



Dissonância

revista de teoria crítica

ISSN: 2594-5025

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Universidade Estadual de Campinas

www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica

Título	Ambivalência normativa e o futuro da teoria crítica: Adorno e Horkheimer, Castro-Gómez e Quijano sobre racionalidade, modernidade e totalidade
Autoria	Rocío Zambrana
Tradução	Mateus Loner e Mariana Teixeira
Fonte	<i>Dissonância: Revista de Teoria Crítica</i> , v. 4, Dossiê Teoria Decolonial e Teoria Crítica, Campinas, 2020
Link	https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica/article/view/4377

Formato de citação sugerido:

ZAMBRANA, Rocío. “Ambivalência normativa e o futuro da teoria crítica: Adorno e Horkheimer, Castro-Gómez e Quijano sobre racionalidade, modernidade e totalidade”. Tradução de Mateus Loner e Mariana Teixeira. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v. 4, Dossiê Teoria Decolonial e Teoria Crítica, Campinas, 2020, p. 448–477.

AMBIVALÊNCIA NORMATIVA E O FUTURO DA TEORIA CRÍTICA

Adorno e Horkheimer, Castro-Gómez e Quijano sobre racionalidade, modernidade e totalidade

Rocío Zambrana*

Tradução de Mateus Loner e Mariana Teixeira

Quando, no *Discurso filosófico da modernidade*, Habermas defendeu que a *Dialética do esclarecimento* de Adorno e Horkheimer era um capítulo sombrio na história da Teoria Crítica, ele definiu os termos do debate acerca da ideia mesma de crítica que seguem até hoje (Habermas 2000, cap. 5). A visão de Habermas de que a crítica de Adorno e Horkheimer à racionalidade ocidental levaria, na melhor das hipóteses, à inconsistência e, na pior, ao pessimismo político mudou o *status* da crítica: de uma abordagem dos paradoxos da modernização capitalista para a abordagem de um ponto de vista normativo capaz de distinguir os desenvolvimentos positivos e negativos da modernidade. O

* Professora Associada de Filosofia na Emory University, E.U.A. (contato: rocio.zambrana@emory.edu).

legado da insistência de Habermas em enfrentar primeira e proeminentemente o problema dos “fundamentos normativos”, como afirma na *Teoria da ação comunicativa*, continua hoje na obra da chamada de terceira geração da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt.¹ Axel Honneth é aqui exemplar, tendo desenvolvido sua teoria crítica da sociedade por meio da reconstrução das noções hegelianas de reconhecimento e vida ética como conceitos normativos que possibilitam um diagnóstico e uma crítica da atualidade neoliberal.

Críticos de Habermas e Honneth, contudo, têm mostrado que eles falham em teorizar apropriadamente o desenvolvimento paradoxal da modernidade capitalista. A distinção de Habermas entre mundo da vida e sistema e a insistência de Honneth em reconstruir as sociedades modernas como ordens de reconhecimento não dão conta do caráter híbrido do nosso presente, segundo afirmam comentadores de dentro e fora da Escola de Frankfurt. Em um trabalho anterior (Zambrana 2013), também aponte os limites das perspectivas de Habermas e Honneth. No entanto, argumentei que, ao invés de nos apegarmos a detalhes de suas teorias críticas da sociedade, é necessário questionar os pressupostos filosóficos básicos subjacentes à guinada em direção a uma justificação normativa da crítica. Mostrei que os paradoxos do capitalismo neoliberal exigem um entendimento diferente de crítica. A teoria crítica se mantém crítica se e quando entende que seus conceitos críticos e seus critérios normativos não estão imunes a uma ressignificação capitalista.

¹ Cf. Habermas 2012. Ver também a reconstrução de Axel Honneth do legado intelectual da Escola de Frankfurt em Honneth 2007.

Sugeri que o empreendimento filosófico da teoria crítica deve, portanto, teorizar a *ambivalência normativa* – os significados e efeitos co-extensivos positivos e negativos da modernização capitalista – como a base da crítica.

No que se segue, articulo o conceito de ambivalência normativa examinando três problemas que estão no cerne da Teoria Crítica desde sua origem em Hegel e Marx – *modernidade, racionalidade e totalidade* (Jay 1984). É oportuno retornar à *Dialética do esclarecimento* de Adorno e Horkheimer em lugar de rejeitá-la, posto o texto ser exemplar das promessas e perigos dos conceitos de modernidade, racionalidade e totalidade. De fato, em vez de um capítulo sombrio na história de Teoria Crítica, Adorno e Horkheimer desenvolveram uma perspectiva poderosa para uma análise da lógica paradoxal da modernização capitalista. Contudo, uma análise da dialética do esclarecimento é apenas o ponto de partida. Ela teoriza o caráter paradoxal da modernidade capitalista, mas falha em dar conta da ambivalência. A meu ver, a teorização da ambivalência torna necessária a reformulação da modernidade, racionalidade e totalidade. Para tal, argumento, devemos nos voltar para a crítica decolonial da Teoria Crítica. Proponho, então, um retorno à *Dialética do esclarecimento* de maneira a reconstruir sua força e rejeitar suas fraquezas por meio do engajamento crítico de Santiago Castro-Gómez e Anibal Quijano com o texto de Adorno e Horkheimer, bem como dos notórios problemas que dele se desenvolvem. Com essa análise, começo a sugerir que o futuro da Teoria Crítica depende de nossa habilidade de descolonizá-la.

Uma dialética do esclarecimento

No prefácio da *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer anunciam o *insight* teórico central de seus “fragmentos filosóficos”. “O mito já é esclarecimento”, escrevem, “e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia” (Adorno e Horkheimer 1985: 15). Entender o significado desse *insight* requer, antes de mais nada, ter claro o *status* dessas duas proposições. Devemos começar reescrevendo as formulações de Adorno e Horkheimer em sua forma propriamente especulativo-dialética: mito *é* esclarecimento e esclarecimento *é* mito.² Ambas as proposições são o que Hegel chamou de “proposições especulativas” (Hegel 2014, § 61). O verbo de ligação não afirma uma identidade direta. Aponta, em lugar disso, para o fato de que a dinâmica de cada um dos conceitos (mito, esclarecimento) determina o sentido de ambos. A estrutura e os estreitamentos do mito são (uma forma de) esclarecimento. A estrutura e os estreitamentos do esclarecimento são (uma forma de) mito. A noção de uma dialética do esclarecimento se desenvolve na compreensão em conjunto das duas proposições especulativas. Em outras palavras, a identidade especulativa entre mito e esclarecimento estrutura o desenvolvimento dialético do esclarecimento e é, portanto, a base da análise do desenvolvimento da modernidade capitalista buscada no livro.

