

## OS PRESSUPOSTOS SÓCIO-ONTOLÓGICOS DA TEORIA CRÍTICA: UM EXERCÍCIO DE AUTORREFLEXÃO

### THE SOCIO-ONTOLOGICAL ASSUMPTIONS OF CRITICAL THEORY: A SELF-REFLECTION EXERCISE

*Leonardo da Hora Pereira<sup>1</sup>*

Recebido: 08/2019  
Aprovado: 11/2019

**Resumo:** Neste artigo, procuramos defender a ideia de que o campo da ontologia social pode e deve interessar ao campo da teoria crítica. Para tanto, ressaltamos que uma teoria social que se pretende autorreflexiva não pode deixar de refletir sobre seus próprios pressupostos sócio-ontológicos. Sendo assim, num primeiro momento, procuraremos mostrar como a teoria crítica precisa pressupor uma ontologia social processual, na medida em que precisa encarar a mudança social como algo ontologicamente consistente. Num segundo momento, mostraremos que ela precisa igualmente lidar com pressupostos ontológicos substancialistas para compreender os obstáculos à emancipação. Por fim, sublinharemos os desafios que se colocam à compatibilização desta dupla perspectiva.

**Palavras-chave:** Teoria crítica; ontologia social; autorreflexividade; crítica imanente

**Abstract:** In this paper, we seek to defend the idea that the field of social ontology can and should interest the field of critical theory. For this, we emphasize that a social theory that is supposed to be self-reflexive cannot ignore the reflection on its own socio-ontological presuppositions. Thus, in a first moment, we will attempt to show how critical theory must presuppose a processual social ontology, insofar as it needs to regard social change as ontologically consistent. In a second moment, we will show that critical theory also needs to deal with substantialist ontological assumptions to understand the obstacles to emancipation. Finally, we will highlight the challenges to the compatibility of this dual perspective.

**Keywords:** Critical theory; social ontology; self-reflexivity; immanent critique.

## Introdução

No debate filosófico contemporâneo, sobretudo no de matriz analítica, a ontologia social se define como o tipo de interrogação que diz respeito à natureza mais fundamental da realidade social. Isto é, a ontologia social questiona os tipos de entidades que compõem o mundo social,

---

<sup>1</sup> Professor de Filosofia da Universidade Federal da Bahia. Doutor em Filosofia pela Universidade de Paris-Nanterre (França) com bolsa da CAPES. E-mail: [leonardojorgehp@gmail.com](mailto:leonardojorgehp@gmail.com)

assim como o tipo de ser que distingue este último de outros tipos de mundos ou realidades. A obra contemporânea de referência neste campo é a do filósofo norte-americano John Searle. Em seu *The construction of social reality*, ele afirma que a principal questão que norteia sua tentativa de desenvolver uma “teoria geral da ontologia dos *factos* e das instituições sociais” é a seguinte: “Como nós *construímos* uma realidade social *objetiva*?” (Searle, 1997, p. xii). Isto é, ele quer compreender como são possíveis “factos institucionais”, factos que, diferentemente de factos brutos totalmente independentes de nossa opinião (como os factos físicos), dependem de instituições humanas para sua existência, como o dinheiro por exemplo. Como é possível que haja uma realidade objetiva que exista em parte por causa do acordo ou consentimento humano (Searle, 1997, p. 2)?

À primeira vista, tal tipo de questionamento “ontológico” acerca da realidade social parece ser incompatível com o tipo de engajamento teórico que requer uma teoria crítica da sociedade. Com efeito, tomando aqui como referência o sentido que lhe foi dado originalmente por Max Horkheimer (2009) em seu artigo de 1937, “Teoria tradicional e teoria crítica”, a teoria crítica não se limita a descrever o funcionamento da sociedade, mas pretende compreendê-la à luz de uma emancipação ao mesmo tempo possível e bloqueada pela lógica própria da organização social vigente. Assim, a pretensão a uma mera “descrição” das relações sociais vigentes por parte do teórico tradicional é duplamente parcial: porque exclui da “descrição” as possibilidades melhores inscritas na realidade social e porque, com isso, acaba encobrando-as (cf. Nobre, 2004).

Ora, segundo essa perspectiva, a ontologia social *à la* Searle aparece claramente como uma “teoria tradicional”, como um tipo de investigação meramente contemplativo. A ontologia social também aparece como abstrata na medida em que, no projeto original de Horkheimer, existia a pretensão de se produzir um conhecimento diferenciado e empiricamente informado dos obstáculos sociais à emancipação no quadro de um “materialismo interdisciplinar” (cf. Horkheimer, 1999).

