

A INOSPITALIDADE DA CRÍTICA FILOSÓFICA

Mirian Monteiro Kussumi¹

Resumo

O presente artigo possui como objetivo central analisar o texto de Rodrigo Cordero, intitulado *Crise e Crítica*. A questão que será investigada é, principalmente, de que modo o autor aborda as noções de crise e crítica enquanto conceitos que não apenas demonstram relevância, mas que também mantêm uma interrelação, uma interligação. Paralelamente, abordaremos de que modo o pensamento filosófico (majoritariamente teórico e crítico) possui a mesma relação de conexão intrínseca com outros saberes de humanidades, mais especificamente a sociologia.

Palavras-chave: crise; crítica; filosofia; sociologia.

THE INHOSPITALITY OF PHILOSOPHICAL CRITICISM

Abstract

The central aim of this article is to analyze Rodrigo Cordero's text entitled *Crisis and Critique*. The question that will be investigated is, above all, how the author approaches the notions of crisis and criticism as concepts that not only demonstrate relevance, but also maintain an interrelationship, an interconnection. At the same time, we will address how philosophical thought (mostly theoretical and critical) has the same intrinsic connection with other humanities knowledge, more specifically sociology.

Keywords: crisis; criticism; philosophy; sociology.

LA INHOSPITALIDAD DE LA CRÍTICA FILOSÓFICA

Resumen

El objetivo central de este artículo es analizar el texto de Rodrigo Cordero titulado *Crisis y crítica*. La cuestión que se investigará es, sobre todo, cómo el autor aborda las nociones de crisis y crítica como conceptos no sólo relevantes, sino también interrelacionados. Al mismo tiempo, se estudiará cómo el pensamiento filosófico (sobre todo teórico y crítico) tiene la misma relación de conexión intrínseca con otros saberes de las humanidades, concretamente con la sociología.

Palabras clave: crisis; crítica; filosofía; sociología.

Introdução

Poucos conceitos, dentro das ciências humanas em geral, foram tão discutidos e utilizados quanto os de crise e crítica. A ideia de ruptura, quebra e conflito atraíram a atenção de teóricos diversos

¹Mirian Kussumi possui graduação e mestrado em filosofia pela UFRJ, doutorado também em filosofia pela Puc-Rio. Atualmente, desenvolve uma pesquisa de pós-doutorado pela UFRJ na linha de pesquisa "Gênero, raça e colonialidade".

não apenas por conta da sua condição de descontinuidade e posição de suspensão do que está no porvir, mas também pelo próprio potencial de transformação que lhe é diretamente associado. Tal parece ser um dos pontos de instigação inerente àquilo que se entende por momentos de crise. Paralelamente, a crítica aparece como atividade de refutação ou afastamento, mas também de reflexão que apontaria para caminhos e alternativas ainda não previstas por uma atitude resignada ou conformista. Essas duas concepções parecem ser o modo corriqueiro como os conceitos indicados acima são tomados. Enquanto formações teóricas, ambos detêm uma história narrada por Rodrigo Cordero em seu livro *Crise e Crítica*. O sobrevoo que o autor opera em relação a essas questões se faz como um percorrer desde o momento de sua origem até chegar em seu desgaste nas teorias pós-hegelianas e marxistas que marcaram os anos subseqüentes às décadas de 60 e 70.

Porém, o que parece apenas um diagnóstico de como a crise e a crítica perderam reconhecimento na gramática das análises sociais, abre-se o espaço para um problema de natureza correlata, porém não menos interessante: a saber, a relação do saber teórico, crítico, normalmente vinculado à filosofia, e produções de ciências normalmente empíricas, que tomam como pressuposto inescapável a investigação do que se dá no real. Essa relação, também desgastada, reflete o isolamento da disciplina filosófica com outros campos das humanidades, mais especificamente a sociologia. Nesse aspecto, cabe a pergunta, por que a filosofia parece ter se afastado de domínios que lidam com a realidade material e empírica, a ponto de se constituir em uma constante posição de hostilidade com o que não está circunscrito a um campo teórico e especulativo? Sem cair em um impulso utilitarista ou demasiadamente pragmático, seria possível afirmar que o divórcio entre filosofia e sociologia tornam ambos os campos mais desfavorecidos ou pelo menos limitados? Tais questões serão analisadas no presente artigo tomando como texto principal o livro de Cordero, na medida em que se discute não só a interrelação entre crise e crítica, mas também o apelo a um trânsito interdisciplinar principalmente entre filosofia (como saber teórico puro) e sociologia (que se acentua como predominantemente empírica).

A filosofia não dá boas-vindas.