A identidade especulativa entre mito e esclarecimento anuncia que o tema do texto é a própria *racionalidade*. Uma dialética do esclarecimento é a exposição dos estreitamentos da

² Cf. Rose 1981 e Jarvis 2004. Cf. o comentário de Adorno e Horkheimer sobre negação determinada nas p. 18 ss.

racionalidade ocidental. O mito já é esclarecimento, afirmam Adorno e Horkheimer; é uma maneira de explicar, posto ser um tipo de narrativa que oferece explicações para fenômenos naturais. O mito já “queria relatar, denominar, dizer a origem”, eles escrevem, “mas também expor, fixar, explicar” (Adorno e Horkheimer 1985: 23). Tal explicação, argumentam os autores, responde às vulnerabilidades humanas face ao poder da natureza. A natureza não é apenas o desconhecido, mas principalmente, o lugar do perigo. O medo é, portanto, o ímpeto para explicar, buscar explicações, e, de fato, dar nomes. O ponto crucial, entretanto, não é que o medo seja a fonte de nossa busca por conhecimento, mas que ele aponta para os estreitamentos da racionalidade ocidental. É distintivo dessa racionalidade a tentativa de *dominar* a natureza (Bernstein 2001, 2003). “No sentido mais amplo do progresso do pensamento”, escrevem Adorno e Horkheimer, “o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e investi-los na posição de senhores” (Adorno e Horkheimer 1985: 19). A dominação é fundamental para a análise oferecida por Adorno e Horkheimer no restante do livro. O “desencantamento do mundo” não é resultado de uma tentativa de entender a natureza, o *self* e a sociedade, mas sim de dominá-los. Quantificabilidade, calculabilidade, equivalência e utilidade são princípios de ordenamento que respondem ao impulso de dominar a natureza. A razão como dominação é expressa no ideal baconiano do conhecimento como poder, bem como na forma mercadoria, em que o valor de uso é reduzido ao valor de troca.

O esclarecimento reverte à mitologia, também afirmam Adorno e Horkheimer. “Do mesmo modo que os mitos já levam a cabo o esclarecimento”, escrevem, “também o esclarecimento fica cada vez mais enredado, a cada passo que dá, na mitologia” (Adorno e Horkheimer 1985: 26). Argumentei acima que essa segunda proposição deve ser reescrita como o esclarecimento *é*, e não se reverte a, mito. E, de fato, o argumento de Adorno e Horkheimer é o de que o esclarecimento é ele mesmo um mito. Ele carrega em si uma autoridade inquestionável semelhante aos modos religiosos e pré-modernos de explanação. A racionalidade do esclarecimento busca explicar a natureza, o *self* e a sociedade com base no que chamam de “princípio da imanência” (Bernstein 2001). “[A] explicação de todo acontecimento como repetição, que o esclarecimento defende contra a imaginação mítica”, escrevem, “é o princípio do próprio mito” (Adorno e Horkheimer 1985: 26). A natureza, o *self*, a sociedade e a história são explicados em termos de regularidade, causalidade e, de fato, em termos de identidade. A identidade é o princípio da verdade. Qualidade, diferença e desvio devem ser reduzidos à igualdade com todo o restante por meio do princípio nivelador da identidade. A identidade garante os *status* necessário e universal da explicação científica e da troca econômica. E assim o faz ao mesmo tempo em que *sacrifica* a identidade de qualquer coisa consigo mesma (id.: *ibid.*). Resumidamente, a identidade sacrifica a *singularidade*. “A abstração [...] é o instrumento do esclarecimento”, eles então sugerem (id.: 27). A questão é que, nas palavras dos autores, “a própria igualdade toma-se fetiche” (id.: 30). Por essa razão, o esclarecimento deve ser entendido como o nosso novo mito. Ele

de fato funciona como um deus – carregado de autoridade inquestionável em todos os aspectos da vida.³

O que é revelado pela identidade especulativa entre mito e esclarecimento é a sua raiz comum: a racionalidade como dominação. Isso permite, por sua vez, que Adorno e Horkheimer deem uma explicação para o desenvolvimento da *modernidade* ocidental. Tendo destilado a identidade dentro da diferença que estrutura as duas teses, eles argumentam então que “o rumo tomado pela civilização europeia” é uma “tentativa de romper as imposições da natureza rompendo a natureza” (Adorno e Horkheimer 1985: 27). Soma-se a isso que tal compulsão “apenas sucumbe mais profundamente” para dentro de si mesma, na compulsão por dominar – da ciência moderna à mercantilização capitalista. O desenvolvimento da modernidade segue o impulso de dominar. A explanação de Adorno e Horkheimer acerca da modernidade rejeita, então, a noção mais familiar do advento da modernidade na revolução científica, na “descoberta” das Américas ou no Iluminismo francês e alemão. A explicação deles se dá num registro completamente diferente. Eles desafiam a periodização padrão em que a antiguidade e a modernidade são vistas como irreduzíveis uma à outra. Os princípios da filosofia pré-socrática (a água em Tales, o indivisível em Demócrito) não são mais do que “sedimentos racionalizados da intuição mítica” (id.: 21). A insistência de Pitágoras, Parmênides e Platão na verdade matemática é um “anseio por desmistificação” (id.: 22). Odisseu é

³ O esclarecimento depende da metafísica, no entanto “instaurou um processo contra a pretensão de verdade dos universais, acusando-a de superstição” (Adorno e Horkheimer 1985: 21).

proto-burguês. A civilização ocidental não é uma questão de eventos históricos, ela é antes “construída” sobre a ameaça da natureza e o ímpeto por “controle das naturezas interna e externa” (id.: 43). Uma análise do desenvolvimento da modernidade é, portanto, uma história do poder. Poder aqui se refere à compulsão por dominar: “[f]orçado pela dominação, o trabalho humano tendeu sempre a se afastar do mito, voltando a cair sob o seu influxo, levado pela mesma dominação” (id: *ibid.*). Essa história antes dialética que factual da modernidade é, portanto, o que o texto reconstrói.