No entanto, cabe ainda a pergunta: a teoria crítica pode completamente ignorar ou mesmo rejeitar qualquer discussão sócio-ontológica? Se prestarmos atenção em outro traço distintivo da teoria crítica, qual seja, a autorreflexão, talvez possamos encontrar uma via de contato e um interesse particular na relação entre ontologia social e teoria crítica. Com efeito, o que caracteriza o tipo de teoria social promovida pela teoria crítica é a autorreflexão epistemológica acerca dos seus princípios e métodos, uma autorreflexão sociológica acerca do ponto de vista social da crítica, e uma autorreflexão política sobre as consequências práticas da

teoria – notadamente a relação teoria x prática. Desse modo, desde o texto inaugural de Horkheimer, a teoria crítica também se diferencia da teoria tradicional na medida em que ela pretende conhecer sem abdicar da reflexão sobre o caráter histórico e situado do próprio conhecimento produzido, o que implica reconhecer, no caso do capitalismo, o pressuposto da divisão da sociedade em classes e o exercício da ciência como um dos momentos dessa sociedade produtora de mercadorias (cf. Nobre, 2004, p. 39-40).

Essa autorreflexão teria então de lidar igualmente com as pressuposições ontológicas das ciências sociais e da própria teoria social crítica. Nesse caso, duas possibilidades se abrem. Uma possibilidade consiste em discutir os conceitos básicos da teoria crítica, como alienação, reconhecimento ou crítica imanente à luz do ponto de vista da ontologia social contemporânea, isto é, dos conceitos elaborados por filósofos como Margaret Gilbert ou o próprio John Searle. Esta é a via traçada atualmente por alguns ex-alunos de Axel Honneth, como Titus Stahl (2013), que procura refletir sobre os pressupostos ontológicos sociais implicados na possibilidade de uma crítica imanente com base em conceitos como intencionalidade coletiva. Uma outra possibilidade consiste em considerar a noção de ontologia social em sentido amplo, como uma discussão geral sobre os tipos de realidades ou entidades que constituem o mundo social e o tipo de ser que especifica a realidade social, e em tentar explicitar, via comportamento crítico e reflexivo em relação às teorias tradicionais, os pressupostos ontológicos que devem ser assumidos por uma teoria crítica que visa fins específicos, notadamente a elaboração de uma teoria social a partir de uma orientação para a emancipação e por conseguinte sob a ótica de uma tendência real de transformação social. Esta segunda opção, esboçada entre outros por Emmanuel Renault (2016), será aquela que privilegiaremos aqui. Num primeiro momento, procuraremos mostrar, a partir notadamente do exemplo do próprio Marx, como a teoria crítica precisa pressupor uma ontologia social processual, na medida em que precisa encarar a mudança social como algo ontologicamente consistente. Num segundo momento, ainda privilegiando Marx, mostraremos que ela precisa igualmente lidar com pressupostos ontológicos substancialistas para compreender os obstáculos à emancipação. Por fim, sublinharemos os desafios que se colocam à compatibilização desta dupla perspectiva.

### **Processualidade e mudança social**

Trata-se então de refletir nesse primeiro momento sobre os pressupostos ontológicos vinculados a uma compreensão da sociedade como suscetível de comportar transformações

sociais radicais. Neste caso, em contraste com ontologias sociais substancialistas e relacionais, a teoria crítica parece pressupor – essa é a ideia que gostaríamos de desenvolver neste tópico a partir do trabalho de Renault – uma ontologia social *processual*. Por quê? Para explicitar essa tese, é preciso primeiro explicar brevemente em que consiste cada uma dessas três ontologias básicas. Substância, relação e processo são na verdade três motivos ontológicos sociais fundamentais que se articulam de maneiras diferentes em cada ontologia específica (cf. Renault, 2016, p. 20). No caso da ontologia substancial, que filosoficamente remonta a Aristóteles, assume-se uma primazia da substância sobre as relações e o devir ou processo de transformação. Tradicionalmente, associa-se o sociólogo francês Émile Durkheim (2013) a esse tipo de pressuposto ontológico, na medida em que este define as instituições e fatos sociais como uma realidade que tem estabilidade e autoridade sobre indivíduos, e por isso o social deve ser estudado como uma “coisa”, isto é, como uma substância. No entanto, pode-se igualmente associar a ontologia substancialista às diferentes formas de individualismo metodológico baseadas em premissas atomísticas, na medida em que os indivíduos teriam primazia sobre suas relações. Um exemplo paradigmático é a economia neoclássica.

Por outro lado, a ontologia relacional tende a dar primazia ontológica às relações em detrimento dos termos das relações. Ontologicamente, ela rejeita a clássica afirmação de que a realidade é em primeiro lugar substância, considerando que há mais realidade nas relações do que nos termos relacionados. Com isso, ela tenta superar a clássica contraposição entre holismo e individualismo. As várias formas de estruturalismo sociológico partilham de tais pressupostos ontológicos, de Lévi-Strauss (2003) a Pierre Bourdieu (2000).

