepção de *esfera pública* baseada na experiência concreta e dialética dos indivíduos. Como veremos, o conceito de *publicidade proletária*, resultante das linhas mestras que orientam a teoria crítica, permite à idéia de público ser afinal levada à letra.

II

Negt e Kluge: a *Esfera Pública* como Produção da Experiência Viva

A *publicidade habermasiana*, atrelada em diferentes momentos a um quadro teórico que jamais contempla a produção material da sociedade, pôde resguardar a aspiração de organizar racionalmente a experiência dos indivíduos numa ordem social heterogênea à custa da intensificação de seus contornos formais. A ampliação da arena política – a admissão nas discussões públicas de modos de vida múltiplos, cujos objetivos imediatos são inconciliáveis – foi consentida pelos segmentos que detêm as prerrogativas do poder mediante a manutenção do artilho que garantira o êxito do *espaço público burguês*: o acolhimento do capital como um fato inquestionável. Sem que haja à primeira vista nenhuma modificação que ameace a lógica econômica em vigor, os mecanismos de exclusão característicos da *publicidade burguesa* são substituídos por subterfúgios eficientes na arte de assimilar os interesses autênticos da maioria da população. Em outros termos, o ponto de vista burguês é o limite da experiência que se organiza na *esfera pública burguesa*, a despeito desta última encontrar-se numa fase de decadência.

O recurso à idéia lukacsiana de ponto de vista burguês ¹ é de fundamental importância para o prosseguimento de nossas considerações. Com efeito, os fundamentos da sociedade civil burguesa comportariam tão-somente procedimentos abstratos de apreensão do real. O método das ciências do espírito, modelado pela generalização indevida de condutas adotadas no âmbito da averiguação de acontecimentos naturais, teria a finalidade de aprofundar a compreensão de

¹ Cf. LUKÁCS, G. **Geschichte und Klassenbewußtsein**: Studien über marxistische Dialektik. Frankfurt am Main: Luchterhand, 1983.

fenômenos sociais apenas aparentemente autônomos. O conhecimento da totalidade corresponderia à somatória de dados obtidos em investigações desprovidas de vínculos. No entanto, a essência reificada do pensar burguês explicar-se-ia antes pelo entendimento restrito da relação entre sujeito e objeto. A ciência estabelecida agiria sobre uma realidade já pronta. O sujeito, neste sentido, deveria apropriar-se progressivamente da vida social. Aqui, conhecer significa interpretar as conseqüências de um processo que, como tal, teria que permanecer ignorado.

O ponto de vista burguês acarretaria a naturalização da história, a mistificação de relações firmadas sob condições materiais específicas. O segredo do capital consistiria justamente na ocultação de sua gênese. Sem a recuperação do percurso que o traz à superfície, o presente – o instante fugaz em que salta aos olhos a dominação da contingência, invertida em necessidade, da forma mercadoria – fixa-se como eterno, retirando de foco o devir, assumido como práxis que visa à superação do estranhamento no qual se encontra o homem.

Uma teoria verdadeiramente comprometida com a emancipação, isto é, interessada em submeter à crítica a produção social, pressupõe uma perspectiva que transcenda a falsa universalidade do capitalismo. Em Lukács, o ponto de vista proletário, entendido como projeto de reflexão que se contrapõe à cultura predominante, é uma etapa indispensável na constituição da consciência de classe. No plano intelectual, trata-se da recomposição da subjetividade. O desvendamento do nexos entre sociedade e história exige, em um nível posterior, a transformação prática da teoria. Ainda que gerado pelo capital, o proletariado, em sua existência

particular, anteciparia o vir-a-ser do mundo. A negação da propriedade privada – a extensão ao restante da sociedade de um princípio que já se aplica ao operariado – definiria a passagem de um universal negativo para um universal positivo. A *Bildung* da classe trabalhadora, imunizada contra a reificação, seria, sob o auspício do partido, a garantia deste movimento. Em resumo, independentemente das adversidades, o proletariado cumpriria seu desígnio. Por intermédio da intervenção deste sujeito-objeto, a totalidade enfim deixaria de ser abstração.

A complexa relação entre proletariado empírico e consciência de classe será retomada no capítulo em que discutiremos o vínculo instantâneo entre *publicidade proletária* e *publicidade burguesa*, liame que reclama ser desfeito. Como veremos, o trabalhador coletivo organizado pelo capital abriga um potencial deformador que pode reduzir a fetiche a classe trabalhadora, travando o processo de formação concebido por Lukács. Contentemo-nos, por enquanto, em ressaltar a superioridade metodológica do ponto de vista proletário. Ao não se paralisar diante do imediato, esta postura reflexiva abre o caminho para uma experiência social efetiva. Em linhas gerais, a mesma abordagem permite à teoria crítica ser distinguida da teoria tradicional.² Ao contrário da resignação imobilista da segunda, a primeira pretende, identificada a causa da repressão, redirecionar o curso da história. O esclarecimento requer a realização de uma nova concepção de mundo. Esta se confunde com a liberdade humana numa sociedade sem classes.

² Cf. HORKHEIMER, M. Traditionelle und kritische Theorie. In: _____. **Traditionelle und kritische Theorie.** Frankfurt am Main: Fischer, 1986. Uma análise mais detalhada das diferenças propostas por Horkheimer entre o *procedimento teórico crítico* e o *tradicional* pode ser encontrada na apresentação a esta tese.

Nos termos anteriormente expostos, o pensamento habermasiano caracteriza-se por ser tributário de uma visão conservadora. Sua apreensão do capitalismo concentra-se em um epifenômeno. Por esta razão, ela pode ser considerada como superficial. Contudo, esta certificação não é suficiente para invalidar a funcionalidade do *espaço público* como critério. É evidente que o conceito, para não continuar refém do formalismo, necessita ser reformulado. Sem substancialidade, a experiência que abdica da produção carece também de completude. Caminhando numa direção oposta à tomada por Habermas, Negt e Kluge vislumbram a solução para o problema da desintegração da *publicidade burguesa* no desenvolvimento da idéia de *contrapublicidade*.³ A organização da experiência social coletiva em uma *esfera pública proletária*, na qual o trabalho vivo articula a autodeterminação das massas, é vista por ambos como a única alternativa viável para fornecer à teoria social uma base histórica.

A transição para a *publicidade proletária* seria mediada por aquilo que denominam *esferas públicas da produção*. Graças à legitimação de reivindicações privadas, estas *formas de publicidade típicas do capitalismo tardio* surgem como uma resposta à principal fragilidade revelada pela *esfera pública burguesa*: o distanciamento dos interesses concretos da existência cotidiana dos indivíduos. Este rearranjo, porém, insere-se no domínio da reprodução ampliada do capital. Apesar de adquirir status público, o contexto proletário de vida segue impedido de se auto-

³ Cf. NEGT, O., KLUGE, A. **Öffentlichkeit und Erfahrung**: Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.

organizar, de buscar, como totalidade autônoma, a emancipação. A dinâmica da *publicidade pós-burguesa* tornar-se-á patente caso façamos uma análise mais acurada dos resultados desta apropriação das pretensões espontâneas dos trabalhadores.

A Assimilação do Contexto Proletário de Vida

A idéia de *esfera pública* foi forjada com o propósito de demonstrar que a sociedade poderia ser conduzida por um princípio que não se assimilasse ao da troca de mercadorias. Para a burguesia revolucionária, a duplicação das atribuições sociais do proprietário – constrangido, com a ruína do absolutismo, a representar também o papel de cidadão – asseguraria a primazia da vontade geral nos debates parlamentares. A política disporia assim de uma espécie de blindagem contra os interesses privados.

Como Habermas, Negt e Kluge enfatizam a influência que o modelo kantiano de uma república formada exclusivamente por homens cultivados exerceu sobre a concepção tradicional de *publicidade*. Entretanto, em *Esfera Pública e Experiência*, é destacado o caráter abstrato das medidas aventadas por Kant para contornar as dificuldades fixadas pelo capitalismo do final do século XVIII. As particularidades deveriam ser sacrificadas em prol de uma tendência universal. O uso público da razão anteciparia a índole de uma ordem moral:

A construção da esfera pública retira toda sua substância da existência de proprietários privados. Não obstante, a publicidade não pode fundar-se nas características empíricas aleatórias destes proprietários. Para estabelecer regras universais obrigatórias de comunicação pública, Kant é assim obrigado a negar este fundamento material sobre o qual a esfera pública repousa. O que ele conserva é na verdade um universal, porém um universal abstrato, no qual faltam os elementos concretos da burguesia que constituiriam uma esfera pública viva. Em uma palavra: Kant não pode constituir a publicidade burguesa nem com o sujeito burguês nem sem ele. O interesse da filosofia crítica consiste em remover limites. Tais conceitos-limite são, por exemplo, a coisa-em-si, a dignidade e a esfera pública como meio de produção da “unanimidade” da política e da moral. Estes conceitos indicam perspectivas de desenvolvimento do gênero humano que se opõem à produção capitalista de mercadorias empiricamente dada (em negrito no original –RFC) (Negt & Kluge, 1976, p.31).

As expectativas de Kant em tempo algum viriam a se confirmar. Na prática, o proprietário sobrepujou o cidadão. O emprego da *publicidade* para medrar formas de experiência pública nunca esteve entre as prioridades da burguesia. A *esfera pública*, pelo contrário, sempre foi encarada como uma arma destinada primordialmente ao amparo e à expansão de negócios privados. No lugar de uma *Gelehrtenrepublik*, a *publicidade* logrou a intensificação do comércio global. O conhecimento que o indivíduo granjeia deste contato com o mundo não pode

transpor a estreiteza do horizonte das vivências que experimenta como burguês. Há, por conseguinte, um desacordo insuperável entre as condutas prescritas ao sujeito. O exercício desinteressado da cidadania deve ser abandonado sempre que o choque com os interesses particulares for iminente. A priorização do bem comum prostraria os privilégios econômicos que assinalam uma sociedade desigual.

Embora originalmente enraizada no contexto burguês de vida, a *publicidade clássica*, a pretexto de asseverar ideais de racionalidade comunicativa, excluía, sob a justificativa de possuírem natureza não-pública, tanto o âmbito da intimidade quanto o processo de produção. As duas mais importantes fontes de substância da vida, justamente aquelas que poderiam facultar ao *espaço público* valor de uso, não tomariam parte na organização da experiência social.

A debilidade da *esfera pública burguesa* volta a ocupar Negt em *Dialética e História*, livro que, em grande medida, ratifica a verve crítica de *Esfera Pública e Experiência*:

Como ela (a publicidade burguesa – RFC) se concentra naquilo que constitui a universalidade formal, ela repousa necessariamente sobre exclusões. Este espaço público sofre de um crônico desgaste de substância. O que é apresentado como não-público, portanto, a socialização do indivíduo que se realiza na família, a constituição da força de trabalho, de um lado, e o processo de produção, de outro, estas são justamente aquelas forças sociais das quais a coisa pública deveria receber toda substância. Se a esfera pública burguesa clássica se define, no entanto, pelo fato de excluir como não-públicas estas

esferas fundamentais para a vida social, então é compreensível que ela sofra de uma fraqueza constitucional crônica (Negt, 1984a, p.33).

Kluge utiliza-se de argumento semelhante em um ensaio consagrado às reflexões de Lessing sobre a tragédia.⁴ Contudo, o autor aproveita a discussão para, sem demora, introduzir a questão da coletividade. Enquanto persistirem as obstruções que estão a inviabilizar a expressão pública espontânea de emoções e de raciocínios que remetem à esfera privada, os conteúdos vitais, em detrimento da totalidade, continuarão a ser representados como fragmentos disformes:

Todas estas são experiências cuja força provém do âmbito íntimo. Estas esferas íntimas são a grande fonte de substância em qualquer sociedade. A publicidade não pode abraçar diretamente tais formas de emoção. Ela protege formas debilitadas, o desvio. Esta é a razão de sua fraqueza. (...) O segundo grande bloco de experiência viva está obviamente no comércio (Gewerbebetrieben) e na produção. A atividade no domínio comercial preenche a maior parte do tempo da vida, e também este segundo grande bloco de experiência de vida é composto de modo privado. Ele por si não impele ao intercâmbio público, ao entendimento com todos os outros, à coletividade (Gemeinwesen). A privatização vale para as duas mais importantes fontes daquilo que os homens fazem por toda a vida. A esfera pública tem que se constituir de características que são mais fracas do que as forças que vêm das duas grandes esferas privadas e para as quais a

⁴ Gotthold Ephraim Lessing und das Prinzip der “tragischen Wiedererkennung”. Eine Rede. In: NEG, O., KLUGE, A. **Maßverhältnisse des Politischen**: 15 Vorschläge zum Unterscheidungsvermögen. Frankfurt am Main: Fischer, 1992a.

vontade da maioria vale apenas de uma forma limitada. Neste ponto, surge um antagonismo que enfraquece adicionalmente a publicidade: pertence à autoridade da coletividade representar o todo. A esfera pública que é formada pela coletividade não pode por isso permitir que ela se constitua apenas de fragmentos (Kluge, 1992a, pp.315-316).

Para Kluge – e também para Negt – o objetivo do *espaço público* é levar à coletividade, à transformação da política em instrumento de emancipação histórica. A inclusão da esfera privada, conquanto necessária, é insuficiente para tanto. Mais do que o reconhecimento de interesses até então desprezados, a organização efetiva da experiência social subentende que as massas possam fazer valer a capacidade de discernimento que lhes é própria. O estabelecimento de relações sociais norteadas pelo tempo da experiência – um tempo qualitativo que, ao contrário da uniformização temporal imposta pela produção mercantil, demanda o acesso imediato ao empírico, a explicitação dos diferentes ritmos de aprendizagem que acompanham a multiplicidade dos objetos - é a exigência para o cumprimento da autonomia.

A experiência viva prolonga-se por um período de tempo incompatível com a valorização abstrata do capital. O privado – a matéria-prima da política - obtém valor de uso somente quando se abre a uma *esfera pública* produzida por processos

de longa duração.⁵ Na tradição dialética, o movimento paciente do conceito, conforme ensina a *Fenomenologia do Espírito*⁶, não é mero expediente retórico. Pelo contrário, a contínua apreensão do mundo exterior constituiria o trajeto menos tortuoso para que a verdade viesse à tona. A experiência como produção procede da conjugação dialética das diversas escalas temporais. Ao interromper as tentativas de consolidação de laços sociais duradouros, ou melhor, de uma forma de estabilidade alimentada pela opulência do trabalho vivo, a *Realpolitik* – a arte de administrar o vigente, perpetuando aquilo que é condicionado: o poder de realidade de uma sociedade irracional e, por isso mesmo, imaginária – não se coadunaria com uma genuína práxis pública:

Em primeiro lugar, procuremos determinar fundamentalmente o valor de uso da política. A ação coletiva é política quando obtém seu valor de uso da formação da coletividade, quando ela serve de amparo a esta coletividade e promove suas possibilidades de desenvolvimento. Uma coletividade não pode excluir partes da população, indivíduos, contextos da realidade e reivindicações de direito singulares; ela é tão rica quanto puder produzir conexão (Zusammenhang). A isto está associada a categoria da duração. Não porque a duração em si tem valor de uso, mas porque todos os processos que produzem a coletividade e a riqueza social têm prazos longos. (...) Não denominemos política toda manifestação de vontade

⁵ Cf. NEGHT, O., KLUGE, A. Maßverhältnisse des Politischen. In: **Maßverhältnisse des Politischen**: 15 Vorschläge zum Unterscheidungsvermögen. Frankfurt am Main: Fischer, 1992a.

⁶ HEGEL, G.W.F. **Phänomenologie des Geistes**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996. (Werke, 3).

no interior de uma sociedade, mas, antes, a política ligada à categoria coletividade. No essencial, todo grupo de interesse social pode ser politicamente ativo. Todavia, não o é nas estruturas da coletividade (...). Para simplificar, designemos a política tradicional pela palavra Realpolitik, que representa um ideal dos séculos XIX e XX (...). Esta política, sob muitos aspectos, provou-se inútil. Ela não produz duração, tampouco coletividade. Onde se esboça a coletividade, onde os homens começam a se organizar de acordo com seus interesses vitais, esta Realpolitik é empregada para intervir em tais processos, interrompendo-os. Isto significa: interromper as melhores possibilidades de organização da coletividade. A Realpolitik, diante de interesses que eram orientados para a coletividade e se entendiam como políticos, sempre fez valer o ponto de vista depreciativo da mera utopia, contribuindo assim para a mistificação do poder de realidade do dado. O que nós criticamos nesta “Realpolitik” não é seu momento de realismo, mas sim que ela é imaginária, sem realidade (Negt & Kluge, 1992a, pp.16-17).

Em virtude de se fiar em exclusões, a *publicidade clássica* – a grande inspiração para as cogitações de Habermas – não dispõe de meios para superar a separação entre cultura e civilização. Para compensar uma vida social prejudicada, ela oferece, de fato, a promessa de reconciliação, vislumbrada, contudo, como intersubjetividade descarnada. Circunscrita ao plano espiritual, esta noção de liberdade, na opinião de Negt e Kluge, refletiria o parco desenvolvimento alcançado pelas forças produtivas durante o capitalismo liberal. Bem ou mal, o parlamento, os partidos, a imprensa e os clubes de leitura – instituições que retêm traços de um

modo de produção quase-artesanal - faziam jus à imagem de instâncias refratárias ao controle da forma mercadoria. A dominação seria, por assim dizer, exterior ao sujeito. A idéia de emancipação, apesar de condenada à abstração, ainda se contrapunha ao real.

Com a difusão do contexto do capital, o que poderia haver de lisura no ideário político burguês é assolado. Um *espaço público* dotado de feições mais adequadas a um nível superior de estruturação do trabalho social prospera, englobando o ambiente do qual partem os impulsos que compõem a experiência que importa aos homens. Nesta constelação modificada, os conglomerados industriais reorganizam a *publicidade* em torno da materialidade das *esferas públicas da produção*. Este entrelaçamento da cultura com a civilização não possibilita, entretanto, a superação da heteronomia. Longe disso, o negativo, além de permanecer inacessível, renova-se de maneira ampliada. Conseqüentemente, o indivíduo perde por completo sua imunidade. O ciclo de reprodução econômica atinge afinal o processo de formação subjetiva das necessidades. A emancipação que passa a ser almejada é a confirmação de uma existência reificada, experimentada como liberdade. Eis uma falsa totalidade, porém com poder de realidade.

Em Negt e Kluge, o conceito de *esferas públicas da produção* – o termo aparece grafado no plural para sinalizar a acumulação de vários espaços de organização da experiência, tão diversificados quanto os diferentes ramos da produção mercantil – simboliza, portanto, a totalização do capital, a presença intransponível da forma mercadoria no cotidiano externo e interno das pessoas:

(As esferas públicas da produção têm –RFC) *seu núcleo na presença sensível da publicidade que se origina do processo objetivo de produção – da sociedade como ela é. A isto pertencem tanto a estrutura de organização da produção total quanto a “indústria como o livro aberto da psicologia humana” (Marx), ou seja, aquilo que os homens interiorizam e o mundo externo: a espacialidade dos palácios bancários e de seguros, os centros urbanos e as zonas industriais, assim como os processos de trabalho, de aprendizagem e de vida, juntamente com as atividades fabris. Assim que a objetividade dominante deste contexto da produção torna-se sua própria ideologia, desaparece em primeiro lugar a duplicação da sociedade em vida celestial e em vida terrestre, a cisão entre coletividade política e o privado: o resto da terra é considerado como um céu de idéias. Somente dentro deste todo (Ganzen) público/não-público as contradições produzem novas duplicações e novos mecanismos de exclusão (Negt & Kluge, 1976, pp. 35-36).*

O desdém pelos velhos ideais de humanidade não redundaria na anulação do sujeito. Estaríamos simplesmente assistindo ao surgimento de um tipo desconhecido de subjetividade. O elo entre estes dois momentos distintos de realização do modo de produção capitalista encontrar-se-ia na rejeição do contexto proletário de vida. Neste sentido, a *publicidade pós-burguesa* em nada modificaria o efetivo estado de penúria material e espiritual das massas:

As velhas e as novas esferas públicas da sociedade burguesa podem responder apenas com paliativos a esta situação de classe; elas fornecem, sem a modificação real desta situação, a aparência de humanidade como produto separado (em negrito no original - RFC). *Este é o fundamento do pauperismo da indústria cultural, que demole a experiência. Nas indústrias de programação e da consciência, mas também na prática pública de desenvolvimento do poder e de fabricação de ideologia das outras esferas públicas da produção, a consciência da força de trabalho* (em negrito no original – RFC) *torna-se a matéria-prima e o lugar em que estas esferas públicas realizam-se. Isto não modifica a situação total da luta de classes, mas a encaixa em um nível mais alto, mais enigmático. A situação é com isto modificada, uma vez que aquelas partes do contexto da vida que até então não tinham sido imediatamente valorizadas pelos interesses do capital são agora igualmente valorizadas pela sociedade* (Idem, p.43).

Feitas estas observações, não podemos deixar de mencionar aquela que decerto é uma das mais relevantes contribuições de Negt e Kluge para as discussões a propósito da mudança estrutural da *publicidade burguesa*: a recuperação, por intermédio do conceito de *esferas públicas da produção*, da amplitude dialética presente na concepção de indústria cultural. Adorno e Horkheimer a utilizam no âmbito da (re) interpretação da teoria marxiana do valor. Ela representaria a expressão máxima do mecanismo de acumulação ampliada característico de uma sociedade submetida ao trabalho morto. A transformação das formas de consciência em bens de troca assinalaria a fase de auto-reprodução sistêmica do capital. O

caráter fetichista da mercadoria engendraria não apenas necessidades sociais objetivas, mas também os portadores de tais carências. A subjetividade seria então constituída por um processo de semiformação, por meio do qual a identidade do sujeito com o objeto, ambos deformados, preservar-se-ia longe de ameaças. Indústria cultural e semiformação deveriam, contudo, ser compreendidas como resultantes de uma organização social específica, historicamente determinada e, por este motivo, passível de alteração. Justamente a apreensão desta produção do real permaneceria obstruída.⁷ O enigma do estranhamento poderia ser resolvido com a desnaturação da vida social. A denúncia da reificação reinante não seria o suficiente. Haveria a necessidade de revelar o processo pelo qual a sociedade é instalada. Esta é a essência da experiência viva, que aponta para além do dado.

A idéia de indústria cultural foi concebida com o intuito de refutar a hipótese de os produtos veiculados pelos *mass media* serem tratados como manifestações surgidas espontaneamente das massas, como se fossem uma forma contemporânea de arte popular. Nada existe de autônomo em suas criações. Avaliadas segundo critérios de lucratividade, promovem o perecimento do valor de uso, melhor dizendo, acarretam sua completa absorção pelo valor de troca. Ao excluir a dimensão crítica ainda ativa na cultura burguesa, aprofundam a miséria do existente. O receptor deixa de ser sujeito e de bom grado se adapta à condição inferior de consumidor.

