

**THEODOR W. ADORNO E JÜRGEN HABERMAS -
DUAS MANEIRAS DE SER UM INTELLECTUAL
PÚBLICO: CONSIDERAÇÕES SOCIOLÓGICAS
ACERCA DA TRANSFORMAÇÃO DE UMA FIGURA
SOCIAL DA MODERNIDADE***

Stefan Müller-Doohm

Nada é mais inadequado ao intelectual
que pretende ser aquilo que antigamente se
chamava filósofo do que, numa discussão
ou até mesmo na argumentação, querer ter razão.
(Theodor Adorno *Mínima Moralia*)

Quanto a mim, eu sou o que poderia ser chamado de
o último dos moicanos.
(Jürgen Habermas, Entrevista)

Nosso objetivo neste texto é esclarecer o tipo social do intelectual¹ para daí poder analisar a sua função no espaço cultural da sociedade. Para isso, a partir de pesquisas mais recentes sobre os intelectuais, partimos da premissa de que o intelectual isolado não existe. Não pretendemos examinar os intelectuais na história (Winock 2003) nem seguir as linhas de uma semântica conceitual histórica (Bering 1978), mas queremos nos limitar a fazer uma comparação exemplar de auto-descrições e de descrições alheias de dois intelectuais representativos para as suas épocas: Theodor W. Adorno e Jürgen Habermas. A análise daquilo que eles têm em comum e daquilo que diferencia estes dois críticos da sociedade que, através da sua práxis intelectual, marcaram as situações

* Artigo originalmente publicado em Winfried Gebhardt/ Ronald Hitzler (eds.), “Nomaden, Flaneure, Vagabunden. Wissensformen und Denkstile der Gegenwart”, *VS Verlag für Sozialwissenschaften*, Wiesbaden 2005, pp. 23-37. Uma tradução em inglês foi publicada, sob o título, “Theodor W. Adorno and Jürgen Habermas – Two Ways of Being a Public Intellectual. Sociological Observations Concerning the Transformation of a Social Figure of Modernity” in *European Journal of Social Theory*, 8(3), 2005, pp. 269-280. Tradução do original: Ângela Susanne H. Jeunon.

¹ A expressão “tipo” deve ser compreendida como a abstração de um caso sociológico através de categorias refletidas e teoricamente determinadas.

intelectuais de suas épocas, isto é, esta justaposição de duas maneiras de expressão intelectual permite analisar alguns fatores condicionados pela história da época em relação à modificação do intelectual como representante social. Essa análise do caso possibilita mostrar o que Bourdieu tem afirmado, isto é, desde a época do “j'accuse” de Zola, o intelectual precisa sempre ser reinventado (Hillmann 1997 p. 79; Bourdieu, 1992, p. 185).

Nosso procedimento será o seguinte: na introdução lembraremos de algumas propriedades gerais do intelectual como atuante social (I). Em seguida, analisaremos a maneira como Adorno e Habermas se expuseram publicamente, dentro e diante da sociedade, cada um na sua forma particular. (II e III). Portanto, a pergunta é a seguinte: qual é exatamente a especificidade da crítica articulada publicamente que chama a atenção para desenvolvimentos errôneos ou deficiências estruturais que, segundo Adorno ou Habermas, podem ser constatados na sociedade, na cultura e na política (IV)? Parece-nos que, através dessa análise comparativa de formas diversificadas da práxis intelectual, podem ser descritas propriedades sociológicas gerais das formas intelectuais de pensamento e da função de crítica intelectual no contexto de sua situação social.

I

Sabe-se que Karl Mannheim considerou o intelectual socialmente desvinculado, fato em que ele se inclui: não situado num lugar específico, mas num entre-lugar. Neste sentido, ele caracteriza, nas suas cartas de Heidelberg de 1921, “os intelectuais como um grupo disperso que não tem um chão firme onde possa pisar. (...) A decisão em relação à questão de se alguém faz parte desse segmento particular tem que ser tomada caso a caso.” (Karadi *et al.*, 1985 p.75) É verdade que ninguém é predestinado por nascença ou origem a se tornar intelectual e que a competência de um intelectual não pode ser vista como profissão. Sendo assim, a práxis intelectual não pode ser uma atividade profissional principal ou especial. Pelo contrário, ela pode ser considerada uma virtude que tem obrigações à consciência para com a própria consciência. Ela não acontece tão frequentemente e é por isso, culturalmente, que chama muito a atenção. Desde o caso de Dreyfuss, pessoas cultas são chamadas intelectuais, se elas se arriscam a discordar criticamente em público.² O intelectual potencial se torna atual quando