A razão como dominação e a modernidade como desenvolvimento do impulso de dominar a natureza interna e externa, afirmam Adorno e Horkheimer, explicam o caráter totalizante da mercantilização capitalista. É essa abordagem da razão mesma que torna necessário o entendimento do capitalismo tardio como uma *totalidade*. Dito de outro modo, ela torna necessário compreender a mercantilização de todas as áreas da vida – não apenas as práticas econômicas e científicas, mas também o desejo e a cultura. Ela torna necessária, e isso é ainda mais importante para os nossos propósitos, a construção de uma narrativa a respeito do desenvolvimento da modernidade sob a luz de uma lógica única: a lógica da identidade distintiva da racionalidade instrumental. A história da modernidade ocidental é uma história da eliminação do sentido, da redução da particularidade sensível à equivalência, da distinção entre o sujeito do medo/da dominação e seu outro – a natureza interna e externa. O conceito de totalidade na *Dialética do esclarecimento* não pode ser reduzido, portanto, à figura weberiana de uma sociedade admi-

nistrada em sua totalidade ou a uma aplicação da visão lukácsiana da reificação.⁴ Não é redutível à cultura burocrática da modernidade capitalista, que toma a eficiência como o bem social maior (Weber). Tampouco pode se resumir à inversão em que as relações sociais se dão entre coisas e não pessoas, enquanto as relações entre pessoas seguem uma lógica das coisas (Lukács). Adorno e Horkheimer buscam um enfoque muito mais formal.⁵ O estreitamento da racionalidade ocidental – a dominação – é a base para a racionalização e a reificação. O impulso e desenvolvimento da razão ocidental, portanto, explica por que a racionalidade instrumental distorce todas as áreas da vida social e psíquica e por que a racionalidade instrumental é um elemento distintivo da modernidade/modernização capitalista.

É precisamente por fornecer uma abordagem da lógica da racionalidade ocidental e seu desenvolvimento sob o emblema da modernidade ocidental que a *crítica* se dá no texto. Em lugar de uma categoria crítica ou de uma perspectiva normativa que se pretende livre de sua origem ou contexto histórico, a crítica é resolutamente imanente e expressamente transformadora. A “corroboração da historia como totalidade é falsa”; ainda assim, seu poder reside em refletir a “totalização real na experiência natural-histórica” (Jarvis 1998: 38).⁶ Dito de outro modo: a apre-

⁴ Cf. Jay 1984, cap. 8. Notar especificamente a diferença interpretativa entre Susan Buck-Morss e Gillian Rose, que, a meu ver, é produtiva.

⁵ Isto é precisamente o que Habermas deixou escapar quando acusou Adorno e Horkheimer de abstração filosófica. Uma abordagem da lógica totalizante da racionalidade ocidental é possível dada a perspectiva lógica, e não histórica, do texto.

⁶ Eles dizem claramente, de fato, que “a ideia mesma de história universal” “precisa ser construída e negada” (Adorno *apud* Jarvis 1998: 38).

sentação da racionalidade e modernidade ocidental como totalidade exhibe sua verdade e falsidade co-extensivas. É verdade em sua realidade, já que a mercantilização é um fato da vida moderna, e também é falsa em sua atualidade, posto que revela a falsidade (leia-se: injustiça) da vida nas sociedades capitalistas da modernidade tardia. Por conseguinte, a identidade especulativa entre mito e esclarecimento é a chave diagnóstica do texto, uma vez que permite aos autores articular sua raiz comum na razão como dominação. A amálgama dessas duas teses especulativas numa dialética da modernidade é a chave transformadora do texto, já que permite aos autores articular a lógica do desenvolvimento histórico como verdadeiro tanto quanto como falso. Expor os estreitamentos da racionalidade ocidental, portanto, torna possível a um só tempo um diagnóstico e os caminhos para sua transformação.

A lógica totalizante da racionalidade ocidental é, em suma, utilizada a favor e não em detrimento da crítica. A *Dialética do esclarecimento* busca uma forma decididamente imanente de crítica, posto ser uma abordagem que emprega a razão (explicação) para criticar a própria razão (explicação como dominação). Por meio dessa abordagem, fica exposto o entrelaçamento entre razão e dominação. Como Simon Jarvis convincentemente defendeu, o argumento de Adorno e Horkheimer é, em última instância, o de que o esclarecimento não é suficientemente esclarecido (Jarvis 2004: 22). Ao invés de uma inconsistência filosófica grosseira que nega o poder da razão ao mesmo tempo em que a utiliza para analisar seu entrelaçamento com a dominação, Adorno e Horkheimer são bastante claros ao afirmar que o escla-

recimento deve “acolhe[r] dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo” pois, do contrário, “ele está selando seu próprio destino” (Adorno e Horkheimer 1985: 13). Mais que isso, eles mantêm que a “autodestruição do esclarecimento” deve ser analisada sob a luz de uma “admissão necessária”: “que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor” (id.: *ibid.*). É precisamente o trabalho da razão como exposição imanente de sua própria estrutura paradoxal, então, que torna possível não apenas distinguir como também analisar seus efeitos entrelaçados positivos e negativos. A apresentação dos estreitamentos da racionalidade ocidental expõe, em outros termos, os seus riscos bem como a chave para suplantá-los.

Decerto, o texto de Adorno e Horkheimer resta como uma apresentação do problema. Exime-se de articular uma solução – elucidar um conceito crítico ou uma perspectiva normativa para a crítica, ou oferecer uma abordagem de possibilidades ético-políticas no contexto de uma cultura completamente mercantilizada. O modo de apresentação que essa abordagem oferece é, a meu ver, a sua mais forte contribuição. De fato, o poder da abordagem de Adorno e Horkheimer reside em expor a estrutura paradoxal da racionalidade e da modernidade *em sua totalidade* ou *como totalidade*. E, ainda assim, restam lacunas na análise de Adorno e Horkheimer. Ela leva em conta os paradoxos da racionalidade ocidental, mas não o caráter *ambivalente* dessa lógica em seu desdobramento social e histórico. Permanece como uma abordagem que busca distinguir claramente entre o positivo e o negativo no desenvolvimento da modernidade sem considerar a produção de realidades, desejos ou formas de vida co-extensivos

heterogêneos, opostos, contraditórios e mesmo paradoxais. Esquiva-se, assim, de sua proposição central – que a racionalidade ocidental é *a um só tempo* o lugar da liberdade e da dominação.