⁷ Cf. HORKHEIMER, M.; ADORNO, T.W. **Dialektik der Aufklärung**: Philosophische Fragmente. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997. (Gesammelte Schriften, 3). ; ADORNO, T.W. Theorie der Halbbildung. In: **Soziologische Schriften I**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997a. (Gesammelte Schriften, 8).

Em nome da defesa dos interesses genuínos das massas, esta cultura de cunho industrial as condena a prosseguir imersas no poço profundo da irracionalidade, privando-as da oportunidade de refletir sobre a totalidade na qual estão inseridas. O negativo, em razão do bloqueio da consciência dialética, apresenta-se como a consumação no aqui e agora da felicidade. Sob o irresistível poder da forma mercadoria, as carências dos indivíduos são suscitadas, satisfeitas e recriadas em um ciclo interminável que se vale da pretensa liberdade de escolha de uma série infinita, porém indiferenciada, de produtos. Esta é única experiência que a indústria cultural pode proporcionar:

Enquanto a indústria cultural inegavelmente especula sobre o estado de consciência e de inconsciência dos milhões aos quais se dedica, as massas não são primárias, mas secundárias, um elemento de cálculo; apêndice da maquinaria. O consumidor não é rei, como desejaria fazer crer a indústria cultural, não é seu sujeito, mas seu objeto. A palavra “mass media”, que se lavrou para a indústria cultural, já desloca o acento para o inofensivo. Nem se trata das massas nem das técnicas de comunicação como tais, mas do espírito que lhes é insuflado, a voz de seu senhor. A indústria cultural abusa da consideração para com as massas para duplicar, consolidar e reforçar a mentalidade delas, pressuposta como dada e imutável. Sempre é excluído aquilo pelo qual esta mentalidade poderia ser modificada. As massas não são a medida, mas a ideologia da indústria cultural, ainda que esta dificilmente pudesse existir sem se adaptar a elas (Adorno, 1997b, pp.337-338).

As diretrizes que guiam a redação do *Résumé sobre a Indústria Cultural* podem também ser encontradas na terceira parte da *Mínima Moralia*, no aforismo 129, intitulado *Serviço à Clientela*, no qual Adorno enfoca justamente a *relação* falaciosa firmada entre produção e consumo:

A indústria cultural hipocritamente reclama orientar-se pelos consumidores e lhes entregar o que desejam. Porém, enquanto vê assiduamente com maus olhos todos os pensamentos sobre sua própria autonomia e proclama suas vítimas juízes, sua encoberta autocrítica ultrapassa todos os excessos da arte autônoma. A indústria cultural não se adapta tão bem às reações dos clientes quanto ao seu fingimento. Ela as ensaia neles ao se comportar como se ela própria fosse um cliente. Poder-se-ia suspeitar que o ajustamento total, ao qual ela afirma obedecer também, é ideologia; os homens aspirariam tanto mais se igualar aos outros e ao todo quanto mais participassem - mediante a igualdade exagerada, a declaração de impotência social - do poder e impedissem a igualdade. (...) A indústria cultural é talhada pela regressão mimética, pela manipulação de impulsos de imitação reprimidos. (...) Seu produto não é um estímulo, mas um modelo de modos de reagir a estímulos existentes (Adorno, 1997c, pp. 228-229).

A irracionalidade, alertam Horkheimer e Adorno em *Temas Básicos da Sociologia*, não seria intrínseca às massas, ou seja, não se trataria de um fator inato que as afastaria definitivamente dos princípios da razão. Pelo contrário, este componente irracional repercutiria a maneira como a lógica da indústria cultural,

apoiada em práticas de controle e de manipulação, apropriar-se-ia de elementos do processo formativo, mormente do trabalho social:

A massa é um produto social – não uma constante natural; um amálgama obtido com o aproveitamento racional dos fatores psicológicos irracionais e não uma comunidade próxima do indivíduo; proporciona aos indivíduos uma ilusão de proximidade e de união. Ora, essa ilusão pressupõe, justamente, a atomização, a alienação e a impotência individual. (...) A identificação, seja com o coletivo ou com a figura superpoderosa do chefe, oferece ao indivíduo um substituto para o que, na realidade, lhe falta (Horkheimer & Adorno, 1973, p.87).

De acordo com Negt e Kluge, a experiência substitutiva propiciada pela indústria cultural impede o desenvolvimento da coletividade. Os laços de solidariedade que as *esferas públicas da produção* estabelecem não guardam nenhuma conexão histórica com perspectivas que visam à emancipação, ao desnudamento das motivações irracionais que atuam por trás da racionalização em curso. Os desejos de proximidade e de cooperação, sentimentos que, independentemente da situação, pertencem aos seres humanos, concretizam-se numa direção reacionária. Propriedades do trabalho vivo são assim utilizadas para perenizar o predomínio do trabalho morto. No entanto, a natureza destes impulsos jamais pode ser corrompida. Organizando-os abstratamente, a sociedade mostra-se capacitada a somente postergar o aparecimento de uma atmosfera política.

O mesmo problema verifica-se quando lidamos com outros anseios igualmente imprescindíveis. Por exemplo, o desejo de personalização, recurso pelo qual as massas procuram simplificar a obscuridade do real, incorporando à consciência orientações de lideranças cujo comportamento público expõe o compromisso com formas de organização coletiva da experiência, é subvertido pela *publicidade pós-burguesa*, que o transforma em culto à personalidade ou em obsessão autoritária. No lugar de um ego ideal comum, com seu apelo democrático, floresce o superego, reforçando a impressão de que procedimentos individuais determinam tanto o vigente quanto a possibilidade de modificá-lo.

No que tange à ação da fantasia, inviabiliza-se o instante em que a relação de dependência entre este mecanismo de defesa do ego e a realidade estranhada que o produz deveria ser teoricamente determinada. Para o pensamento dialético, verter a imaginação a uma linguagem política consciente ostenta maior importância do que simplesmente materializá-la. Sem esta tradução, a oportunidade para transformar a fantasia em práxis crítica é desperdiçada:

Em sua forma não-superada (unaufgehoben), como mero equilíbrio impulsivo de relações estranhadas insuportáveis, a fantasia é apenas uma expressão deste estranhamento. Seus conteúdos são, por isso, a consciência às avessas. Todavia, de acordo com a forma de sua produção, esta fantasia é a crítica prática inconsciente das relações estranhadas (em negrito no original – RFC)
(Negt & Kluge, 1976, p. 67).

Enquanto a valorização do capital foi incipiente, o realismo burguês – a obstinação em fazer do mundo um conjunto de elementos economicamente mensuráveis – pôde tachar de inúteis as manifestações oriundas do imaginário. Negligenciada pela *publicidade clássica*, a ação da fantasia deu margem ao aparecimento de uma forma de experiência proletária parcialmente autônoma, visto que as energias que a constituem ainda não haviam sido redirecionadas. Ao transfigurá-las em material para especulações que atenuam o vigor revolucionário das massas, a indústria cultural redefine a temporalidade da imaginação, rompendo o entrelaçamento do presente com o passado e com o futuro. De recipiente em que germinavam as sementes da experiência viva, capazes de prosperar na direção do esclarecimento, a fantasia é rebaixada a fantasmagoria. Contudo, não se perde de vista a possibilidade de reversão do processo:

A capacidade da fantasia para organizar as experiências individuais dos homens é sobreposta pelas estruturas de organização da consciência, por retículos que prendem a atenção e por clichês que são modelados pela indústria cultural, assim como pela aparente robustez da experiência cotidiana determinada pela burguesia. O tempo quantitativo do processo de produção, no qual existem apenas períodos decorridos de modo linear, ligados funcionalmente entre si, é geralmente hostil à fantasia. Entretanto, exatamente ele fica desamparado diante do mecanismo temporal particular, a “marca temporal” (S. Freud) da fantasia. A ação da fantasia coloca-se transversalmente em relação ao tempo valorizado. Seu movimento específico, como Freud o descreve, liga em qualquer momento

impressões presentes atuais, desejos passados e a realização futura de desejos. Sob a oposição entre o princípio do prazer e o princípio da realidade, a fantasia mostrará a todos os homens este mecanismo que busca associar o presente, o passado e o futuro (Idem, p. 69).

O capital não pode os gerar os impulsos ligados ao trabalho vivo que são indispensáveis à sua reprodução ampliada, tampouco permitir que venham a se expressar autonomamente. Uma das incumbências da indústria cultural acha-se em manter a intensidade dos sentimentos dos quais não tem condições de se apoderar sob controle. A rígida vigilância exercida durante a jornada de trabalho não deve arrefecer nem mesmo nos momentos destinados à recuperação física e mental do proletariado. É primordial impossibilitar o preenchimento soberano do tempo livre, barrando as tentativas de utilizá-lo em proveito do enriquecimento da capacidade de discernimento. Não é por outra razão que a heteronomia das relações de produção precisa ser transferida para a esfera do não-trabalho.

No ensaio *Tempo Livre*, Adorno denuncia tal imiscuição como o fator responsável por tolher antecipadamente a criatividade dos seres humanos, aquilo que poderia incentivá-los a transgredir os ditames que conservam intacto o que está estabelecido:

Que efetivamente os homens possam fazer tão pouco com seu tempo livre é explicado pelo fato de que antecipadamente lhes foi extraído aquilo que tornaria prazeroso o estado de liberdade. Tanto ele lhes foi recusado e difamado que já não o desejam mais. (...) Por

fim, não é por este motivo que os indivíduos estão acorrentados ao trabalho e ao sistema que os adentra ao trabalho depois que este sistema nem mais necessitaria deste trabalho. Sob as condições dominantes, seria despropositado e insensato exigir ou esperar dos homens que eles realizassem algo produtivo em seu tempo livre, já que exatamente a produtividade, a capacidade para fazer coisas ainda inexistentes, lhes é retirada. (...) O que criam tem algo de supérfluo. Esta superficialidade comunica-se à qualidade inferior da produção, que com isso estraga novamente o prazer. Também a atividade supérflua e sem sentido do tempo livre está socialmente integrada. Entra em cena outra vez uma necessidade social (Adorno, 1997 d, p. 651).

Como falsa totalidade, o capital estimula a regressão da consciência, reduzida, nas palavras de Adorno, a acessório da maquinaria. Condicionada e pré-reflexiva, a subjetividade moldada pela forma mercadoria – a liberdade de sujeição a um mundo cuja inteligibilidade depende da passagem pelo filtro da indústria cultural – serve tão-somente ao propósito de intensificar a integração ao sistema. Nas atuais circunstâncias, seria ingênuo insistir na relação entre história e autonomia da vontade humana. Desfrutar de uma vida danificada resume-se a aguardar com inabalável paciência o cumprimento de um destino traçado em instâncias nas quais, a rigor, as massas não desempenham nenhuma função diretiva. Neste contexto, o trabalho estranhado – o princípio que define a produção geral da sociedade – corresponde ao a priori que organiza a experiência de um sujeito impotente:

Aquele que faz uso de seu tempo livre (Freizeitler) deve orientar-se pela unidade da produção. O trabalho (Leistung) que o esquematismo kantiano ainda esperava do sujeito, a saber, relacionar imediatamente a multiplicidade sensível aos conceitos fundamentais, lhe é tirado pela indústria. Ela explora o esquematismo como o primeiro serviço à clientela. Na alma devia atuar um mecanismo secreto que preparasse os dados imediatos para que coubessem no sistema da razão pura. O mistério está hoje decifrado. O planejamento do mecanismo pela indústria cultural, que organiza os dados, também é imposto a ela pela força gravitacional da sociedade irracional, não obstante toda racionalização, de modo que esta tendência fatídica seja transformada em sua passagem pelas agências de negócios em finas intenções próprias destas agências. Para o consumidor, nada mais existe a classificar que não tenha sido antecipado pelo esquematismo da produção (Horkheimer & Adorno, 1997, pp. 145-146).

Num trecho bastante elucidativo de *Dialética e História*, Negt, ao discutir os mecanismos repressivos que tornariam as *esferas públicas da produção* avessas à emancipação, identifica o obstáculo que inviabilizaria a crítica radical do presente: a sugestão, patrocinada pelos *mass media*, de que o *real* não passa de um dado que se deixa apreender de antemão por uma consciência preparada para, graças às compensações trazidas pelo consumo, suportar as mazelas do cotidiano. Ou seja, a experiência dialética – o trabalho do entendimento que, por meio da negação determinada, visualiza a superação do estado de estranhamento – pressupõe outra concepção de sujeito, uma que esteja atrelada a um modelo de *publicidade* que trate

a vida social como produto histórico. Esta abordagem alternativa evidentemente não defende a tese de que os domínios material e espiritual devam ser de novo cindidos. Pelo contrário, ela pretende apenas que a cultura possa recuperar sua integridade, o que significa restituir-lhe o direito de se contrapor ao desumano, sem acarretar a perda do vínculo com a realidade.

Embora não faça menção expressa ao projeto de um *espaço público proletário* – talvez motivado pelo pessimismo com que avaliava a situação empírica da classe trabalhadora -, Adorno, quando adverte sobre o caráter artificial das manifestações que partem de um sujeito que, para resistir à pressão do objeto, apela a uma racionalidade cujo sentido fora exaurido, coloca em pauta a questão da necessidade premente de reorganização da experiência dos indivíduos:

Resta tanta falsidade nas reflexões que emanam do sujeito quanto a vida tornou-se aparência. Pois como na atual fase do movimento histórico sua objetividade dominante consiste unicamente na dissolução do sujeito, sem que um novo já tenha surgido dela, a experiência individual apóia-se necessariamente no velho sujeito, historicamente condenado, que ainda é para si, porém não mais em si. Ele acredita que sua autonomia ainda esteja assegurada, mas a nulidade que os campos de concentração demonstraram já assume a própria forma da subjetividade. A consideração subjetiva, seja ela criticamente aguçada contra si, tem algo de sentimental e de anacrônico: algo de lamento pelo curso do mundo que não seria rejeitado por sua bondade, mas porque o sujeito queixoso ameaça endurecer-se em seu ser-assim (Sosein) e com isso, por sua vez,

cumprir a lei do curso do mundo. A lealdade para com o próprio estado da consciência e da experiência está sempre tentada a degenerar em deslealdade quando renega a inteligência que ultrapassa o indivíduo e que chama pelo nome a substância própria deste (Adorno, 1997c, p. 14).

A consciência que revelasse aptidão para reagir ao enrijecimento em seu ser-
assim seria exatamente aquela que poderia acionar o processo de negação
determinada, bloqueado pela subjetividade resultante do fenômeno da indústria
cultural. Em Negt e Kluge, o conceito de *esfera pública proletária* objetiva
demonstrar como, sob as condições contraditórias do modo de produção capitalista,
formar-se-ia o sujeito apto ao pensamento dialético. Aqui, o proletariado deve ser
compreendido como uma categoria eminentemente filosófica. Conforme sugerira
Marx ⁸, ele comporta a possibilidade de negação prática do existente. Assim, seria
fundamental diferenciá-lo das variáveis sociológicas que caracterizam os
trabalhadores organizados pelo capital.⁹ Portanto, o conteúdo do termo, por
definição, não poderia ser expropriado pelo universo semântico burguês:

*Partimos do fato de que o conceito de **proletariado** (em negrito
no original –RFC) é de modo algum mais inequívoco do que o de
burguesia (em negrito no original – RFC), não obstante ele remeta*

⁸ Cf. Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: MEW. Berlin: Dietz, 1958b. Band 1.

⁹ Para informações mais precisas a respeito do uso da idéia de *proletariado* em Negt e Kluge e sobre a relação entre o conceito de *publicidade proletária* e o *espaço público proletário organizado pelo capital*, veja o capítulo a seguir.

claramente a uma posição de vanguarda que está substantivamente ligada à história da emancipação da classe trabalhadora. Escolhemos este conceito também em virtude dele atualmente não ser passível de integração no sistema discursivo dominante; ele opõe-se ao enquadramento no espectro simbólico da publicidade burguesa, ao qual, sem mais, o conceito de publicidade crítica se ajusta. Existem razões objetivas para tanto. Cinquenta anos de contra-revolução e de restauração enxugaram as possibilidades de expressão do movimento trabalhador. Na República Federal, a palavra “proletariado” contém um significado estreito, anacrônico. As relações reais que ela designa são, entretanto, atuais e não possuem outra forma de expressão. Somos da opinião de que é falso falar que as palavras se tornam antiquadas mais rápido do que se modificam as coisas denominadas por elas (Negt & Kluge, 1976, p.9).

Uma vez que a situação histórica que justifica a utilização da idéia de proletariado permaneceria atual, pode-se, por um lado, deduzir que o contexto de vida da classe trabalhadora segue obstruído: como antípoda que faz as vezes de complemento para a totalidade capitalista, tal segmento, impedido de se organizar espontaneamente, personifica a crueza da sociedade burguesa. No entanto, por outro lado, é possível inferir que as massas, como portadoras do trabalho vivo, trazem consigo o potencial para repor à consciência o valor de uso. A superação desta ordem social petrificada teria então como ponto de partida o desenvolvimento da capacidade de discernimento peculiar à experiência viva.

A Primazia do Objeto: a *Publicidade Proletária*

Comparadas à *publicidade clássica*, as *esferas públicas da produção*, à luz do materialismo histórico, representam um momento mais elevado do movimento dialético: ao abandonar o formalismo que direcionava a práxis política burguesa, elas colocam a materialidade das relações humanas ao alcance do horizonte de uma experiência social genuinamente coletiva. Junto com a instantânea valorização do capital, esta dilatação do *espaço público* desencadeia o estreitamento das saídas que o sistema capitalista poderia especular para solucionar as contradições que o afligem. Sem um sujeito que lhe correspondesse, a forma mercadoria sucumbiria precocemente. Na medida em que se infiltra nos domínios íntimo e privado, a indústria cultural cria carências que, em virtude de focar as duas principais fontes de substância da vida dos indivíduos, possuem poder de realidade. Esta característica, todavia, não é ainda suficiente para livrá-las daquilo que as torna falsas: a incapacidade para despertar em sua plenitude os sentimentos ligados ao trabalho vivo. Seja como for, a lógica da reprodução ampliada do capital empurra para o *espaço público* o material bruto de um tipo diferente de socialização.

Caberia à teoria crítica, em sua cruzada desmistificadora, proceder à distinção entre necessidades verdadeiras e necessidades falsas, ambas entendidas como produtos sociais. Com o desenvolvimento capitalista, os anseios de liberdade, de sociabilidade, de universalidade e de cooperação teriam enfim sido libertados do

enclausuramento que os detinha. A experiência substitutiva oferecida pela indústria cultural contemplaria a organização a partir do valor de troca de energias cuja essência refere-se não ao capital, mas ao trabalho vivo. Apesar do esquema generalizante, as forças vitais continuariam a agir no sentido de buscar suas próprias formas de expressão. A construção ininterrupta de um sujeito afeito à dominação, isto é, insensível às possibilidades críveis de emancipação, seria o limite da reificação.

No processo de manipulação dos elementos subjetivos pertencentes à riqueza social, o trabalho estranhado não poderia, sob o risco de também desaparecer, eliminar a criatividade produtiva dos homens. Em decorrência da extensão do contexto do capital, surgiriam inevitavelmente carências que, embora residuais, seriam verdadeiras e, como consequência, já indicariam a oposição a uma totalidade ilusória:

*A categoria **necessidades verdadeiras** (em negrito no original – RFC), sob as condições existentes, tem em si algo de obscuro, de intangível, visto que ela seria examinada em seu conteúdo de verdade apenas quando estivesse desenvolvida; no entanto, ela existe como algo que se desenvolve. **Já que ela existe** (em negrito no original – RFC), a frase a seguir tem significado substantivo: a questão sobre as necessidades verdadeiras contém a instrução concreta para rejeitar as necessidades falsas (Negt & Kluge, 1976, p. 150).*

Porquanto o capital não consegue inviabilizar o desenvolvimento, ainda que residual, de necessidades verdadeiras, a falsidade do todo está distante de ser absoluta. A própria consolidação da sociedade burguesa provocaria desarranjos que, em última instância, a levariam à ruína. Estas afirmações são válidas também para caracterizar devidamente o paradigma da indústria cultural. Grosso modo, Negt e Kluge explicitam um componente do pensamento de Adorno que, para muitos intérpretes, inexistia e que, para outros, na melhor das hipóteses, continua tácito: a premissa de que o universo de ocasiões históricas possíveis desenhado pela dialética do esclarecimento não excluiria uma síntese que superasse as limitações experienciais de uma consciência semiformada. A materialidade do objeto, destarte, poderia ser redescoberta.

Em Adorno, Auschwitz simboliza antes de tudo a consagração da semiformação.¹⁰ A fim de atravancar a repetição da barbárie, é mister enunciar as condições sob as quais ela foi posta em gestação. Infelizmente, as raízes objetivas do genocídio persistiriam, incrementadas pelo progresso civilizador. Modificá-las imediatamente estaria fora de cogitação. O combate deveria, portanto, ser transferido para o plano subjetivo. A primeira indagação a ser respondida formular-se-ia nos seguintes termos: como se forma um sujeito que sadicamente consente com a heteronomia?

¹⁰ Cf. *Erziehung nach Auschwitz*. In: **Stichworte**: Kritische Modelle 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997e. (Gesammelte Schriften, 10.2).

Já somente a colocação do problema relativo a como o indivíduo tornou-se assim poderia comportar um potencial para a emancipação. Pois pertence aos estados calamitosos de consciência e de inconsciência que se julgue falsamente seu ser-assim (So-Sein) – que se seja assim e não de outro modo – por natureza, por um dado inalterável e não por um veio-a-ser (Gewordenes). Eu designei o conceito de consciência reificada. Entretanto, esta é uma consciência que se enfraquece diante de todo ser-tornado-assim (Geworden-Sein), diante de todo conhecimento de seus condicionantes e que estabelece de um modo absoluto o que é assim (was so ist). Se fosse rompido esse mecanismo coercivo, ganhar-se-ia, eu penso, algo (Adorno, 1997e, p.695).