² Veja Gilcher-Holtey (1997, p.61). Jakob Taubes constata: “O manifesto dos intelectuais de 1898, em plena affaire Dreyfuss, foi apoiado principalmente pela Ecole Normale Supérieure, fato que criou as condições para a República dos Professores, que representava, no anos vinte do século passado, a Terceira República. A Affaire de Dreyfuss dividiu os franceses em dois campos, de um lado as forças do Ancien Regime, representadas pela igreja e a força militar, e do outro lado os portadores da revolução, os intelectuais (...) Portanto, os intelectuais da França, até hoje, se posicionam no campo político da esquerda, de maneira mais homogênea do que no resto da Europa” (Taubes, 1996, p.327).

ele se dedica a expressar publicamente a sua crítica. Crítica, neste contexto, não se refere à práxis de falsificação metodicamente controlada do cientista profissional (este tem que respeitar o princípio da imparcialidade). Crítica se refere aqui às intervenções numa determinada situação, limitadas pelo tempo, mas repetidas, conscientemente em oposição aos problemas prático-políticos de convivência. Neste sentido, a crítica normativa que originou a intervenção intelectual não se dirige à comunidade científica, mas à esfera pública pluralista, e ataca situações erradas da organização institucional, criticando certas praxes políticas suspeitas: trata-se de uma crítica que procura abrir novas perspectivas. O intelectual, mesmo sendo expert em qualquer área, não fala aqui com a autoridade do especialista científico. Ele usa uma linguagem culta compreensível, ele se permite nas suas intervenções o uso de figuras retóricas, dramatizações, polêmicas, ironia e generalizações que podem ter um efeito polarizante nos receptores.

O intelectual tem que ser capaz de demonstrar, com credibilidade, de um lado, a sua independência como cientista, escritor ou artista, pois essa autonomia o identifica como alguém cuja voz merece ser ouvida. De outro lado, ele tem que usar essa liberdade para se posicionar de maneira clara e convincente no campo de interesses políticos opostos.³ Neste tipo de crítica prática, o intelectual tem que estar com os pés no chão – ao contrário do que pensou Mannheim – pois sua crítica veicula sempre valorizações. Essa orientação baseada em valores é o motivo verdadeiro que justifica o engajamento no papel do intelectual. Neste papel, ele não é somente o intérprete dos valores básicos reconhecidos pela sociedade, mas também faz lembrar à sociedade suas próprias premissas normativas e seu desrespeito. Entretanto, a posição de valores não é o resultado de uma ligação de ética profissional ou de política partidária fixada per se, nem pela parcialidade de interesses imediatos. Cientistas, escritores, jornalistas ou artistas que criticam publicamente são qualificados como intelectuais de maneira positiva ou negativa, pois a sua posição pode ser entendida como autônoma ou neutra.

Mannheim pensa nessa forma de “não-lugar estrutural”⁴ entre a autonomia

³ Neste sentido, “autonomia intelectual e engajamento político” formam “os dois elementos estruturalmente complementares, dos quais se constitui o papel do intelectual” (Hillmann, 1997 p.80).

⁴ Compare Oevermann (2001, p 13). No seu trabalho, Oevermann propõe uma definição do intelectual através de uma determinação sociológica precisa do seu lugar social e de sua função: um intelectual é uma pessoa que é capaz de (através do desempenho intelectual da argumentação ou da representação exemplificadora de um tema atual, público, que interessa ao público como foro de uma comunidade político-cultural em relação à sua auto-valorização central e que, por isso, influencia os seus valores constitutivas) conseguir, dentro do público *ad hoc*, ser ouvido. Entretanto, esse público não é marcado pela afirmação conteudística, pela concordância ou conformidade, como no caso do carisma de um líder

intelectual e o engajamento político na esfera do público quando ele destaca a independência do intelectual.

II

É verdade que Adorno, um dos críticos mais fortes de Mannheim, tenta nas suas reflexões sobre a posição paradoxal do intelectual, dar uma explicação estrutural mais precisa da contradição inerente a esse tipo social. Entretanto, quando ele mesmo se identifica com a figura já perecida do intelectual na terra de ninguém e constata na *Minima Moralia* de que os intelectuais eram os últimos inimigos do povo e, ao mesmo tempo, os últimos cidadãos, pelo menos essa visão se encontra em concordância com o seu opositor dos anos trinta (Adorno, 1997, p.28). Mas Adorno observou de maneira mais precisa do que Mannheim as aporias do papel do intelectual na sociedade pós-burguesa, na sociedade integral e socializada, uma vez que sua observação do intelectual é aguçada pela experiência de um decênio e meio de exílio. Ela é primordial para sua politização e para a auto-descrição como intelectual cuja visão do mundo ganhou um aspecto neutro e militante através da marginalidade vivenciada por ser um estrangeiro. Não é em vão que Adorno se autodefine como um “expatriado profissional” (Adorno/Mann, 2002 p.49). A condição para ter a possibilidade da intransigência na crítica é, segundo as palavras de Adorno, de “não (...) estar mais em casa em canto nenhum, fato que não deve gerar tantas queixas para aquele cujo trabalho consiste na desmistificação” (Ibidem p.62).