Para depurar a promessa da concepção de crítica imanente de Adorno e Horkheimer, é preciso questionar o pressuposto de que a racionalidade pode ser entendida sob a luz de uma lógica homogênea e que a modernidade pode ser entendida como um desenvolvimento homogêneo. É preciso questionar também o pressuposto de que a crítica requer distinções claras entre liberdade e dominação em um registro filosófico, bem como considerar a possibilidade de que tais distinções devem ser obtidas mediante um processo de negociação política e cultural. *Heterogeneidade* e *negociação* são precisamente os dois elementos que Santiago Castro-Gómez propõe como resposta ao que ele vê como faltando na abordagem de Adorno e Horkheimer. Para enxergar a importância da heterogeneidade e da negociação, contudo, é preciso considerar a lógica da modernização capitalista para além do contexto ocidental. Requer-se uma crítica da razão latino-americana.

Uma crítica da razão latino-americana

Em sua *Crítica da razão latino-americana*, Castro-Gómez lança uma poderosa crítica da maneira como o discurso social filosófico e científico latino-americano reinscreve o gesto colonial do Ocidente ao afirmar a “exterioridade absoluta” ou a “alteridade radical” da racionalidade latino-americana (Castro-Gómez

2011).⁷ Tal reinscrição é inadvertida, uma vez que os pensadores que ele tem em mente buscam articular uma racionalidade genuinamente latino-americana com o propósito de se opor ao legado colonial (id.: 47). A distinção entre uma racionalidade genuinamente latino-americana e a imposição externa da racionalidade ocidental é problemática, para Castro-Gómez, posto que a insistência em afirmar *origens* culturais nega a *historicidade das práticas*, e assim as *despolitiza* (id.: 89). Na tentativa de encontrar uma fundação ou base para uma identidade, uma racionalidade e um modo de vida autênticos, abre-se mão da possibilidade de analisar a *singularidade* dessas mesmas identidades, racionalidades e modos de vida. A singularidade é um produto de “práticas locais” específicas, e não a base ontológica ou transcendental de uma realidade “sub-moderna”.

Para os nossos propósitos, é relevante a maneira como, de acordo com Castro-Gómez, o conceito weberiano de racionalização é distorcido na “leitura trágica” de Adorno e Horkheimer da modernidade capitalista. Ele sustenta que essa distorção modula abordagens influentes da lógica da racionalização moderna no contexto latino-americano. No capítulo intitulado “Modernidade, racionalização e identidade cultural na América Latina”, Castro-Gómez elabora uma crítica de Pedro Morandé e Cristián Parker com base em uma crítica do modo como Adorno e Horkheimer compreendem Weber. Morandé e Parker, ele argumenta, buscam articular uma racionalidade autenticamente latino-americana

⁷ As traduções de obras de Castro-Gómez e Quijano foram feitas a partir da versão em inglês que a autora fornece em seu texto, cotejando com os originais em espanhol quando necessário. [N.T.]

apelando à leitura trágica de Weber desenvolvida na *Dialética do esclarecimento*. É por meio desse encontro crítico que Castro-Gómez desenvolve importantes reflexões sobre racionalidade, modernidade e totalidade, cruciais para a noção de crítica que busco desenvolver – uma crítica que responda aos estreitamentos da ambivalência normativa.

Ainda que de maneiras sutilmente diferentes, tanto Morandé como Parker estabelecem uma distinção entre o *pathos* da racionalidade ocidental e o *ethos* dos costumes latino-americanos. Diferentemente da modernidade ocidental e sua lógica da racionalidade instrumental, a América Latina é “um *ethos* cultural formado e, de fato, consolidado” (Castro-Gómez 2011: 47). Essa distinção lhes permite falar de duas *racionalidades*. A racionalidade latino-americana não é pré-, mas sim “sub-moderna”. Distingue-se pelo fato de que, se no ocidente a racionalidade é uma questão de “discurso”, na América Latina é uma questão de “ritual religioso” (id.: *ibid.*). A racionalidade ocidental se baseia na lei formal, enquanto a racionalidade da América Latina baseia-se nos costumes *del pueblo* (id.: 48). A primeira é centrada no tema da propriedade privada, ao passo que a segunda é uma questão de publicidade, dada a prioridade da tradição oral e do festival religioso – prioridade que tem continuidade com a católica “sacramentalização do ritual” na Contrarreforma (id.: *ibid.*). O ponto crucial, argumenta Castro-Gómez, é que a distinção entre essas duas racionalidades modula a abordagem do processo de modernização da América Latina. A modernização é concebida como um processo baseado no encontro entre essas duas racionalidades. Na abordagem de Morandé, ambas mantêm

sua integridade apesar desse encontro, ao passo que na abordagem de Parker a racionalidade ocidental é subsumida e mesmo simbolicamente transformada pela racionalidade latino-americana, que permanece intocada (id.: 50).

Essa reconstrução da racionalidade latino-americana deveria ser posta em questão, segundo Castro-Gómez, por conter duas “concepções problemáticas” (id.: *ibid.*). Primeiramente, ela opera com um “conceito substantivo e unificado de cultura popular que serviria como fundação (*Grund*) capaz de integrar em sua lógica básica quaisquer racionalidades exteriores a ela” (id.: *ibid.*). Em segundo lugar, ela opera com “uma leitura unilateral do conceito de racionalização desenvolvido por Max Weber” (id.: *ibid.*). O problema é que a noção fundante da exterioridade absoluta não pode dar conta da relação heterogênea e até mesmo ambivalente entre racionalidade ocidental e latino-americana. Ela não é capaz de dar conta das convergências e divergências entre as duas formas de racionalidade, que, de acordo com Castro-Gómez, são mutuamente – ainda que assimetricamente – transformadas em seu encontro. A exterioridade absoluta não é capaz de dar conta dos processos de modernização na América Latina, portanto, nem no que diz respeito a como a racionalidade latino-americana é assim transformada, nem no que diz respeito a como a racionalidade ocidental é, também ela, transformada. O ponto crucial é que o encontro entre razão ocidental e latino-americana resulta em formas de vida singulares que não podem ser reduzidas a uma perspectiva puramente ocidental ou puramente não-ocidental. Segundo Castro-Gómez, dados tais problemas, a leitura de Morandé e Parker

sobre o *ethos* latino-americano não é mais que um “mito nostálgico” (id.: 53).