A constatação inicial de que, sob as circunstâncias vigorantes, as mesmas que um dia permitiram a proliferação dos campos de concentração, a cultura forma seres humanos deformados constitui um passo decisivo. A semiformação – a formação substitutiva que a indústria cultural difunde – impede que o sujeito se reconheça como tal, como aquilo que efetivamente é: algo que veio-a-ser. Transformada em coisa, a consciência mostra-se incapaz também de apreender a verdadeira essência do objeto, um ser que, assim como ela, tornou-se o que é. O imediato ao qual esta forma de experiência tem acesso é ilusão: sujeito e objeto desprovidos de história. Uma mediação específica o fez assim: o ritmo abstrato de aprendizagem ditado pelo capital. Para que não se restrinja a reafirmar o presente, o espírito deve restabelecer o contato direto com o objeto, elevando-o a fundamento de uma nova mediação. Um

outro mundo é perfeitamente concebível, desde que o sujeito do conhecimento recupere a capacidade de experiência imediata:

Homens que se enquadram cegamente no coletivo tornam-se algo material, extinguindo-se como seres autodeterminados. A isto se ajusta a disposição para tratar os outros como massa amorfa. Eu denominei, em “Personalidade Autoritária”, a índole dos que assim se comportam caráter manipulador (...). (Este – RFC) distingue-se pelo furor organizador, pela incapacidade para ter experiências humanas imediatas em geral, por certo tipo de perda de emoção, pelo realismo superestimado. Deseja a qualquer preço intensificar uma pretensa, embora ilusória, Realpolitik. Possuído pelo desejo de fazer coisas, indiferente ao conteúdo de tais ações, nem por um segundo imagina ou deseja o mundo diferente do que é. Faz da ação, da atividade, da assim chamada eficiência como tal, um culto que evoca a propaganda dos homens ativos. (...) Se tivesse que sugerir a este tipo de caráter manipulador uma fórmula – talvez não devesse, porém poderia ser bom para o entendimento -, eu lhe chamaria tipo de consciência reificada. Em primeiro lugar, os homens assim modelados igualar-se-iam em certa medida às coisas. Assim, quando lhes é possível, igualam os outros às coisas. (...) A fim de tentar reagir contra a repetição de Auschwitz, parece-me essencial em primeiro lugar trabalhar para esclarecer como o caráter manipulador realiza-se, para em seguida, por meio da modificação das condições de sua existência, impedir que continue ativo (Idem, pp. 683-684).

O caráter manipulador – a índole de um sujeito anulado pelo objeto - é um produto histórico, fruto de relações sociais específicas. A redenção, como possibilidade imanente, vem à baila junto com a decifração do injusto. Até então imobilizado na posição de ente indiferenciado, que se dissolve na adequação às imposições do vigente, o espírito reencontra a autonomia, a capacidade de discernir o outro, a sociedade que a ele se opõe. A negação da semiformação conduz à idéia de uma espécie de contraformação: a *Bildung* que interfere dialeticamente no plano material. A cultura reconstituída tem como fim o vir-a-ser, um todo ainda a ser produzido. Em suma, a consciência reificada desaparecerá quando o trabalho estranhado deixar de mediar as relações humanas e, por conseguinte, a interação dos indivíduos com a natureza.

Com vistas em escapar ao fetiche, a teoria deveria transcender o espaço delimitado pela crítica cultural.¹¹ A explicação para a crise da formação não se esgotaria na descrição da decadência normativa do espírito. Medidas circunscritas ao plano abstrato – a tentativa de encontrar refúgio numa cultura que, desvincilhada do todo, preservar-se-ia imaculada, distante de um presente caótico – seriam igualmente de pouca serventia para modificar o panorama. A autonomia espiritual – a perspicácia que a razão demonstra para, quando necessário, revelar sua incompatibilidade com o existente – pertenceria à noção de cultura. A identificação das insuficiências do real, contudo, vincular-se-ia à possibilidade de realinhamento com o processo vital, transformando-o. Os produtos da indústria cultural subtrairiam

¹¹ Cf. ADORNO, T.W. Kulturkritik und Gesellschaft. In: **Prismen**: Kulturkritik und Gesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997f. (Gesammelte Schriften, 10.1).

o conteúdo contestador da arte liberal. O conflito insolúvel entre idéia e realidade exporia as limitações da visão de mundo dominante. Este seria o campo profícuo para o florescimento do pensamento dialético. O movimento do conceito revelaria a condição para a concretização da promessa de liberdade contida nas criações artísticas: a reorganização do trabalho social. Atualmente, o esclarecimento estaria paralisado. Para se justificar, o capitalismo tardio recorreria àquilo que imediatamente aparenta ser aos olhos dos indivíduos. A harmonia ilusória da forma mercadoria duplicar-se-ia. O cotidiano tornar-se-ia o núcleo de uma cultura afirmativa. Sem ter à primeira vista o que ocultar, a sociedade buscaria em si mesma sua legitimação:

(...) Nem a obra de arte autêntica nem a verdadeira filosofia esgotavam seu sentido em si mesmas, em seu ser-em-si (Ansichsein). Sempre mantiveram relação com o processo de vida real da sociedade, do qual se separaram. Exatamente a recusa do contexto de culpa da vida que se reproduz cega e obstinadamente, a perseverança na independência e na autonomia, na separação do reino vigente dos fins, implica, pelo menos como elemento inconsciente, a instrução para um estado em que a liberdade seria realizada. Este estado de liberdade continuará uma promessa ambígua da cultura enquanto sua existência depender da realidade enfeitiçada, em última instância, do controle exercido sobre o trabalho alheio. Que a cultura européia em sua amplitude degenera em mera ideologia o que chega ao consumo e é hoje prescrito por executivos e por psicotécnicos às populações emana da mudança de sua função diante da práxis material, da

renúncia à intervenção. Esta mudança, sem dúvida, não foi um pecado original, mas um fato historicamente forçado. Pois somente destruída, no recuo em direção a si mesma, a cultura burguesa retira a idéia de pureza dos vestígios desfiguradores da desordem que se estende à totalidade de todas as áreas da existência. Ela mantém-se fiel aos homens apenas na medida em que se afasta da práxis deteriorada em seu oposto, da produção constantemente renovada do sempre igual, do serviço prestado à clientela que serve ao estabelecido e, com isso, das pessoas. Todavia, tal concentração em sua própria substância absoluta, que encontrou sua maior expressão na poesia e na teoria de Paul Valéry, trabalha ao mesmo tempo na deterioração desta substância. Assim que a extremidade do espírito voltada para a realidade é subtraída, modifica-se seu sentido, apesar da conservação mais intensa dele. Por meio da resignação à fatalidade do processo vital, e mais ainda pelo isolamento como um domínio especial entre outros, ele socorre o mero existente e se torna ele mesmo um simples ente (Adorno, 1997f, pp. 16-17).

No entender de Adorno, a crítica cultural, ao se apegar à concepção de uma *Kultur* impoluta como referência, reproduziria o encobrimento da realidade. Embora pareça resguardar o momento de distanciamento, esta idealização não mantém a capacidade de retorno. Em outras palavras, ela é cultura na medida em que procura assegurar a autonomia do espírito, porém deixa de sê-lo quando se fecha para o mundo. Ensimesmada, sua substância converte-se em empecilho para a consciência, já que, contrariando aquilo que é, obstrui a eliminação das disparidades entre sujeito e objeto. A perspectiva crítica posta em prática pela burguesia esvazia o ímpeto

dialético do esclarecimento. A produção da reificação não consta das preocupações que a dinamizam. A separação entre trabalho manual e trabalho intelectual seria explicada como uma fatalidade, um pecado original. Contra a interferência de fatores sobre-humanos nada poderia ser feito. A restituição da integridade à cultura teria que se dar inevitavelmente numa situação material idêntica à que desencadeou a violação da pureza espiritual. Este *modus operandi* iguala a crítica ao objeto que pretende apreender. Também ela resulta do contexto de ofuscamento.

Este conceito, todavia, é dialético. A presença da crítica, a despeito de seu caráter ratificador, já sinalizaria um desacordo. O próprio movimento da sociedade provocaria a negação da cultura. O questionamento atinge as manifestações culturais contemporâneas, aquelas que retratam o existente como a realização do sonho de uma humanidade livre e satisfeita. Baseada em princípios apartados, puros, a consciência cultivada identifica os antagonismos que estão a contradizer a pretensa harmonia da vida. Inadvertidamente, o espírito é levado a suspender a apologia ao horror. Ainda assim, a ruptura não estaria completa. Submissa a critérios formais, a crítica não conseguiria romper a ligação com o desumano:

(...) Assim como ela é, a sociedade, sob as condições vigentes, reproduz, apesar de todo disparate, sua vida, gerando objetivamente a aparência de legitimação. A cultura, como essência da autoconsciência de uma sociedade antagônica, não pode renunciar a tal aparência, da mesma forma que não pode aquela crítica cultural que mede de acordo com seu próprio ideal. A aparência tornou-se

total numa fase em que a irracionalidade e a falsidade objetiva escondem-se por trás da racionalidade e da necessidade objetiva. Não obstante, por causa de seu conteúdo real, os antagonismos impõem-se também à consciência. Exatamente porque a cultura assevera como válido na sociedade antagônica, para a apoteose desta, o princípio da harmonia, ela não pode evitar o confronto da sociedade com o seu próprio conceito de harmonia e, com isso, topa com desarmonias. A ideologia que autentica a vida coloca-se em contradição com a vida mediante a força motriz imanente do ideal. O espírito, que vê que a realidade não se iguala a ele em tudo, mas está sujeita a uma dinâmica fatal e inconsciente, é impelido contra sua vontade para além da apologia. Que a teoria se torne um poder real quando comove os homens fundamenta-se na objetividade do próprio espírito, que em virtude do cumprimento de sua função ideológica tem que perder a confiança na ideologia. Quando o espírito expressa o ofuscamento, expressa ao mesmo tempo, movido pela incompatibilidade da ideologia com a existência, a busca de fugir dele. Desapontado, enxerga a mera existência em sua nudez e a entrega à crítica. Ou ele condena, conforme a sempre discutível medida de seu princípio puro, a base material ou se torna ciente, por sua incompatibilidade com esta, de que é algo questionável. Em razão da dinâmica social, a cultura transforma-se em crítica cultural, que insiste no conceito de cultura, demolindo, no entanto, suas manifestações contemporâneas como simples mercadorias e meios estupidificantes. Tal consciência crítica mantém-se dependente da cultura na medida em que, ao tratar dela, afasta-se do pavoroso, sem deixar, porém, de determiná-la como complemento deste (Adorno, 1997f, pp.21-22).

A ambivalência da crítica cultural não firmaria em definitivo as possibilidades da teoria. O desnudamento da reificação poderia ser acompanhado por procedimentos mais incisivos do que meras respostas morais. O impasse suscitado pela crítica seria desfeito em sua própria imanência. Neste ponto, Adorno reporta-se a Hegel, mais precisamente à passagem da *Fenomenologia do Espírito* em que o autor apresenta a metodologia da ciência da experiência da consciência: a medida pela qual o pensamento reflexiona sobre si e sobre seus objetos seria inerente ao movimento realizado pela razão.¹² No processo de autoconhecimento do espírito, não haveria lugar para padrões exteriores. Sem precisar recorrer a um âmbito distinto, a crítica cultural disporia dos critérios considerados como imprescindíveis para avaliar a retidão tanto de seus fundamentos quanto das conclusões que enuncia. Submetida a um exame permanente e minucioso, ela poderia admitir o fato de ser capaz de revelar tão-somente verdades incompletas. Incompletas porque, em conjunto com as inverdades que são esclarecidas, a subserviência à especificidade do real continuaria a detê-la. Tal crítica deveria, portanto, ser encarada como uma forma de mediação, como mais uma etapa do longo percurso de reconciliação entre sujeito e objeto. Neste aspecto, uma teoria que não se contenta com a confirmação do que é material, que depura das antinomias do

¹² Na introdução ao livro, Hegel afirma que *a consciência concede seu padrão de medida em si mesma. (...) Ela é nela mesma algo para um outro ou tem o caráter determinado (Bestimmtheit) do momento do saber; simultaneamente, para a consciência, esse outro não é apenas para ela, mas é também exterior a esta relação ou em si; o momento da verdade. Assim, naquilo que a consciência dentro dela qualifica de o em-si (Ansich) ou a verdade, temos o padrão que ela estabelece para medir seu saber. Se dermos o nome de “saber” ao conceito, se chamarmos, porém, à essência ou ao verdadeiro “existente” ou “objeto”, então o exame consiste em observar se o conceito corresponde ao objeto. (...) Com isto, não precisamos trazer conosco padrões de medida nem aplicar à investigação nossas lembranças e nossos pensamentos; assim, abandonando-os, conseguiremos contemplar a coisa como é em si e para si.* (Hegel, 1996, pp.76-77).

pensar as contradições objetivas da sociedade, não poderia desprezá-la. Para não cair na vala comum das abordagens científicas que ingenuamente reduzem a questão a um problema de distribuição de riquezas, a dialética teria que englobar as contribuições da crítica que incide no domínio da cultura:

Segue disto a posição ambivalente da teoria social para com a crítica cultural. O próprio procedimento da crítica cultural está em permanente crítica tanto em seus pressupostos gerais, em sua imanência à sociedade existente, quanto nos juízos concretos que sustenta. Pois a servidão da crítica cultural revela-se em seu conteúdo específico e pode ser apreendida apenas neste obrigatoriamente. No entanto, ao mesmo tempo, a teoria dialética, se deseja não descambar para o economismo e para uma mentalidade que acredita que a mudança do mundo esgota-se no aumento da produção, tem que acolher em si a crítica cultural, que é verdadeira à medida que traz a inverdade à consciência dela mesma. Se a teoria dialética mostra-se desinteressada pela cultura como mero epifenômeno, ela leva à intensificação da ilusão (Unwesen) cultural e, assim, atua na reprodução do ruim. O tradicionalismo cultural e o terror dos novos tiranos russos possuem um único sentido. Que eles sem olhar afirmem a cultura como um todo e simultaneamente proscurem todas as formas de consciência que não estão submetidas não é menos ideológico do que quando a crítica se conforma a denunciar diante de seu foro a cultura desnorteada ou a tornar seu pretense negativismo responsável pela calamidade. Aceitar a cultura como um todo já é lhe subtrair o fermento da própria verdade: a negação. A satisfação cultural esta afinada com o clima das pinturas e das músicas de

combate. O limite que separa a crítica cultural da crítica dialética está no fato de que a segunda eleva o procedimento crítico até a superação do conceito mesmo de cultura (Adorno, 1997f, pp. 22-23).

O pensar dialético não oferta à cultura a singeleza, a incorruptibilidade formal. Devolve-lhe, pelo contrário, a faceta confiscada pela semiformação: a extremidade que se volta para o real. Esta reintegração é a senha para a superação do conceito de cultura. As imperfeições do espírito acabam sendo remetidas para o objeto, a causa dos desacertos. Quando passiva, a experiência do empírico repete a esterilidade da crítica abstrata. O conhecimento que acumula impressões sobre a existência que assiste aos descaminhos da razão não afasta o esclarecimento do engodo. Como panacéia para o fracasso, receita, por assim dizer, mais do mesmo. A necessária imersão no plano material não deve ser confundida com o empirismo. A primazia do objeto demanda neste caso relações espontâneas. Sem uma objetividade prévia a ser respeitada, o sujeito, movido pelo voluntarismo, pode, por meio da proeminência do todo, enfatizar algo diferente deste todo. A intransigência da dialética com a reificação expressa-se numa postura que assume como questionável não a idéia de harmonia, retratada na esperança cultural de que a dignidade humana venha a prevalecer, mas a possibilidade de realizá-la sob o deslumbramento provocado pelo capital:

(...) Todo espírito está até hoje sob encanto. Ele não é poderoso para, a partir de si mesmo, superar as contradições em que se insere.

Mesmo a mais radical reflexão sobre a própria falha fixou o limite que a mantém apenas uma reflexão, sem modificar a existência que revela o fracasso do espírito. Por isto, a crítica imanente não consegue amainar seu conceito. Ela nem é vaidosa o bastante para crer que a imersão no espírito equiparar-se-ia imediatamente à evasão de sua prisão nem é suficientemente ingênua para acreditar que a rígida imersão no objeto, conforme a lógica da coisa, conduziria à verdade, como se o conhecimento subjetivo da totalidade prejudicial não interferisse a todo momento, como que de fora, na determinação do objeto. Quanto menos o método dialético pode atualmente aspirar à identidade hegeliana do sujeito com o objeto, tanto mais é obrigado a ter em mente a dualidade dos momentos, ou seja, a relacionar o conhecimento da sociedade como totalidade, e do entrelaçamento do espírito nela, com a pretensão do objeto de ser reconhecido como tal, de acordo com seu conteúdo específico. A dialética por isto não deixa que nenhuma exigência de limpeza lógica a impeça de passar de um gênero a outro, de fazer reluzir a coisa fechada em si mediante o olhar dirigido à sociedade, de apresentar à sociedade a conta que a coisa não paga. Por fim, a oposição entre o conhecimento que se infiltra de fora e o que se infiltra de dentro torna-se para o método dialético suspeita de ser sintoma daquela reificação que ele se obriga a esclarecer (...). Nenhuma teoria, nem mesmo a verdadeira, está segura contra a perversão ilusória se alguma vez renunciar a uma relação espontânea com o objeto. A dialética deve ter não menos cautela com isto do que com a parcialidade (Befangenheit) do objeto cultural. Ela não deve se enganar nem com o culto nem com o temor ao espírito. O crítico dialético da cultura tem que tomar parte e não tomar parte na cultura.

Apenas assim permite que se faça justiça com a coisa e consigo mesmo. (Idem, pp. 27-29).

A experiência viva constitui a verdadeira medida da subjetividade. Sua força advém do contato imediato com o objeto. A totalidade capitalista, erigida sobre a forma mercadoria, bloqueia este ritmo específico de aprendizagem, pautado pela qualidade diversificada das coisas que compõem o ambiente humano. O valor de troca é o ato de revogação do tempo concreto, de imposição do idêntico, de quantificação do mundo.¹³ A dialética – a maneira de fazer justiça ao sujeito e ao objeto – não cabe no ponto de vista burguês. A crítica cultural é a contestação mais extrema que tal perspectiva pode fazer à realidade. A teoria da ação comunicativa – o resultado da evolução da concepção habermasiana de *publicidade* – enquadrar-se-ia neste tipo de radicalismo tênue. No entanto, o restabelecimento da comunicação entre os homens e do entendimento do diferenciado requereria algo mais.

A intenção de Negt e Kluge é aproximar mais uma vez a dialética da teoria da democracia. Em razão de sua tendência à burocratização, o marxismo atenuara a importância de uma das categorias fundamentais do materialismo histórico: a *esfera pública* como possibilidade de organização da experiência autônoma das massas. Ao longo do processo de efetivação do capital, o proletariado obteve o direito participação política. No entanto, a burguesia jamais tolerou o amadurecimento de formas genuínas de expressão dos interesses da classe trabalhadora. Nos momentos

¹³ Cf. ADORNO, T.W. Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien. In: **Soziologische Schriften I**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997g. (Gesammelte Schriften, 8).

em que a emancipação do operariado ameaçava consumir-se, a repressão adquiria contornos mais nítidos. Segundo os autores, a existência histórica do *espaço público proletário* – não confundi-lo com a *publicidade proletária empírica*, mais um dos exemplos da tentativa de legitimar as *esferas públicas da produção* – deu-se em períodos de ruptura, tais como greves de massas e revoluções, eventos efêmeros rapidamente controlados pela contra-revolução ou pelo centralismo do aparato partidário. Nos casos em que logrou êxito em se livrar do engessamento social, o proletariado não dispôs de tempo suficiente para alçar ao poder a capacidade de discernimento do trabalho vivo e assim reconstruir a totalidade.

A abertura ao empírico, a principal condição para a materialização da *publicidade proletária*, seria um comportamento característico da socialização primária. Com efeito, na relação bem-sucedida entre mãe e filho, o valor de uso dos objetos determinaria a satisfação das necessidades reais e verdadeiras. Sob o capitalismo tardio, além de representar um estágio preparatório da força de trabalho definida pela forma mercadoria, a família nuclear conservaria elementos experienciais que, uma vez corretamente organizados, produziriam uma consciência que não trata o mundo como um complexo imutável a ser desvendado. No transcorrer da educação dos indivíduos, estes impulsos cognitivos, responsáveis pela criatividade humana, seriam rebaixados a uma posição subalterna, inibidos pela divisão do trabalho. Em função do estranhamento, o potencial criativo estaria

praticamente excluído do trabalho manual.¹⁴ Quanto ao trabalho intelectual, a criatividade interferiria em níveis bem mais elevados, porém numa intensidade compatível com a lógica sistêmica do capital. A semiprodução do conhecimento ficaria patente na atividade científica, cuja preocupação exclusiva com a dominação progressiva sobre a natureza explicitaria o divórcio com o trabalho vivo. Em tal situação, a ciência tornar-se-ia uma ação ordinária comprometida com a reiteração da objetividade.

O conhecimento que vai ao encontro dos interesses imediatos do proletariado não estaria incluído neste padrão de cognição. A emancipação exigiria outro procedimento. Ao contrário dos cientistas, os trabalhadores não visariam ao sucesso profissional. Para eles, o êxito obtido numa sociedade cindida, apesar de poder simbolizar o triunfo individual, em nada acrescentaria para a formação da consciência do sujeito coletivo. A superação do bloqueio do contexto proletário de vida proviria da compreensão concreta da totalidade social. A ciência tradicional, pressionada por um sistema de financiamento externo que reivindica compensações, não estaria em condições de realizar esta tarefa. A especialização – a apreensão particularizada dos objetos, todos reduzidos a um mesmo parâmetro – seria a maneira de o capital lidar com a organização dos impulsos atrelados ao conhecimento. Em síntese, haveria uma diferença básica a colocar em lugares opostos os interesses cognitivos dos dois grupos: a classe trabalhadora necessitaria

¹⁴ A exclusão não poderia ser absoluta, visto que o *contexto do capital* é criado com a participação do *trabalho vivo*.

organizar a experiência a fim de transformar as condições de sua existência, ao passo que os cientistas a organizariam para preservar seu modelo de vida:

No contexto de nosso livro, (...) procuramos apreender uma distinção relativamente simples, que é possível em um nível mais elevado de organização das forças produtivas: entre uma – como sempre composta e socializada – capacidade cognitiva que se orienta para modificar a necessidade, o destino da vida dos homens e é uma possibilidade (Vermögen) para todos os oprimidos, e um conhecimento que se constituiu na estrutura de dominação e também no interesse de sua conservação profissional como ciência, desenvolvendo-se assim em níveis suplementares da produção como força produtiva especializada. A relação entre o conhecimento institucionalizado no papel do cientista e seu fundamento libidinal é inteiramente diferente da de um membro da classe oprimida e sua atividade intelectual com a economia impulsiva que lhe é própria (Negt & Kluge, 1976, p.51).

O *espaço público proletário* é o domínio da produção completa do conhecimento, da plena manifestação dos impulsos cognitivos. Nele, atestam Negt e Kluge, apagam-se as restrições da *publicidade burguesa* e das *esferas públicas da produção*. O acesso efetivo ao objeto denota a reabilitação do social, possibilitando o desenvolvimento de uma *contrapublicidade* que, ao contestar os laços abstratos que unem os seres humanos, pensa a sociedade como um liame baseado no trabalho vivo. O imaginário, dotado de noções de tempo e de espaço que não se sujeitam ao

caráter específico do real, ou seja, que conjugam a recepção do objeto com a clara expectativa de excedê-lo, é o fator que orienta a experiência autêntica das massas. A fantasia não pode, portanto, ser julgada mero expediente repressor. Ela possui essência dialética e é de enorme utilidade no exercício da negação determinada. Por meio da imaginação, os impulsos cognitivos podem retomar o caminho original do qual foram desviados: o da apreensão do todo.