O intelectual que, em solidariedade com a humanidade inteira, quer lutar pela liberdade dela, somente pode fazer isso de fora, na solidão absoluta (...) Toda participação, toda humanidade na comunicação e participação é apenas uma máscara para a aceitação tácita do desumano.” (Adorno, 1997 p.27). De outro lado, o distanciamento que o intelectual postula para ele, é uma ilusão. “A pessoa distanciada fica tão ligada quanto a ativa (...). A própria distância da atividade é um luxo que é produto dela mesma” (Ibidem). Diante desse impasse, fica para o intelectual aquele conselho moral pouco ambicioso, o de “renunciar ao abuso ideológico da própria existência” (Ibidem, p.29).

Até que ponto o próprio Adorno, não como pessoa, mas na sua práxis intelectual, realizou esse axioma? Essa questão pode ser discutida com bastante precisão através do exemplo da sua contribuição para o discurso sobre o passado e sobre a culpa da Alemanha pós-guerra. Pouco tempo após a volta do

político, mas pela provocação e pela continuação da disputa do pró ou contra da proposição ou oposição. O fato de ser considerado intelectual ou não é definido somente através do desempenho de argumentação ou de exemplificação ilustradora que recebe tanto eco para poder provocar ou continuar um debate polêmico que deve ser referência para a discussão pública” (p.20.s).

exílio americano para Frankfurt, Adorno assume conscientemente o risco de falar da corda no país do carrasco; (Cf. Müller-Dohm 2003, p.583) ele provoca o público literário com a frase publicada em 1951 de que era bárbaro escrever ainda um poema após Auschwitz. Falando assim, ele teve a consciência de que com esse discurso ele ia se expor de tal maneira que nunca mais poderia regressar à torre de marfim da ciência pura. Ele avança mais um passo, coloca-se totalmente na luz dos holofotes do público, quando, no fim dos anos cinquenta e no início dos anos sessenta, ele profere conferências sobre assuntos como: “O que significa *Assumir a Culpa do Passado?*” ou “a Luta contra o Anti-Semitismo Hoje” ou “Educação Pós-Auschwitz”. Naquela época, marcada por reações anti-semitas na Alemanha ocidental, o filósofo e cientista investe toda a reputação da sua posição para alertar o público sobre a persistência de idéias nacional-socialistas. Ele declara: “Considero a sobrevivência do nacional-socialismo *dentro* da democracia mais perigosa do que a sobrevivência de tendências fascistas *contra* a democracia” (Adorno, 1997a p.555). Ao mesmo tempo, exprime o medo de que a democracia parlamentar ia ser percebida pelos cidadãos como uma manifestação de poder. Segundo Adorno, este fato demonstra que a democracia não se tornou tão familiar para ser entendida pelas pessoas como coisa própria delas e, também, para se considerarem os sujeitos do processo político” (Ibidem p.559).

Assim, Adorno, no papel do intelectual, usava conferências públicas e discussões áudio-transmitidas para divulgar com insistência a sua opinião de que a democracia na Alemanha só tinha uma chance apenas no caso do processo de reflexão sobre o passado fosse realizado com êxito. Quando, através do processo de Auschwitz em Frankfurt e do processo contra Eichmann em Israel, no final dos anos 60, o discurso do passado começa a se instalar aos poucos na Alemanha, Adorno se engaja como intelectual que se dirige aos cidadãos de uma sociedade que está se fortalecendo politicamente. Ele reflete sociologicamente essa função de esclarecimento como “inclinação em direção ao sujeito, fortalecimento de sua auto-estima” (Ibidem, p.571). Ele pretende usar meios retóricos e formulações provocativas para sacudir a população que deve ser confrontada com a realidade de Auschwitz e com aquilo que está implícito neste nome. Através desse imperativo que ele profere incansavelmente contra o silêncio, Adorno ocupa uma posição de agitador do público; ele se posiciona como militante da negação ou até como agitador (Kramer, 1996, p.513). Com a sua crítica das diversas formas de recusa de usar a culpa dos alemães como objeto de debate consciente, ele contribui de maneira essencial à instalação de um processo de auto-entendimento sobre o acontecido e sobre a função da democracia. Ele não só contribui para o fato de que o teor normativo da constituição democrática se torna objeto de discussão pública, mas ele é um dos protagonistas responsáveis pela segunda fundação, dessa vez intelectual, da república (Albrecht, 1999; Bonacker, 1999, p. 170). Dessa

forma, Adorno se tornou, através de suas “intervenções”, alguém que impulsionou a formação da opinião pública.

