



Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de Filosofia - FIL
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

SÉRGIO DE BRITO YANAGUI

***DA DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO À TEORIA DO
AGIR COMUNICATIVO:
Reflexões sobre a Formação do Pensamento de Habermas***

Brasília/DF, 2022

SÉRGIO DE BRITO YANAGUI

*Da Dialética do Esclarecimento à Teoria do Agir Comunicativo:
Reflexões sobre a Formação do Pensamento de Habermas*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.
Orientador: Prof. Dr. Erick Calheiros de Lima.

Brasília/DF, 2022

À Lígia

“O pendor à grandeza é algo que está longe da filosofia. Por isso, relativamente ao existente, ela se mantém ao mesmo tempo alheia e compreensiva. Sua voz pertence ao objeto, mas sem que este a queira: ela é a voz da contradição que, sem ela, não se faria ouvir, mas triunfaria em silêncio.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 200)

RESUMO

YANAGUI, Sérgio de Brito. Da *Dialética do Esclarecimento* à *Teoria do Agir Comunicativo*. 2022. 115f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade de Brasília. Brasília, 2022.

O presente trabalho tem como objetivo principal correlacionar duas grandes obras da história da filosofia contemporânea: *Dialética do Esclarecimento* (1947), de Theodor Adorno e Max Horkheimer; e *Teoria do Agir Comunicativo* (1981), de Jürgen Habermas. Apesar de abordarem um enorme complexo de temas e questões multidisciplinares, essas duas obras estão conectadas pelo problema da razão e suas implicações na sociedade contemporânea. Nesse sentido, a *Teoria do Agir Comunicativo* pode ser lida como uma alternativa à aporia a que se lançou a *Dialética do Esclarecimento*. Esse vai ser o fio condutor desta dissertação, que está dividida em duas partes.

A primeira parte (Capítulo 1) realiza uma breve contextualização histórica da *Dialética do Esclarecimento* na tradição da Teoria Crítica, ao descrever a evolução do programa de pesquisa do *Instituto para Pesquisa Social* de Frankfurt, do qual Adorno e Horkheimer eram integrantes. Em seguida, esta dissertação investiga algumas das principais questões que surgem a partir do principal objeto da obra, referente à questão da autodestruição da razão e do seu caráter aporético. Tais questões são esclarecidas com uma breve exposição da maneira pela qual a dialética do esclarecimento se realizou historicamente, desde os primórdios da humanidade até sua forma mais recente com o surgimento da indústria cultural. Ao final dessa primeira parte, é feita uma síntese da interpretação habermasiana da *Dialética do Esclarecimento*, bem como de sua famosa acusação de que seus autores incorreriam em uma contradição performativa, o que tornaria necessário formular uma alternativa à aporia a que se chegaram Adorno e Horkheimer.

A segunda parte (Capítulo 2) explora o modelo crítico alternativo desenvolvido na obra *Teoria do Agir Comunicativo*, com base em três premissas principais: a Pragmática Formal; a Teoria da Evolução Social; e os conceitos de Sistemas e Mundo da Vida. Essas três premissas vão estruturar, ainda que com pesos diferentes entre si, a ideia central da *Teoria do Agir Comunicativo*, a saber, a razão comunicativa. Com isso, é discutido como o conceito de razão comunicativa pode ser entendido como alternativa à aporia da *Dialética do Esclarecimento*. Além disso, são apresentadas algumas das críticas feitas ao projeto teórico de Habermas, notadamente aquelas feitas por Axel Honneth, Nancy Fraser, Amy Allen e István Mészáros. Ao final, é feita uma avaliação do modo pelo qual a *Dialética do Esclarecimento* poderia responder às críticas de Habermas e se sustentar diante da *Teoria do Agir Comunicativo*.

PALAVRAS-CHAVE: *Dialética do Esclarecimento, Teoria do Agir Comunicativo, Adorno, Horkheimer, Habermas.*

ABSTRACT

YANAGUI, Sérgio de Brito. From *Dialectic of Enlightenment* to *Theory of Communicative Action*. 2022. 115p. Master's Thesis (Master Degree in Philosophy) – Postgraduate Program in Philosophy, University of Brasilia. Brasilia, 2022.