O traço distintivo da ontologia processual em relação às outras duas é que a interação entre as relações e os termos relacionados é internalizada e concebida de um modo dinâmico. Os termos das relações não são externos a estas últimas e se modificam nelas; contudo, as relações não são nada mais do que o desenvolvimento da própria atividade dos termos, de modo que não há tampouco prioridade ontológica das relações. A ideia de processo significa assim que a atividade recíproca dos termos e das relações tem o poder de modificar as propriedades de ambos. Enquanto que as ontologias substancialista e relacional parecem compartilhar o pressuposto platônico segundo o qual o ser deve ser identificado com a auto-identidade e com a permanência, as ontologias processuais consideram a diferença e o devir como aspectos primários da realidade, de modo que as substâncias e as redes de relações são apenas momentos de um processo contínuo de transformações.

Existem várias formas pelas quais ciências ou teorias sociais podem assumir ou

pressupor uma ontologia social processual. No nível micro, pode-se destacar que, mesmo se indivíduos nunca existem fora de interações e de papéis sociais que lhe são impostos por lógicas específicas, eles contribuem ativamente para a permanência de tais lógicas e, portanto, também possuem o poder de transformá-las dentro de um processo de interação social. Este é o caso das tradições pragmatistas, que enfatizam a criatividade do agir humano (cf. Joas, 1997) e também da escola sociológica de Chicago e do interacionismo simbólico de Goffman (1974).

Uma ontologia processual também pode ser assumida num nível macro, quando as instituições são concebidas como existindo numa rede de relações internas e como estando envolvida num processo que as transforma. A teoria marxiana do capitalismo, segundo a qual “a atual sociedade não é um cristal sólido, mas um organismo capaz de mudar e que está em constante processo de mudança” (Marx, 1996, p. 132), é um exemplo notável deste tipo de abordagem. Aqui, o capitalismo não é definido apenas como uma estrutura social, ou como um conjunto de relações sociais de produção. Ele é também definido por suas tendências ancoradas nas relações funcionais entre instituições. Estas tendências têm não apenas o poder de transformar as instituições básicas (transformando por exemplo a manufatura em grande indústria), mas também as próprias relações sociais de produção, dando origem a várias formas de socialização da produção, seja através de sociedades por ações, ou por cooperativas. Além disso, não é demais lembrar que Marx dá um peso grande à própria noção de processo, definindo o primeiro volume de *O capital* como uma teoria do *processo* de produção capitalista, o segundo volume como um *processo* de circulação capitalista e o terceiro como um *processo* de conjunto da produção capitalista, isto é, a unidade processual entre processo de produção e processo de circulação.

O uso do conceito de processo em Marx remonta certamente à ontologia processual de Hegel, como fica claro no posfácio à segunda edição:

Em sua forma mistificada, a dialética foi moda alemã porque ela parecia tornar sublime o existente. Em sua configuração racional, é um incômodo e um horror para a burguesia e para os seus porta-vozes doutrinários, porque, no entendimento positivo do existente, ela inclui ao mesmo tempo o entendimento da sua negação, da sua desaparecimento inevitável; porque apreende cada forma existente no fluxo do movimento, portanto também com seu lado transitório; porque não se deixa impressionar por nada e é, em sua essência, crítica e revolucionária. O movimento, repleto de contradições, da sociedade capitalista faz-se sentir ao burguês prático de modo mais contundente nos vaivéns do ciclo periódico que a indústria moderna percorre e em seu ponto culminante – a crise geral (Marx, 1996, p. 141).

Vemos então que é precisamente o tipo processual de ontologia social que marca as origens da teoria crítica, pois esta precisa conceber o mundo social do ponto de vista das tendências e contradições que o transformam em direção a outras configurações sociais, potencialmente mais justas e emancipatórias. Como se percebe, é a própria noção de crítica imanente que pressupõe uma ontologia social processual. Esta não concebe a transformação social nem em termos de perda de realidade, nem em termos de emergência do novo que rompe com o passado (como um “acontecimento”, como no caso dos pós-estruturalistas), mas em termos de um novo que se origina do passado e que transforma o presente. Como o novo vem do passado, ele tem de ser explicado pelas estruturas, contradições e tendências atuais.

Por mais que haja críticas ao modo como Marx concebe a mudança, que pode ou não ser interpretado como de natureza teleológica, toda versão de teoria crítica precisa articular algum tipo de ontologia social processual a fim de conceber transformações sociais radicais e justificar assim, de modo ontologicamente autorreflexivo, a orientação para a emancipação da dominação. Muito do esforço das gerações subsequentes da teoria crítica, na busca de revigorar os potenciais de emancipação após um período tido como pessimista e aporético, consistiu em dar mais uma vez uma figura positiva para uma ontologia desse tipo. Seja na forma de tendências sistêmicas e do desenvolvimento das forças produtivas (Marx), seja na forma de um potencial de racionalidade liberado pela modernidade (Habermas), ou ainda na forma de um progresso moral via lutas por reconhecimento (Honneth), a teoria crítica precisa dar conta, de um modo ontologicamente enfático, da possibilidade efetiva de mudança social, o que passa por conceber a realidade social do ponto de vista de seu potencial de transformação e das tendências reais que estão aí inscritas.