É bem verdade que a crítica, que Adorno pronunciava incansavelmente contra o não-reconhecimento de culpa dos Alemães e da falta de consciência democrática, encontra-se em contraste aparente com a sua própria postura em relação ao engajamento político. Adorno, que se orientava pela cultura exclusiva do cânon da burguesia culta, diz claramente: “Na Alemanha, muitas vezes o engajamento fica no nível de berros, não ultrapassa aquilo que todo mundo diz, ou, pelo menos, o que todo mundo, secretamente, quer escutar.” (Adorno, 1997b, p. 429). Ele insiste no fato de que não pode ser tarefa do intelectual de defender uma programa político, mesmo que este seja muito progressista. Pois essa intervenção pode influenciar diminuindo o peso que tem a realidade política: fato que também minimiza a eficiência política” (Ibidem, p. 418) Apesar de Adorno não fazer parte dos mudos no seu país e não querer estagnar em contemplanções auto-suficientes⁵, ele observa com um olhar cético a intenção politicamente motivada daqueles filósofos e artistas como, por exemplo, Sartre e Brecht que se consideram muito corajosos no papel do intelectual a serviço do progresso e da coisa revolucionária, quando eles “em desespero contra a violência, adotam práticas violentas” (Adorno, 1997b p. 421).

Adorno considera que filosofia e arte não deveriam ser usadas como apelo para a ação ou para demarcar alternativas, mas “deveriam resistir apenas através de sua forma às exigências cotidianas que continuam colocando uma pistola na cabeça das pessoas” (Ibidem, p. 413). Neste sentido, não entende seu papel de intelectual como engajamento para uma política esclarecedora, mas como o rompimento de tabus. Ele não se dirige ao público autônomo, mas à sociedade como sujeito homogêneo. Do mesmo modo que ele se percebe como não-integrado, ele não quer participar no discurso do público na perspectiva do participante, mas naquela de um lugar extra-territorial. O seu engajamento como intelectual é alimentado pela “força à dissidência” (Jaques Derrida), de se manter totalmente distante da vida política e das tendências dominantes das opiniões públicas que devem ser avaliadas à luz da verdade objetiva.

Adorno, por ser convencido que até a maior infelicidade tem que ser pensada até o fim, representa a figura do intelectual como dissidente do público. Apesar de ter sido ele que colocou o espaço público alemão dos anos pós-guerra em movimento, foi quem manteve sempre o papel do dissidente. Adorno, para quem comunicação é até mesmo traição da coisa, representa, até lingüisticamente, o tipo do intelectual anti-consensual. O impulso de dizer “não” se refere em geral à vida prática de uma sociedade. Neste sentido, ele formula o

⁵ Isto não está em contradição com o fato de que a filosofia de Adorno é, no fundo, uma filosofia da contemplação (Cf. Seel 2004).

postulado: “O objetivo de uma práxis certa seria a sua aniquilação” (Adorno, 1997c, p. 769). É óbvio que assim ele mesmo se coloca na contradição. De um lado, ele defende veementemente o confronto com o passado e a percepção das oportunidades oferecidas pela constituição democrática. De outro, ele é convencido de que a esfera política é apenas uma fachada, como também a esfera pública política, apesar de se servir extensivamente de suas mídias. Portanto, na *Minima Moralia*, ele conclui: “Não importa o que o intelectual faz, ele sempre faz o errado” (1997, p.151).

III

Não muito diferente do que Adorno, Jürgen Habermas representa uma certa práxis intelectual. Apesar de ter se interessado logo cedo e, reiteradas vezes, pela relação entre teoria e práxis, reflexões sobre o papel do intelectual no tempo moderno não constituem um tema central na sua obra. Apenas num ensaio sobre Heinrich Heine de 1986, Habermas coloca de maneira explícita o intelectual no centro da sua reflexão. Essa reserva em relação à determinação teórica do intelectual chama ainda mais a atenção pelo fato de que Habermas pode ser visto como o intelectual dominante, tanto na república de Bonn como naquela de Berlim. A sua reputação como pessoa politizada e crítica ficou, a partir da iniciativa comum em 2003 na qual ele teve um papel decisivo, conhecida globalmente. Todos os jornais importantes publicaram simultaneamente a sua defesa de uma Europa independente em relação à hegemonia da América, de uma sociedade de cidadãos do mundo, baseada em instituições de cooperação multilateral. Esse texto esclarece logo nas suas primeiras linhas a compreensão central da práxis intelectual de Habermas; ele a entende como uma contribuição discursiva dirigida ao público de uma democracia deliberativa capaz de compreender.