The main objective of this thesis is to correlate two great works in the history of contemporary philosophy: *Dialectic of Enlightenment* (1947), by Theodor Adorno and Max Horkheimer; and *Theory of Communicative Action* (1981), by Jürgen Habermas. Despite approaching a huge complex of themes and multidisciplinary issues, these two works are connected by the problem of reason and its implications in contemporary society. In this sense, the *Theory of Communicative Action* can be read as an alternative to the aporia to which the *Dialectic of Enlightenment* was launched. This will be the guiding thread of this thesis, which is divided in two parts.

The first part (Chapter 1) provides a brief historical contextualization of the *Dialectic of Enlightenment* in the Critical Theory tradition, by describing the evolution of the research program of the Institute for Social Research, of which Adorno and Horkheimer were members. Then, this thesis investigates some of the main questions that arise from the main object of the work, regarding to the question of the self-destruction of reason and its aporetic character. Such questions are clarified by a brief exposition of the way in which the *Dialectic of Enlightenment* has been carried out historically, from the beginnings of humankind to its most recent form with the emergence of cultural industry. At the end of this first part, a synthesis is made of the habermasian interpretation of the Dialectic of Enlightenment, as well as his famous accusation that its authors would incur a performative contradiction, which would make it necessary to formulate an alternative to the aporia reached by Adorno and Horkheimer.

The second part (Chapter 2) explores the alternative critical model developed in the work *Theory of Communicative Action*, based on three main premises: Formal Pragmatics; the Theory of Social Evolution; and the concepts of Systems and Life World. These three premises will structure, albeit with different weights, the central idea of the *Theory of Communicative Action*, namely, communicative reason. Therefore, it is discussed how the concept of communicative reason can be understood as an alternative to the aporia of the Dialectic of Enlightenment. In addition, some of the criticisms made to Habermas' theoretical project are presented, notably those made by Axel Honneth, Nancy Fraser, Amy Allen and István Mészáros. At the end, an evaluation is made of the way in which the *Dialectic of Enlightenment* could respond to Habermas' criticisms and sustain itself in the face of the *Theory of Communicative Action*.

Keywords: *Dialectic of Enlightenment*, *Theory of Communicative Action*, Adorno, Horkheimer, Habermas.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
CAPÍTULO 1. A DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO E SEU CARÁTER APORÉTICO.....	14
1.1. A evolução do programa de pesquisa do <i>Instituto para Pesquisa Social</i>	14
1.2. Influências da obra <i>Dialética do Esclarecimento</i>	26
1.3. <i>Dialética do Esclarecimento</i> : a autodestruição da razão.....	30
1.4. Indústria cultural e a dominação total das massas.....	35
1.5. Crítica de Habermas à <i>Dialética do Esclarecimento</i>	45
CAPÍTULO 2. A TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO: UM PASSO ATRÁS DA APORIA DA DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO.....	56
2.1. Pragmática formal.....	60
2.2. Teoria da evolução social.....	70
2.3. Mundo da vida e sistema.....	80
2.4. Razão comunicativa.....	85
2.5. Críticas à <i>Teoria do Agir Comunicativo</i>	94
CONCLUSÃO.....	101
BIBLIOGRAFIA.....	108

INTRODUÇÃO

O esclarecimento, enquanto um processo de desencantamento do mundo¹, tinha como princípio originário a tentativa de livrar os homens do medo da natureza ainda desconhecida. Os seres humanos conhecem a natureza para dominá-la, nos moldes de um casamento patriarcal², em que o entendimento, vencendo a superstição, impera sobre a natureza desencantada. Nesse processo, o esclarecimento esteve reduzido a seu momento abstrato, relativo à classificação conceitual e ao cálculo. Segundo Theodor Adorno, “por toda parte, o pensamento conservador, totalmente reacionário, tende para alternativas entre ovelhas e bodes e recua diante do pensamento sobre a dimensão contraditória específica nos fenômenos” (ADORNO, 2018a, p. 43). A história ocidental é um imenso movimento de manifestações dessas contradições. Apesar disso, a realidade sempre se mostrou fugidia. Ela sempre resistiu à captação fácil pelo pensamento. Na filosofia moderna, três grandes clássicas correntes de pensamento tentaram compreender os fenômenos por maneiras diversas: o racionalismo, o empirismo e a filosofia crítica da Kant. Mas nenhuma delas logrou captar a contradição. Todas produziram apenas conceitos abstratos do entendimento, “obtendo assim uma aparência tediosa de diversidade” (HEGEL, 2012a, p. 33).