Essas duas concepções problemáticas têm sua origem na “leitura trágica” de Adorno e Horkheimer sobre a racionalização weberiana (id.: *ibid.*). O fracasso de Morandé e Parker pode, portanto, ser rastreado até a abordagem sobre racionalidade, modernidade e totalidade oferecida na *Dialética do esclarecimento*. Ao descrever como “trágica” a abordagem de Adorno e Horkheimer sobre dialética do esclarecimento, Castro-Gómez indica que eles entendem a modernidade nos termos do destino da razão enquanto dominação. A modernidade segue o destino de uma razão que busca a dominação da natureza interna e externa, levando assim à sua própria destruição. Essa abordagem da racionalidade e da modernidade é monolítica – segue uma lógica única desencadeada por uma tensão central interna à própria razão. Adorno e Horkheimer falam de *uma* racionalidade e portanto de *uma* modernidade. Eles analisam o que entendem como o desenvolvimento negativo da razão ocidental tornando-se incapazes de entender a maneira como a própria razão se transforma com seu avanço negativo. Para Castro-Gómez, apesar da insistência na exterioridade e mesmo em duas racionalidades, Morandé e Parker operam no mesmo quadro de Adorno e Horkheimer. Eles não conseguem abarcar a interação mediadora entre as duas racionalidades.

Weber entendia a racionalização de maneira muito distinta, segundo Castro-Gómez. Mais precisamente, a noção weberiana de racionalização é a de “uma metódica organização da vida e sujeição da conduta humana a um conjunto específico de

regras visando obter os resultados esperados” (Castro-Gómez 2011: 53). Seguindo essa interpretação da racionalização, a Igreja Católica e a evangelização das populações indígenas são figuras da racionalização – tanto quanto a incipiente ciência moderna ou a mercantilização capitalista. Não surgem como lugares de resistência que subsomem o racionalismo ocidental “arrancando-o de suas raízes cartesianas” (id.: 50). De acordo com Weber, portanto, “nunca houve a ‘exterioridade’ latino-americana face à modernidade ocidental” (id.: 53). De fato, observamos que a modernização foi “assimilada em nosso contexto (*medio*)” gerando, assim, “identidades híbridas” (id.: 54).⁸ Rejeitar a oposição entre as duas formas de racionalidade nos permite, por conseguinte, compreender que a cultura popular na América Latina é o “*resultado* da interação assimétrica entre múltiplas racionalidades” (id.: 56).⁹ Tal interação deveria ser compreendida em termos de “produções simbólicas relacionadas a práticas racionais inscritas em *dispositifs* de poder”, à la Foucault, e que “funcionam com base na lógica da exclusão e da inclusão” (id.: 57). Isso significa que “a modernidade nunca substituiu o tradicional” (id.: 54, 60).¹⁰ Racionalidades coexistem – ora emaranhadas, ora lado

⁸ Nesse sentido, ele argumenta que a tecnologia não deveria ser vista como intervenção colonial, mas sim como um modo de mediação que articula uma nova socialidade no contexto doméstico latino-americano. A telenovela, por exemplo, serve como uma forma de mediação e articulação de identidades pessoais e coletivas ao encenar tensões raciais e socioeconômicas, gerar uma relação sentida ou imediata com tais tensões e funcionar como um ponto de encontro no ambiente doméstico. Cf. Castro-Gómez 2011: 55–6.

⁹ O autor aborda o sincretismo entre aspectos estéticos formais e folclore na arte latino-americana para corroborar este ponto (Castro-Gómez 2011: 57–8).

¹⁰ A América Latina deve, assim, ser concebida como uma Tamaramérica, que se refere à hiper-realidade simbólica de Italo Calvino, em vez da Macondoamérica, que se refere à origem e fundação de *Cem anos de solidão* de Gabriel García Marques. Isso significa

a lado. “Elas estão tão intimamente ligadas”, argumenta Castro-Gómez, “que se torna impossível saber onde uma começa e a outra termina” (id.: 54).

Castro-Gómez não propõe decerto que a racionalização e, portanto, a modernização se deram na América Latina da mesma maneira como se deram na Europa. Ele propõe, isso sim, um mapeamento das diferentes maneiras como se desenrolaram a racionalização e a modernização em um contexto particular (id.: 53). Aprender a racionalidade e a modernidade no contexto latino-americano significa, então, tentar articular sua *singularidade* (e adição) *em sua ambivalência*. A concepção de crítica que podemos desenvolver, tanto em dimensões de diagnóstico como de transformação, é por conseguinte a da *negociação* (id.: 61). Castro-Gómez afirma que isso significa em primeiro lugar “que devemos encarar o fato de que os pontos de referência da identidade não são mais apenas encontrados no ritual religioso, na cultura oral e no folclore, mas sim em bens simbólicos que circulam nas mídias eletrônicas, na globalização da vida urbana e na transnacionalização da economia” (id.: *ibid.*).¹¹ Dito de outra

que ela deve ser entendida como uma “cidade-labirinto (*Tamaramérica*) onde todas as experiências simbólicas se fundem em uma dança vertiginosa de signos que vão das formas mais arcaicas de convivência sócio-política à familiaridade com o videotexto, o fax e a microeletrônica” (Castro-Gómez 2011: 60).