Há uma sentença atribuída a Fichte, um filósofo não tanto conhecido quanto seus conterrâneos idealistas, que é bastante elucidativa sobre a relação entre o pensamento filosófico, exclusivamente teórico, e a realidade: no momento em que haveria uma dissonância entre os fatos e a teoria, sucintamente, diz o filósofo, então "pior para os fatos"². Embora curto, esse enunciado encontra seu papel instrutivo na medida em que dá pistas para uma compreensão generalista sobre o comportamento ou atitude que a filosofia apresenta frente ao mundo. A partir da evidência da distorção ou inadequação entre o que se dá no pensamento e aquilo que acontece na ordem da realidade, aos fatos que em tese lhe seriam correspondentes, o ônus abertamente recai sobre a facticidade. Quando confrontada com os eventos do mundo que não se encaixam plenamente nos resultados de suas próprias especulações, a filosofia parece optar pelo elemento teórico, exigindo que sejam os fatos que se ajustem às primeiras. É essa atitude ou comportamento que fazemos referência ao afirmar a existência de uma hostilidade da filosofia.

É certo que uma única frase imputada a Fichte não parece ser o suficiente para determinar tudo o que a filosofia faz. Mas não há dúvida que ela revela uma tendência, ou seja, uma propensão do pensamento filosófico de colocar o que se dá no mundo empírico em uma posição de subordinação. O interesse e ocupação da filosofia se concentrariam em seu potencial de produção de teoria pura, e salvo raras exceções (por exemplo, vertentes empiristas ou críticas da circularidade teórica da filosofia, como é o caso de Nietzsche), trata-se de um movimento *apriorístico*, atemporal e universalista. A hostilidade por parte da filosofia se confirmaria, desse modo, porque sua propensão teórica, especulativa, inflaciona a própria atividade e relevância de teorizar e especular. Isso se demonstra bastante consistente se voltarmos para Fichte e a relação de suas ideias no contexto pós-kantiano em que ele estava inserido.

Como se sabe, um dos fatores mais decisivos do criticismo de Kant e que, inclusive, se coloca como uma consequência da revolução copernicana foi a separação entre sujeito e objeto: a clivagem entre fenômeno e coisa em si possui o mérito de consolidar a separação entre o sujeito de conhecimento e a objetividade representável. Ao propor a separação entre o sujeito epistemológico e a coisa em si como não passível de ser

² LUKÁCS, 1968, p. 48, apud LÖWY, 2017, p. 74.

representada e conceituada, Kant consolida uma espécie de divórcio entre o que se dá na esfera do sujeito e o que se situa no campo de uma realidade inatingível por meios de conhecimento. Se por um lado o sujeito se isenta de ter conhecimento conceitual do que seria a coisa em si, por outro, ele reivindica para si a capacidade de conceber e formalizar os objetos enquanto representações – o que acentua o próprio papel da subjetividade enquanto produtora de fenômenos. Esse passo determinante para a filosofia simboliza a inauguração de dois campos que se excluem mutuamente, pois de um lado há a subjetividade que parece assumir todo o lado ativo da produção representativa (fenômenos), conceitos e juízos e, do outro, um domínio da realidade que sai da equação epistemológica.

Por conta dessa separação entre sujeito e objeto, a partir de Kant se inaugura um movimento de processo progressivo da filosofia como campo exclusivamente subjetivo. Ou seja, a ideia de que a filosofia se torna uma produção exclusiva do sujeito transcendental possui o mérito de acentuar o lugar de exclusividade do sujeito no processo de conhecimento do mundo. O sujeito surge como uma espécie de centro que dá sentido aos fenômenos do mundo, de modo que a objetividade se torna uma derivação do que se dá na esfera subjetiva. Isso nos leva à compreensão da própria citação fichteana apontada acima: Fichte, como bom kantiano, irá tentar deduzir a própria realidade a partir de uma contraposição original entre o Eu e o não-Eu³. Em outras palavras, o objeto (não-Eu) seria apenas a posição negativa que se contrapõe ao sujeito, condensando posicionalmente tudo aquilo que não faz parte do Eu. O mundo, por sua vez, se reduz a um campo de segunda ordem que será ordenado e inteligido pelo sujeito, o que sugeriria uma espécie de subordinação até mesmo ontológica da realidade. Ou seja, o mundo se torna uma derivação do Eu e é aqui que se evidencia uma espécie de radicalização da revolução copernicana kantiana. Esse processo de inflação da subjetividade no que se refere à relação de conhecimento teria como consequência uma filosofia do sujeito que opera a partir de um enclausuramento do Eu sobre si mesmo, o que delega o mundo

³ Essa relação entre *Eu* e *não-Eu*, que Fichte entende como uma determinação mútua, se dá através do modelo de uma contraposição posicional. Afirma-se o Eu como primeiro passo tético, e “para o Eu o que lhe se opõe será um não-Eu” (FICHTE, 2014, p. 16, tradução nossa). É nessa medida que Fichte supõe o dualismo de sujeito e objeto através desse passo de contradição, oposição original entre um sujeito e o que lhe contrapõe.

objetivo a apenas um substrato que ganha forma e dimensão através do Eu.