A função do intelectual, que se engaja “a favor de direitos feridos e verdades omitidas, para inovações necessárias e progressos atrasados usando argumentos afiados pela retórica” (Habermas, 1986, p. 29), é para Habermas historicamente ligada à constituição de um público capaz de agir politicamente, sendo este público entendido como “meio e amplificador de um processo de formação de vontade democrática. Lá, o intelectual acha o seu lugar” (Ibidem, p. 28).

Quando o intelectual pede a palavra dentro da esfera pública, ele sai do seu papel profissional. Mesmo assim, existem para o filósofo prático e para o teórico crítico da sociedade, que pega o seu ponto de partida através da veracidade de questões práticas, afinidades entre as suas avaliações políticas e as suas premissas teóricas. Portanto, é óbvio que uma consequência da teoria da comunicação consiste na comprovação da força produtiva da comunicação, uma vez que ela trabalha com a premissa de que, dentro da comunicação coloquial, existe o mecanismo que garante a compreensão mútua. De fato, pode ser demonstrado concretamente

que o poder comunicativo pode influenciar a cultura política ao lado dos meios de direcionamento como o poder administrativo e o dinheiro. Apesar dessa afinidade eletiva entre o paradigma de comunicação e da praxe intelectual, Habermas considera o intelectual apenas como um cidadão ativo que, fora de sua atividade profissional, junta-se a outros cidadãos também ativos para se engajar politicamente, sem ser chamado para isso e sem ter um mandato político. O seu engajamento é motivado pela “responsabilidade para o todo” (Ibidem, p. 52) e não pela ambição de conquistar para ele mesmo um poder político. O intelectual não pretende influenciar a luta pelo poder político, de maneira estratégica, mas pela comunicação, tentando a comunicação com o público autônomo e pluralista. O cidadão ganha o status de intelectual não por ser uma autoridade intelectual, nem porque sempre tem respostas para tudo, mas porque ele participa do discurso, e porque é aquele que sabe fazer muito bem o que os outros também poderiam fazer: fornecer argumentos convincentes. Portanto, o reconhecimento do intelectual como tal resulta na qualidade dos seus argumentos contrários que, por sua vez, têm que servir, no pró e contra, como impulsos para discussões públicas. Intelectuais não impõem interpretações, pelo contrário, “os receptores sempre devem ter a chance de aceitar ou recusar as interpretações propostas sem se sentirem manipulados. Só pode se falar de instrução, quando segue o entendimento, isto é, a aceitação de interpretações sem que elas sejam impostas” (Habermas, 1981a, p. 327).

O fato de que o intelectual é o administrador daqueles princípios universais que compõem as normas da época moderna, ou mais precisamente as normas norteadoras de sociedades com uma constituição democrática, é ligado a essa função de esclarecimento prático. Esses princípios são a consequência da aceitação e instalação do “projeto de auto-empoderamento de uma sociedade de homens livres e iguais” (Habermas, 1992, p. 26). Essa determinação teórica da função do intelectual está harmonizada com a práxis intelectual de Habermas que influenciou a história da mentalidade dos últimos decênios, através de uma série de intervenções em forma de artigos, posicionamentos jornalísticos, cartas abertas ou discussões com representantes do poder político, como por exemplo:

- Nos meados dos anos sessenta, a sua insistência de uma reforma radical da universidade e a sua luta com o acionamento do movimento estudantil;
- No conflito entre os historiadores que questionam, no meio dos anos oitenta, a singularidade dos crimes nazistas;
- Na discussão sobre a desobediência civil como violação calculada das regras e sobre o patriotismo em relação à constituição que deve substituir o nacionalismo e a sociedade instalada pelo destino;
- Na crítica contra a guerra do Golfo e a sua encenação na mídia;

- Na sua intromissão na questão da adesão ou integração da RDA, após a queda do muro de Berlim;
- No seu posicionamento em relação à crise do Kósovo e à intervenção militar para evitar um genocídio;
- No projeto de consolidação de direitos humanos universais numa perspectiva cosmopolita reivindicado por razões éticas e judiciais, em reação à história das catástrofes do século passado;
- Na discussão levada com insistência sobre questões éticas relacionadas com a medicina de reprodução e da clonagem;
- No seu último posicionamento contra o procedimento do governo dos Estados Unidos na segunda guerra do Iraque em desrespeito ao direito internacional.