¹¹ Como tal, a identidade é estabilizada e desestabilizada em uma comunidade de consumidores – de sujeitos heterogêneos que não compartilham mais uma linguagem, uma religião e um território comuns, mas em vez disso gostos, desejos e modos de interpretar bens simbólicos. Não estou inteiramente convencida pela forma como Castro-Gómez descreve o hibridismo cultural – ancorado na mediação tecnológica – mas acredito que o argumento teórico se mantém. Me parece também enfadonho o argumento de que uma abordagem marxista é redutora, levando assim a um enfoque na identidade cultural. Isso me parece ir contra a sua própria abordagem do hibridismo, que requereria uma análise da interação ambivalente entre as lógicas culturais e econômicas.

forma: devemos encarar o fato de que a identidade latino-americana é resultado de múltiplas racionalidades que se transformam radicalmente umas às outras. Não é um *ethos* exterior à racionalidade moderna, portanto, que define a identidade latino-americana, mas antes “um entrecruzamento do simbólico, [uma] realocação do discursivo, e [uma criação de] culturas híbridas” (id.: 62). Como a noção mesma de alteridade torna-se inadequada, a negociação deve ser pensada como um processo de “articulação e diferença” (id.: *ibid.*).

A abordagem de Castro-Gómez é elucidativa na medida em que nos permite levar em conta não apenas os paradoxos, mas também as ambivalências da modernização capitalista. É importante deixar claro que a distinção entre a origem e sua distorção não é negada em favor de um ceticismo crítico, moral ou político. Mais propriamente, ela é negada para que se encontrem maneiras de reconhecer as realidades híbridas – as singularidades – que buscamos examinar. De fato, uma abordagem dos estreitamentos das singularidades históricas é matéria de reflexão empírica, não filosófica. O ponto filosófico, entretanto, é que tal reconhecimento exige que repensemos o que tomamos como uma perspectiva crítica. O que faz da crítica da razão latino-americana tão poderosa, e mesmo necessária para a crítica em geral, então, é o fato de que ela ilumina a interação mediadora entre as racionalidades ocidental e não-ocidental, racionalidade instrumental e *ethos* cultural, propiciando assim significados, desejos e efeitos tanto positivos como negativos.

Ao invés de fornecer motivos para rejeitar o texto de Adorno e Horkheimer, entretanto, Castro-Gómez nos ajuda a

reformular o entendimento de crítica imanente deles. Por meio da obra de Castro-Gómez, podemos começar a sugerir que a crítica apresenta ou expõe a lógica de racionalidades heterogêneas, que constituem singularidades no contexto latino-americano e além dele. Assim entendida, a crítica requer uma noção de *totalidade*, algo que Castro-Gómez rejeita veementemente. Certamente, não sugiro aqui que se reviva uma noção de totalidade que se segue do argumento sobre racionalidade instrumental. Sugiro, isso sim, que o modo de apresentação deve dar conta da mediação entre racionalidades heterogêneas. Deve dar conta, portanto, de uma totalidade que sustenta o padrão estruturante de qualquer mediação do tipo. Isso significa, então, que a crítica deve dar conta de tal totalidade e apresentá-la como uma totalidade, ainda que constituída por heterogeneidade. Aníbal Quijano desenvolve de forma contundente a noção de totalidade que sugiro estar necessariamente implicada na abordagem de Castro-Gómez. Ele o faz sob a égide da colonialidade do poder.¹²

A colonialidade do poder

Aníbal Quijano desenvolveu o conceito de “colonialidade do poder” para poder articular “a forma mais geral de dominação atual, uma vez que o colonialismo como ordem política explícita foi destruído” (Quijano 2007: 170). Trata-se de um conceito que busca iluminar os processos correntes de dominação que ultra-

¹² Quijano argumenta contra o que entende ser o impulso pós-moderno. Castro-Gómez seria um exemplo de um pensador comprometido com *insights* pós-modernos, de forma que minha guinada para Quijano é em parte uma forma de me distanciar dessa perspectiva.

passam um paradigma político. Esse conceito desafia, assim, a visão de que estaríamos gerindo o legado do colonialismo numa era pós-colonial, uma vez que expõe não apenas a raiz como também a continuação da dominação colonial em todas as áreas da existência humana. O poder, de acordo com Quijano, é a tentativa de obter controle sobre as áreas básicas da existência humana. “Como é historicamente sabido”, escreve Quijano,

em uma escala social, o poder é um espaço e uma rede de relações sociais de exploração/dominação/conflito articuladas basicamente em função da e centradas na disputa sobre o controle das seguintes áreas da existência social: (1) o trabalho e seus produtos; (2) dado que o anterior dela depende, a “natureza” e seus recursos para a produção; (3) o sexo, seus produtos e a reprodução da espécie; (4) a subjetividade e seus produtos materiais e intersubjetivos, incluindo o conhecimento; (5) a autoridade e seus instrumentos, particularmente os de coerção, de modo a assegurar a reprodução desse padrão de relações sociais e regular as suas transformações” (Quijano 2000: 345).¹³

A colonialidade, por sua vez, é a forma específica de dominação constitutiva do sistema capitalista mundial, que segundo Quijano origina-se e torna-se de fato um padrão (*patrón*) global com a América (id.: 342). Colonialidade, portanto, refere-se (a) à classificação racial das populações do mundo mediante a racialização de relações entre colonizador e colonizado; (b) à configuração de um novo sistema de exploração que articula sob um padrão, a saber, o capitalismo, todas as formas de controle do

¹³ Quijano afirma também que o poder refere-se à “capacidade que um grupo obtém ou encontra para se impor sobre os demais e articular sob o seu controle, em uma nova estrutura social, as suas histórias heterogêneas” (Quijano 2000: 348).

trabalho – trabalho assalariado, escravidão, trabalho servil, pequena produção de mercadorias; (c) ao eurocentrismo como novo modo de produção e controle da subjetividade; e (d) ao estado-nação como novo sistema de autoridade coletiva que exclui populações racializadas como inferiores.¹⁴ Sendo assim, a colonialidade é um “elemento constitutivo” e mesmo “específico do padrão (*patrón*) global do poder capitalista” (id.: 342).