A relevância dessa separação entre sujeito e objeto se traduz, a partir de Kant, em uma série de tendências estabelecidas: primeiramente, o pensamento filosófico parece se centralizar no problema do Eu, cristalizando-se em uma teoria do sujeito. É tomando o sujeito como eixo, ou ainda como fundamento teoricamente primordial que, grosso modo, podemos detectar uma orientação consolidada presente em uma série de correntes teóricas subsequentes, tais como o idealismo, a fenomenologia, existencialismo e até mesmo a psicanálise. Em seguida, esse movimento de centralização teria iniciado um movimento de dar prevalência àquilo que é concebido teoricamente, deixando de lado o mundo externo, realidade empírica que parece estar em segundo plano no que se refere à produção teórica, exclusivamente especulativa. É nesse sentido que podemos dizer que, gradualmente, a filosofia coloca o que se dá na realidade empírica em segundo lugar, se entregando a uma circularidade fechada⁴. Esse movimento pode ser desdobrado em três fatores no que se refere ao fazer filosófico: 1. O fato de a filosofia abandonar qualquer tipo de análise que conte com instrumentos metodológicos que a oriente nas investigações do que se põe na realidade material; 2. Um afastamento do mundo real enquanto realidade social e histórica, o que faz com que a filosofia fale sobre conceitos cuja correspondência com a realidade não parece ser tão clara. 3. A restrição da filosofia a um certo subjetivismo que se

⁴ Saindo um pouco do escopo deste artigo, cabe dizer que o problema de um suposto subjetivismo na filosofia, que teria iniciado com o kantismo, foi analisado por Meillassoux com aquilo que ele determinou como correlacionismo. Essa concepção diz respeito à ideia de uma ligação necessária entre sujeito e objeto, de modo que a objetividade nunca seja considerada como autônoma, independente, em si, mas sempre como derivação do sujeito. De acordo com Meillassoux: "O correlacionismo consiste em desqualificar qualquer pretensão em considerar as esferas de subjetividade e objetividade independentemente uma da outra. Isso quer dizer não somente que nunca apreendemos um objeto "em si", isolado de sua relação com o sujeito, mas também deve ser argumentado que nunca apreendemos um sujeito que não esteja desde sempre em relação a um objeto. Se é possível chamar o argumento, segundo o qual não podemos pretender pensar o em si sem entrar em um círculo vicioso, de "círculo correlacional", então é por causa disso que não somos capazes de pensar o em si [...] a relação é de certa forma primária: o mundo só tem seu sentido de mundo porque me aparece como mundo, e o eu só tem seu sentido de ser um eu porque é o que está em relação ao mundo, aquele para quem o mundo se desvela..." (MEILLASSOUX, 2006, p. 19, tradução nossa).

afasta da vida real, que, como Cordero atesta, encontra dificuldades graves em achar um equilíbrio entre as dimensões da moral e política inerente à crítica social⁵.

De modo mais elaborado, é possível dizer que o primeiro ponto se confirma na medida em que a filosofia parece se ater apenas a uma análise teórica que em nenhum momento dispõe de ferramentas metodológicas utilizadas pelas ciências humanas de modo geral (tais como estudo de campo, questionários e análises estatísticas). A filosofia permanece um saber exclusivamente teórico que não “cheça” ou busca corroboração com fatos que poderia haver se ela utilizasse esses mesmos aparatos na elaboração de suas teorias. Isso nos leva ao segundo ponto indicado acima: na medida em que o pensamento filosófico se baseia em uma análise que antecede elementos empíricos, ela parece abandonar ou pelo menos desvalorizar campos de investigação sobre o que se dá no domínio social ou histórico. Isso é perceptível na medida em que observamos como a tradição filosófica via no elemento histórico apenas aquilo que se colocava no campo das mudanças sensíveis, passível de devir temporal, o que de certo modo encontra resistência em um saber que se pretende investigar apenas elementos atemporais e imutáveis, predominantemente metafísicos⁶. Essas duas direções referenciais levam à última, que seria um acento de um subjetivismo que opera como se fosse um vetor de direcionamento – parte do sujeito que teoriza e vai para

⁵ CORDERO, 2022, p. 180.

⁶ É possível afirmar que a filosofia possui, como preocupação primordial, a busca por entidades, fundamentos e coisas imperecíveis, eternas e imutáveis. É nesse sentido que se trata de um saber voltado, antes de mais nada, para a metafísica. Do mesmo modo, coisas perecíveis, sujeitas ao devir, ou seja, ao *tempo*, são relegadas a um estatuto secundário. Nesse sentido, a história, por se tratar de uma disciplina que se concentra sobre eventos que se dão no tempo, foi diminuída pela tradição filosófica, só ganhando relevância no século XVIII e XIX em que se pode, de fato, falar de uma filosofia da história. Essa distinção é comprovada pela seguinte citação de Hannah Arendt: “No início da História Ocidental, a distinção entre a mortalidade dos homens e a imortalidade da natureza, entre as coisas feitas pelo homem e as coisas que existem por si mesmas, era o pressuposto tácito da Historiografia. Todas as coisas que devem sua existência aos homens, tais como obras, feitos e palavras, são perecíveis, como que contaminadas com a mortalidade de seus autores. Contudo, se os mortais conseguissem dotar suas obras, feitos e palavras de alguma permanência, e impedir sua perecibilidade, então essas coisas ao menos em certa medida entrariam no mundo da eternidade e aí estariam em casa, e os próprios mortais encontrariam seu lugar no cosmo, onde todas as coisas são imortais, exceto os homens” (ARENDET, 1988, p. 72)

o mundo real, impossibilitando o movimento contrário (partir do mundo real e, posteriormente, produzir elementos filosóficos a partir desse substrato antecedente), o que minaria um possível equilíbrio entre os dois pontos⁷.