Priorizando as idéias de produção e de totalidade, Negt define assim o conceito de *publicidade proletária*:

De modo geral, pode-se dizer que a esfera pública proletária consiste no fato de que rompe os espaços que foram separados e blindados uns contra os outros conforme a lógica da divisão do trabalho (...) e converte o tempo linear que atomiza os homens num tempo de efetivas relações de vida. Esfera pública proletária é um processo de produção e não (...) um procedimento de simples distribuição, de circulação de opiniões, de conhecimentos, de convicções. (Ela- RFC) sempre se forma historicamente ali onde os homens passaram, por necessidade material, espiritual ou intelectual, a discutir e a organizar na plena luz do dia os contextos importantes para a sua vida. (...) Fantasia é, por isso, o modo autêntico de (experimentá-la - RFC). Quem observa como, por exemplo, numa situação de greve, os homens que antes mal podiam falar são libertados de suas inibições de fala e são capazes de chegar a um acordo sobre muitas coisas que estavam reservadas aos dominadores pode ter a impressão de um tal tipo de processo de produção ao qual todos os participantes são incorporados. (...) O que a esfera pública

burguesa desmembra, isto é, a imediatidade da experiência cotidiana, o contato corporal com as coisas, se apresenta espontaneamente no contexto da esfera pública proletária. (...) (Esta – RFC) solidariedade apreensível pelos sentidos visa à totalidade da sociedade, quer apreender o todo. Assim, a capacidade de articulação de interesses privados e individuais se conecta com a disponibilidade de se relacionar com o todo da sociedade. Justamente nesta tensão entre interesses individuais e sociedade global se constitui a dinâmica da esfera pública proletária. Se agora (a –RFC) compreendermos como processo de produção que compreende a fantasia das massas como seu autêntico modo de experiência da sociedade e de sua própria vida, então esta esfera pública remete estruturalmente à totalidade social (Negt, 1984a, pp.37-39).

A *esfera pública proletária* versa sobre uma forma de organização da experiência completamente diversa daquelas arquitetadas pela *publicidade burguesa* e por seus desdobramentos. Posto que distinta, ela retém incólume o ideal clássico do esclarecimento. A racionalização – a humanização – da sociedade é o objetivo que a estimula. Quando toma feições históricas, esta *publicidade*, mediante as organizações partidárias e sindicais, atua como um bloco que, nos limites estritos da ordem estabelecida, empenha-se em conseguir novos direitos ou em garantir o cumprimento dos já alcançados. A política tradicional, entendida nos moldes burgueses, constitui o campo em que a consciência de classe começa a se formar. Neste sentido, o partido não deve ser considerado como a personificação definitiva da experiência proletária. Ele é, de fato, estrategicamente importante para impedir

que os canais públicos de comunicação existentes sejam ocupados sem resistência pelos adversários. Todavia, sua função primordial não é se apossar das instituições do Estado de Direito, mas desempenhar o papel de vanguarda na construção da *contrapublicidade*. Para não se transformar em entrave à emancipação, o partido, sempre que necessário, tem que sacrificar a organização do aparelho em nome da espontaneidade das massas. Os sucessivos malogros do movimento operário encontram uma explicação razoável na teimosa inobservância desta regra dialética.

As particularidades que distinguem a *publicidade proletária* interessam em razão dos vínculos que potencialmente mantêm com a totalidade. Tais ligações necessitam ser desenvolvidas até o ponto em que se tornem explosivas. A *esfera pública burguesa*, lançando mão ao longo do tempo dos mais variados estratagemas, age para estancar o processo vivo de formação do proletariado. Os momentos de ruptura com o capital não foram sólidos o suficiente para estabelecer um horizonte experiencial definitivamente autônomo. De um jeito ou de outro, as abstrações reouberam o poder de controlar as mediações entre sujeito e objeto. Apesar deste fato, a *esfera pública proletária* permanece, com base na análise das contradições do modo de produção capitalista, uma possibilidade exequível.

No próximo capítulo, discutiremos como, na opinião de Negt e Kluge, as relações dialéticas entre a *publicidade proletária empírica* e as recentes variações da *publicidade burguesa* podem levar tanto à dissolução quanto à intensificação do estranhamento. No primeiro caso, os trabalhadores são capazes de a partir da luta de classes desenvolver uma prática política alternativa. No segundo, como

invariavelmente ocorre, eles perdem o rumo nos infindáveis labirintos da *Realpolitik* e se contentam, submersos na falsa consciência, em celebrar vitórias parciais. Este recobrimento teórico da questão da práxis conquista relevo ainda maior quando constatamos que, com ele, estamos reavivando uma das preocupações fundamentais do pensamento crítico, presente na obra de autores como Rosa Luxemburg, Lukács e Adorno.

III
Publicidade Burguesa e Publicidade
Proletária: Relações Dialéticas

No decurso do movimento de valorização do capital, a política ostenta duas configurações distintas. Num primeiro instante, quando cultura e civilização permaneciam apartadas, ela manifesta-se como práxis formal, como uma atividade cujo compromisso restringia-se a propiciar a emancipação espiritual de um ser humano genérico. Posteriormente, com a redefinição do status das esferas íntima e privada, passa a envolver conteúdos concernentes à experiência cotidiana dos indivíduos. Embora incorpore a materialidade das relações de produção, a *Realpolitik* não permite que os sentimentos vinculados ao trabalho vivo alcancem intensidade compatível com a medida que lhes é intrínseca. Negt e Kluge interpretam esta mudança estrutural da *publicidade burguesa* como um acontecimento histórico ambíguo: por um lado, trata-se de um avanço, uma vez que assegurou à matéria-prima da política canais de expressão até então inexistentes; por outro, assinala uma mera atualização do domínio de classe, evidenciada pela manutenção, num estágio mais obscuro, do bloqueio do contexto proletário de vida. Contudo, neste turbilhão, algo revelar-se-ia assente: o proletariado, a fim de ascender à consciência de si, necessita identificar e destrinçar as linhas nodais que estão a obstar que a transição se complete. Com efeito, conviria precisar as condições necessárias e suficientes para distender as lacunas já abertas, transformando-as enfim em instrumentos adequados para sobrepor as energias vitais ao ofuscamento.

O conceito de *esfera pública proletária* remete à organização da experiência autônoma das massas. Sua vantagem decisiva sobre a concepção clássica consistiria

em resgatar o processo de produção material da totalidade social, encoberto na situação vigente pela forma mercadoria. Estamos lidando aqui não apenas com uma formulação política revolucionária, mas também com uma categoria cognitiva que, ao abraçar o método dialético, assevera a aptidão do sujeito do conhecimento para discernir a falsidade que fomenta um presente renovado recorrentemente pelo progressivo aniquilamento da subjetividade. Tal capacidade racional imanente justificar-se-ia pela presença naqueles que produzem o estranhamento de uma espontaneidade isenta, conquanto residual e esparsa. No capítulo anterior, vimos que o capital não pode se reproduzir de maneira ampliada sem recorrer ao trabalho vivo, tampouco é capaz de controlá-lo cabalmente. As dissensões participariam assim de sua lógica. No entanto, o poder de resistência denotado pelo singular não disporia de qualidades suficientes para suscitar conseqüências efetivas, exceto se rompesse o invólucro no qual se acha encapsulado. Para superar o momento em que surge como crítica abstrata, a negação careceria de universalidade, ou seja, do estabelecimento de conexões que convertam o pensar isolado numa mesma propensão para a ação. A autonomia poderia provir somente de uma consciência supra-individual que, ao se exprimir, conservasse intocadas as motivações originais do particular.

Nesta altura, vale ressaltar que Negt e Kluge, apoiando-se numa idéia concebida justamente para, conforme Habermas, livrar a teoria crítica original de embaraços metodológicos incorrigíveis, retomam, sob uma perspectiva mais enfática, aquela que decerto é a preocupação central das reflexões de Adorno: as intrincadas relações entre o particular e o universal. Esta é a questão essencial que, ao

longo da obra do filósofo frankfurtiano, inspira a discussão sobre temas aparentemente tão díspares quanto, por exemplo, a cultura, o sujeito e a práxis. O sistema que se proclama inteiramente administrável não atua no sentido de descartar, ante a proeminência quase absoluta do idêntico, a individualidade, mas no de impossibilitar sua manifestação. Os meios disponíveis para a universalização de tendências singulares teriam sido todos, inclusive os que se apresentam como espaços de contestação, moldados pela reificação. Em Adorno, resignação não significa simplesmente renúncia à ação. Na verdade, o termo pretende antes de tudo indicar a necessidade da preservação, até que as circunstâncias políticas modifiquem-se, de um potencial de transformação que insiste em continuar ativo.

Influenciados pela distinção adorniana entre crítica cultural e crítica dialética, Negt e Kluge não escondem certa hesitação para com este potencial. Absorta numa espécie de liberdade que se confunde com a vontade pura, a razão subjetiva corresponderia a um espírito inerte. Seu excepcional vigor representaria simultaneamente sua mais notória debilidade: o risco iminente de imersão numa cultura estéril, numa suposta interioridade sem mácula, que, sob o pretexto de combater o estranhamento – real e objetivo – limita-se a revigorá-lo. Essência e expressão seriam igualmente imprescindíveis para fazer frente ao desumano. Privada de teor prático, a teoria redundaria em contra-senso.

No caso do *espaço público burguês*, o empírico estaria de antemão excluído do horizonte experiencial. Não obstante possibilitasse que outra realidade fosse vislumbrada, o distanciamento, em virtude de não pressupor o deslocamento

inverso, o regresso ao mundo concreto, inviabilizaria a reconciliação. Sujeito sem objeto simbolizaria tal corrupção. Quanto às *esferas públicas da produção*, o acesso ao que é exterior estaria afiançado. Porém, esta comunicação não seria integral. As mediações que ocasionam o imediato prosseguiriam inabordáveis. Para conservar a impenetrabilidade do real, o heterônimo avançaria sobre o plano no qual a consciência se forma. Neste tipo de *publicidade*, prevaleceria a indiferenciação: a hipertrofia do objeto levaria o sujeito a se reconhecer na alteridade.

Em resumo, de acordo com Negt e Kluge, a soberania do capital não dá margem para que o esclarecimento se realize.¹ As camadas sociais que buscam legitimidade numa política desprovida de valor de uso podem apelar a mais de um artifício para obstruir a construção de uma coletividade. Dentre tais estratégias, o desligamento visa impedir que materiais potencialmente políticos adquiram conotação política. Para tanto, a dimensão política da vida social é artificialmente demarcada, reduzindo-se a referências previamente selecionadas. Esta restrição antecipada contrariaria a natureza da política, sobretudo por desconsiderar o princípio segundo o qual a politização daquilo que existe inicia-se precisamente no momento em que os afetos atingem determinada gradação, a despeito do domínio ao qual pertençam. A transformação do não-político em político seria desencadeada pela ocorrência de distúrbios. Nestas ocasiões, as pessoas perceberiam a existência

¹ Cf. NEGt, O., KLUGE, A. Das Politische als Sachbereich und als besonderer Intensitätsgrad der Gefühle. In: **Maßverhältnisse des Politischen**: 15 Vorschläge zum Unterscheidungsvermögen. Frankfurt am Main: Fischer, 1992b.

de lesões intoleráveis em seus interesses fundamentais. A perturbação engendraria, concomitantemente, mecanismos defensivos, acionados com o propósito de restituir a precariedade do equilíbrio social, e sentimentos intensos, prontos para encetar a procura de objetos aos quais se entrelaçar. Apropriadamente canalizadas, estas energias originariam fantasias ordenadas de modo a proporcionar o exercício prático da crítica. Em seu devido tempo, a excitação momentânea do imaginário seria recobrada num nível superior de elaboração. Interrompida subitamente a duração reclamada pela experiência, não haveria a preparação consciente de representações políticas que mantivessem a inventividade como força propulsora. Por fim, a reação impor-se-ia pela recusa a admitir o desarranjo. A dificuldade, todavia, nem sempre poderia ser explicada pelo descompasso no ritmo de apreensão oportuno à imaginação. Com freqüência, ganharia corpo uma postura política que carregaria consigo uma carga libidinal mínima. Diante deste fato, restaria à defesa afastá-la da realidade, reorientando abstratamente os impulsos que persistem interessados em descortinar formas públicas de contato:

(...) O político não é derivável de outros critérios, nem se opõe como uma matéria particular a outros domínios, nem pode se reduzir à oposição político/não-político (...). O conceito descreve antes o grau de intensidade externa de uma ligação ou separação, de uma repulsa ou atração, de uma associação ou dissociação: possível em todo contexto e atualizável em qualquer característica passível de experiência. (...) Na realidade, (...) todos os domínios da sociedade contêm matéria-prima política assim que os sentimentos assumem um

grau de intensidade política. Entretanto, é a desordem que causa este grau. Tal desordem provoca um mecanismo de defesa contra sua imagem e, ao mesmo tempo, uma determinada intensidade de sentimentos. A fantasia realiza a crítica prática dos distúrbios insuportáveis. Se ela o faz mais rápido do que se pode executar uma tradução da excitação em representação política, o mecanismo de defesa domina a percepção. O distúrbio é aí negado e nada surge de político senão uma recusa da percepção. Neste ponto, formam-se sempre dois graus de intensidade: o da defesa e o da política. O mesmo repete-se quando uma atitude política é expressa, mas padece de perda de realidade; ela não encontra nenhum objeto, tampouco uma forma de espaço público para seu contato. As energias entram então numa abstração; elas tornam-se apolíticas (Negt & Kluge, 1992b, pp.91-92).

As *esferas públicas da produção* – a adequação previsível da velha *publicidade* à totalização de uma vida danificada – notabilizam-se, entre outros atributos, pela ascendência de uma política que se deixa neutralizar pelos mecanismos de defesa. Se ponderarmos com cuidado sobre a concretização das expectativas de emancipação do proletariado, a *Realpolitik* pode gestar muito pouco. No âmbito que lhe é próprio, ela acede a dois tipos de comportamento. O primeiro diz respeito ao reconhecimento dos meandros institucionais. Quando bem-sucedida, esta conduta promove a alternância do poder. O controle do Estado pelos trabalhadores organizados, fenômeno inconcebível num passado não tão remoto, equivale à consagração redentora das diretivas que regem a democracia burguesa.

Junto com a condução dos assuntos públicos, o proletariado, alçado à posição de classe dirigente, recebe como herança um conjunto definido de medidas a serem implementadas. A ética da responsabilidade exige o abandono de antigas convicções, alicerçadas sobre uma sucessão considerável de experiências sociais. No realismo político, não há lugar para aspirações oníricas, a forma peculiar de compreensão do mundo utilizada pelo movimento operário. O seguir adiante – o transcender aquilo que está dado – converte-se, quando muito, num objetivo secundário. A eficiência administrativa – a arte de ratificar procedimentos reificados – assume o papel de medida da política. O bom senso ensina que fora dela não existe racionalidade.

A *Realpolitik* também determina um segundo tipo de comportamento: o revolucionário. Ou melhor, o que os estudos historiográficos convencionaram classificar de revolucionário. A designação não é de todo injustificada, visto que, em eventos desta natureza, o continuum histórico, se bem que momentaneamente, foi de fato rompido. No entanto, estas oportunidades nunca chegaram a ser aproveitadas. O operariado nem sequer se aproximou de cumprir o requisito basilar que faz da revolução um acontecimento *sui generis*: a revisão radical das carências que alimentam a produção do real.

Em *Esfera Pública e Experiência*, Negt e Kluge sustentam que, em última instância, o único fator capacitado a diferenciar o socialismo do capitalismo reside na reconstrução da totalidade social, na introdução sem concessões de uma proposta que tencione reconsiderar tanto as relações humanas quanto as mediações entre

sujeito e objeto. A política ordinária recompõe-se tão logo os grupos que poderiam levar a efeito tal projeto passam a agir exclusivamente em nome de benefícios estratégicos:

Uma importante distinção entre o modo de produção socialista e o modo de produção capitalista está presente no objeto de produção modificado. O objeto de produção mais importante não é a produção de bens materiais, como, por exemplo, no socialismo que se baseia na indústria pesada, mas a produção de relações humanas, de sociedade, de publicidade. A necessária mudança revolucionário-cultural do pensar, da experiência, das práticas da vida e do trabalho está, justamente nos grupos que poderiam buscar esta reorganização sob o aspecto da emancipação, ocultada por outra questão: a questão do partido (Negt & Kluge, 1976, p. 421).

A política à qual estamos habituados não comporta a noção de revolução. O desgaste e a desvalorização experimentados pelo conceito não advêm, portanto, de sua extemporaneidade, muito menos da inexequibilidade das promessas que enuncia, mas da ausência de um palco em que tenha licença irrestrita para, nas palavras de Negt, proceder à maneira de uma alavanca, isto é, como uma ferramenta que coloque o mundo em marcha, conferindo-lhe, tal qual fazem os artesãos com o material inorgânico, sentido humano. Esta linguagem dialética possui características

estranhas às variações da *publicidade dominante*.² A pretensão do partido de ser o portador de uma nova sociabilidade esbarra numa estrutura arquitetada sobre desacertos análogos aos que corrompem o modelo burguês de associação. O predomínio dos estatutos – das fórmulas estagnadas – em detrimento do dinamismo que marca a sensibilidade histórica, a impossibilidade de externar juízos construídos com a cooperação ativa de todos os membros e o caráter impositivo das deliberações dos órgãos diretivos denunciam uma linhagem comum. O aparato partidário, apesar de personificar as reivindicações de uma *esfera pública proletária* em formação, concerne às instituições da *publicidade burguesa*, já acomodadas às exigências do capitalismo industrial. A superação desta organização que – ao invés de incitar o desenvolvimento de uma *Weltanschauung* balizada pelo trabalho coletivo, prática social que, por definição, não se ajusta às modalidades de solidariedade forjadas pelo capital – reafirma o individualismo inerente à índole burguesa constituiria uma das incumbências intransferíveis do proletariado, entendido, a partir da apreciação

² Cf. NEGTE, O. Emanzipation und politische Sprache. Enteignungen, Wiederaneignungen. In: NEGTE, O., KLUGE, A. **Maßverhältnisse des Politischen**: 15 Vorschläge zum Unterscheidungsvermögen. Frankfurt am Main: Fischer, 1992a. A sugestão de que os conceitos são politicamente indispensáveis apenas quando funcionam como alavancas pertence originalmente a Brecht. Aliás, Negt e Kluge lançam mão inúmeras vezes de escritos do dramaturgo alemão para consolidar ou elucidar suas idéias. No prefácio a *Esfera Pública e Experiência*, os autores, com a intenção de ilustrar a fraqueza constitutiva do *espaço público burguês*, comparam-no ao pé de louro que aparece em *Histórias de Calendário*, uma árvore que, conforme a personagem chamada Sr. K., de tão podada que fora para alcançar a simetria perfeita nada mais teria a oferecer. Negt vale-se novamente da erudição insuspeita do Sr. Keuner num artigo dedicado à análise da atualidade de Marx: Karl Marx im Jahre 1991. Wie es um sein Bürgerrecht in der wissenschaftlichen Kultur bestellt ist. In: _____. Frankfurt am Main: Fischer, 1992b. A lição do Sr. K. sobre a importância da aprendizagem, processo que não se harmoniza com doutrinas que contêm respostas prontas a todas as indagações, deveria ser levada a sério por aqueles que rejeitam resolutamente o conforto enganoso das abstrações. As passagens nas quais os ensinamentos de Brecht sobressaem vão, evidentemente, muito além das mencionadas acima. A título de curiosidade, somente em *Esfera Pública e Experiência*, o nome do dramaturgo surge com destaque em pelo menos outras quatro oportunidades.

das condições objetivas do processo produtivo, como o autêntico sujeito da dissolução de uma ordem que nega diametralmente a essência do homem:

A dominação do aparato, a exclusão mútua dos membros do comitê central, a ficção de uma vontade partidária comum, que, todavia, é produzida apenas pelo comitê central – todos estes são sinais característicos da estrutura burguesa de associação. A estrutura do partido não corresponde ao programa de trabalho coletivo do socialismo; ele não é a forma de expressão organizativa do processo de produção nem de sua revolução. Pelo contrário, perante este processo e o contexto da vida, possui mecanismos burgueses de exclusão. Ele é a versão gigante (Gigantisierung) de um esquema que, em sua origem histórica, permite somente “ampliar o individualismo e o robinsonismo” (Negt & Kluge, 1976, p. 424).

Uma teoria que, para além de todas as abstrações, privilegie examinar a política como verdadeiramente é - como resultado de mediações específicas, como um fenômeno que em sua manifestação individual traz a lume a substância de uma totalidade reificada - não pode reputar partido e *esfera pública proletária* concepções inconciliáveis. Esta advertência tampouco pode servir de alibi àqueles que ainda hoje cogitam reiterar as certezas eternizadas por correntes marxistas que, deliberadamente ou não, se precipitaram em equipará-los. No tocante à organização da experiência autônoma das massas, o materialismo histórico, quando não se entrega a interpretações mecanicistas, os considera momentos diversos do processo de formação da consciência de classe. Nestes termos, o partido ordena a consciência

possível da classe proletária, um autoconhecimento que se conforma à cultura propagada pelas *esferas públicas da produção*. Num período em que, devido a imposições sistêmicas, as contradições tipicamente capitalistas avolumam-se sobremaneira, abrangendo até mesmo o âmbito no qual os indivíduos cultivados podiam, sem coação, ser persuadidos de que a liberdade estava ao alcance dos seres humanos, os trabalhadores, reunidos em torno de organizações que retêm os mecanismos burgueses de exclusão, tentam tirar proveito das novas feições do universo político para satisfazer interesses materiais imediatos. Tais ambições, historicamente determinadas, explicitam as limitações subjacentes ao ser social. O capital, como universal concreto, produz somente carências particulares estritas, atreladas à existência conjunta de classes antagônicas. Estas necessidades definem o ponto de vista do proletariado empírico. O êxito almejado está em, detido o avanço dos valores do oponente a ser batido, disseminar ao restante da sociedade a mentalidade do bloco. O vínculo que o trabalhador coletivo organizado pelo capital mantém com a possibilidade de fundação de uma outra totalidade social precisa ser desvelado. Enquanto não o for, o trabalho vivo permanecerá refreado, rebaixado a simples apêndice da maquinaria.

Para sintetizar o problema, poderíamos formulá-lo do seguinte modo: como assegurar a efetividade da conexão dialética entre particularidade e universalidade presente no conceito de proletariado? Ou seja, qual deveria ser a função desempenhada pelo partido na construção da *publicidade proletária*? Em Negt e Kluge a resposta à questão impõe, como ponto de partida, a recuperação crítica das

reflexões de Lukács, mormente as desenvolvidas em *História e Consciência de Classe*, e um desagravo tardio ao pensamento de Rosa Luxemburg.