A modernidade, esse “tempo de nascimento e trânsito para uma nova época” (HEGEL, 2012a, p. 31), é o momento onde as contradições apareceram de maneira mais evidente. Em todo lugar, emergiram oposições irreconciliáveis entre si: fé e razão, indivíduo e sociedade, natureza e cultura. Inúmeras outras poderiam ser citadas aqui. Essas oposições são o resultado da abstração realizada pelo próprio entendimento. Nessa operação, houve, sem dúvida, ganhos. As ciências naturais tiveram um avanço incomensurável nesse período, ao tornar o mundo inteiro cognoscível. Nessa época, “nada se viu de mal em pensar; pensava-se e pronto” (HEGEL, 2012b, p. 69).

¹ “O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 17).

² “O casamento feliz entre o entendimento humano e a natureza das coisas que ele tem em mente é patriarcal: o entendimento que vence a superstição deve imperar sobre a natureza desencantada” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 17)

Contudo, Hegel foi o grande filósofo que percebeu que, para realizar esse processo, foi necessário mortificar aquilo que havia de vivo no mundo. O método científico, analítico, pressupõe a amputação das diferenças, a abstração do concreto, a naturalização daquilo que é histórico. Mas não apenas o mundo natural foi submetido a tal violência. Também o foi o mundo social. Como diz Hegel: “Constituições políticas caíram em holocausto ao pensamento; a religião foi atacada pelo pensamento, as sólidas representações religiosas que valiam pura e simplesmente como revelações, foram sepultadas; e a antiga fé foi destruída em muitas almas” (HEGEL, 2012b, p. 69).

Por essa razão, surgiu a necessidade de um novo tipo de pensamento, um novo paradigma de racionalidade, a saber, a *dialética*, desenvolvida por Hegel como um método racional para captação da realidade em todos os seus momentos contraditórios. A dialética pretende revivificar o que foi morto pelo entendimento, permitindo que o conteúdo objetivo mostre sua contradição constitutiva, a fim de tornar possível o conhecimento da totalidade. Mas não se trata de mero diletantismo. A dialética não é desinteressada, ela não opera como o entendimento, que pensa e pronto. O pensamento dialético brota do sofrimento real de pessoas concretas vivendo em um determinado período histórico que dá o estímulo necessário para se buscar compreender a realidade em todas suas contradições.

Marx foi quem melhor entendeu isso. Poder-se-ia citar a tão repetida tese 11 *ad Feuerbach*: “Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (MARX, 2007a, p. 535). Ou talvez uma passagem da famosa Introdução à Crítica da filosofia do direito de Hegel: “A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia, na crítica da política” (MARX, 2013a, p. 152). Ou até mesmo, quando ainda muito jovem, percebendo a injustiça promovida por discursos abstratos nos debates sobre a lei referente ao furto de madeira, disse: “é muito fácil ser santo quando não se quer ser humano” (MARX, 2017, p. 122). Em todos esses casos, Marx apontou para a base materialista do pensamento dialético, trouxe a teoria para o chão da fábrica, ao tentar depreender a dialética entre o modo de produção e as relações de produção própria de seu tempo.

De fato, muita coisa aconteceu no longo século XIX³. Diante das grandes massas miseráveis, das epidemias, das guerras, os seres humanos se sentiram responsáveis pelo curso da história em escala global. Pulularam revoltas, levantes, revoluções ao redor do globo terrestre. Eric Hobsbawm, ao tratar das grandes revoluções de 1848, disse: “1848 foi a primeira revolução na qual socialistas ou, mais precisamente, os comunistas – pois o socialismo pré-1848 era um movimento demasiado apolítico para construir utopias cooperativas – apareceram na frente da cena desde o início” (HOBSBAWM, 2019, p. 52). Dali em diante, apesar das diversas revoluções fracassadas, a esperança emancipatória da classe trabalhadora era cada vez mais forte. Paralelamente a isso, a partir da metade do século XIX, diante da conciliação do desenvolvimento industrial com a ciência, “é impossível não partilhar a sensação de excitação, autoconfiança e orgulho que empolgava os que viveram nessa época heroica dos engenheiros” (HOBSBAWM, 2019, p. 97). Ou seja, a técnica também se desenvolvia em direção a um horizonte emancipatório da humanidade, ao elevar a produção a um patamar inimaginável.