Mesmo se pensarmos em filósofos contemporâneos que problematizaram, inclusive, a formalização universal e unitária de um sujeito, tal como Deleuze, observamos que existe um elemento não necessariamente subjetivista, mas que denota uma ação positiva por parte do filósofo no que diz respeito a elevar o conceito a estatuto de instrumento primordial do pensamento filosófico, assim como a noção desse ofício enquanto criação conceitual⁸. De certo modo, a concepção da atividade filosófica como sendo prioritariamente a criação conceitual denota a sublevação do elemento teórico que organiza ou apreende a realidade. Há o conceito que apreende a realidade, sem ele, ela estaria relegada a um caos desorganizado ou incapaz de ser inteligível. A prevalência do conceitual, longe de supor uma quebra com o subjetivismo, na verdade corroboraria com o movimento de reflexividade e especulação, algo que nunca deixou de ser essencial à filosofia. É nessa medida que se observa a permanência de uma subjetividade ativa, que controla e dá significação ao mundo objetivo, assim como a criação de conceitos enquanto trabalho autêntico do filósofo.

Crise e Crítica no interregno das humanidades.

⁷ A prevalência desmesurada pela ordem do pensamento (também entendida como consciência e espírito na filosofia alemã pós-kantiana), de modo a propor um abandono por aquilo que se dá na realidade empírica, foi amplamente discutida por Marx e Engels nas subseqüentes críticas direcionadas à filosofia idealista, principalmente hegeliana. Lê-se na *Ideologia Alemã*: "A "destruição" do "mundo das coisas" pelo "mundo do espírito" aparece, aqui, como o "predomínio" do "mundo dos pensamentos" sobre o "mundo das coisas". Daí deve resultar, naturalmente, que o domínio que o "mundo dos pensamentos" exerce desde o início na história é, ao final desta última, apresentado também como o domínio real, de fato existente, dos pensadores – e em última análise, tal como veremos mais adiante, como o domínio dos filósofos especulativos – sobre o mundo das coisas, de modo que São Max tem apenas de lutar contra os pensamentos e as representações dos ideólogos e derrotá-los, a fim de erigir-se em "possuidor do mundo das coisas e do mundo dos pensamentos" (ENGELS; MARX; 2007, p 174).

⁸ CORDERO, 2022, p. 29.

Entretanto, gostaríamos de resgatar um segundo enunciado que, mesmo que esteja situado no momento histórico do idealismo, nos parece ser válido aqui. É uma afirmação de Kant que se encontra na lógica transcendental da *Crítica da Razão Pura*, em que o autor afirma que “pensamentos sem conteúdo são vazios, assim como intuições [no caso, percepções empíricas] sem conceitos são cegas”⁹. Essa proposição é bastante relevante nesse caso. Primeiro por conta da carga simbólica que ela traz, pois resume o projeto da revolução copernicana que alçou a figura de Kant de diagnosticador da crise da metafísica, denotando conjuntamente o início da filosofia crítica. Em segundo lugar, por conta do seu significado particular: ou seja, a ideia de que pensamentos enquanto produtos intelectuais que expulsam de si o conteúdo material são vazios. Mas, do mesmo modo, elementos empíricos que demonstram um estofamento material, se não forem conformados ou organizados por conceitos, se tornam cegos, quer dizer, perdem direcionamento ou coerência.

Lançamos mão dessa afirmação de Kant pra denotar uma ligação intrínseca à posição de Cordero sobre os efeitos que o excesso de subjetivismo e desligamento do mundo empírico engendram no que diz respeito à própria relação entre a filosofia e a sociologia. Essas duas disciplinas parecem ter perdido sua relação, justamente por conta de terem seguido caminhos diametralmente opostos. Enquanto a filosofia seguiu para a vertente da especulação e reflexão cada vez mais fechadas em si mesmas, propondo uma espécie de circularidade presa nas produções exclusivamente conceituais, a sociologia tende para análises e descrições da realidade, colocando o elemento teórico, conceitual como derivação ou produção a *posteriori*. Trata-se assim, da velha separação entre pensamento e ser que surge sob a roupagem das noções de um pensamento predominantemente especulativo e crítico e, do outro lado, a movimentação que se dá no âmbito da realidade de fato, empírica e permeada de eventos e transformações. Tal como Kant apontou para o perigo de um pensamento sem conteúdo que pode se tornar vazio, ou seja, sem referencial algum, assim como do problema de se ter dados empíricos que se perdem na cegueira da falta de orientação teórica, Cordero também aponta a ineficiência de separar esses

⁹ KANT, 2008, B75/A51.

dois polos. Por isso, a separação entre sociologia e filosofia, na verdade, seria um “falso dilema”¹⁰.