### **Bloqueios e ilusões necessárias substancialistas**

Além da orientação para a emancipação e para a transformação social, existe todavia, como vimos, um segundo traço marcante na concepção de teoria crítica: a necessidade de diagnosticar os bloqueios e obstáculos à emancipação. Não basta mostrar que existem potenciais de mudança, de progresso inscritos na realidade. É preciso também explicar por que tais potenciais ainda não se realizaram. Ora, isso implica certamente outros pressupostos ontológicos sociais, que devem conviver com aqueles de uma abordagem ontológica processual, pois se restássemos com uma ontologia puramente processual, como explicar os bloqueios às mudanças? Se retornarmos mais uma vez a Marx, veremos que, ao lado de uma

análise das tendências, das contradições e das crises do capitalismo, existe uma análise dos mecanismos de reprodução das relações sociais de produção e de dominação. É aqui que ganha relevo conceitos críticos como os de fetichismo, ideologia, alienação e reificação, assim como, como veremos adiante, pressupostos ontológicos substancialistas.

No caso de *O capital*, temos desde a primeira seção uma análise magistral do fetichismo da mercadoria, que se desdobra até o livro 3, culminando com o fetichismo do capital. À luz dessa teoria, ao criticar a economia política, trata-se no fundo de criticar as formas que estruturam a vida social sob o capitalismo, a socialização instituída pelo capital. Neste caso, se temos na base da análise do fetichismo uma interrogação sobre o modo de ser do social conduzida do ponto de vista da crítica da forma historicamente específica que lhe imprime o capital, então a crítica da economia política poderia ser interpretada como uma *crítica sócio-ontológica do capitalismo*. O diagnóstico dos obstáculos e das patologias sociais no capitalismo pressuporia assim igualmente uma abordagem ontológica específica. Qual seria esta? Para responder a esta pergunta, precisamos desenvolver brevemente a teoria marxiana do fetichismo.

Marx afirma logo no começo de *O capital* que a especificidade “das sociedades onde reina o modo de produção capitalista aparece (*erscheint*) como uma imensa coleção de mercadorias, e a mercadoria individual como sua forma elementar” (Marx, 1996, p. 165). O uso do vocabulário da *Erscheinung*, da aparição, desde a primeira linha do *Capital*, implica uma referência ao menos virtual à subjetividade para a qual essa forma aparece. Parece então legítimo afirmar, com Etienne Balibar, que a primeira seção da obra de 1867 desenvolve não apenas uma teoria do tipo de objetividade social própria ao capitalismo enquanto fenômeno mercantil, mas também, e de modo correlato, do tipo de subjetividade que aí evolui; isto é, temos uma teoria da inscrição do sujeito na ordem estruturada da fenomenalidade (cf. Balibar, 2001, p. 63-5). “As categorias da economia burguesa”, escreve nesse sentido Marx, são “formas de pensamento (*Gedankenformen*) socialmente válidas e, portanto, objetivas para as condições de produção desse modo social de produção, historicamente determinado, a produção de mercadorias.” (Marx, 1996, p. 201). As categorias desenham um horizonte de objetividade, circunscrevem os limites do visível sob o capitalismo e fornecem assim aos agentes princípios de orientação na sociedade. Temos então uma dimensão propriamente *fenomenológica* na ontologia social do capitalismo desenvolvida por Marx, uma espécie de fenomenologia social, para a qual o fetichismo oferece a descrição, a explicação e a crítica.

Naquilo que diz respeito à análise do fetichismo da mercadoria, Marx procura mostrar que a forma de objetividade que o valor de troca imprime às “coisas” condiciona as

representações das pessoas ou agentes engajados nas práticas da troca. Trata-se mais precisamente de expor as razões pelas quais o valor aparece para os agentes (e também para os economistas vulgares) como uma propriedade que as coisas possuiriam por natureza:

O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores. É por meio desse *quiproquó* que os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sensíveis-suprassensíveis (*sinnliche-übersinnliche*) ou sociais (...) A isso eu chamo de fetichismo, que se cola aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias. Esse caráter fetichista do mundo das mercadorias surge, como a análise anterior já mostrou, do *caráter social* peculiar do trabalho que produz mercadorias (Marx, 1996, p. 198-9. Tradução modificada).

O fetichismo consiste, portanto, em uma ilusão socialmente necessária, resultante da própria sociabilidade que marca a produção e circulação de mercadorias. Ele provém da materialização, da reificação e da naturalização do processo de socialização do trabalho que se produz através da relação social de troca de mercadorias. Assim, a chave pra compreender o fetichismo reside no mecanismo específico de socialização mercantil dos trabalhos. A particularidade desse mecanismo é seu caráter indireto e impessoal, visto que ele só se produz pela troca de produtos, e não diretamente via relações sociais pessoais:

Como os produtores somente entram em contato social mediante a troca de seus produtos de trabalho, as características especificamente sociais de seus trabalhos privados só aparecem dentro dessa troca. Em outras palavras, os trabalhos privados só atuam, de fato, como membros do trabalho social total por meio das relações que a troca estabelece entre os produtos do trabalho e, por meio dos mesmos, entre os produtores. Por isso, aos últimos aparecem as relações sociais entre seus trabalhos privados como o que são, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, senão como relações reificadas entre as pessoas e relações sociais entre as coisas (Marx, 1996, p. 199).