O que caracteriza essas formas de práxis intelectual citadas como exemplo? Quatro propriedades (normatividade, discursividade, possibilidade de mudar e a possibilidade de errar) podem ser, a nosso ver, ser identificadas. Em primeiro lugar, o domínio da práxis intelectual se refere a todas as questões relacionadas com a vida justa (não boa), que fazem parte do horizonte de decisão de todos os humanos. Habermas, no papel do intelectual, exprime uma atitude moral e implicitamente política baseada num espírito desenvolvido de justiça. Certos usos na política, cultura e sociedade tratados à luz de julgamentos orientados e justificados pela norma se tornam o tema das discussões, tendo como destaque a referência aos princípios universais em relação à constituição da democracia, da sua evidência republicana e fidelidade à Constituição.

Em segundo lugar, o questionamento se refere à capacidade de diferenciar entre argumentos certos e errados, à exposição discursiva de boas razões endereçadas a receptores em pleno gozo das suas capacidades mentais, apelando à sensibilidade dos participantes no processo de formação da opinião pública. O sentido final da briga pública incendiada por Habermas é a criação de discursividade ou, digamos, a criação de um modelo para o uso público da razão.

Em terceiro lugar, as interpretações que sempre questionam assuntos do interesse comum de todos, têm um traço próprio que é o impulso de mudanças práticas a longo prazo, isto é a expectativa de que as estruturas de poder declaradas ilegais possam também ser cassadas.

Em quarto lugar, Habermas não quer sugerir que o seu engajamento intelectual vem do conhecimento privilegiado daquilo que gerencia a engrenagem social. Pelo contrário, ele concebe a práxis intelectual especialmente sujeita ao risco de erro, segundo as suas próprias experiências. Tendo esta concepção, o papel do intelectual como transmissor de sentido e intérprete do universo é

inconcebível. “O pensador como forma de vida, como visão, como auto-interpretação expressiva não é mais possível” (Habermas, 1985, p. 207)

Assim, a práxis intelectual fica limitada à função de tradução: a tradução de problemas complexos das esferas de valores da ciência, do direito, da arte para a linguagem comum. Nesta função mediadora, de falar várias linguagens, saber assimilar o conhecimento de várias culturas de especialistas, sem a pretensão de se mesmo tornar especialista, é justamente neste posto que se concentra a competência intelectual. Usando as palavras de Habermas, ele consiste “numa contribuição para processos de auto-entendimento do mundo vivido” (Habermas, 1988, p. 26).

IV

Tanto para Adorno quanto para Habermas, a história catastrófica do século dos extremos funciona como pano de fundo para a sua filosofia e teoria da sociedade. Entretanto, apesar dessa identidade, não pode se esquecer que os dois pertencem a gerações diferentes. Eles estão separados pela experiência constitutiva para o pensamento do mais velho, de ser perseguido por um estado totalitário, do exílio, da perda da sua própria cultura e língua num país estrangeiro. Para a orientação da história de vida de Habermas, a substituição de um sistema de sociedade criminoso por uma constituição democrática foi decisiva. Considerado do ponto de vista heurístico, pode-se talvez chegar ao seguinte contraste: enquanto Adorno foi o filósofo do holocausto, a filosofia de Habermas é uma filosofia pós-holocausto.

A situação dentro do tempo em relação à ruptura da civilização que cada um ocupa contribui para determinar a maneira distinta de crítica prática que se exprime nas diferentes formas de práxis intelectuais. Para Adorno, a crítica compõe a totalidade do seu pensamento: a negação determinada do existente através da expressão lingüística. A crítica se constrói através de um exagero proposital, o último meio que a dialética usa para poder suportar a totalidade do contexto de ofuscamento. Crítica é um comportamento, mais exatamente “resistência contra tudo exposto à luz do dia que se justifica com a existência (Adorno, 1997d, p. 336). A redenção ou a supressão das circunstâncias através da resistência contra tudo, que é o resultado esperado da crítica, se refere tanto à destructividade do processo de civilização, a queda da espécie humana quanto aos teores utópicos de uma vida justa, para qual Adorno usa o conceito do não-idêntico.