A sociologia pode correr o risco de se tornar um exercício analítico de dados empíricos resistentes a alguma orientação teórica e que, desse modo, obstaculizam a possibilidade de uma compreensão aprofundada sobre os mesmos. Ou seja, cai-se naquilo que o autor, já no final do livro quando recorre a Adorno, indica ser uma tendência positivista que se prende à “aparência da autoevidência do mundo empírico”¹¹. Desdobrando essa noção, trata-se de um movimento que se limita à observação da facticidade empírica sem a exigência de alguma elaboração teórica mais desenvolvida, alguma inteligibilidade profunda que vá além da redução e referência da realidade factual. Do outro lado, a filosofia também deixa a desejar, uma vez que se torna um discurso autorreferente e sem aporte na realidade, de modo a se tornar uma produção meramente hipotética e negativa. Torna-se presa no seu intuito de crítica que não vai além de conceitos, se reduzindo a um procedimento hostil para com a realidade. Por isso, a crítica filosófica se tornaria inóspita ao próprio mundo, deixando de dar as boas-vindas às transformações reais, de modo a se estagnar no tempo, entre construções metafísicas quase fictícias e hipóteses irreais.

A separação ilegítima entre filosofia e sociologia encontra um correlato no próprio afastamento entre conceito e realidade, assim como entre crítica e crise. O conceito refaz uma produção intelectual, algo referente ao fazer crítico filosófico enquanto modo especulativo de falar e pensar sobre as coisas. Do outro lado, temos o mundo empírico, com suas mudanças, rupturas, transições, que, grosso modo, pode ser entendido a partir da evidência da crise enquanto núcleo explicativo. Essas duas noções podem ser entendidos como, respectivamente, um fator que se inscreve como força disruptiva ou de desregulação na realidade social e histórica (crise) e o ato reflexivo, decorrente da atividade intelectual (crítica). Seguindo esse modelo de organização, enquanto a crise ganha espaço para uma compreensão mais sociológica, a crítica, por sua instância de contestação reflexiva e teórica sobre o real, parece ter sido mais explorada potencialmente por um pensamento filosófico.

¹⁰ CORDERO, 2022, p. 284.

¹¹ CORDERO, 2022, p. 270.

Com o intuito de esclarecer, portanto, o que se quer dizer com os conceitos de crise e de crítica, Cordero busca retrazar a gênese desses termos, assim como explicitar de que modo os mesmos se desenvolveram ao longo do tempo. Há, desse modo, uma aposta na história dessas estruturas conceituais com o objetivo de delimitar seu uso, mas também o seu desgaste. Em relação à noção de crise, ao tentar prover uma definição satisfatória, que não seja nem tão específica e nem tão generalista, Cordero afirma textualmente:

Crise é um conceito fundamental para a nossa compreensão da sociedade moderna. Refere-se às explosões pontuais que repetidamente excedem as possibilidades estruturais das instituições sociais para controlar o curso, os conflitos e os efeitos dos processos de reprodução da sociedade. Nessas ocasiões, o mundo social perde o seu caráter de “fenômeno natural” e a questão do caráter natural ou convencional dos fatos sociais, das normas e da autoridade pode ser levantada de novo¹².

De modo sugestivo, Cordero parece indicar que a noção de crise está intimamente relacionada com a sociedade moderna, o que insere a discussão a certos fenômenos datados historicamente. Sendo a crise um advento da modernidade, torna-se bastante plausível o passo seguinte do autor, que é direcionar a discussão para a concepção marxista de crise, na medida em que se acentua a relação com a análise do sistema capitalista. Funcionando como uma espécie de marco zero do que seria a crise, Cordero aponta a própria necessidade da crise como imanente à acumulação capitalista, “primeiro, porque a lógica da expansão sem fim leva a excessos sistêmicos que desestabilizam o ciclo de acumulação e induzem a crise numa base regular”¹³. Em segundo lugar, “porque esta lógica implica um movimento compulsivo de transgressão dos próprios princípios normativos do capitalismo (isto é, troca livre, igual e justa), e de todos os limites sociais e morais que podem comprometer o processo de acumulação enquanto tal”¹⁴. A manutenção do capitalismo envolve não apenas aceitar a crise como necessária, mas ainda garantir sua reinvenção como modo de “explorar os limites estruturais que o capitalismo transgride em cada crise e as formas criativas em que se reforça a si próprio e reformula a gramática das relações sociais através deste mesmo processo”¹⁵.

¹² CORDERO, 2022, p. 42.

¹³ CORDERO, 2022, p. 49.

¹⁴ Idem.

¹⁵ CORDERO, 2022, p. 51.

Depois de situar o conceito de crise dentro da tradição marxista e, por conseguinte, vinculá-lo a um campo do sistema capitalista, Cordero dá continuidade à descrição histórica do seu uso indicando como o conceito de crise encontra seu ocaso a partir da limitação do seu escopo economicista para investigar relações sociais mais contemporâneas. Assim, o declínio do conceito de crise é exemplificado pela reformulação de tendências liberais que apontavam a insuficiência de tratar a crise como necessariamente vinculada a um teor economicista: a crise passa a poder ser entendida tanto como declínio socio-cultural (alargando seu campo para uma noção "crise da civilização" com Aron)¹⁶, para a possibilidade de distinção entre crise institucional e conflitos no que se refere a transformações lideradas por movimentos sociais (Touraine)¹⁷, ou ainda para a necessidade de reformulação do próprio conceito de crise (que, com Poulantzas significa rejeitar um conceito fixo e geral de crise e entendê-lo como "teoricamente relativo" e um "fenômeno empiricamente relacional"¹⁸).