Temos então na base da análise do fetichismo um tipo de abordagem ontológica relacional do mundo social (ainda que subordinada a um processo de produção). Por outro lado, longe de ser uma ilusão de ótica ou simplesmente subjetiva, a ilusão ou aparência socialmente necessária que constitui o fetichismo faz parte do modo de ser social capitalista, uma vez que as relações sociais entre os trabalhos privados aparecem como aquilo que elas são, isto é, não

como relações diretamente sociais entre pessoas com seus próprios trabalhos, mas como relações reificadas entre pessoas e relações sociais entre coisas. De Hegel, Marx retém portanto a tese ontológica segundo a qual o fenômeno não é menos real que a essência da qual ele é uma manifestação. Como podemos ler na *Lógica* (Doutrina da essência): “A aparência é a essência ela mesma na determinidade do ser” (Hegel, 1968, p. 248). O plano do aparecer contém assim uma consistência tão real quanto a do plano essencial das relações sociais. Temos então, num sentido bastante específico, uma “ontologia social fenomenológica”, já que o aparecer, as formas fenomenais, são tão reais quanto as relações sociais que lhe produzem. Temos ainda uma articulação importante entre relações e processos, de um lado, e formas objetivas de outro. A realidade social é efetivamente estruturada por relações e processos, mas estes são revelados por formas (forma mercadoria, forma dinheiro, etc.) através das quais eles se manifestam. E estas formas são objetivas, isto é, se manifestam através de “coisas sociais”, “sensíveis suprassensíveis”.

Contudo, Marx tenta dar um passo além de Hegel, na medida em que sublinha contra este que a aparência oculta e deforma a essência que ela manifesta. Como salienta Franck Fischbach (2015, p. 164-5), a natureza da relação essencial é tornada invisível em virtude de uma forma de aparecer que corresponde ao oposto do que ela é efetivamente. Para sair do exemplo do fetichismo da mercadoria e do dinheiro, tomemos a forma salário (enquanto “preço do trabalho”), que oculta aos agentes o caráter de exploração e de dependência que marca a relação entre capital e trabalho, já que se manifesta como uma troca justa e como uma relação de paridade entre indivíduos livres e iguais. Da mesma forma, no nível mais desenvolvido do fetichismo do capital, a fonte real de mais-valor (a relação social de exploração do trabalho vivo) é mais uma vez ocultada por formas fenomenais objetivas (dinheiro, juros), por coisas, que parecem ter a capacidade de gerar lucro autonomamente (cf. livro 3, seção 5 de *O capital*). Assiste-se assim a um processo de naturalização, coisificação e autonomização das relações sociais em relação aos atores. Essas aparecem como um dado natural, como uma coisa ou substância, ou seja, a ontologia fenomenológica do capital pressupõe aspectos substancialistas na descrição dessa aparência real.

Vemos se delinear ainda um pressuposto ontológico importante na crítica marxiana do fetichismo do capital, qual seja, o de um “construtivismo crítico-normativo”. Em que consiste tal pressuposto? Com efeito, não se trata neste caso de afirmar uma tese positiva sobre a natureza dos objetos sociais em geral (como parece ser o caso do construtivismo de Searle), mas de uma atitude crítica consistindo em problematizar, desnudar e desmistificar nossas

representações de uma realidade social específica e tida como patológica ou marcada por processos de dominação, com vistas à superação imanente deste tipo de sociedade heterônoma e à constituição de uma sociedade de homens e mulheres livres e iguais, que *constroem* coletivamente relações entre si com consciência e vontade, liberdade e autonomia, e *reconhecem* tal construção nas instituições; trata-se da famosa passagem da pré-história à história da humanidade:

Com seu desenvolvimento, amplia-se esse reino da necessidade natural, pois se ampliam as necessidades; mas, ao mesmo tempo, ampliam-se as forças produtivas, que as satisfazem. Nesse terreno, a liberdade só pode consistir em que o homem social, os produtores associados, regulem racionalmente esse seu metabolismo com a Natureza, trazendo-o para seu controle comunitário, em vez de serem dominados por ele como se fora por uma força cega; que o façam com o mínimo emprego de forças e sob as condições mais dignas e adequadas à sua natureza humana. Mas este sempre continua a ser um reino da necessidade. Além dele é que começa o desenvolvimento das forças humanas, considerado como um fim em si mesmo, o verdadeiro reino da liberdade, mas que só pode florescer sobre aquele reino da necessidade como sua base (Marx, 1986, p. 273).