Partido e *Publicidade Proletária*

Já se tornou lugar-comum entre os historiadores da filosofia atribuir a originalidade de Marx ao fato de em seu pensamento a práxis estar incluída entre os componentes especulativos essenciais. Pela primeira vez, um corpo teórico faria referência à necessidade imanente de ser negado. Ele julgaria sua abrangência um limite imediato. Como interpretação do mundo, estaria, da mesma forma que os sistemas que o precederam, preso a um contexto de aplicação meramente conceitual. Porém, esta teoria, ao contrário das anteriores, incide numa objetividade a ser produzida. O conhecimento retrospectivo a respeito de uma realidade rematada não seria suficiente para reconhecer no aqui e agora um plano racional em curso. Estranhamento e realização objetiva não poderiam, como sugerira Hegel, ser tomados como sinônimos. A alienação não seria a consequência necessária do movimento de reconciliação da consciência consigo mesma. Na *Fenomenologia do Espírito*, o trabalho é analisado como atividade humana substancial. Por seu intermédio, independentemente das condições em que se realiza, o Absoluto reunifica-se: o sujeito, pela sua objetivação, reconhece-se no objeto, após este ter se humanizado. Para Marx, em situações específicas, o trabalho forma seres

deformados. A alienação, portanto, não deveria ser assimilada à exteriorização do potencial laboral humano. Não pertenceria à natureza desta capacidade produtiva o produzir objetos estranhados.³

Na dialética marxiana, a filosofia tradicional não é rejeitada preliminarmente como um programa equivocado. A apreensão efetiva do presente requer que compreendamos o mundo. Trata-se de uma etapa cognitiva imprescindível, responsável pelo contato inicial com um dado irrefutável: o trabalho estranhado. Uma vez que não o aceitamos como uma condição eterna, o passo seguinte obriga-nos a decifrar as causas desta situação. A crítica política a Hegel e a crítica aos fundamentos econômicos do capitalismo denotam tentativas de elucidação. Sobretudo a partir dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, Marx mergulha na investigação sistemática dos nexos sociais que acarretam o estranhamento. Este procedimento analítico obtém maturidade plena em *O Capital*, livro em que nenhum elemento da sociedade civil burguesa escapa de uma sondagem minuciosa.

O trabalho humano como categoria primordial da existência social designa a grande descoberta proporcionada pelos *Manuscritos*, embora a análise se detenha numa configuração historicamente determinada deste trabalho. Não bastaria ir além de Hegel num nível estritamente teórico, enfatizando, no esforço para interpretar o mundo, o lado negativo do trabalho. A superação da alienação reclama uma perspectiva que se afaste do domínio conceitual, que enxergue o vigente, no qual

³ Cf. MARX, K. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1844). In: MARX, K., ENGELS, F. *Studienausgabe*. Frankfurt am Main: Fischer: 1966. Band 2.

também estão incluídas as soluções idealistas, como uma formação material que, se não for ultrapassada em sua objetividade, tende a se perenizar. Refutada a hipótese de um real pressuposto – uma fatalidade gerada pela produtividade dos homens -, o *telos* da filosofia precisa ser revisto. Produto de relações sociais peculiares, o estranhamento diluir-se-á apenas quando tais relações forem concretamente alteradas. Por conseguinte, a autonomia demanda a intromissão no que está estabelecido. Não é outro o significado da 11ª das *Teses sobre Feuerbach: Os filósofos apenas se preocuparam em interpretar o mundo; trata-se de transformá-lo* (Marx, 1969, p.8).

A filosofia de Marx é uma filosofia da práxis. No entanto, os dois eixos que lhe dão sustentação nunca foram abordados com a mesma diligência. Não há nada em sua obra que no atinente ao debate sobre a modificação radical das formas de convívio social – e, destarte, sobre a transformação da interação do homem e da natureza – se assemelhe à profundidade crítica de *O Capital*, a mais completa e complexa incursão marxiana no terreno reservado à interpretação do mundo. Esta disparidade não poderia passar despercebida para alguém que estivesse comprometido em fazer do materialismo histórico a base para um conceito alternativo de *publicidade*:

(...) Sem dúvida, a parte principal de sua obra (a obra marxiana – RFC) – a interpretação do mundo – é uma pesquisa metodicamente orientada, uma formulação teórico-filosófica. Perante a biografia científica de Marx, ao esforço de reflexão para apurar como o

conhecimento científico-social transforma-se em realidade empírica e quem é o portador da fantasia organizadora histórica concreta pode ser apenas concedido o status de fenômeno marginal. O proletariado como o condutor da práxis permanece potencial; as formas de organização atuais e o programa do movimento socialista provocam sua crítica constante; nada disto o satisfaz. Onde o próprio Marx interessa-se com intuito prático-organizativo neste domínio da “transformação do mundo”, de ordinário, não o faz, como mostra exemplarmente a fórmula da “ditadura do proletariado”, fundamentado em investigações rigorosas (que, de resto, ele costumava consultar sobre a menor partícula das relações do capital), nem preocupado com as conseqüências reais (Negt, 1992b, p.265).

De acordo com Negt, esta sensação de negligência poderia ser desfeita caso nos concentrássemos num exame ideologicamente desinteressado do pensamento de Marx. Minimizadas as influências axiológicas, concluiríamos que em Marx a primazia não cabe à práxis, mas à verdade. Tal ilação choca-se com a idéia de um entrelaçamento prévio da teoria com a política. Se houvesse esta ligação, o conhecimento incorreria mais uma vez em abstrações. A correção desta perspectiva – a possibilidade de ser empiricamente comprovada, qualidade que não se restringe à apreensão positiva do real – aumentaria à medida que estivesse assentada sobre princípios sólidos, inviabilizando assim o estabelecimento de quaisquer compromissos preambulares. O cumprimento do objetivo principal da teoria, que, sintomaticamente, se situa além do mero exercício interpretativo, dependeria da manutenção de sua integridade sistêmica.

No que diz respeito ao aspecto da importância superior da fundamentação do saber, Negt aproxima os empreendimentos de Marx e de Sócrates:

Quanto à relação de fundamentação entre conhecimento e ação, Sócrates está mais próximo dele (de Marx – RFC) do que os sofistas, os primeiros iluministas políticos da história do pensamento europeu, que Marx vê reaparecer na esquerda hegeliana de seu tempo e que ele, em nome da verdade e do conhecimento baseados em princípios, combatia de modo não menos apaixonado do que Sócrates desprezava os sofistas. E ainda em outro aspecto Marx retoma a tradição socrática de verdade e a leva a um ponto – o da relação teoria/práxis – no qual as pretensões inerentes (Selbstansprüche) a uma filosofia que impele à realização são somente com muita dificuldade afastadas do contexto do pensamento: quanto menos compromissos uma teoria tiver, quanto mais bem fundamentada for do ponto de vista científico, quanto mais teimosamente sua pretensão de verdade for imposta, tanto mais força ela desenvolverá a partir si mesma para transformar as relações existentes. (...) Quem por fim concretamente traduz para a ação histórica esta extremamente intensa pretensão de verdade científica (...) depende de inúmeras circunstâncias e da fantasia organizativa dos homens; por isso, é algo secundário. A riqueza diferenciadora da teoria corresponde a pobreza de reflexão sobre a capacidade prática de discernimento dos homens. Ciência e efetividade social estão no fim. Esta é a tragédia e a chance de renovação do pensamento de Marx, associadas por um mero dever-ser (Sollen) (Idem, p.266).

Para desconsolo dos proponentes de um ativismo irrefletido, que, fascinados pelo messianismo que rapidamente se apoderou da idéia de revolução, compunham a esmagadora maioria dos participantes do movimento socialista pós-1917, Marx jamais apresentou soluções definitivas para o problema da transformação do mundo. E nem poderia fazê-lo. A abordagem que aventa permite que apreendamos por trás da infinidade de mudanças sofridas pela sociedade civil burguesa um núcleo imutável: a natureza contraditória do capital. Justamente para contemplar a substância do modo de produção capitalista sem perder de vista a destinação que a distingue de uma reflexão filosófica vulgar, a teoria deixa em aberto a forma da práxis, a ser determinada pelas condições históricas, sempre imprevisíveis. O conteúdo – caracterizado, em qualquer ocasião, por diretrizes materialistas – talvez seja o único ponto sacramentado pelo autor.

Mesmo no *Manifesto Comunista*, considerado por muitos como o livro no qual o enigma da organização política da classe trabalhadora é de uma vez por todas solucionado, Marx, com a colaboração de Engels, define com cautela o sujeito da ação revolucionária, em que pese a precipitação ao que tudo indica intencional de algumas colocações, mormente daquelas que, superestimando o momento histórico, visavam dirimir a resistência demonstrada pelos próprios trabalhadores à proposta de união sob a égide de um partido proletário. A constatação de que as particularidades do contexto da vida dos operários europeus estão contidas no conceito mais abrangente de proletariado não deve obscurecer o entendimento da necessidade de um diálogo ininterrupto entre verdade e realidade no pensamento

marxiano. Os proletários, com sua existência antipodal, tomam parte na contradição verificada como uma classe social que forçosamente não consegue suprir as carências constantemente renovadas que a contínua acumulação da riqueza social provoca. Quanto aos indivíduos que, direta ou indiretamente, negociam sua força de trabalho, não há outra certeza empírica que a teoria possa exprimir.

Em *Princípios do Comunismo*, escrito solo redigido em outubro de 1847, poucos meses antes do *Manifesto*, Engels, cuja preocupação com o rigor conceitual era em regra menos acentuada do que a de Marx, não evidencia a mesma precaução. Ao tentar explicar de forma catequética os motivos que inevitavelmente conduziriam à dissolução do capitalismo, propõe de imediato a harmonia entre a idéia de proletariado, com seu *ethos* revolucionário, e a figura histórica dos trabalhadores de sua época, dirigidos por uma racionalidade ainda tributária das vivências possibilitadas pela *publicidade burguesa*, inclusive no que tange à organização política:

O proletariado é a classe da sociedade que retira sua subsistência unicamente da venda de seu trabalho e não do lucro de um capital qualquer; a classe cujo bem-estar, cuja vida e cuja morte, cuja existência toda depende da demanda de trabalho, quer dizer, da alternância de bons e maus períodos de negócios, das flutuações de uma concorrência desenfreada. O proletariado ou a classe dos proletários é, numa palavra, a classe trabalhadora do século XIX. (...) A classe dos que não possuem absolutamente nada, dos que são obrigados a vender aos burgueses seu trabalho, para receber em

troca os meios de subsistência necessários à sua manutenção (Engels, 1990, pp. 103-105).

Palavras como estas serviriam depois de incentivo aos mais afoitos. Na opinião deles, não haveria nenhuma resposta a ser articulada, nenhuma lacuna a ser preenchida. O materialismo histórico seria um sistema fechado, uma verdade à espera da adoção de posições resolutas para se infiltrar na realidade. Os intelectuais que, insurgindo-se contra o humor hegemônico, perseveravam em denunciar como uma violência a Marx o automatismo da relação entre pensamento e ação eram tachados de vacilantes. Sobre esta postura crítica recaía a acusação de responsabilidade pelo estado de letargia que estaria a frear a consumação de um processo há muito principiado. A precariedade crescente do operariado corroboraria o desígnio que lhe fora anteriormente consignado. A generalização da miséria – a proletarização da sociedade – seria o indício da presença de uma consciência de classe já amadurecida, preparada para ser exercida.

Sem dúvida, para uma teoria cujos critérios de validade relacionam-se com a possibilidade de emancipação concreta dos indivíduos, o ser consciente envolve tanto a compreensão quanto a superação efetiva dos empecilhos que socialmente enredam a autonomia. Em *A Ideologia Alemã*, trabalho no qual Marx e Engels devotam-se a ajustar contas com a tradição idealista à qual aderiram durante a juventude, a precisão com que é assinalada a especificidade da práxis política

proletária constrange de maneira inapelável as tentações atenuadoras que porventura pudessem surgir:

(...) A libertação real não é possível senão no mundo real e com meios reais (...). A “libertação” é um ato histórico e não um ato mental. Conduzem a ela as relações históricas, o estado da indústria, do comércio, da agricultura, do intercâmbio. (...) Na realidade, para o materialista prático, isto é, para o comunista, trata-se de revolucionar o mundo existente, de modificar e de atacar (anzugreifen) praticamente as coisas com as quais nos deparamos (Marx & Engels, 1969, p. 42).

São as relações de produção de uma totalidade social contraditória que motivam a revolução. O interesse subjetivo, ainda que possa organizar-se coletivamente, não possui intensidade suficiente para propiciar a libertação real. Na ausência de vínculos históricos, este empenho, suscitado pela ânsia incontida de um sujeito que pretende reaver sua humanidade, desprendendo-se de uma existência reificada, percorre o caminho delineado pela filosofia burguesa. Contudo, quando elaborada à custa da averiguação das mediações pelas quais o capital se objetiva, a crítica à autonomia formal também sucumbe à armadilha do formalismo. Não importa se o vértice da política tradicional localiza-se na emancipação resultante de um ato de pensamento ou na realização de pretensões materiais estranhadas, embora

a passagem da subsunção formal para a subsunção real torne a dominação ainda mais obtusa. É fundamental que haja em ambos os casos disposição para a experiência. O materialismo histórico não admite outro modo de apreensão do real.

Em outras palavras, o método marxiano desautoriza a teoria a se impor ao vigente, assim como não tolera que ela se submeta a qualquer tipo de sujeição. A *publicidade pós-burguesa*, a mesma que permite a exteriorização rudimentar da consciência de classe do proletariado, deve ser esquadrihada em suas qualidades e imperfeições imanentes. Em Marx, jamais o resultado sobressai ao processo. Neste sentido, se desdenhássemos da serventia dialética das *esferas públicas da produção*, cometeríamos um deslize inadmissível. O partido, organicamente estruturado, ilustra uma reação política à intensificação das contradições econômicas. Sua utilidade está em propagar as reivindicações dos trabalhadores, imputando caráter público à luta de classes. Todavia, esta via de argumentação, modelada por mecanismos de assimilação, não emblema ainda um meio de expressão vivo, indispensável para a consecução dos objetivos que norteiam qualquer movimento de libertação lúdico. Os interesses que o proletariado empírico procura organizar contêm poder de realidade, visto que são produzidos socialmente. Porém, na medida em que derivam de um horizonte experiencial alienado, não podem deixar de ser falsos.

Para Negt, esta nova objetividade do capital, infiltrada no plano da formação da subjetividade, veda a identificação instantânea entre organização partidária e espontaneidade das massas, proposição entre cujos defensores destacavam-se pensadores argutos. Alguns dos melhores ideólogos progressistas não teriam atinado

para o fato decisivo de haver uma incontestável desproporção entre a busca da emancipação e a linguagem política que em tese garantiria o início da tão aguardada alteração da sociedade. A correção do desvio passaria pela retomada de um universo significativo outrora defraudado pelo poder:

A luta pela linguagem política ou, falando mais exatamente, a reapropriação das formas simbólicas e lingüísticas expropriadas na execução normal das relações funcionais de dominação é de importância vital para os movimentos de emancipação. Pois a multiplicação dos meios de expressão vivos, que remontam aos interesses imediatos dos indivíduos, porém sem se esgotar na mera repetição, é uma condição básica da capacidade de argumentação moral e intelectual dos homens que decidiram mudar sua situação de carência (Not), mas que não enxergam direito como seus pequenos passos cotidianos podem se relacionar com perspectivas futuras. Eles têm um sentimento prático de que velhos conceitos e palavras já não apreendem sem nenhum problema os fatos a partir dos quais foram cunhados, mas também sentem que novas orientações simbólicas válidas para a estabilização do mundo exterior ainda não existem (Negt, 1992a, p. 57).

A autonomia das massas exigiria bem mais do que o possível êxito do partido. Para alcançá-la, requerer-se-ia em primeiro lugar o resgate completo das potencialidades produtivas do trabalho vivo. A estreiteza da noção prevalecente de produção deveria ser delatada. Na sociedade burguesa, ao contrário do que se afigura, o produzir não gera somente mercadorias. O trabalho humano, em razão de

depender de relações de solidariedade, mesmo quando é arranjado pelo capital, produz igualmente modos de socialização irrenunciáveis, nos quais estão incluídos o linguajar, os sentimentos comuns e os *espaços públicos*. Esta diversidade, entretanto, segue dissimulada pela mercantilidade que se apossou das outras dimensões da vida social. O indivíduo, sob tais circunstâncias, mostra-se inábil para experienciar aquilo que sua atividade concreta torna objetivo. O encanto estende-se às partes mais sutis envolvidas na construção da totalidade capitalista. A inversão fundamental – a naturalização de relações ou de propriedades históricas – extrapola a existência do bem econômico destinado à troca. O fetiche não se encontra apenas nos resultados do processo de trabalho. Ele já se manifesta na produção, entendida em sentido mais amplo.⁴ Enquanto os seres humanos não desfrutarem da experiência que se adquire na produção da experiência, o real – que, reiteremos, consiste numa consequência determinada – continuará estranhado. Doravante, é essencial que nos portemos como produtores da sociedade e que avaliemos com isenção as opções disponibilizadas por esta forma contingente de organização do trabalho social. Tal atitude crítica – fenômeno ocasionado pela engenhosidade insopitável que caracteriza o trabalho vivo – viabilizaria a redução do realismo político ao padrão que lhe é condizente. Graças a ela, poderíamos nos certificar da substância que delimita as *esferas públicas da produção*. Finalmente, estaríamos em condição de

⁴ O fetichismo do capital, por estar presente na produção, antecede em termos lógicos o fetichismo da mercadoria. Este aspecto reforçaria a necessidade do estabelecimento de um novo trabalhador coletivo para a materialização da idéia de *espaço público*.

compreendê-las em conformidade com o que são: como um momento a ser superado.

A linguagem política que nos é imediatamente acessível não possibilitaria a expressão dos interesses imediatos dos indivíduos. Os desejos enunciados, por mais que parecessem sê-lo autenticamente, seriam preordenados, adequando-se aos canais de comunicação disponíveis. O empírico, transformado em material da *esfera pública*, exprimir-se-ia tutelado por expedientes abstratos de mediação. Ao proletariado, o partido, com seu arsenal de teses prontas, tidas como receitas infalíveis para pôr termo à submissão ao capital, simbolizaria, ao fim e ao cabo, um instrumento repressor. A censura já não se exerceria pelo encobrimento explícito da coação instaurada, mas pelo impedimento acobertado da experiência viva deste constrangimento. A revolução seria a partir de então tolerada como peça de uma encenação orquestrada para consolidar o vigente. A exaltação da práxis especificaria a *publicidade recém-abonada*, dando a impressão de se tratar de algo completamente distinto dos demais *espaços públicos* engendrados pelo capitalismo tardio. Porém, o impulso em favor da insurreição emerge prontamente absorvido pela reificação. Tanto é verdade que a irrupção da prática – prerrogativa de estamentos que, travestidos de representantes diretos dos anseios, inscientes ou não, de toda uma classe, presumiam deter conhecimentos escatológicos e, conseqüentemente, poder apreciar o ser à luz do devir – descartaria o envolvimento daqueles que se mostrassem incapazes de associá-la mecanicamente aos objetivos que lhes seriam realmente prementes. A fim de evitar dissidências inesperadas,

caberia à burocracia partidária, nas etapas preparatórias, convencê-los da inevitabilidade da ruptura, mesmo que para isto tivesse que fazer uso de um palavrório vazio, completamente divorciado do ambiente social dinâmico em que os interesses materiais potencialmente transformadores se formam.

A decisão tomada pelos próprios homens sobre a necessidade de modificar o estado de carência ao qual estão subordinados seria infecunda. Neste contexto, uma resolução que abrisse mão de intermediários nunca poderia converter-se em vontade política. Faltar-lhe-ia o inalienável: a possibilidade de ingresso em um *espaço público* que assegurasse o primado do objeto. Esta experiência revelaria as sinuosidades da construção concreta da formação social capitalista. Entre outras determinações, tornaria patente a função integradora da política convencional. Mostraria principalmente seu estigma restritivo, voltado exclusivamente para a reprodução ampliada do existente. Sob uma totalidade reificada, há de se desconfiar sempre da consciência presente, até daquela que se apresenta com pretensões críticas. Não é outra característica senão a criatividade do trabalho vivo – circunscrita apenas eventualmente ao trabalho morto, porém jamais eliminada – que nos abona a cogitar o desdobramento de uma capacidade de discernimento que permita fundar conexões intersubjetivas que neguem com finalidade prática o negativo do qual também esta habilidade inicialmente emana.

Em Negt e Kluge, o interesse pelo delineamento de uma práxis política alternativa, demonstrado tanto em *Esfera Pública e Experiência* quanto em trabalhos ulteriores, comprova primordialmente o desvelo com a renovação do marxismo,

iniciativa avalizada pelo enfoque materialista que coordena a dialética marxiana. Para os autores, constitui um desatino debitar na conta pessoal de Marx a tragédia social acarretada pelo fracasso do comunismo. Certamente, lhe causaria aversão o modo como, em seu nome, se deu a transformação da filosofia em ação histórica. A apreensão irrepreensível do mundo indicaria algo já alterado, produto de uma prática específica. Esta objetividade anômala somente poderia ser corrigida objetivamente, no plano das relações materiais de produção. A inteligibilidade de tal *corpus* adviria, portanto, da suposição do desenvolvimento de uma práxis cuja coesão teórica a eximisse de, no decorrer do processo de intervenção efetiva, ser enlevada pelo objeto que pretende exceder.

O conhecimento que o materialismo histórico tenciona grassar – um modelo cognitivo baseado em critérios imanentes que apontam para além do factual, após ocupar-se com a explanação de sua gênese material – atingiria a medida compatível com as demandas de uma experiência social genuína, isto é, de uma conduta coletiva que, sem abdicar da proximidade em relação à realidade, se defronte com o empírico, caso fosse organizado numa *esfera pública proletária*. Sem ela, os juízos existenciais – o saber que, conforme a nomenclatura proposta por Horkheimer, distingue a teoria crítica da teoria tradicional – não seriam operacionalizáveis, tendendo a se confundir, apesar de ostentar sinal oposto, com os juízos categóricos, aquelas sentenças que se exaurem no contínuo aprofundamento da compreensão do

que é considerado como dado.⁵ O pensamento crítico externaria a consciência da reificação, testemunhando tratar-se de um impasse que encerra nexos indissolúveis com o ser, desdobrados no âmbito intelectual. Por seu turno, o pensar tradicional, exposto ora como ciência positiva, ora como crítica cultural, qualificaria o estranhamento como sujeito. Esta não seria uma incoerência teórica passível de retificação no campo da própria teoria. A totalidade capitalista produziria necessariamente uma subjetividade invertida, privada de aptidão à *Wissenschaft*, um método de apreciação que se forma no percurso do esclarecimento da relação entre essência e aparência, dando ocasião à dialética.