De qualquer modo, o que Cordero parece querer pôr em questão é como o conceito de crise encontra um arco de surgimento e deterioração, uma vez que parece não dar conta da complexidade das relações, principalmente sociais, percebidas dos anos 60 em diante. É nessa medida que a noção de crise encontra o auge de sua obsolescência com a sociologia de Ulrich Beck, na medida em que esta seria "incapaz de capturar a nova dinâmica da mudança social reflexiva", pelo fato de tal "conceito estar profundamente enraizado em um modelo linear e totalizador da história"¹⁹. Por não dar conta de uma sociedade complexa e cosmopolita, para Beck, seria necessário pensar a mesma a partir de uma lógica estrutural dos riscos mundiais. Chega-se ao fim da análise histórica de Cordero sobre o próprio conceito de crise que, tendo seu início na concepção marxista, encontra seu declínio nas concepções sociológicas da metade do século XX, terminando por ser abandonada contemporaneamente a partir das análises de Beck.

O mesmo procedimento no que se refere à análise sobre o conceito de crise é executado por Cordero agora sobre a concepção de crítica. E do mesmo modo que o autor situa a

¹⁶CORDERO, 2022, p. 59.

¹⁷ CORDERO, 2022, p. 65.

¹⁸ CORDERO, 2022, p. 64.

¹⁹ CORDERO, 2022, p. 72.

questão da crise a partir da modernidade (mais especificamente com as elaborações de Marx sobre o sistema capitalista), a investigação sobre o que seria a crítica encontra seu ponto de partida também na Idade moderna, agora tendo, como figura central, Hegel. É sabido o quanto a filosofia hegeliana tem como alicerce a concepção de negatividade, principalmente através da conexão desta com o movimento dialético. Entretanto, um outro fator sobre a ideia de negativo hegeliano é trazida à tona por Cordero já a partir da seu papel propulsor na própria atividade reflexiva: adotar uma atitude ou ponto de vista da negatividade significaria partir de atos de negação que determinam a possibilidade de algo que pode se transformar, ou que poderia ser de modo diferente. Trata-se, nesse ponto, da tradicional conduta filosófica de não apenas analisar o que *é*, mas também o que algo poderia *vir a ser*. É esse potencial ainda não efetivado que é desvelado no ato negativo referente à capacidade reflexiva humana, o que torna a negatividade uma ferramenta crítica inegável. Porém, Cordero se esquia de cair na concepção da negatividade crítica hegeliana como utopia não-realizável ou ainda especulação sem amparo no mundo (algo que já citamos inicialmente): optar pelo caminho da negatividade e, por conseguinte da crítica, tal como sugerida por Hegel, não significa nem priorizar uma mundo transcendente e irreal, e nem tomar um critério normativo exterior e inconquistável para o juízo do que se dá na efetividade. Desse modo, "o negativo não é a simples exoneração ou oposição ao mundo, mas a forma imanente (atividade) e o conteúdo real (experiência) de uma crítica que se envolve com o mundo"²⁰.

A negatividade, portanto, também significa em Hegel a capacidade crítica que tem como condição de possibilidade estar frente ao mundo e, reflexivamente, pensar sobre o mesmo. E isso se conecta com um dos pontos que Cordero aborda sobre a filosofia hegeliana que é o sentido de cisão. Situando-se nos rastros do kantismo que teria consolidado uma série de dualismos e divisões (algo constatável pelo próprio processo de compartimentalização da razão, a separação das faculdades da razão e suas respectivas funções etc.), Hegel assume o projeto de conciliação desses mesmos dualismos. Essa recusa hegeliana é facilmente comprovável, na medida em que o filósofo se coloca como reinstaurando as pretensões metafísicas, assim como a ideia de

²⁰ CORDERO, 2022, p. 84.

Totalidade. Essa ideia de cisão, porém, incorpora uma função bastante legítima, não necessariamente a partir da tentativa de dissolvê-la, mas como o lugar em que se expõe conflitos e disfunções no campo social, cultural, político. A cisão seria o que ativa a reflexão filosófica, a partir da própria incompatibilidade entre o conceito e a realidade – ou seja, entre a definição ou elaboração conceitual de algo e, subsequentemente, o que esse algo é efetivamente. Por isso, para Cordero:

Pois a cisão não é simplesmente o que ativa a reflexão filosófica no abstrato, mas também designa as “divisões e separações dolorosas em todos os domínios da cultura, e as feridas que estas infligem” nas relações sociais. Assim, a preocupação filosófica de Hegel com a experiência da cisão é, na verdade, impulsionada por um compromisso de explorar e compreender as próprias fissuras que constituem as instituições, normas e práticas que sustentam a vida moderna, considerando com igual intenção os espaços que essas rupturas abrem para a liberdade de ação (...) ²¹.