Marx enxerga, portanto, nos seres humanos, tal capacidade de – em outro contexto social e a partir de um processo histórico determinado de superação imanente do modo de produção capitalista (isto é, pressupondo um certo patamar de desenvolvimento das forças produtivas) – construir relações e instituições de modo racional, justo e consciente, em suma, de forma autônoma e livre. Temos então uma crítica ontológica de base construtivista em relação à análise ontológico-fenomenológica substancialista. Contudo, vale dizer que Marx não critica simplesmente a aparência, o fetichismo em si, mas as relações sociais essenciais que produzem tal fenômeno, no caso as relações capitalistas de produção. O contrário seria um contra-senso, pois vimos que de uma perspectiva ontológico-fenomenológica a aparência é algo que faz parte dessa realidade social, não existe aparência fetichista sem essência capitalista e vice-versa.

O diagnóstico e a crítica ontológica de uma realidade social que *aparece* aos agentes como substancial, naturalizada ou inquestionável, o que bloqueia de alguma forma a liberdade e os potenciais de revolta dos sujeitos, se mostra não apenas em Marx, mas em outros autores dessa tradição, ainda que com importantes diferenças em termos teóricos. Essa crítica é ainda solidária de uma abordagem ontológica construtivista, pressuposta por um conceito tão central para a teoria crítica como o de autonomia.

Por exemplo, no modelo crítico da *Dialética do esclarecimento* de Adorno e

Horkheimer (1997), essa perspectiva ontológica-fenomenológica substancialista é por assim dizer radicalizada e generalizada a todo o mundo social, que passa a ser interpretado como um mundo totalmente administrado (cf. Nobre, 2004, p. 52). Temos por vezes a impressão que estes autores cederam efetivamente (e não apenas enquanto ilusão necessária) a uma ontologia social substancialista, renunciando à identificação de tendências reais de mudança e, mais geralmente, a uma perspectiva processual do mundo social. Mas em outros escritos, Adorno por exemplo ainda mantém a perspectiva de que essa concepção do todo social como algo dado, como uma coisa, é uma ilusão necessária e que a consciência disso representa ainda a única possibilidade de pensar a emancipação, justamente porque é só uma ilusão, que esconde o caráter construído, contingente e portanto mutável da realidade social. Assim, ele escreve na *Dialética negativa*:

Somente se a totalidade, que é uma ilusão socialmente necessária enquanto hipóstase do universal extraído de cada ser humano, for quebrada em sua pretensão de ser absoluta, a consciência social crítica conservará a liberdade de pensar que as coisas podem ser de outro modo um dia. A teoria só pode mover o peso desmedido da necessidade histórica, se essa necessidade histórica é reconhecida como uma aparência que se tornou realidade, uma determinação histórica que se tornou, por acaso, metafísica (Adorno, 2009, p. 268).

Mais recentemente, Rahel Jaeggi (2005) procura reatualizar o conceito crítico de alienação (*Entfremdung*). Este seria importante, segundo ela, para justamente nos fornecer um critério que permita decidir se e por que determinadas instituições ou determinadas compreensões da realidade social estão erradas e devem, portanto, ser modificadas. Uma perspectiva ontológica construtivista, per se, não permite fazer isso, pois simplesmente observar que o existente é ‘construído’, aberto a questões e modificável não gera um critério específico de crítica das instituições existentes. Trata-se então de fazer uma crítica das instituições que atente para suas diferenças no que diz respeito à promoção ou ao bloqueio da liberdade. A alienação, afirma ela, deve ser entendida de modo formal, como o resultado de um processo falho de apropriação, que ocorre sempre que o sujeito se encontra impossibilitado de tomar o mundo social e sua própria vida como resultado de suas ações. Seguindo, nesse aspecto, a tradição marxista e hegeliana da crítica da alienação, Jaeggi afirma que é preciso atentar para as causas sociais desses fenômenos patológicos, isto é, para as instituições sociais que impedem

o indivíduo de se reconhecer como autor de sua própria vida e do mundo em que vive<sup>2</sup>. Tomando o sucesso desse processo de apropriação como critério, Jaeggi critica as instituições sociais que o impedem. Com isso, a autora pode condenar determinadas instituições, como a economia capitalista e as estruturas sexistas e racistas de valor, que se impõem aos sujeitos como algo natural e não passível de alteração. Assim, por mais que ela critique em Marx certos aspectos tidos como “essencialistas” e “produtivistas”, vemos que ela mantém o pressuposto do construtivismo crítico-normativo assim como a denúncia da aparência ontológico-fenomenológica substancialista.

### **Da substância ao processo: o desafio da crítica imanente**

Com o pressuposto ontológico do construtivismo crítico-normativo reencontramos igualmente aquele aspecto processual do qual falamos, na medida em que à mudança e à construção de novas estruturas sociais é dada uma dignidade ontológica central. Mas o problema agora consiste em saber como se dá a conexão teórica entre diagnóstico de obstáculos e patologias sociais e orientação para a emancipação, que pressupõe uma orientação para a ação e para a mudança, e uma determinada relação entre teoria e prática. Pois é preciso mostrar que, apesar do diagnóstico dos obstáculos, estes podem ser superados por tendências de mudança inscritas no real e pela práxis emancipatória dos concernidos. Ou seja, é preciso que haja não apenas um vínculo e uma compatibilização entre a perspectiva ontológica processual, de um lado, e a perspectiva ontológico-fenomenológica substancialista de outro, mas também que a última esteja subordinada à primeira – caso contrário, a perspectiva de emancipação, que pressupõe a mudança, não poderia ser justificada teoricamente e nem poderia se articular com a práxis emancipatória. Na teoria crítica, o expediente teórico responsável por articular de modo coerente estes dois pressupostos ontológicos tem sido a *crítica imanente* (cf. Stahl, 2013, p. 534).