Este necessário aparecer da consciência burguesa experimentaria o social como segunda natureza, evento que se esquivaria do controle humano. Numa abordagem pautada pelo intento das ciências naturais, não haveria lugar para o ineludível desvelamento das mediações. O propósito de abarcar a substância dos fatos seria determinado pelas condições particulares de produção do conhecimento. Adstrito à imediatidade, tal saber padeceria de um duplo déficit: por um lado, na consideração sobre aquilo que lhe é exterior, confinar-se-ia em formas fenomênicas; por outro, o que é ainda pior, ignoraria o movimento de auto-reflexão, o único procedimento disponível para inteirá-lo de suas insuficiências. A teoria tradicional

⁵ Cf. HORKHEIMER, M. Traditionelle und kritische Theorie. In: _____. **Traditionelle und kritische Theorie**. Frankfurt am Main: Fischer, 1986. A respeito da diferença fixada por Horkheimer entre teoria tradicional e teoria crítica, indispensável para o devido entendimento das discussões que estão sendo levadas a efeito, veja principalmente a apresentação a esta tese.

assumiria assim a alienação como suporte. A impossibilidade metodológica de recuperação do processo pelo qual o ser tornou-se o que é refletir-se-ia na incapacidade concreta da teoria para se reabilitar como um meio viável de emancipação, postura que exigiria que ela admitisse possuir um estatuto ontológico resultante de relações historicamente firmadas. Com efeito, a superação da falsa totalidade instituída pela forma mercadoria imporia a construção de uma perspectiva que pudesse apreendê-la logicamente como tal, não descurando de nenhuma de suas manifestações. Este novo raciocinar nada teria de extraordinário: ele recorre à idéia de que a razão, quando não desfigurada, deteria, a despeito de todos os percalços, a faculdade de se colocar sobre o pensamento reificado, justamente devido à inutilidade deste contra a reificação.

O referencial para este emparelhamento entre autonomia e uma perspectiva totalizante encontra-se em *História e Consciência de Classe*, sobretudo nas questões em que a obra transcende o ensaio de Horkheimer, notavelmente naquelas que versam sobre a organização política dos trabalhadores. A fidelidade que Negt e Kluge dedicam a tal fonte de inspiração não deve, no entanto, ser exasperada. Neste livro seminal, ambos ressaltam as intenções eminentemente materiais em que o conceito lukacsiano de práxis erige-se. Contudo, rechaçam o hegelianismo que afiança a efetivação da conjectura de um sujeito-objeto idêntico, historicamente antecipado pela atuação do partido.

A ambigüidade que permeia o projeto do jovem Lukács salta aos olhos quando, por exemplo, discute-se a repercussão da universalização da forma

mercadoria. Por um lado, o autor identifica com maestria o verdadeiro inimigo: o princípio que, objetivamente, unifica a totalidade capitalista:

A mercadoria pode ser apreendida em sua substância verdadeira apenas como categoria universal da totalidade do ser social. Somente nesta relação a reificação oriunda do contexto mercantil adquire importância fundamental tanto para o desenvolvimento objetivo da sociedade quanto para o comportamento social dos homens; para a subordinação de sua consciência às formas pelas quais tal reificação se expressa; para as tentativas de compreensão deste processo ou de insurreição contra suas conseqüências destruidoras (...) (Lukács, 1983, p.147).

O conhecimento científico, a política, a cultura, as figuras da consciência, as relações de produção, entre outros, estariam assim submetidos à reificação, fenômeno socialmente condicionado. Exatamente por este motivo, dever-se-ia insistir numa teoria que garantisse a mediação com a práxis. Segundo Lukács, tal saber desenvolve-se na esfera já constituída do trabalho social. A natureza contraditória do capital produziria uma mercadoria singular, por meio da qual, ao mesmo tempo, o sistema afinal é completado e, potencialmente, superado: a força de trabalho. Nesta manifestação especial da mercantilidade, esconder-se-ia um núcleo qualitativo em que a essencialidade do ser humano permaneceria salvaguardada, opondo-se à totalização irrestrita:

(...) Quanto mais profundamente a reificação alcança a “alma” daquele que vende sua capacidade produtiva como mercadoria tanto mais enganosa se torna esta aparência (...). A tal encobrimento objetivo da forma mercadoria corresponde algo subjetivo, isto é, embora o processo de reificação, responsável pela transformação do trabalhador em mercadoria, o desumanize, deteriorando e mutilando sua “alma” – enquanto ele não se contrapor conscientemente a isto -, sua essência humana anímica não é transformada em mercadoria. Portanto, ele pode objetivar-se interiormente de maneira completa contra essa sua existência, enquanto o homem reificado na burocracia (...) reifica-se, mecaniza-se, torna-se mercadoria, também nos órgãos que poderiam ser os únicos portadores de sua revolta contra essa situação (Idem, p.300).

Subjetividade e objetividade, categorias que se expõem em definitivo cindidas à consciência burguesa, porquanto a rigor não há nela nada além de estranhamento, poderiam recompor-se no proletariado. Esta classe, em virtude de portar em seu ser social a possibilidade de reconhecimento do caráter mercantil adquirido pela força de trabalho, seria simultaneamente sujeito e objeto. Ao se certificar de sua condição de mercadoria, o trabalhador obteria conhecimento prático, uma forma de discernimento que realiza uma transformação estrutural objetiva no objeto do conhecimento. O valor de uso do trabalho vivo, até então incógnito sob as relações quantitativas do capital, viria a despertar, tornando-se realidade concreta:

Este acréscimo de autoconsciência à estrutura mercantil significa (...) por princípio e qualitativamente algo diferente do que normalmente se costuma chamar consciência “de” um objeto (Gegenstand). Não somente porque se trata de uma consciência. Pois, apesar disso, tal consciência poderia perfeitamente – como ocorre, por exemplo, na psicologia científica – ser consciência “de” um objeto que escolhe “acidentalmente” a si mesma como objeto, sem alterar o tipo de relação entre consciência e objeto e, por conseguinte, o tipo de conhecimento assim alcançado. Disso necessariamente resulta que os critérios de verdade de um conhecimento que desponta deste modo devem ser idênticos aos de um conhecimento de objetos “desconhecidos”. Mesmo quando um antigo escravo, um instrumentum vocale, chega ao conhecimento de seu ser (Selbst) como escravo, isto não significa autoconhecimento neste sentido: com isso, ele pode meramente chegar ao conhecimento de um objeto que “por acaso” é ele mesmo. Não há diferença objetiva e social decisiva entre um escravo “pensante” e um escravo “inconsciente”, assim como não existe entre a possibilidade de um escravo tornar-se cômico de sua própria situação social e a possibilidade de um “homem livre” entender a escravidão. A inflexível duplicidade epistêmica do sujeito e do objeto e, com ela, o fato do sujeito do conhecimento não afetar a estrutura do objeto adequadamente conhecido permanecem inalterados. Todavia, o autoconhecimento do trabalhador como mercadoria já é, como conhecimento, algo prático. Isto é, este conhecimento realiza uma modificação estrutural objetiva no objeto (Objekt) de seu conhecimento. O caráter especial e objetivo do trabalho mercantil, seu valor de uso (sua capacidade de fornecer produtos excedentes), que, como todo valor de uso, está submerso sem deixar vestígios nas categorias quantitativas da troca, aviva nessa

consciência e por meio dela para a realidade social (Idem, pp.296-297).

O sujeito do conhecimento que, valendo-se da parcela de humanidade da qual a forma mercadoria não se apodera, transmudaria pensamento em prática corresponde ao reverso do materialismo lukacsiano. O reconhecimento e a posterior superação histórica da reificação são concebidos no domínio de uma dialética impelida pela velha noção de *Bildung*, herdada de Hegel. Conforme o próprio Lukács confessaria mais tarde, ao reafirmar a confusão entre objetivação e alienação, *História e Consciência de Classe* não teria outra opção senão descambar num romantismo ético. Aquilo que o trabalho humano exterioriza refere-se à interação do homem e da natureza, com todas as suas conseqüências sociais. Ao contrário do que o livro sustentava, o problema não estaria na reconstituição da integridade do sujeito, mediante a superação da aparente autonomia do objeto, mas em ultrapassar a contingência deturpadora do trabalho mercantil. Para isto, a idéia de natureza – o outro da relação com os seres humanos – necessitaria ser repensada. Ao invés de vislumbrá-la simplesmente como alvo externo a ser dominado, os indivíduos deveriam tomá-la como um dos alicerces cooperativos de uma nova totalidade.⁶

Ainda privado de uma autêntica justificação econômica, ou seja, sem ter acesso a uma formulação que pudesse dar conta da essência social do trabalho, o

⁶ A autocrítica que o autor faz consta do prefácio redigido em 1967 especialmente para a reedição da obra.

jovem Lukács – influenciado, de acordo com suas próprias palavras, pelo nível em que se achavam naquela época os estudos sobre Marx – apóia-se na concepção de consciência de classe adjudicada para sustentar a asserção segundo a qual o proletariado representaria a solução para as antinomias do pensar burguês, contradições que também enclausurariam as reflexões hegelianas, embora estas tivessem proporcionado uma progressão sem igual no âmago do idealismo alemão. A consciência sobre a qual Hegel insistentemente discorre - aquele (re)conhecimento que, com o auxílio providencial de uma razão astuta, efetuar-se-ia irrevogavelmente por meio de um processo caracterizado por fases predeterminadas - descobriria nos trabalhadores seu assento material. Esta classe da consciência legitimaria a transposição da filosofia clássica, o ir além do formalismo.

A consciência de classe deve ser considerada como uma abstração, quase nos moldes do tipo ideal weberiano. Lukács, de modo recorrente, preocupa-se em distingui-la da consciência empírica dos trabalhadores, cientificamente mensurável. Entretanto, ao pleitear o revigoramento do materialismo histórico, o pensamento lukacsiano, em última instância, arreda-se de tal método. A história da formação do proletariado é interpretada como um processo sucessivo de eliminação da dessemelhança entre conceito e fenômeno. As limitações de perspectiva da classe que se manifesta como bloco não passam de momentos cuja superação já está teoricamente prevista, uma vez que assistimos à edificação de um sujeito universal, de um ator social hegemônico, governado por um ponto de vista que prima pela totalidade. Apesar de presentes, as relações dialéticas entre o particular e o geral –

entre o proletariado empírico, constituído por singularidades, envoltas em paradoxos, e a idéia de proletariado, a classe que guarda consigo o segredo da humanidade – pendem, sob quaisquer circunstâncias, à maneira de um raciocínio tautológico, para a generalidade. Em síntese, o contra-senso que permeia o contexto da vida do trabalhador isolado, subjugado pelas injunções do fetichismo da mercadoria, jamais afetaria o proletariado como um todo.

Para Negt e Kluge, a principal deficiência de *História e Consciência de Classe* estaria no modo hipostático como Lukács sugere a passagem da capacidade de discernimento própria da força de trabalho individual – o potencial de se reconhecer como valor de troca ostentado pelo operário – para uma suposta capacidade inviolável de julgamento que acompanharia a classe proletária. O capital, ao se reproduzir ampliamente, infligiria ao operário o desempenho do papel concomitante de sujeito e de objeto. Não seria nenhum disparate idear no nível concreto de sua auto-experiência o surgimento da consciência desta situação dual. Na esfera produtiva, o trabalhador, vinculado de fato à totalidade social, poderia experienciar mais do que simples produtos estranhados. Pelo contato qualitativamente diferenciado com a maquinaria – com o trabalho morto objetivado -, ele seria capaz de perceber que os instrumentos que o compelem no cotidiano proviriam da contradição entre a forma mercadoria e o trabalho vivo. A consciência de classe pressupõe que este conhecimento particular reflita-se num sujeito coletivo. Como Lukács recusa-se a acolher a hipótese de que tal correspondência seja alcançada pela somatória de individualidades, a única alternativa para a obtenção da

universalidade estaria na interferência de uma organização que mediasse a transformação da experiência singular em experiência do Absoluto. Esta instituição organizativa seria o partido. Todavia, por se situar fora do contexto da produção, espaço no qual ocorre a formação da consciência histórica do trabalhador, o aparato partidário teria a função de classificar as experiências proletárias já constituídas, salientando aquelas que, conforme critérios abstratos, fossem relevantes para o cumprimento do esquema de encadeamento causal de que dispunha para analisar a história:

*O correto ponto de vista materialista de Lukács consiste no fato de que, sob a mercadoria força de trabalho, o proletário individual pode tornar-se consciente da produção mercantil e criticá-la. Este ponto de vista, contudo, é desenvolvido e concretizado pelo autor numa direção falsa. No lugar de desdobrar os níveis de experiência do proletário individual para **baixo** (em negrito no original – RFC), para os pressupostos de sua consciência, de sua socialização, de sua economia libidinal, de seu modo de vida, etc., ele sobrepõe ao elemento da consciência do proletário individual, que constitui apenas um potencial, uma construção histórica que segue o esquema do progresso linear (Negt & Kluge, 1976, p.420).*

A espontaneidade do sujeito do conhecimento – o discernimento que o trabalhador logra na esfera produtiva – não poderia ser perdida ou desviada. Sem nenhum prejuízo, ela seria, num momento subsequente, canalizada para a organização. Este encaminhamento provocaria a transferência da experiência

proletária de um contexto familiar para um outro completamente estranho. Negt e Kluge afirmam que Lukács não teria avistado maiores empecilhos para propor tal operação devido a uma espécie de finalismo político que alentaria *História e Consciência de Classe*. O partido comporia assim uma das figuras da consciência do proletariado. Sua incompletação fenomênica não contrariaria a essência do conceito. Estratégia - o exercício tático da política no campo limitado pelo ponto de vista burguês - e meta autêntica - a dissolvência da totalidade capitalista - em tempo algum colidiriam. O equívoco terminante da teoria lukacsiana residiria na subestimação do poder de assimilação do capital. A *Realpolitik* evidenciaria o risco extremo de a classe trabalhadora, organizada pela forma mercadoria, transformar-se em fetiche. Uma síntese voltada para a emancipação do proletariado não poderia ser deduzida, como pretendia Lukács, à revelia da contingência que condicionaria a conexão dialética entre *publicidade burguesa*, manifestada sob a forma das *esferas públicas da produção*, e *publicidade proletária*, ainda em busca de uma existência autônoma.

A noção de consciência de classe careceria de uma posição mais enfática para com a objetividade. Se a prevalência do objeto – a abertura ao empírico - fosse efetivamente observada, haveria lugar para identificar as tortuosas relações entre massas e partido, tornando compreensível inclusive a possibilidade sempre presente de afastamento de ambos. A ausência de vínculos definitivos indicaria a probabilidade do desenvolvimento de opções políticas imprevistas. Porém, a inserção metodológica do acaso não inviabilizaria a precisão do materialismo

histórico. As novas feições da política responderiam a determinadas conjunturas históricas. A despeito da fluidez da aparência exterior, todas estas iniciativas, ao romper com a rigidez da organização, demonstrariam uma unidade: visariam à construção de um socialismo sem deformações.

No interior da tradição marxista, tal questão, considerada erroneamente como uma heresia, fora levantada de início por Rosa Luxemburg, a quem Lukács dedica dois dos ensaios que compõem *História e Consciência de Classe: Rosa Luxemburg Marxista* e *Considerações Críticas sobre Crítica da Revolução Russa, de Rosa Luxemburg*. Curiosamente, em *Esfera Pública e Experiência*, não se faz nenhuma menção à contribuição dada por Luxemburg. Apenas num trabalho posterior, *Rosa Luxemburg e a Renovação do Marxismo*, Negt reconhece a importância da pensadora para a elaboração da concepção de *espaço público proletário*:

Ainda que o jovem Lukács de História e Consciência de Classe se refira a Rosa Luxemburg em relação à aberta dialética entre massas e partido, não deformada por nenhuma esquematização (o que, por outro lado, significa que um afastamento do partido proletário e das massas é sempre possível), tal dialética é de novo ofuscada, em seguida, pelo próprio Lukács. Em termos mais filosóficos, poder-se-ia dizer que as condições contingentes do objeto, o pesado material da ação consciente na história, na forma das relações de classe, assim como dos proletários em carne e osso, são por ele reduzidas novamente a um “sujeito-objeto”, ao proletariado enquanto sujeito idêntico e indestrutível, que intervém na história e, queira-o ou não, leva à realização a virada histórica. Para Rosa

Luxemburg, ao contrário, os proletários são indivíduos empíricos, os soldados são proletários fardados, cujas qualidades individuais, que são marcadas de vários modos, somente se recompõem em uma vontade capaz de ação na luta de classes. Lukács transpõe a cisão entre sujeito e objeto, que nas lutas reais se mediatizam reciprocamente, na indestrutível identidade de um partido representante do proletariado inteiro, que se apresenta como único sujeito real e que, qualquer que seja a situação histórica, está sempre em condições de agir. O proletário singular é, ao contrário, em maior ou menor grau, objeto do trabalho de partido; tal proletário exprime unicamente uma “consciência psicológica”. Diante do partido, que encarna o segredo enfim revelado da ação fichtiana, o singular é mera matéria-prima, uma inversão que se tornará cruel realidade no stalinismo (Negt, 1984b, pp. 17-18).

Ao se amparar na espontaneidade dos trabalhadores, ao direcionar as categorias analíticas da crítica da economia política para baixo, isto é, para as experiências concretas dos indivíduos, jamais devidamente contempladas pela idéia reguladora de partido, cujas diretrizes partiam do alto, dos comitês centrais, Luxemburg, por intermédio da avaliação que faz do significado revolucionário da greve de massas, teria concedido à materialidades das relações de produção uma expressão política apropriada. Para Negt, a forma precavida com que a autora serve-se dos conceitos, evitando dialeticamente a ligação imediata entre ação espontânea e massas, fora fundamental para distanciá-la da tentação de substituir a arbitrariedade

abstrata do partido por algo similar, ainda que supostamente mais próximo dos anseios profundos do proletariado:

(...) A dialética histórica entre espontaneidade e organização (aplica-se – RFC) tanto à produção material quanto à intelectual. Sem dúvida, a espontaneidade não é a lei dinâmica das massas; mas, sem a espontaneidade, pela qual as massas conferem expressão demonstrativa e pública a seus interesses, estas se movem sempre apenas no âmbito e no interesse da ordem do poder existente. É precisamente a dialética entre espontaneidade e organização que conduz os processos sociais para além de toda mecânica do automovimento e dos modos unilaterais objetivados de pensar e de se comportar; esta determina não só a lei da dinâmica política da emancipação da classe proletária, mas também a estrutura da teoria que lhe é própria e cujo núcleo é a dialética materialista (Idem, pp.20-21).

Para não iterar mal-entendidos, haveria, portanto, a necessidade de precisar o sentido pelo qual o termo espontaneidade é tomado por Luxemburg. Antes de tudo, deveríamos compreendê-lo como resultado, conseqüência de mediações anteriores. O comportamento espontâneo dos operários seria instigado muitas vezes pela capacidade organizativa adquirida dentro das próprias organizações, sobretudo quando os trabalhadores lançam mão deste instrumento reivindicativo para denunciar o desacordo entre suas expectativas e a atuação da burocracia. Tratar-se-ia, por conseguinte, de uma reação motivada. Além disso, nos instantes em que os

proletários descartam intermediários para exprimir os sentimentos que lhes pertencem, tal qual acontece nas greves de massas, o processo de produção material da vida social interviria como tónus desencadeador. Na visão de Negt, devido a esta peculiaridade – ser determinado diretamente pelas contradições do capital -, tal movimento, a fim de alcançar eficácia política, exigiria uma teoria e uma consciência prática que abrangessem a totalidade. Esta condição somente poderia ser atendida pela politização dos interesses cotidianos do proletariado. A partir dela, todas as cadeias que garantem a reprodução da forma mercadoria, onde quer que elas se exponham – na fábrica, na família, na escola ou no espaço reservado ao tempo livre -, poderiam vir a ser rompidas.

Num discurso proferido em dezembro de 1918 por ocasião do congresso de fundação do Partido Comunista Alemão, Rosa Luxemburg explicita a junção, tão salientada por Negt, entre a edificação do verdadeiro socialismo e o desbloqueio do contexto proletário de vida, principal característica das greves de massas:

Sejamos claros: é da essência desta revolução que as greves se tornem mais e mais extensivas, que elas se tornem o foco central, o aspecto primordial da transformação. Ela tornar-se-á então uma revolução econômica e, com isto, uma revolução socialista. A luta pelo socialismo pode ser travada apenas pelas massas, tête-à-tête com o capitalismo, em toda fábrica, por todo proletário contra seu empregador. Certamente, os estúpidos tinham uma imagem diferente do curso dos acontecimentos. Imaginavam que fosse necessário somente derrubar o velho governo, colocar um governo socialista à

frente dos negócios e assim inaugurar o socialismo por decreto. Isto novamente era uma ilusão. O socialismo não se faz e tampouco pode ser feito por meio de decretos, nem mesmo por um governo caracterizado como socialista. O socialismo deve ser construído pelas massas, por cada proletário. O ponto em que os trabalhadores estão ligados à cadeia do capital é o lugar no qual tal cadeia deve ser destruída (Luxemburg, 1966, p.).

Um pouco adiante, com o intuito de reforçar a posição anteriormente assumida, ela acrescenta:

Devemos trabalhar a partir de baixo. Isto corresponde exatamente ao caráter de massa de nossa revolução, que, quanto aos fins, norteia-se pelos fundamentos da constituição social; corresponde ao caráter da atual revolução proletária o fato de que temos que conquistar o poder político não pelo alto, mas a partir de baixo (Idem, p.).

Nas reflexões de Luxemburg, não há, ao contrário do que é geralmente difundido pelos críticos mais apressados, um desprezo ingênuo, quase anarquista, pela organização. Longe disso, o objetivo central da autora é advertir para a ameaça de fissura na relação entre partido e trabalhadores, impossível de ser fechada mesmo em situações explosivas, nas quais o domínio do capital está prestes a desaparecer. A espontaneidade, resultado de mediações históricas, jamais pode ser relegada a um plano inferior. Entretanto, a preocupação não se esgota em proteger a força que

impulsiona as greves de massas. O interesse maior está em assegurar a manifestação da exata medida política do contexto vital do proletariado, em permitir que as esperanças, os desejos e as necessidades do proletário singular, constituídos em sua práxis cotidiana, obtenham *publicidade* sem interferências extrínsecas.