Em oposição a isso, para Habermas, crítica significa uma referência relativa à práxis social julgada à luz de princípios de moral e de normas cuja racionalidade também tem que ser questionada criticamente. Crítica começa concretamente nas instituições sociais e traz à baila a dimensão da violência estrutural inerente a

elas. Enquanto Adorno observa de uma perspectiva extra-territorial e nega a sociedade que se tornou o sistema do horror, Habermas observa da perspectiva do participante as formas ilegítimas do poder político e se opõe a qualquer tentativa de impor decisões. Adorno representa na sua crítica transcendente da sociedade, por assim dizer, o partido de um país estrangeiro, enquanto Habermas critica a sociedade com a visão de um partido do próprio país. A sua crítica se deve à “transcendência vindo do interior”, como ele mesmo formulou. Ou, para citá-lo de novo: intervenções críticas são “ilhas no mar da práxis” (Habermas, 1998, p. 336)

Na intenção de destacar um pouco mais essas duas formas de crítica que, por sua vez, levam a dois tipos distintos de práxis intelectual, queríamos, com um certo deslocamento da significação, referirmos a uma distinção que Habermas introduziu num ensaio sobre Walter Benjamin. Ele opõe um tipo de uma crítica salvadora a um tipo de uma crítica conscientizadora (Habermas, 1998a, p. 336). No termo da crítica salvadora podem ser caracterizadas não só as intenções da filosofia de Benjamin, mas também a maneira particular como Adorno se entende como intelectual. Naturalmente, a crítica de Adorno é argumentativa e ele teve, dentro do contexto de experiências históricas, boas razões para sustentar o axioma de que o total é o não-verdadeiro. Sua crítica como negação determinada resulta, de fato, da desolação real sobre o curso catastrófico que a história apresentou e do qual ele se sentiu a vítima. Por essa razão, a sua crítica como intelectual público, que não se entendia como engajamento político, foi sustentado pelo impulso da salvação, ou mais exatamente pela redenção. Esse gesto do tudo ou nada foi ilustrado por uma citação de Grabbe que Adorno usou em vários momentos: “Pois, nada pode salvar-nos senão a desolação”.

Crítica conscientizadora representada por Habermas pode ser alimentada pela desolação, mas ela não reflete uma resignação permanente. Ela confia, pelo contrário, na possibilidade de modificar estruturas sociais, e no potencial emancipatório de instituições democráticas, como também na capacidade de compreensão dos agentes cujo comportamento é orientado para a compreensão. Pois, é aos agentes que a crítica é dirigida. Ela não é sustentada pelo impulso subjetivo da desolação, mas por aquele da indignação. Ela é a razão emocional para identificar erros e as condições e conseqüências desses erros, através do uso da perspectiva interpretativa dialogada, na primeira pessoa do plural (nós), em forma do discurso justificado. O objetivo da indignação sobre os problemas da solidariedade e da justiça é estabelecer o entendimento discursivo. Assim, a crítica conscientizadora não significa uma consciência objetivamente melhor, ela não foi formulada de um ponto de partida exterior, mais brota da perspectiva da própria cultura. Ela se inicia nas estruturas internas de comunicação sistematicamente distorcidas. Ela faz um diagnóstico dos conflitos internos e das

contradições na frente do pano de fundo de normas que não só estão, de fato, em vigor, mas também já declaradas válidas ou em processo de validação. Para a crítica concientizadora não existem respostas definitivas, porque esse tipo de práxis intelectual é um processo de argumentação aberto, falível e sempre renovável. A crítica concientizadora não confia em definições substanciais levando a uma utopia concreta nem na evidência de conclusões repentinas que desembocam no estado de uma humanidade reconciliada. Procurando publicamente os argumentos convincentes, a crítica concientizadora aposta na força de valores universais, não limitada a certos contextos, e nas propriedades do processo.

Vimos que Adorno representa o tipo funcional anticonsensual do intelectual que se serve da arte do exagero e espera a salvação pela força productiva da negação. Em relação à práxis intelectual de Habermas que confia na força productiva da comunicação, poder-se-ia falar da reabilitação da categoria do intelectual orgânico⁶ introduzida pelo teórico marxista Antonio Gramsci: Habermas se refere às normas de uma democracia participativa e deliberativa, onde as condições das possibilidades do princípio básico de reconhecimento recíproco são racionalmente justificados.

Referencias

- ADORNO, Theodor. (1997). *Mínima Moralia, Gesammelte Schriften*, vol. 4 . Frankfurt a.M, Suhrkamp.
- ADORNO, T.W. (1997a). Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit?, *Gesammelte Schriften*, Vol. 10.2. pp. 555-572. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- ADORNO, T.W. (1997b). “Engagement”. *Gesammelte Schriften*, Vol. 11 pp. 409-430. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- ADORNO, T.W. (1997c). Marginalien zu Theorie und Praxis?. *Gesammelte Schriften*, Vol. 10.2 pp. 759-782. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- ADORNO, T.W. (1997d). Kritik?. *Gesammelte Schriften*, Vol. 10.2 pp. 785-793. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- ADORNO, T.W., Mann, T. (2002) *Briefwechsel 1943-1955*. Ed. C. Gódde and T. Sprecher. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- ALBRECHT, C., Behrmann G.C., Bock, M., Homann, H., Tenbruck, F.H. (1999). *Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik*. Frankfurt/New York: Campus.