Quijano argumenta que a noção de “modernidade/racionalidade” representa um “eixo de articulação” (*eje de articulación*) distintivo do eurocentrismo. A modernidade/racionalidade constituiu-se como um “paradigma universal do conhecimento e da relação da humanidade com o resto do mundo” ao mesmo tempo em que a dominação colonial europeia se consolidava na América (Quijano 2007: 171–2). Trata-se de um “complexo cultural” que estrutura não apenas relações epistêmicas em torno da dicotomia entre sujeito e objeto, ou natureza e razão, mas também as relações urbanas, legais e econômicas baseadas na dicotomia entre o individual e o social. Consolida, assim, a hegemonia de uma imagem atomística da existência humana. Quijano sustenta que, se considerarmos as críticas liberais e histórico-materialistas da modernidade, veremos que ambas são perspectivas eurocêntricas. Buscam abordar as relações sociais e o desenvolvimento histórico sob a luz de estreitamentos postos por esse eixo de articulação. O problema não reside em que se privilegie a hegemonia do ponto de vista ocidental. Reside, antes, em que tais modos de conhecimento, que são, de fato, modos de

¹⁴ Cf. María Lugones (especialmente 2008 e 2010) para uma modificação importante da noção de colonialidade do poder de Quijano.

poder, não são capazes de abarcar a “experiência histórica” (Quijano 2000: 347). É chave aqui a noção de *totalidade* atinente ao eurocentrismo – noção que Quijano irá rejeitar para poder articular uma noção alternativa, crucial para uma perspectiva decolonial. É precisamente esse conceito alternativo de totalidade que importa para a noção que busco desenvolver de crítica imanente.

Liberalismo e materialismo histórico, o primeiro “hegemônico” e o segundo “subalterno”, são conglomerados de ideias que seguem o mesmo conjunto de premissas. Baseiam-se, de fato, na mesma lógica eurocêntrica, ainda que com direções opostas (id.: 345–7). Em toda a sua diversidade, o paradigma liberal aborda a ordem social sob a luz das necessidades individuais. Do liberalismo clássico ao neoliberalismo e versões do pós-modernismo e do empirismo, a ideia é que a totalidade social é uma ordem que responde às necessidades e direitos historicamente invariáveis dos indivíduos. Ainda que pareça que na lógica parte-todo distintiva do liberalismo as partes determinam o todo, para Quijano, o todo refere-se aqui ao princípio do individualismo. O individualismo constitui uma lógica estruturante. Ainda que seja a perspectiva subalterna, o materialismo histórico é, segundo Quijano, o mais eurocêntrico. Ele reduz a realidade social e o desenvolvimento histórico à primazia do todo estruturado em torno de uma lógica única – “trabalho e relações de produção” – que se desenvolve de maneira similar à dinâmica do destino na tragédia grega.¹⁵ “O eurocentrismo”, Quijano argu-

¹⁵ Discordo de Quijano neste ponto, uma vez que penso haver muito mais a ser dito sobre Marx, apesar de ser claro que versões do materialismo histórico desenvolveram versões redutoras da crítica de Marx ao capitalismo.

menta em suma, “levou virtualmente todos à admissão de que, numa totalidade, o todo tem primazia absoluta na determinação sobre toda e cada uma das partes, e que portanto há apenas uma lógica única que governa o comportamento do todo e de cada uma de suas partes” (id.: 352). Segue-se disso, ele continua, que as “possibilidades variáveis no movimento de cada parte são secundárias, sem efeito sobre o todo e reconhecidas como particularidades de uma regra geral ou lógica do todo ao qual pertencem” (id.: *ibid.*).

A questão crucial é que só é possível considerar as abordagens liberal e histórico-materialista da sociedade e da história se for ignorado por completo o que Quijano chama de “experiência histórica”.¹⁶ Ignora-se, mais precisamente, “a heterogeneidade histórico-estrutural do poder” (id.: 347). Ao invés de rejeitar o conceito de totalidade *tout court*, Quijano desenvolve uma concepção alternativa que faz jus ao caráter heterogêneo e mesmo ambivalente da colonialidade do poder. A experiência histórica nos ensina que, longe de ser uma totalidade monolítica que segue uma lógica única, o padrão global do poder capitalista se trata “de uma articulação estrutural entre elementos historicamente heterogêneos” (id.: *ibid.*). Tais elementos “derivam de histórias específicas e espaço-tempos distintos e distantes uns dos outros, tendo assim formas e características não apenas diferentes mas descontínuas, incoerentes e conflitantes, a cada momento e ao longo de grandes períodos de tempo” (id.: *ibid.*). Que o trabalho assalariado coexista sem interrupções com a

¹⁶ De fato, ele argumenta que não podemos encontrar um tal padrão de poder cujos componentes agem de tal forma durante um longo período de tempo.

escravidão, o trabalho servil e a pequena produção de mercadorias é um aspecto do poder do capitalismo de articular tais relações *em sua heterogeneidade*, descontinuidade, inconsistência e conflitos à luz dos objetivos do capital. O capitalismo é, portanto, uma totalidade. “Como campo de relações, ele se comporta como uma totalidade”, argumenta Quijano (id.: 351). Mas é preciso compreender que esse é um *padrão (patrón)*, mais que uma ordem ou um todo estático. Uma totalidade histórico-social deve ser compreendida, portanto, como “um campo de relações sociais estruturado pela articulação heterogênea e descontínua de diversas áreas da existência social, cada qual estruturada, por sua vez, por elementos historicamente heterogêneos, temporalmente descontínuos e conflitantes” (id.: 354).

Compreender a totalidade sob a luz da rejeição da lógica parte-todo encontrada tanto no liberalismo como no materialismo histórico tem impactos sobre como compreendemos o desenvolvimento histórico. Quijano argumenta que “as partes em um campo de relações de poder não são apenas partes”. São partes no que diz respeito ao todo (*conjunto*) do campo, mas são unidades em si mesmas. Elas “movem-se em geral dentro da orientação geral do todo”, mas não são particularidades de uma lógica universal. São “*singularidades*” – especificidades, dada a sua história única (id.: 354). Descrever o sistema capitalista global como uma totalidade é, então, descrevê-lo como padrão organizador que não reduz cada uma de suas partes à sua lógica, mas sim como um modo de poder que tem tração ou aderência ao ganhar controle sobre uma multiplicidade heterogênea. Assim, tal padrão não se comporta como um “organismo” ou “meca-