Aparentemente, a tentativa de Cordero de remontar a tradição crítica à filosofia hegeliana se justifica, pois assegura a conexão entre as fissuras e cisões constitutivas do mundo social e a capacidade reflexiva, que não só identifica as mesmas, mas também tem o poder de determinar o potencial de transformação inerente à crítica – de modo a “desbloquear as possibilidades de ver e viver de forma diferente (não-identidade)” ²².

Contudo, mesmo evidenciando o valor estratégico da crítica, do mesmo modo em que houve uma desvalorização do conceito de crise a partir da década de 60 e 70, o mesmo teria ocorrido com esse primeiro conceito, principalmente por conta de uma deflação da tradição hegeliano-marxista que eclodiu nesse mesmo tempo. A desvalorização da crítica faz parte desse movimento de reação, juntamente com a desconsideração do elemento teórico e conceitual. Não por acaso, Cordero também descreve esse movimento partindo da denúncia de Adorno sobre a depreciação da atividade teórica (e conseqüentemente crítica) que coloca em questão a própria função de uma análise conceitual para a reflexão do mundo. Essa perspectiva segue uma tendência crescente, e Cordero fornece alguns exemplos satisfatórios como Laclau, que questionou a pressuposição de uma noção universalista de sociedade como condição da teoria e da crítica ²³, assim como

²¹ CORDERO, 2022, p. 90.

²² CORDERO, 2022, p. 91.

²³ CORDERO, 2022, p. 101.

a posição radical de Luhmann no que se refere à incapacidade de teorias sociais clássicas de fornecer descrições sociológicas adequadas de sociedades²⁴.

A partir da descrição desse processo de decaimento das noções de crise e crítica, desde o florescer desses conceitos até sua desvalorização completa, Cordero, contudo, não descarta nem a concepção de crise e nem de crítica: aposta, ao contrário na sua relevância, de modo a defendê-las como meios válidos para a leitura da realidade social, assim como a sugestão das mesmas como instrumentos legítimos de transformações. Desse modo, complementar às noções de crise e crítica, Cordero ainda supõe uma segunda relação cujo objeto não são mais conceitos, e sim dois campos de saber diferentes, que, contudo, não deveriam estar em divergência – a saber a filosofia e a sociologia. Assim como não faria sentido renunciar à relação entre crise e crítica, mas ao contrário, seria necessário retomar essas noções como intimamente relacionadas, igualmente, a filosofia enquanto campo de análise teórica deveria estar em comunhão com o pensamento sociológico enquanto lugar que olha para a realidade empírica. Há, portanto, uma espécie de simetria ou correlação: do mesmo modo que crise e crítica deveriam andar juntas (a primeira como evidência da dimensão conflituosa da realidade social, a segunda como modo reflexivo despertado pela evidência da crise), a filosofia como elaboração conceitual, especulativa, longe de se afastar da sociologia como campo de pretensões mais empíricas, deveria olhar esta última como aliada – consolidando uma relação de integração ou retroalimentação, algo que discutiremos a seguir.

A preservação do conceito.

Contra o divórcio entre sociologia e filosofia, Cordero advoga não por uma identidade ou indistinção entre os dois saberes, mas a necessidade de uma relação mútua entre eles. Para tanto, o autor mobiliza uma série de pensadores que não só analisaram e escreveram sobre o problema da crise, reformulando-a criticamente a partir de diferentes recortes (e que assim reivindicaram a própria articulação entre crise e crítica), mas que propuseram teorias particulares que transitavam pelos campos da filosofia e outras ciências humanas. Cordero, portanto, seleciona Habermas, Koselleck, Arendt e Foucault como exemplares teóricos que levaram a cabo a interrelação entre pensamento crítico e

²⁴ CORDERO, 2022, p. 104.

análise empírica, historicamente pautada, que nos parece ser a tese do livro.

Não é algo inconsistente, desse modo, perceber como o último dos autores analisados é Adorno, que concebeu um pensamento plenamente interdisciplinar, que conjugava escritos sociológicos mas que, contudo, não abria mão de uma inspiração ou modo argumentativo filosófico. Mais ainda, recorrer às análises adornianas ganha uma dimensão importante principalmente se considerarmos sua insistência em não abandonar o elemento conceitual nas investigações sociológicas e culturais. Não apenas como um modo de se contrapor a uma postura positivista, Adorno teria aprovado a necessidade da elaboração teórico-conceitual, mesmo que essa gozasse de um menor reconhecimento em sua época. Porém, é importante lembrar que a estrutura conceitual, para a leitura adorniana, não pode partir de uma exigência de transcendentalidade – ou seja, o conceito não deve se apropriar de uma absoluta autonomia tal como explicitamos no início do texto, sob o risco de cair em uma circularidade, excesso de subjetivismo ou pretensão universalista inconsistente. O elemento conceitual precisa se interpor como abstração empiricamente pautada, resultados reflexivos, porém transitórios do que ocorre no interior de práticas histórico-sociais.