No caso de Marx, o fetichismo só pode ser explicitado desde um patamar teórico que já aponta para a sua superação, ou seja, porque o capitalismo cria por si só as condições de sua crítica e de seu revolucionamento. É só de um ponto de vista superior que se pode explicar a ilusão como socialmente necessária, porque ela é somente *um momento do processo*. É

---

<sup>2</sup> Não se trata de afirmar que as pessoas são as únicas autoras de suas vidas ou que podem alterar o mundo em que vivem diretamente. Para Jaeggi, muitos acontecimentos fogem inteiramente de nosso controle sem que isso implique alienação. A possibilidade de se apropriar de sua vida e do mundo como autor significa, para ela, se identificar e se relacionar abertamente com eles (cf. Jaeggi, 2005, p. 84-87).

enquanto momento de um processo mais amplo de transformações sociais que os obstáculos e patologias descritos segundo um modelo ontológico-fenomenológico substancialista podem ser criticados a partir de uma perspectiva construtivista. Para ser imanente, o ponto de vista crítico oferecido em *O capital* decorre necessariamente das contradições inerentes ao próprio *processo* de valorização. A crítica imanente deriva do diagnóstico sobre as contradições inerentes à forma capitalista e às possibilidades objetivas efetuadas pelo sistema. O Marx maduro foi capaz assim de compreender a natureza contraditória e sujeita a crises da totalidade social.

Na medida em que Adorno não pode mais concordar com essa análise, porque as possibilidades de emancipação não seriam mais evidentes na realidade social, resta-lhe somente pensar toda a realidade como ideologia, “a sociedade como aparência” (Adorno, 1998, p. 21). Por outro lado, para a dialética negativa, só resta também expressar incessantemente a dor sufocada do indivíduo em cada célula do corpo social. Vemos então crescer a tensão entre os dois pressupostos ontológicos, na medida em que a descrição substancialista dos obstáculos enquanto ilusão socialmente necessária se torna cada vez mais constitutiva, deixando menos espaço para a processualidade, isto é, para a perspectiva de transformações sociais profundas.

Habermas tenta superar aquilo que ele considera como uma aporia na teoria crítica por meio de uma crítica ao chamado paradigma produtivista de Marx. Existiriam no fundo dois problemas com o tipo de conexão que Marx estabelece entre a processualidade das transformações sociais e os obstáculos representados pela sociabilidade capitalista reificada. De um lado, poder-se-ia perguntar se *O capital* não diminuiria a dimensão constitutiva da práxis política e social na medida em que parece deduzir a lógica da luta de classes da própria lógica de reprodução capitalista e suas contradições imanentes<sup>3</sup>. No fundo, traduzindo nos termos adotados aqui, Habermas aponta em Marx um superdimensionamento do âmbito macro ou sistêmico da perspectiva ontológica processual em detrimento da perspectiva micro, dos atores ou da ação social e política, mais próxima da perspectiva crítico-construtivista, a qual ficaria relegada a um segundo plano (ao menos no plano do *processo* de superação do capitalismo). Aqui entramos em uma discussão sócio-ontológica fundamental, que é a da relação entre macro e micro, estrutura e agência, no âmbito das transformações sociais. De outro, o próprio prognóstico relacionado às possibilidades de emancipação dessa forma de dominação replicava o horizonte produtivista, pois a perspectiva emancipatória, inteiramente voltada à superação das condições sociais do trabalho heterônomo, referia-se ao desenvolvimento das forças

---

<sup>3</sup> Seria frutífero comparar o “modo de exposição” de *O capital* com aquele eminentemente político de *O Dezoito Brumário de Louis Bonaparte*. Para uma análise dessa tensão em Marx, ver Dardot e Laval (2012).

produtivas, à reapropriação coletiva da produção. Nesse caso, seria preciso se abrir para novos movimentos sociais e sentidos de emancipação mais plurais (cf. Cohen, 1982, p. xii).

Para superar estes dois limites da abordagem marxista, Habermas procura desenvolver um conceito de *ação* comunicativa que permitiria repensar a práxis emancipatória em novas bases e conceber a superação das situações de reificação, reinterpretadas a partir da tese da colonização do mundo da vida pelo sistema (cf. Habermas, 1981) e do diagnóstico das sociedades tecnocráticas (cf. Habermas, 1969), dando conta da nova gramática dos movimentos sociais. A crítica imanente assumiria então uma feição reconstrutiva, ao reconstruir os potenciais de racionalidade liberados pelo processo de modernização que se encontram latentes e muitas vezes reprimidos nas práticas comunicativas cotidianas.