nismo”. Não é sistemático e não pode constituir uma entidade estável. Não carrega uma lógica única. Dessa maneira, o desenvolvimento histórico não pode ser reduzido a um gradual desdobramento “unilinear, unidirecional, unidimensional” (id.: 355). Mas tampouco é mera descontinuidade, uma lógica do evento. Não pode ser reduzido a “saltos” de eventos descontínuos (id.: *ibid.*). Ambos os modelos de desenvolvimento histórico implicam um entendimento insustentável de mudança histórica. A “mudança implicaria”, argumenta Quijano, “a completa saída do cenário histórico de uma totalidade com os seus componentes, de maneira que um outra, dela derivada, tome seu lugar”. Ou implicaria uma “ruptura epistemológica” absoluta, que é uma evasão da história igualmente insustentável. Se considerarmos a experiência histórica – especificamente o contexto americano – “vemos que a mudança afeta os componentes de um campo histórico de maneiras heterogêneas, descontínuas” (id.: *ibid.*). A mudança é uma questão de práticas, relações e histórias locais transformadas de maneiras igualmente locais por um processo que as ultrapassa, mas só se faz possível ao organizá-las. O capitalismo global é um padrão expressado pela colonialidade do poder que encontra tração local e heterogeneamente.

O conceito de colonialidade do poder oferece, portanto, uma abordagem das singularidades históricas em sua heterogeneidade, descontinuidade e tensão *internas* a um padrão geral que se desenvolveu de maneiras também heterogêneas e descontínuas ao longo da história. O padrão capitalista global de poder é, dessa maneira, abordado *em sua totalidade*. Mais precisamente, é apresentado *como uma totalidade* em sua heterogeneidade. Tal

apresentação torna a crítica possível, ou, antes, é a forma da crítica buscada pelo texto. Nos ajuda, ao sublinhar a importância da totalidade para a crítica, a reescrever aquilo que é poderoso em Adorno e Horkheimer. A crítica, sugiro, fornece aqui uma abordagem de uma totalidade e da perspectiva da totalidade. Ou seja, ela busca apresentar um padrão que organiza partes heterogêneas por meio de uma articulação igualmente heterogênea de relações econômicas, culturais, raciais e de gênero. São abertos, assim, caminhos para pensar a transformação fora da lógica da necessidade ou da descontinuidade histórica, ambas as quais, vimos, pressupõem uma evasão da história e da historicidade mesma. Mudança e transformação são uma questão de práticas locais que dão tração ao padrão global. É possível resistir, transformar e ressignificar de maneiras heterogêneas os objetivos do modo global de articulação e da colonialidade do poder distintiva do capitalismo global.

Para interferir em tais práticas locais e, dessa maneira, possivelmente afetar o padrão global, entretanto, é preciso enfrentar a árdua tarefa de distinguir os significados e valências positivos e negativos dessas práticas ou singularidades. Não se pode mais recorrer à noção de progresso/regresso ou a uma noção de exterioridade, posta a análise que desenvolvi neste capítulo. Pode-se almejar estabelecer significado e valência apenas como uma singularidade consciente de sua *ambivalência*. Como padrão que organiza o campo social com objetivos que lhe são externos, como modo de poder entendido como controle/dominação/exploração, a ordem capitalista global não é mais que uma expressão da colonialidade a que devemos claramente resis-

tir. A dificuldade, contudo, é determinar como ela transformou as relações sociais de maneiras heterogêneas, incompatíveis e conflitantes. Uma vez que singularidades são o produto de uma transformação de aspectos da existência humana que pode ou não ter se arraigado, pode ou não ter articulado experiências de liberdade, a tarefa de estabelecer uma valência normativa deve permanecer como uma tarefa local. Esse é, em suma, o desafio com o qual a crítica deve lidar. E trata-se de um desafio que só pode ser propriamente enfrentado se a noção de crítica imanente desenvolvida desde Hegel, Marx, Adorno e Horkheimer até Honneth for transformada pelo desafio decolonial.

Texto original: ZAMBRANA, R. “Normative Ambivalence and the Future of Critical Theory: Adorno and Horkheimer, Castro-Gómez, Quijano on Rationality, Modernity, Totality”. In: S. Giacchetti Ludovisi (org.). *Critical Theory and The Challenge of Praxis*. Farnham: Ashgate, 2015, p. 101–116. Copyright © 2015 From *Critical Theory and The Challenge of Praxis*, by S. Giacchetti Ludovisi (ed.). Reproduced by permission of Taylor & Francis Group.

Referências

- ADORNO, T.W., HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: Fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985 [1944].
- BERNSTEIN, Jay. *Adorno: Disenchantment and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

—. “Love and Law: Hegel’s Critique of Morality”. *Social Research* 70 (2), p. 393–431, 2003.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*, 2ª ed. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2011 [1996].

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa, Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000 [1985].

—. *Teoria do agir comunicativo*, vol. 1: Racionalidade da ação e racionalização social. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Martins Fontes, 2012 [1984].

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014 [1807].

HONNETH, Axel. “Social Dynamics of Disrespect: On the Location of Critical Theory Today”, in: *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*. London: Polity Press, 2007 [1994], p. 63–79.

JARVIS, Simon. *Adorno: A Critical Introduction*. New York: Routledge, 1998.

—. “What is Speculative Thinking?”. *Revue Internationale de Philosophie* 58 (227), p. 69–83, 2004.

JAY, Martin. *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. Berkeley: The University of California Press, 1984.

LUGONES, María. “The Coloniality of Gender”. *Worlds & Knowledges Otherwise*, p. 1–17, 2008.

—. “Toward a Decolonial Feminism”. *Hypatia* 25 (4), p. 742–759, 2010.

- QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad del Poder y Clasificación Social”. *Festschrift for Immanuel Wallerstein, Journal of World Systems Research* 2, p. 342–386, 2000.
- . “Coloniality and Modernity/Rationality”. *Cultural Studies* 21 (2–3), p. 168–178, 2007 [1989].
- ROSE, Gillian. *Hegel Contra Sociology*. Atlantic Highlands, NJ: Athlone Press, 1981.
- ZAMBRANA, Rocío. “Paradoxes of Neoliberalism and the Tasks of Critical Theory”. *Critical Horizons* 14 (1), p. 93–119, 2013.