Para demonstrar a validade dessa tese de Adorno, com a qual Cordero parece concordar, há a indicação de como tais condições de possibilidade poderiam ser de fato satisfeitas, através do caso exemplar de um dos conceitos mais complexos e controversos, a saber, o conceito de sociedade. A noção de sociedade parece ter uma natureza bastante ambivalente e até mesmo frágil, justamente pelas dificuldades no próprio ato de gerar um conceito cujo objeto parece resistir a uma definição única: ora se corre o risco de cair em uma definição demasiadamente universalista e, portanto, simplista, ora se defronta com o perigo de propor um conceito muito particular e local, o que o tornaria incompleto ou limitado. Pois, de fato, se propusermos uma noção de sociedade que seja única e definitiva, então caímos no erro de propor uma noção reificada da mesma – abrindo mão de uma análise particular da sociedade, tomando-a como uma totalidade fechada e monolítica. Por outro lado, aceitar a proibição de se formular um conceito de sociedade que seja abrangente o suficiente significaria se conformar com a impossibilidade de lhe garantir uma inteligibilidade mais geral: desse modo, a sociedade

se tornaria incompreensível e inacessível à própria crítica sociológica²⁵.

Mas como então seria possível garantir que essas duas condições sejam satisfeitas, a fim de que se chegue a um conceito adequado? Mais uma vez recorre-se a Adorno com uma noção que nos parece ser de clara inspiração hegeliana: o conceito de sociedade precisa ser formulado levando em conta um duplo papel, o de ser mediador e, simultaneamente, de mediado. De modo mais claro, Cordero afirma:

O que essencialmente falta nestas posições é a ideia de que a "sociedade", estritamente falando, é um relacionamento "mediado e mediador": isso significa que os seres humanos, situações e instituições individuais são constituídos pela sociedade, mas também a sociedade é constituída e moldada por eles. A categoria de "mediação" sugere pelo menos duas coisas: primeiro, a sociedade é configurada por elementos aparentemente não relacionados que o conceito coloca em relação dentro de si mesmo (social/não-social, universal/particular, ideal/material, objetivo/subjetivo); segundo, que cada um desses elementos não idênticos são constituídos uns em relação aos outros²⁶.

É nessa medida que podemos afirmar com tranquilidade que, ao manter esse duplo caráter de mediação, o conceito cumpre a exigência de ser uma abstração elaborada através da análise dos eventos empíricos sem contudo cair na tendência universalista e reificadora, esta que poderia propor uma concepção demasiadamente generalista e estática do objeto conceituado. Ser mediador e mediado é o que faz com que o próprio conceito de sociedade, mesmo sendo bastante complexo, não só seja adequado, mas ainda preserve um nível de relevância que explica o porquê de Adorno (e também Cordero) o considerarem válido e ao mesmo tempo promissor.

Conclusão

O trabalho de Cordero no seu livro *Crise e Crítica*, recém traduzido e publicado em português, demonstra uma capacidade sintética evidente: ao selecionar uma série de teóricos diferenciados da produção em humanidades, principalmente da contemporaneidade, o mérito de sua escrita recai, em outros fatores, na capacidade de articulação e diálogo que o autor propõe sobre esses diferentes autores, resguardando um enfoque

²⁵ CORDERO, 2022, p. 276.

²⁶ Idem.

principal sobre as questões explicitadas acima. Contudo, a nosso ver, o ponto mais relevante elaborado no texto é a abertura para um projeto que retome a ligação intrínseca entre a filosofia, as ciências sociais e humanidades – ligação esta que já esteve em suspensão e esquecimento. É a necessidade da interligação, da interrelação entre filosofia e sociologia que está como pano de fundo no texto como um todo, de modo a romper com uma noção de análise sociológica que recusa a relevância do conceito, assim como uma filosofia que se concentra exaustivamente na crítica vazia e hostil tanto à realidade social quanto aos outros saberes. Desse modo, retomando a afirmação de Kant indicada no início desse artigo, se pensamentos sem conteúdo são vazios, da mesma forma que intuições empíricas sem conceitos são cegas, o mesmo poderia ser dito em relação às formulações sociológicas e filosóficas: pensamentos filosóficos sem conteúdo real se perdem no vazio. Igualmente, eventos e dados empíricos que recusam uma formulação teórica, conceitual, se limitam à cegueira da incompreensão. A restauração da relação mútua entre filosofia e sociologia, longe de minar a importância particular de cada uma dessas disciplinas possui, ao contrário, a capacidade de um enriquecimento de mão-dupla, pautado em reciprocidade e colaboração.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1988.
- CORDERO, R. *Crise e Crítica*. Rio de Janeiro: Ateliê de Humanidades Editorial, 2022.
- ENGELS, F; MARX, K. *A Ideologia alemã*. São Paulo: Editora Boitempo, 2007.
- FICHTE, J. G. *Grundlage der Wissenschaftslehre oder der sogennante Philosophie*. Berlin: Holzinger: 2014.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- LÖWY, M. "Gramsci e Lukács: em direção a um marxismo antipositivista". In: *O Social em questão*. Ano XX, nº 39, Set a Dez, 2017, pp. 71-86.
- MEILLASSOUX, Q. *Après la Finitude*. Paris: Éditions du Seuil, 2006.