Por outro lado, tendo em vista a atual situação de crise generalizada (cuja possibilidade foi em certo sentido subestimada pelo modelo habermasiano da década de 80 e 90), podemos nos questionar se a pluralização dos movimentos sociais e sentidos da emancipação implicaria necessariamente o abandono de uma perspectiva de emancipação de uma dominação mais global, como por exemplo, do sistema capitalismo mundial. Se não for o caso, como repensar a crítica do capitalismo nesse quadro substancialmente alterado, algo que Habermas parece ter em grande medida abandonado com sua adoção da teoria dos sistemas, ao menos nas suas formas mais radicais? Não seria preciso nesse caso reinvestir, a partir de uma certa leitura de Marx, o campo de uma ontologia social crítica do capitalismo (isto é, investigar a natureza específica da sociabilidade capitalista), a fim de melhor entender os obstáculos? Para além da discussão sobre o paradigma produtivista, Marx não reencontraria aqui sua atualidade?

Sem querer tomar partido aqui de um ou outro modelo crítico em particular, já que nosso objetivo consistiu apenas em mostrar a relevância da discussão da ontologia social para a teoria crítica assim como realizar um exercício de autorreflexão visando explicitar os pressupostos sócio-ontológicos da teoria crítica tal como ela se desenvolveu historicamente até aqui, cumpre apenas notar que hoje, neste último campo, continua o debate para se determinar qual a melhor forma de pensar a crítica imanente e os processos de mudança e transformação institucional. Na base desta discussão, podemos, portanto, reconhecer nitidamente elementos ontológicos sociais, notadamente a problemática da especificação mais adequada da processualidade social, tendo em vista os obstáculos às mudanças. Há, portanto, uma tensão entre diagnóstico de obstáculos e patologias sociais (substancialidade, ainda que “desconstruível” criticamente) e identificação de potenciais para emancipação (processualidade social efetiva e construtivismo). Talvez uma maior autorreflexão acerca dos seus pressupostos sócio-ontológicos possa trazer

mais luz a tais debates e ajudar o campo da teoria crítica a superar alguns dos seus dilemas mais cruciais.

## Referências

ADORNO, T. W. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

\_\_\_\_\_. Crítica cultural e sociedade. In: \_\_\_\_\_. **Prismas: crítica cultural e sociedade**. São Paulo: Ática, 1998.

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. **Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente**. Frankfurt: Suhrkamp, 1997.

BALIBAR, E. **La philosophie de Marx**. Nouv. éd. Paris: La Découverte, 2001.

BOURDIEU, P. **Esquisse d'une théorie de la pratique**. Paris: Seuil, 2000.

COHEN, J. **Class and civil society: the limits of Marxian critical theory**. Cambridge: MIT Press, 1982.

DARDOT, P.; LAVAL, C. **Marx, prénom: Karl**. Paris: Gallimard, 2012.

DURKHEIM, E. **Les règles de la méthode sociologique**. 14e éd. Paris: PUF, 2013.

GOFFMAN, E. **Frame analysis: an essay of the organization of experience**. Cambridge: Harvard University Press, 1974.

FISCHBACH, F. **Philosophies de Marx**. Paris: Vrin, 2015.

HABERMAS, J. **Theorie des kommunikativen Handelns: Bd 2 – Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

\_\_\_\_\_. **Technik und Wissenschaft als “Ideologie”**. Frankfurt: Suhrkamp, 1969.

HEGEL, G. W. F. **Gesammelte Werke**. Bd. 11. Hamburg: Felix Meiner, 1968.

HORKHEIMER, M. Traditionelle und kritische Theorie. In: \_\_\_\_\_. **Gesammelte Schriften**. Bd 4. Frankfurt am Main: Fischer, 2009.

\_\_\_\_\_. A presente situação da filosofia social e as tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais. **Revista Praga**, n. 7. São Paulo: Hucitec, 1999.

JAEGGI, R. **Entfremdung**. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2005.

JOAS, H. **Die Kreativität des Handelns**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

LÉVI-STRAUSS, C. **Anthropologie structurale**. Paris: Pocket, 2003.

MARX, K. **O capital: crítica da economia política**. Livro 1, tomo 1. Trad. Regis Barbosa e

Flávio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1996. (Os Economistas).

\_\_\_\_\_. **O capital**. Livro 3, tomo 2. São Paulo: Nova cultural, 1986. (Os Economistas).

NOBRE, M. **A teoria crítica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. (Filosofia Passo-a-Passo).

RENAULT, E. Critical theory and processual social ontology. **Journal of Social Ontology**. Vol. 2, n. 1, p. 17-32, 2016.

SEARLE J. **The construction of social reality**. New York: Free Press, 1997.

STAHL, T. **Immanente Kritik**: Elemente einer Theorie sozialer Praktiken. Frankfurt: Campus Verlag, 2013.

\_\_\_\_\_. Habermas and the project of immanent critique. **Constellations**, Vol. 20, n. 4, p. 533-552, 2013.