⁶ Gramsci distinguiu o intelectual crítico do intelectual orgânico. Winock avisa que em comunidades organizadas democraticamente, a função dos intelectuais é a defesa da democracia constantemente ameaçada (Cf Winock, 2003, p.795).

- BERING, Dietz. (1978). *Die Intellektuellen. Geschichte eines Schimpfworts*. Stuttgart, Kohlhammer
- BONACKER, T. (1999). "Theodor W. Adorno: Die Zukunft des Erinnerns", in C. Fröhlich, M. Kohlstruck (eds.): *Engagierte Demokraten: Vergangenheitspolitik in kritischer Absicht*. pp. 170-184. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- BOURDIEU, Pierre. (1992). *Les règles de l'art*. Paris: Edition du Seuil.
- GILCHER-HOLTEY, I. (1997). Menschenrechte oder Vaterland?: Die Formierung der Intellektuellen in der Affäre Dreyfus", *Berliner Journal für Soziologie* Bd. 7: 61-70.
- HABERMAS, Jürgen. (1981). Interview mit Gad Freudenthal, em id. *Kleine politische Schriften I a IV*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- HABERMAS, J. (1981a). Die Utopie des guten Herrschers', in Habermas *Kleine Politische Schriften I-IV*, pp. 318-327. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- HABERMAS, Jürgen. (1985). *Die Neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt: Suhrkamp.
- HABERMAS, J. (1986). "Heinrich Heine und die Rolle des Intellektuellen in Deutschland", in Habermas (2003) *Zeitdiagnosen*. pp. 50-77. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- HABERMAS, J. (1988). *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- HABERMAS, J. (1992). *Faktizität und Geltung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- HABERMAS, Jürgen. (1998). *Die Normalität einer Berliner Republik*. Kleine Politische Schriften, VIII, Frankfurt/Main; Suhrkamp.
- HABERMAS, J. (1998a). *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- HILLMANN, Henning. (1997). "Zwischen Engagement und Autonomie: Elemente für eine Soziologie der Intellektuellen", in *Berliner Journal für Soziologie*, vol. 7.
- KARADI, E., Vezér, E., Lukács, G. (1985). *Karl Mannheim und der Sonntagskreis*. Frankfurt a.M.: Sandler.
- KRAMER, S. (1996). "Wahr sind die Sätze als Impuls...": Begriffsarbeit und sprachliche Darstellung in Adornos Reflexionen auf Auschwitz', *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 70(3): 501-523.
- MÜLLER-DOOHM, S. (2003). *Adorno. Eine Biographie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- OEVERMANN, U. (2001). Der Intellektuelle: Soziologische Strukturbestimmung des Komplementär von Öffentlichkeit', in A. Franzmann, S. Liebermann, J. Tykwer (eds.) *Die Macht des Geistes: Soziologische Fallanalysen zum Strukturtyp des Intellektuellen*. pp. 13-75. Frankfurt a. M.: Humanities Online.
- SEEL, M. (2004). *Adornos Philosophie der Kontemplation*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- TAUBES, J. (1996). Die Intellektuellen und die Universität', in Taubes *Vom Kult zur Kultur: Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*. Munich: Fink.
- WINOCK, Michel. (2003). *Das Jahrhundert der Intellektuellen*, Konstanz: UVK verlagsgesellschaft

RESUMO

Theodor W. Adorno e Jürgen Habermas - duas maneiras de ser um intelectual público: considerações sociológicas acerca da transformação de uma figura social da modernidade

A comparação entre Theodor W. Adorno e Jürgen Habermas, do ponto de vista de uma prática intelectual da crítica pública, é uma contribuição à sociologia do intelectual. O objetivo dessa análise comparativa é esclarecer a transformação da função do intelectual no contexto da sua posição social. É possível distinguir entre uma “crítica salvadora” e uma “crítica concientizadora”.

Palavras chave: Papel do intelectual, esfera pública, engajamento, crítica

ABSTRACT

Theodor W. Adorno and Jürgen Habermas – Two Ways of Being a Public Intellectual. Sociological Considerations Concerning the Transformation of a Social Figure of Modernity

The intellectual practice of public critique of Theodor W. Adorno and Jürgen Habermas is compared as a contribution to the sociology of the intellectual. The aim of this comparative analysis is to clarify the transformation of the function of the intellectual in the context of his social position. Here it is possible to distinguish between a ‘rescuing’ critique and a ‘consciousness-raising’ critique.

Keywords: Role of the intellectual, public realm, commitment, critique