Na discussão que propõe sobre o teor estratégico das greves de massas, Luxemburg não deixa de denunciar o formalismo redutor da política convencional, baseado em separações que visam isolar abstratamente aquilo que determina o material próprio das aspirações políticas da classe trabalhadora:

A moderna classe proletária não realiza sua luta de acordo com um plano fixado em algum livro ou teoria. A moderna luta dos trabalhadores é uma parte da história, uma parte do progresso social, e no meio da história, no meio do progresso, no meio do combate, nós aprendemos como devemos lutar. (...) É isto que torna esta mobilização louvável, precisamente porque este pedaço de cultura dentro do movimento dos trabalhadores é definidor de uma época única, na qual as grandes massas do povo trabalhador forjam primeiro de sua própria consciência, de sua própria crença e mesmo de seu próprio entendimento as armas de sua própria libertação (Luxemburg, 1974, p.465).

A emancipação das massas – deslançada por meio da greve geral, que, para fazer justiça ao pensamento luxemburguiano, deve ser considerada como uma resposta espontânea às limitações inerentes à organização, definidas por sua filiação ao *espaço público burguês* – penderia da superação da política tradicional. A

consciência de classe resultaria de uma forma de experiência social que não fosse filtrada por mecanismos excludentes. Tal rompimento requereria uma práxis política especificamente proletária. Negt divisa nesta exigência a superioridade de Rosa Luxemburg sobre o jovem Lukács: enquanto este infere a visão de totalidade, a qualidade que diferencia o modo de pensar proletário do modo de pensar burguês, do trajeto percorrido pelo idealismo alemão e a materializa num modelo organizativo inabalável, isento das influências da forma mercadoria, aquela constrói um ponto de vista totalizante sem invocar uma imaginária substância de classe ou apelar para a vanguarda partidária, mas apoiando-se tão-somente na possibilidade imanente de organização autônoma do horizonte experiencial das massas, ou melhor, confiando, embora não use estes termos, na aptidão que os indivíduos possuem para produzir uma *esfera pública* que apreenda como se dá a produção das diferentes dimensões da vida social:

A esfera pública proletária, que não pode ser apreendida precisamente em sentido empírico, que não indica um simples quadro das opiniões do proletariado, mas tampouco representa a mais alta instância organizativa, designando antes o centro de um processo dirigido à produção de experiências, parece ter sido a única real instância decisória que Rosa reconheceu; ela não pode ser definida, mas determina o conteúdo da realidade da luta de classe do proletariado. A teoria de Rosa Luxemburg, que se propõe penetrar todas as esferas substanciais da vida da sociedade, não deixa espaço

que não seja ocupado pela vontade de mudança do proletariado
(Negt, 1984b, p.45).

Em Luxemburg, o materialismo histórico recuperaria a vivacidade tolhida. Lógica e gnosiologia reaveriam a contigüidade original com as leis matérias dinâmicas do contexto da vida proletário. Tanto no domínio teórico quanto no prático, espontaneidade e organização seriam tratadas como categorias dialéticas. De maneira sincrônica, ambas participariam do movimento efetivo de libertação subjetiva e objetiva da classe trabalhadora. O severo respeito pelo método marxiano explicaria o fato de a filósofa jamais ter estabelecido formas definitivas de exteriorização da vontade política dos trabalhadores. A ação das massas, estimulada pelo processo de negação determinada, seria moldada pelas exigências impostas pela objetividade. Caso não reconhecesse a legitimidade da democracia burguesa, o proletariado não tomaria ciência do alcance restrito de suas possibilidades. A mediação seria desempenhada pelo partido. O exercício da falsa política revelaria ao sujeito do conhecimento a essência de uma práxis verdadeira. Neste momento, o social alienado e alienante, justamente o problema que a burocracia não consegue abordar de modo apropriado, transformar-se-ia no foco não obscurecido da luta de classes.

Em suma, da forma como Negt - isoladamente ou em conjunto com Kluge - o concebe, o conceito de *publicidade proletária* não pode prescindir de uma política cuja finalidade primordial esteja na crítica da política vigente. Esta intenção exclui a

recusa formal do objeto, a rejeição absoluta das instituições do Estado de Direito. No entanto, não basta verificar o que não pode ser feito. É preciso abrir caminhos que viabilizem a negação prática do negativo, ou seja, que mostrem a urgência inegociável daquilo que ainda está por se fazer. Aqui, aflora a reciprocidade – o vínculo dialético indissolúvel - entre práxis transformadora, cujo objetivo é a autonomia do sujeito, e teoria materialista, a reflexão que elege o objeto como prioridade. Mais uma vez, recorre-se ao pensamento de Adorno para tentar equacionar a questão.

Semiprodução versus *Contrapublicidade*

Como vimos, Negt e Kluge julgam a *publicidade proletária empírica* um acontecimento histórico cuja origem remonta à transformação estrutural do *espaço público burguês*. Seu caráter contestador não invalidaria o fato de ela ser uma das manifestações das *esferas públicas da produção*. Como tal, não obstante aborde a materialidade do contexto proletário de vida, a perspectiva que lhe serve de fundamento seria ainda determinada pelo valor de troca. Todavia, a reprodução capitalista ampliada, responsável pela suspensão do formalismo político, tornaria pública – portanto, passível de ser experienciada – a natureza contraditória do capital. A práxis política convencional seria então redirecionada de modo a impossibilitar que as energias associadas ao desejo ativo de emancipação das massas

estabelecessem conexões autônomas com a objetividade. Isto significa que a política deveria manter-se circunscrita aos limites do vigente, subordinada às determinações sociais objetivas.

De acordo com os autores, enquanto não suprimir estas restrições, a ação do proletariado permanecerá no plano do negativo. Para se livrar da importuna condição de oposição acomodada à ratificação do desumano, a classe trabalhadora necessita, em seu devido tempo, identificar os fatores asseguradores da continuidade da falsa totalidade, da qual, nunca é demais insistir, também é parte. Realizado o reconhecimento teórico, os trabalhadores devem, como consequência lógica, se preocupar em produzir os meios práticos para superá-los.

Em *Esfera Pública e Experiência*, Negt e Kluge deixam transparecer o desequilíbrio entre as possibilidades máximas que estão ao alcance do partido e as exigências mínimas a serem cumpridas para a formação de um *autêntico espaço público proletário*:

A esfera pública proletária não é exatamente aquilo que poderíamos qualificar de esfera pública do partido. Quem apela à esfera pública proletária volta-se inicialmente ao partido, porém, no fundo, está se dirigindo às massas. Com isto, nota-se que o conceito de espaço público aqui utilizado sempre representa a mobilização das massas ou dos membros do partido para tomar determinadas decisões controversas ou insolúveis dentro do aparato partidário. Assim, por exemplo, são mencionadas ações “que se prestam a difamar gravemente o prestígio (do – RFC) partido perante o espaço público

proletário” (...). Apela-se ao espaço público proletário quando se trata de impor a decisão e a análise de uma determinada fração dentro da liderança partidária ou quando se critica algo incompatível com os interesses do proletariado como um todo. Este apelo instrumental à aclamação das massas corresponde, no entanto, a um princípio da esfera pública burguesa. A publicidade proletária não funciona deste modo. O conceito já revela aqui algo pontual, uma produção em si ad hoc (ad hoc Hergestelltes an sich), que é trazida de fora para as massas. A situação é caracterizada por um estado no qual organização partidária e massas não estão mais unidas num contexto experiencial comum (Negt e Kluge, 1976, pp. 10-11).

A substância da *esfera pública proletária* não se situaria na estrutura organizacional, mas numa capacidade de discernimento que lhe seria exterior. Não poderíamos confundir espontaneidade abstrata com espontaneidade concreta. A primeira concerniria à incorporação prévia da vivacidade das massas ao partido, travando, em prol da lealdade acrítica ao aparato, a relação dialética entre trabalho vivo e trabalho morto. Neste caso, a politização seria interrompida antes mesmo de gerar o político, impedindo que a carga libidinal excitada firmasse contato sólido com o real. A segunda, por sua vez, basear-se-ia na apreensão pelo pensamento do necessário automovimento dinamizador da conexão entre sujeito e objeto. Esta, nas palavras de Negt, imediatidade reflexa consistiria no momento central da práxis social transformadora e, neste sentido, indicaria o critério primordial para averiguar a veracidade do conteúdo de uma teoria.

O protesto estudantil – a tentativa deliberada de ruptura com os padrões de participação política instituídos, inclusive com aqueles consentidos pelos chamados setores progressistas – estaria incluído numa dialética da espontaneidade, um desdobramento possível do instante dialético precedente, caracterizado pela contradição derradeira entre sentimentos espontâneos e organização. O maio de 1968 teria forjado um tipo específico de *espaço público*, no qual os estudantes – a partir de um contexto da vida particular, marcado pelas divergências com uma concepção educacional ultrapassada, que, alicerçada sobre uma hierarquia rígida e pouco democrática, impossibilitava a universidade de se tornar acessível à experiência viva dos indivíduos – procuravam na medida do possível firmar conexões com outros contextos da vida, apenas aparentemente apartados de seus interesses imediatos. Assim, a guerra do Vietnã, os movimentos de libertação então existentes em nações do terceiro mundo, a luta contra a repressão sexual, entre outros, começavam a conquistar expressão pública, desvencilhando-se provisoriamente das obstruções impostas pela *publicidade hegemônica*, e passavam a ser interpretados à luz da totalidade.

A autoconsciência recém-adquirida expunha aos universitários que suas reivindicações até então consideradas como pontuais integravam um processo mais amplo de reação conjunta contra o estranhamento. Pela primeira vez, as lições sobre universalidade aprendidas ao longo do tempo nos bancos escolares deixavam de ser

meras abstrações.⁷ Porém, os temores de assimilação, desde sempre presentes no movimento, foram rapidamente justificados. A dualidade intrínseca a esta forma de protesto – a influência simultânea de valores político-morais, atrelados a um horizonte experiencial formal, e de interesses de emancipação, capazes de propiciar modificações concretas – inviabilizou a produção do político. A coação reativa exercida por elementos concernentes à *publicidade burguesa* não permitiu que houvesse tempo suficiente para que a transformação integral – a materialização dos desejos espontâneos potencialmente totalizantes portados pelos estudantes – ocorresse. Embora superada no plano da consciência, no âmbito histórico, a distância entre os segmentos que poderiam proceder à negação determinada do ofuscamento em vigor – intelectuais e trabalhadores - permaneceu imperturbada. Por fim, a compreensão do paradoxo da forma mercadoria retrocedeu ao nível da particularidade:

(...) Sob a maciça pressão da publicidade burguesa circundante, qualidades que desde o início foram constitutivas do movimento estudantil passaram com o tempo a atuar como fatores de dissolução do protesto (em negrito no original – RFC). *No movimento estudantil, em qualquer ação individual, mostravam-se sempre duas linhas: a mobilização pelo mecanismo de abstrações de valores políticos* (em

⁷ Apesar de pertencer originalmente ao ponto de vista burguês, justamente aquela perspectiva que visavam combater, o princípio da universalidade jamais teria sido descartado pelos proponentes deste *espaço público alternativo*. Aliás, o universal é o conceito que também define a *publicidade proletária*. No entanto, ao contrário da burguesa, presa ora a critérios formais, ora à objetividade, tal *publicidade* buscava concretizá-lo. Duas conclusões complementares podem ser auferidas destas observações: por um lado, o vínculo, em termos de propósitos, entre *espaço público burguês* e *espaço público proletário*; por outro, a ligação íntima, no que tange à práxis política, entre *espaço público proletário* e *espaço público dos estudantes*.

negrito no original – RFC) e a mobilização **pelos interesses de emancipação, de constituição mais lenta e difícil** (em negrito no original – RFC). *A mobilização abstrata, que se baseia antes de tudo em impulsos morais e meramente políticos, cria necessariamente um mecanismo de exclusão que elimina interesses concretos, uma vez que estes não podem sobrepujar o peso político legitimador dos eventos do mundo. Não é possível legitimar constantemente a abolição dos exames ou a modificação dos conteúdos teóricos específicos do mesmo modo que se legitima uma operação concreta que tenha efeitos reais ou fictícios sobre as lutas de libertação. Para que esta abstração de valores funcione, é indiferente se na hierarquia valorativa a primeira posição seja ocupada pelo Vietnã, pela luta pelo triunfo dos movimentos de libertação ou, no domínio da política doméstica, pela luta do proletariado. O essencial para esta abstração (Abstraktheit) é que tal qualificação e localização corretas levem a uma subordinação dos contextos de interesses concretos, em que tem que se repetir como contradições particulares as mesmas contradições principais* (Negt & Kluge, 1976, pp. 155- 156).

Segundo Negt e Kluge, apesar de rejeitar o formalismo sistematizador dos conteúdos sociais utilizado pela práxis política ordinária, a *esfera pública construída pelos estudantes* teria falhado justamente no momento do seguir adiante, fundamental para qualquer movimento de emancipação. Com este exemplo histórico, ficaria demonstrado que, para se safar do abstrato, não bastaria evitar o desligamento, o modo como usualmente as *esferas públicas da produção* condenam à improdutividade as energias liberadas pelo trabalho vivo. Seria indeclinável

garantir a politização da matéria-prima da política. Em virtude de suas limitações, o protesto estudantil disporia de forças para percorrer somente metade do caminho. A consideração acerca do privado, pautada, seja como for, por ligações objetivas, não se coadunaria com a medida exigida para a expressão conveniente da intensidade atuante nos objetos.

Ao retomar nos anos 90 a discussão sobre o tema, Negt e Kluge valem-se da idéia – já esboçada com contornos bastante nítidos em *Esfera Pública e Experiência* – de semiprodução para avaliar especificamente o legado político do movimento estudantil:

Pode-se descrever uma tal busca de evasão, imobilizada no meio do caminho, como um semiproduto, como está expresso na palavra “politizar” (“anpolitisieren”). A crítica a esta semiprodução consiste em que ela, ao contrário de um semiproduto relativo à produção de bens materiais, não pode ser depois de algum tempo acabada e mais bem ordenada. Entrementes, formam-se os mais fortes afetos e resistências contra a natureza insuportável e contraditória deste estado, obstruindo o caminho de volta, o caminho até as raízes. Tal semiprodução política age como uma vacina contra a mudança política, como é o caso de toda rebelião interrompida pela metade. As energias de dissolução, que constituem o início da rebelião, transformam-se em medo assim que uma tal mistura do privado e do político entra em cena, e, com isso, o privado não se transforma efetivamente nem em publicidade nem em trabalho político (Negt & Kluge, 1992b, p. 96).

As esferas públicas da produção não seriam, portanto, totalmente eficazes em coibir o surgimento de dissensões, uma vez que fariam do privado, do material bruto da política, o padrão reconhecido de seu valor de troca, abrindo assim espaço para o estabelecimento de ligações objetivas indesejadas. Contudo, em regra, mostrar-se-iam aptas a atravancar a consolidação de conexões duradouras. Se não engendram o político, pois lhes faltam as qualidades que suscitam a coletividade, disponibilizam, em contrapartida, um símile que satisfaz necessidades reais das massas. Este simulacro político poderia servir à causa da emancipação como palco destinado ao exercício da negação do negativo. Cumpriria cotejar, a partir de suas determinações objetivas, aquilo que a semiprodução é - uma experiência política substitutiva, subordinada ao falso – com aquilo que teria condições iminentes de ser: a realização concreta da autonomia do sujeito.

Esta expectativa não faria parte de mais uma exteriorização de boas intenções normativas. Para o materialismo marxiano, a saída da alienação não pode residir em outro lugar senão na própria alienação, ou melhor, em sua superação efetiva. Com efeito, estaríamos diante de uma oportunidade histórica singular. A *publicidade pós-burguesa* permitiria que os indivíduos mantivessem contato com o plano material, exatamente aquele que os subjuga. A objetividade a ser transformada já figuraria entre os componentes do ainda não plenamente desenvolvido horizonte experiencial do proletariado. Eis o potencial revolucionário trazido pelo capitalismo tardio. Restaria aguardar, com uma paciência que remete ao ritmo requerido pelo processo de efetivação do conceito, pelo aparecimento de constelações nas quais as ligações

políticas – as incontáveis mediações entre sujeito e objeto – podem vir à tona sem interrupções ou exclusões:

É patente que as qualidades de caráter das matérias-primas políticas isoladas atuam em qualquer nível da produção política. Se em seu caráter cotidiano elas são compostas exclusivamente ou de oscilações, também serão assim com respeito ao grau de intensidade da politização. Estas qualidades radicais básicas são as que numa determinada constelação e mistura permanecem como semiproduto. Numa outra constelação, estas mesmas ligações podem entrar inteiramente na produção da esfera pública e do político. (...) Indubitavelmente, há potenciais da matéria natural da política que tendem espontaneamente ou por pequenos estímulos externos à organização política. É a partir deste potencial que vem ao encontro do trabalho político que se arma o volume principal da práxis política. Ele é aquilo que se deixa mobilizar ad hoc. No entanto, quando falta a este potencial político mobilizado o volume das qualidades que se neutralizaram em semiprodutos políticos ou reformadores, então já estão feitas uma escolha e uma exclusão essenciais (Idem, pp. 97-98).

Não há como deixar de associar este conceito de semiprodução à idéia adorniana de semiformação, até mesmo naquilo que ela tem de complementar à noção de indústria cultural. A alusão torna-se ainda mais evidente caso sejam mencionadas as intervenções práticas aventadas por Adorno, as únicas que poderiam defrontar o estranhamento. Para fazer frente a um fenômeno socialmente

condicionado, haveria a necessidade de apreendê-lo como tal. Em outros termos, o esclarecimento decorreria da reabilitação da historicidade do real. O entendimento do existente como resultado de relações sociais determinadas corresponderia, contudo, a um primeiro passo. A continuação do movimento reflexivo dar-se-ia forçosamente na direção do desnudamento da forma social – também contingente – que determina o feíto apresentado pela sociedade em vigor. Para tanto, a teoria não poderia ser encarada como algo absoluto. A reificação, conquanto incluída na conceituação geral proposta pela abordagem materialista, reclamaria, a fim de nas atuais circunstâncias ser compreendida de modo coerente, um procedimento interpretativo que excluísse de antemão a investigação orientada pela exterioridade. O enfraquecimento analítico da dialética explicar-se-ia pelo formalismo que havia se assenhoreado de um pensamento cuja justificativa está precisamente em seu oposto: na proclamação decidida da primazia do objeto. Ainda que singularizasse com correção a substância do capital, o real coisificado não comporia uma categoria pressuposta. Para restituir sua capacidade crítica, para não se limitar a uma operação regressiva, a dialética teria que se embrenhar sem julgamentos prévios naquilo que está dado, recuperando a gênese histórica deste produto específico.

Em um de seus derradeiros ensaios, *Sobre Sujeito e Objeto*, que, juntamente com *Marginálias a Teoria e Práxis*, compõe os chamados *Epilegômenos Dialéticos*, Adorno refere-se às conseqüências nefastas, confirmadoras da condição servil experimentada pelo sujeito do conhecimento, de uma teoria que, a despeito de suas aspirações dialéticas, não dispõe de instrumentos para firmar conexões espontâneas -

isto é, que respeitem todas as vicissitudes empíricas que se manifestam numa dada ocasião - com o objeto:

A separação entre sujeito e objeto é real e aparente. Verdadeira, porque no domínio do conhecimento possibilita a expressão da separação real, da cisão existente na situação humana, algo que veio a ocorrer devido a uma imposição; falsa, pois a separação produzida não pode ser hipostasiada, tampouco transformada em invariante. A contradição da separação entre sujeito e objeto comunica-se à teoria do conhecimento. Na verdade, não se pode prescindir de pensá-los como separados; todavia, o ψεῦδος (falso – RFC) da separação manifesta-se no fato de que eles se acham reciprocamente mediados: o objeto, pelo sujeito; o sujeito, mais ainda e de modo diverso, pelo objeto. A separação torna-se ideologia, exatamente sua forma normal, assim que é fixada sem mediação. O espírito usurpa então o lugar do absolutamente independente, característica que não lhe condiz: na pretensão de sua independência anuncia-se o senhoril. Uma vez radicalmente separado do objeto, o sujeito já o reduz a si; o sujeito devora o objeto ao se esquecer do quanto ele mesmo é objeto (Adorno, 1997h, p.742).

O cindido não explicitaria uma condição imutável, mas o resultado de relações historicamente desenvolvidas. Ora, de nada adiantaria, identificada a separação, negá-la, em nome da afirmação do espírito, num plano estritamente abstrato. Esta tentativa de diferenciação reforçaria o indiferenciado, corroborando a passividade diante de uma situação na qual os seres humanos são idênticos às coisas.

A subjetividade desenvolvida em tal contexto seria, por conseguinte, inábil para elucidar as mediações das quais tanto ela mesma quanto aquilo que lhe é exterior provêm. O falso que se manifesta com poder de realidade não se resumiria à cisão efetiva entre sujeito e objeto. Sua presença estender-se-ia para o modo como a teoria do conhecimento lida com esta separação: como fatalidade que, a não ser como autonomia espiritual, não pode ser revertida. A astúcia de uma razão comprometida com a perpetuação da dominação revelar-se-ia na medida em que as diferentes etapas do percurso - todas elas concebidas sob o signo da violência do estranhamento – fossem cumpridas.

Para Adorno, o recurso ao expediente da rejeição abstrata do vigente, invariavelmente ao alcance dos indivíduos, não acarreta nenhum dano ao abstrato, o beco sem saída ao qual a crítica cultural, quando não se sujeita à auto-reflexão, é empurrada. A mesma esterilidade é verificada sempre que confundimos o método que busca privilegiar ontologicamente o objeto com a atitude positivista de reverência ao ser-assim do mundo exterior, legitimada pela reputação à primeira vista inquestionável de ciência. Desfeito o engodo, esta postura simboliza apenas e tão-somente a capitulação à inverdade. A versão moderna da *intentio recta* não a redime de persistir com obstinada teimosia na velha e desgastada ilusão. O social – o outro a ser desvendado pelo sujeito – continua aqui a ser considerado como aquilo que não é: natureza.

Nas *Marginálias*, Adorno amplia o debate sobre o problema da correta apreensão da objetividade, introduzindo o tema – em sua opinião, correlacionado -

da necessária distinção entre práxis autêntica, empenhada em transformar o já transformado, e pseudo-atividade, a prática que circula com desenvoltura nos canais autorizados pela totalidade alienada, sem jamais ameaçá-la:

A precedência do objeto deve ser respeitada pela práxis (...). Corretamente entendida, a práxis, à que medida que o sujeito, por seu turno, é algo mediado, é aquilo que o objeto deseja: ela segue a necessidade dele. Mas não por meio da adaptação do sujeito, meramente reforçadora da objetividade heterônoma. A necessidade do objeto é mediada pela totalidade social sistêmica; por isto, só é determinável criticamente pela teoria. Práxis sem teoria, abaixo do estado mais desenvolvido do conhecimento, tem que falhar e, conforme seu conceito, a práxis pretende realizar-se. Práxis falsa não é práxis. O desespero, que, por encontrar a saída fechada, se lança às cegas para dentro, liga-se, ainda na vontade mais pura, à desgraça. No espírito da época, a hostilidade contra a teoria, sua atrofia de nenhum modo casual, sua proscricção pela impaciência, que deseja transformar o mundo sem interpretá-lo, enquanto, no seu próprio lugar, dizia-se que os filósofos até então tinham apenas interpretado – tal hostilidade contra a teoria torna-se a fraqueza da práxis. Que a teoria deva dobrar-se a esta dissolve o seu conteúdo de verdade e condena a práxis à prisão do ilusório; é tempo de enunciar isto como algo prático (Adorno, 1997i, pp. 766-767).

A práxis genuína, a única que faria justiça ao nome de práxis, teria como condição definitiva de verdade a teoria, o momento imprescindível de distanciamento. Porém, este afastar-se da realidade não significaria assentir com a

inconfessada idéia burguesa de que a autonomia da razão aplica-se unicamente à vida celestial, tornando-se um contra-senso quando confrontada com as contradições reais, demasiadamente terrenas. A dicotomia funcional do sujeito histórico, competente para reservar o exercício libertador da cidadania, o procedimento difusor das luzes ao conjunto da humanidade, ao plano espiritual, contornaria o absurdo concreto perpetrado pela falsa consciência. O modelo teórico com o qual Adorno se ocupa neste e em vários outros textos não tolera, sob o risco do ensimesmamento, a perda de vínculo com o objeto. Para que a prática se realize, a porta que possibilita o retorno ao mundo material nunca pode estar cerrada. Além da separação violenta entre sujeito e objeto, provocada pela forma mercadoria, haveria, em certo sentido, uma outra, deliberada pelo trabalho vivo residual, que desencadearia o movimento de negação determinada, pelo qual a objetividade prevalece não como um fenômeno estanque, imóvel em sua aparência congelada, mas como resultado de mediações ajustadas ao sistema social, exigindo, a fim de modificar a caracterização estranhada com que se manifesta, a intromissão no campo em que é produzido.

Em Adorno, o ajustamento ao real, a ligação viva com o existente, prepara a interrupção concludente dos ciclos objetivo e subjetivo de reprodução capitalista. A ausência da teoria redundaria na adaptação petrificada, na integração anuladora do sujeito. Pela adequação crítica ao estabelecido, as necessidades do objeto, não somente aquelas cuja satisfação garante a sociabilidade do indivíduo, a acomodação indiferente ao ser social contingente, mas também e principalmente as que, uma vez contentadas, levam à superação deste modo particular de vida coletiva, passam a ser

discerníveis. As insuficiências do vigente - tanto teóricas quanto práticas - seriam externadas por uma experiência cuja única norma impositiva diz respeito ao dever cognitivo do sujeito de se entranhar no empírico.

A indústria cultural e a semiformação visam travar o processo dialético por meio do qual o objeto conquista a primazia. Gestada por condições materiais peculiares, esta obstrução manter-se-á intacta enquanto tais condições não forem suplantadas. Uma resposta moderada pelas aspirações políticas da velha *Bildung* despontaria já comprometida, correspondendo a um projeto que propõe a fuga do estranhamento por uma rota evasiva que conduz inevitavelmente ao seu aprofundamento. A derrocada desta manifestação tardia do capital demandaria, portanto, o desenvolvimento de uma espécie de contraformação, apoiada numa política materialista, na qual o momento da reflexão está assegurado. Evidentemente, tal práxis não tem lugar nas *esferas públicas da produção*.

De acordo com Adorno, a carência teórica desencadearia a falsa prática. Sem a teoria, a luta de classes – o imutável que nutre o modo de produção capitalista, até mesmo em períodos em que o antagonismo parece ter sido reduzido a níveis insignificantes pela eficiência do *verwaltete Welt* – continuaria a ser canalizada numa direção oposta à da emancipação. Aquele que é considerado como o problema filosófico por excelência, o da interpretação do mundo, retornaria assim à ordem do dia. A preocupação demonstrada pelo autor com a questão teórica não sugere o desdém pela prática. Antes disto, revela que a filosofia, embora tenha perdido o instante de sua transformação, conservaria o potencial crítico que faz dela a *conditio*

sine qua non do esclarecimento. A teoria não poderia ser desabonada em razão do fato de a hipótese da existência de uma classe social que, independentemente das circunstâncias em que se organiza, fosse capaz de levar a efeito a transição ter desaparecido do universo de possibilidades históricas, supondo-se que um dia realmente pertenceu a ele.

Em Negt e Kluge, o fato de o conceito de *esfera pública proletária* persistir irrealizado é explicado pelas incontáveis tentativas frustradas de transformar a filosofia em práxis. Quando houve êxito, a política materialista não dispôs de tempo suficiente para se consolidar, dando origem a formas duradouras de coletividade. Nestas raras ocasiões, os laços que as massas, entendidas como a reunião de singularidades dotadas de vontade e de interesses próprios, firmam desde baixo, ou seja, a partir de um contexto de vida experienciado sem mediações prévias, com a totalidade social rapidamente se desfizeram. Não obstante, estas escassas insinuações bem-sucedidas da espontaneidade humana comprovariam que o trabalhador coletivo organizado pelo capital não pode deter o avanço, ainda que à surdina, de um trabalhador coletivo alternativo, que, ao contrário do primeiro, é organizado pelo trabalho vivo. A *contrapublicidade* diz respeito à arena em que este trabalhador tem condições de alcançar a intensidade necessária para se universalizar, responsabilizando-se pela produção do político.

IV
**Considerações Finais: Totalidade
Social e *Esfera Pública***

A concepção de *esfera pública* proposta por Negt e Kluge distingue-se daquela desenvolvida ao longo da obra de Habermas por enfatizar o processo de produção material que determina em última instância a configuração de todas as dimensões que compõem a vida social, inclusive da comunicativa. Enquanto o modelo habermasiano atém-se em suas diferentes etapas de elaboração a critérios eminentemente formais, atuantes numa realidade já pronta, a teoria que os dois primeiros autores apresentam abarca o fenômeno da *publicidade* como conseqüência de relações de trabalho contingentes, perfeitamente passíveis de modificação.

Ao contrário do que uma análise mais apressada e superficial poderia induzir, a rigor, jamais encontraremos em Negt e Kluge a negação absoluta do conceito de *esfera pública burguesa*, o ponto de partida utilizado pelas reflexões críticas levadas a efeito por Habermas. Antes disto, eles consentem com a idéia de esclarecimento forjada pela filosofia clássica durante o apogeu liberal. No entanto, recorrendo aos procedimentos consagrados pela autêntica tradição marxiana, buscam demonstrar que a realização da promessa de autonomia do ser humano exigiria a dissolução sem concessões da ordem capitalista, fundamentada em contradições concretas. Em outras palavras, a emancipação espiritual constituiria o ponto máximo proporcionado pelas possibilidades intrínsecas à *publicidade burguesa*. Qualquer projeto alicerçado sobre tais parâmetros nada poderia oferecer além de soluções culturais para problemas essencialmente estruturais.

De acordo com Negt e Kluge, não seria metodologicamente oportuno seguir o caminho repleto de volteios traçado por Habermas a partir dos anos 1960 e rotular

de decadência a inquestionável transformação sofrida pelo *espaço público burguês*. Embora suscitadas pela intensificação do ciclo de valorização do capital, as *esferas públicas da produção*, do ponto de vista da construção histórica de um horizonte experiencial pautado pela libertação efetiva das massas, representaria um momento dialético mais elevado. Pela primeira vez, o privado, o domínio no qual os interesses reais da classe trabalhadora são imediatamente engendrados, adquiriria expressão pública. Todavia, esta organização primitiva do contexto proletário de vida manifestar-se-ia subordinada à forma mercadoria. Neste contexto, os indivíduos teriam, portanto, acesso assegurado à matéria-prima política. Para que o político - a condição imprescindível para a superação do estranhamento - fosse produzido, faltaria uma arena na qual pudessem firmar conexões duradouras com o empírico, permitindo que os sentimentos alcançassem intensidade suficiente para se apossar da objetividade, revelando as mediações que formam o existente. Esta arena seria precisamente a *esfera pública proletária*. O apelo aos padrões abstratos que dão sustentação à ética do discurso significaria aqui um retrocesso, um expediente fadado a sucumbir à falsa consciência.

A noção de *espaço público proletário*, a única alternativa materialista considerada como viável para pôr fim à crise do capitalismo tardio, não se conformaria aos limites exíguos das manifestações empíricas de tal tipo de *publicidade*, invariavelmente circunscritas à ação estratégica delineada pela burocracia partidária. Ou seja, a *esfera pública proletária* existiria em potencial. Historicamente, nos instantes de ruptura em que a espontaneidade do trabalho vivo

teria ameaçado impor-se aos estatutos reificados que resguardam a influência decisiva do aparato, a reação da força de ratificação que define a *Realpolitik* não tardou a aparecer, obstruindo o movimento de amadurecimento da consciência de classe, condenando-a a permanecer no plano da abstração.

Imaginação corresponde ao termo apto a captar a substância da esfera *pública proletária*. Dotada de um ritmo de aprendizagem próprio, que não reflete a especificidade do vigente, esta categoria cognitiva combina a recepção do objeto com a nítida expectativa de ultrapassá-lo. Por se tratar de um sentimento autônomo, a hipótese de antecipar a forma pela qual irá exteriorizar-se politicamente está de antemão excluída. Para Negt e Kluge, a fantasia é muito mais do que um mero expediente repressor do qual se vale a indústria cultural. Em virtude de possuir essência dialética, ela teria importância fundamental para a retomada do exercício da negação determinada, inviabilizado por um desvio inadmissível, responsável por afastar o proletariado - entendido, sob quaisquer circunstâncias, como o portador das qualidades características do trabalho vivo, que não podem ser anuladas pelo capital – de seu objetivo original: o da apreensão da falsa totalidade.

Em resumo, a emancipação das massas requereria uma nova síntese, uma totalidade organizada pela medida exata do trabalho vivo. Esta continuaria a ser a tarefa da classe trabalhadora, o verdadeiro sujeito da *contrapublicidade*. Não importa que nos dias de hoje pareça ser praticamente impossível identificar uma classe social que objetivamente possa cumpri-la. O que está em jogo é a necessidade de lembrar que o capitalismo refere-se a um modo de produção contraditório.

Neste sentido, os desarranjos capazes de dissolvê-lo permaneceriam, como sempre estiveram, em plena atividade. Caberia reconhecê-los e, sobretudo, preservá-los em sua autenticidade. De fato, estamos diante de uma missão árdua. Porém, esta imensa dificuldade não é grande o bastante para que nos obrigue a considerá-la uma utopia.

Bibliografia

ADORNO, T. W. (1991). **Tres estudios sobre Hegel**. Madrid: Taurus. Tradução de Victor Sanchez de Zavala.

_____. (1995). **Educação e emancipação**. São Paulo: Paz e Terra. Tradução de Wolfgang Leo Maar.

_____. (1997a). Theorie der Halbbildung. In: **Soziologische Schriften I**. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Gesammelte Schriften, 8).

_____. (1997b). Résumé über Kulturindustrie. In: **Ohne Leitbild: parva aethetica**. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Gesammelte Schriften, 10.1).

_____. (1997c). **Minima moralia**: Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Gesammelte Schriften, 4).

_____. (1997d). Freizeit. In: **Stichworte: kritische Modelle 2**. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Gesammelte Schriften, 10.2).

_____. (1997e). Erziehung nach Auschwitz. In: _____.

_____. (1997f). Kulturkritik und Gesellschaft. In: **Prismen: Kulturkritik und Gesellschaft**. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Gesammelte Schriften, 10.1).

_____. (1997g). Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien. In: **Soziologische Schriften I**. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Gesammelte Schriften, 8).

_____. (1997h). Zu Subjekt und Objekt. In: **Stichworte: kritische Modelle 2**. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Gesammelte Schriften, 10.2).

_____. (1997i). Marginalien zu Theorie und Praxis. In: _____.

_____. (1997j). Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute. In: **Soziologische Schriften I**. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Gesammelte Schriften, 8).

_____. (1997l). Reflexionen zur Klassentheorie. In: _____.

ANTUNES, R., RÊGO, W. (Org.). (1996). **Lukács**: um Galileu no século XX. São Paulo: Boitempo.

BENJAMIN, W. (1989). Sobre alguns temas em Baudelaire. In: **Charles Baudelaire**: um lírico no auge do capitalismo. São Paulo: Brasiliense. (Obras Escolhidas, 3). Tradução de José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Batista.

_____. (1999a). Erfahrung. In: **Frühe Arbeiten zur Bildungs- und Kulturkritik**. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Gesammelte Schriften, II.1).

_____. (1999b). Über den Begriff der Geschichte. In: **Abhandlungen**. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Gesammelte Schriften, I, 2).

_____. (1999c). Erfahrung und Armut. In: **Metaphysisch-geschichtsphilosophische Studien**. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Gesammelte Schriften, II.1).

BUCK-MORSS, S. (1977). **The origin of negative dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, and the frankfurt institute**. New York: Free Press.

CAMPATO, R. F. **A gênese teórica da concepção habermasiana de esfera pública**. São Carlos, 2002. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos.

CERUTTI, F (1970). Hegel, Lukács, Korsch. Zum dialektischen Selbstverständnis des kritischen Marxismus. In: NEGTE, O. (Org.). **Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels**. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

DOMÈNECH, A. (1986). Prólogo a la edición castellana: el diagnóstico de Jürgen Habermas, veinte años después. In: HABERMAS, J. **Historia y crítica de la opinión pública**. México: Gili.

DUARTE, R. (1993). **Mimesis e racionalidade**: a concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno. São Paulo: Loyola.

_____. (1997). Adorno marxista. In: _____. **Adornos**: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais.

ENGELS, F. (1990). Princípios do Comunismo. In: MARX, K., ENGELS, F. **Manifesto do partido comunista**. Petrópolis: Vozes. Tradução de Marco Aurélio Nogueira e Leandro Konder.

GAGNEBIN J. M (1996). Walter Benjamin ou a história aberta. In: BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense. (Obras Escolhidas, 1).

HABERMAS, J. (1969). **Technik und Wissenschaft als "Ideologie"**. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. (1973). **Erkenntnis und Interesse**. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. (1980). **A crise de legitimação no capitalismo tardio**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. Tradução de Vamireh Chacon.

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

_____. (1987). Um perfil filosófico-político. **Novos Estudos Cebrap**. São Paulo, n. 18, p.77-102. Tradução de Wolfgang Leo Maar.

_____. (1993). Theodor W. Adorno – pré-história da subjetividade e auto-afirmação selvagem. In: ROUANET, S.P., FREITAG, B. (Org.). **Habermas**. São Paulo: Ática. (Grandes Cientistas Sociais). Tradução de Sérgio Paulo Rouanet e Barbara Freitag.

_____. (1995). **The theory of communicative action**. Cambridge: Polity. 2v. Tradução de Thomas McCarthy.

_____. (1997). The public sphere. In: BROMMER, S. **Twentieth century political theory – a reader**. New York: Routledge.

_____. (1999). **Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft**. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HEGEL, G.W.F. (1995). **Grundlinien der Philosophie des Rechts**. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Werke, 7).

_____. (1996). **Phänomenologie des Geistes**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996. (Werke, 3).

HELD, D. (1997). **Introduction to critical theory: Horkheimer to Habermas**. Cambridge: Polity Press.

HOHENDAL, P.W. (1994a). The public sphere: models and boundaries. In: CALHOUN, C. (Org.). **Habermas and the public sphere**. Cambridge: The Mit Press.

_____. (1994b). Critical theory, public sphere and culture: Jürgen Habermas and his critics. In: BERNSTEIN, J. **The frankfurt school: critical assessments**. London and New York: Routledge. Vol. V. Tradução de Marc Silberman.

_____. (1995). **Prismatic thought: Theodor W. Adorno**. Lincoln: University of Nebraska.

HONNETH, A. (1994). Work and instrumental action. In: BERNSTEIN, J. **The frankfurt school: critical assessments**. London and New York: Routledge. Vol. VI.

_____. (1999). Jürgen Habermas: percurso acadêmico e obra. **Revista Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro, n.138, pp.9-32. Tradução de Barbara Freitag.

HORKHEIMER, M. (1976). **Sociedad en transición**: estudios de filosofía social. Barcelona: Península. Tradução de Joan Godo Costa.

_____. (1986). Traditionelle und kritische Theorie. In: _____. **Traditionelle und kritische Theorie**. Frankfurt am Main: Fischer.

HORKHEIMER, M.; ADORNO, T.W. (1973). **Temas básicos da sociologia**. São Paulo: Cultrix. Tradução de Álvaro Cabral.

_____. (1997). Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente. In: ADORNO, T.W. **Gesammelte Schriften 3**. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

INGRAM, D. (1987). **Habermas e a dialética da razão**. Brasília: UnB. Tradução de Sérgio Bath.

JAY, M. (1973). **The dialectical imagination**: a history of the Frankfurt school and the institute of the social research. Boston-Toronto: Little Brown and Company.

JAMENSON, F. (1990). **Late marxism**: Adorno, or the persistence of the dialectic. London: Verso.

KANT, I. (1993a) Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: **Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1**. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Werkausgabe, XI).

_____. (1993b). Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: _____.

KEANE, J. (1994). On tools and language. Habermas on work and Interaction. In: BERNSTEIN, J. **The frankfurt school**: critical assessments. London and New York: Routledge. Vol.VI.

KLUGE, A. (1992a). Gotthold Ephraim Lessing und das Prinzip der “tragischen Wiedererkennung”. Eine Rede. In: NEGTE, O., KLUGE, A. **Maßverhältnisse des Politischen**: 15 Vorschläge zum Unterscheidungsvermögen. Frankfurt am Main: Fischer.

_____. (1992b). Das Lesen des Textes wirklicher Verhältnisse. Die schwerwiegende Frage, ob wir die Chiffre unseres Jahrhunderts verstehen. In: _____.

LUKÁCS, G. (1983). **Geschichte und Klassenbewußtsein**: Studien über marxistische Dialektik. Frankfurt am Main: Luchterhand.

LUXEMBURG, R. (1966). Unser Programm und die politische Situation. In: _____. **Politische Schriften II**. Frankfurt am Main: Europäische.

_____. (1974). Der politische Massenstreik und die Gewerkschaften. In: **Gesammelte Werke**. Berlin: Dietz. Band 2.

_____. (1976). **A acumulação do capital**: estudo sobre a interpretação econômica do imperialismo. Rio de Janeiro: Zahar. Tradução de Moniz Bandeira.

MAAR, W.L (1995). À guisa de introdução: Adorno e a experiência formativa. In: ADORNO, T.W. **Educação e emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

_____. (1999). Habermas e a questão do trabalho social. **Lua Nova**. São Paulo, n.48, pp.33-61.

_____. (2002). A perspectiva dialética em Adorno e a controvérsia com Habermas. **Trans/Form/Ação**. São Paulo, vol.25, pp.87-105.

MARCUSE, H. (1966). **One-dimensional man**: studies in the ideology of advanced society. Boston: Beacon.

_____. (1968). **Kultur und Gesellschaft I**. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. (1978). **Razão e revolução**: Hegel e o advento da teoria social. Rio de Janeiro: Paz e Terra. Tradução de Marília Barroso.

MARX, K. (1953). **Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie**. Berlin: Dietz.

_____. (1957). **Das Kapital**: Kritik der politischen Ökonomie. Berlin: Dietz. Vol. 1.

_____. (1958a). Zur Judenfrage. In: MARX, K., ENGELS, F. **Werke**. Berlin: Dietz. Band 1.

_____. (1958b). Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie: Einleitung. In: _____.

_____. (1966). Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844). In: MARX, K., ENGELS, F. **Studienausgabe**. Frankfurt am Main: Fischer. Band 2.

_____. (1969). Thesen über Feuerbach. MARX, K., ENGELS, F. **Werke**. Berlin: Dietz. Band 3.

_____. (1970). **A contribution to the critique of political economy**. Moscow: Progress. Tradução de S.W. Ryazanskaya.

_____. (1972). **Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses**. Frankfurt am Main: Neue Kritik.

MARX, K., ENGELS, F. (1969). Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. In: _____. **Werke**. Berlin: Dietz. Band 3.

_____. (2005). **Das kommunistische Manifest**. Köln: Parkland

MCCARTHY, T. (1985). **The critical theory of Jürgen Habermas**. Cambridge: The Mit Press.

_____. (1994). Pratical discourse: on the relation of morality to politics. In: CALHOUN, C. (Org.). **Habermas and the public sphere**. Cambridge: The Mit Press.

NEGT, O. (1984a). **História e dialética**. Porto Alegre: Movimento/Instituto Goethe. Tradução de Ernildo Stein.

_____. (1984b). Rosa Luxemburg e a renovação do marxismo. In: HOBBSAWN, E. (Org.). **História do marxismo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra. Vol. III. Tradução de Carlos Nelson Coutinho.

_____. (1992a). Emanzipation und politische Sprache. Enteignungen, Wiederaneignungen. In: NEG, T, O., KLUGE, A. **Maßverhältnisse des Politischen: 15 Vorschläge zum Unterscheidungsvermögen**: Frankfurt am Main: Fischer.

_____. (1992b). Karl Marx im Jahre 1991. Wie es um sein Bürgerrecht in der wissenschaftlichen Kultur bestellt ist. In: _____.

_____. (1992c) Keine noch so intensive Arbeit an der Gegenwart vermag die Geister der Vergangenheit zu bannen. In: _____.

NEGT, O., KLUGE, A. (1976). **Öffentlichkeit und Erfahrung**: zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. (1981). **Geschichte und Eigensinn**. Frankfurt am Main: Zweitausendeins.

____. (1992a). Maßverhältnisse des Politischen. In: NEGΤ, O., KLUGE, A. **Maßverhältnisse des Politischen: 15 Vorschläge zum Unterscheidungsvermögen:** Frankfurt am Main: Fischer.

____. (1992b). Das Politische als Sachbereich und als besonderer Intensitätsgrad der Gefühle. In: ____.

____. (1992c). Der durch das Kapital geschaffene realitätsmächtige, aber falsche Gesamtarbeiter. In: ____.

POSTONE, M. (1993). **Time, labor, and social domination:** a reinterpretation of Marx's critical theory. New York: Cambridge.

SCHMIDT, F.W. (1970). Hegel in der kritischen Theorie der "Frankfurter Schule". In: NEGΤ, O. (Org.). **Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels.** Frankfurt am Main: Suhrkamp.

SCHWEPPENHÄUSER, H. (1970). Spekulative und negative Dialektik. In: ____.

THOMPSON, J., HELD, D. (Org.). (1982). **Habermas:** critical debates. Cambridge: Mit Press.

WELLMER, A. (1999). A controvérsia acerca da verdade: pragmatismo sem idéias reguladoras. **Revista Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro, n.138, p.55-74. Tradução de Barbara Freitag.

WIGGERHAUS, R. (2001). **Die Frankfurter Schule**: Geschichte; theoretische Entwicklung; politische Bedeutung. München: DTV.