Não obstante sua abertura triunfal, com a revolução russa de 1917, o breve século XX⁴ trouxe novos problemas para a humanidade. A atrocidade da Primeira Guerra Mundial foi uma grande desilusão para todo tipo de otimismo, pois a enorme expansão técnica da indústria bélica mostrou, como nunca havia ocorrido, o lado mais sombrio da racionalidade técnica. Sua neutralidade tornou-se indefensável. Ainda assim, resistia uma esperança utópica da classe trabalhadora. É nesse contexto que surge o *Instituto para Pesquisa Social (Institut für Sozialforschung)* de Frankfurt, criado oficialmente em 3 de fevereiro de 1923. Uma de suas mais formidáveis elaborações foi a ideia de *teoria crítica*, cujo caráter multidisciplinar oxigenou as reflexões teóricas com interesse emancipatório, dando origem a uma complexa e bastante profícua tradição do pensamento filosófico ocidental.

Apesar de todos os graves problemas sociais ao redor do mundo nessa época, havia ainda certo otimismo compartilhado entre os membros do *Instituto*. Mas a história

³ O historiador Eric Hobsbawm cunhou o termo o “longo século XIX” (HOBSBAWM, 2017, p. 20) para se referir ao período de 125 anos (entre 1789 e 1914), que moldou o mundo contemporâneo.

⁴ “Breve século XX” foi o termo cunhado por Hobsbawm para se referir ao período compreendido entre 1914 e 1991, tendo em vista o enorme volume de mudanças ocorridas em um relativamente curto espaço de tempo.

foi implacável. A grande crise de 1929, a decepção com a União Soviética sob o governo de Stalin e a ascensão de Hitler ao poder em 1933 foram alguns dos eventos que abateram qualquer esperança de um mundo melhor. Além disso, nos EUA, lá onde se acreditava ser a terra da liberdade, lá, precisamente lá, é onde a indústria cultural vai expressar seu paroxismo. E, como diz Adorno: “a aparência de liberdade torna a reflexão sobre a própria não-liberdade incomparavelmente mais difícil do que antes, quando esta estava em contradição com uma não-liberdade manifesta, o que acaba reforçando a dependência” (ADORNO, 1998, p. 10).

Nesse contexto, sob a batuta de Max Horkheimer, o *Instituto* inaugura uma nova fase. O interesse de seus membros se volta a compreender o motivo pelo qual a humanidade estava “se afundando em uma nova espécie de barbárie” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 11). E foi assim, no auge da Segunda Guerra Mundial, que a famosa *Dialética do Esclarecimento* foi elaborada por Theodor Adorno e Max Horkheimer. Segundo os próprios autores, o objeto principal da obra diz respeito à autodestruição do esclarecimento, é dizer, o esclarecimento que, nos primórdios da humanidade, detinha um caráter emancipatório, ao livrar os seres humanos dos perigos da natureza, passou a servir de instrumento de dominação entre os próprios seres humanos. Nesse sentido, a tese geral desenvolvida nessa obra pode ser compreendida como uma inversão de Hölderlin⁵: onde cresce o que salva, há o perigo. O esclarecimento foi reduzido a um tipo de racionalidade instrumental que permite, por um lado, a facilitação da reprodução material da sociedade moderna como nunca vista na história da humanidade e, por outro lado, o domínio e a exploração de outros seres humanos em níveis incomensuráveis. Assim, “enquanto a abundância de riquezas, que poderiam ser produzidas por toda parte e ao mesmo tempo, faz com que a luta por matérias-primas e mercados pareça cada vez mais anacrônica, a humanidade continua dividida num pequeno número de blocos armados” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 168).

O esclarecimento converte-se, portanto, em dominação. Não que isso só tenha acontecido no século XX. Adorno e Horkheimer vão mostrar, escovando a história a

⁵ Dizia o famoso poeta Friedrich Hölderlin: *Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch* (“Mas onde há o perigo, cresce também o que salva”).

contrapelo⁶, que essa relação dialética entre esclarecimento e dominação sempre existiu. O esclarecimento traz junto de si uma tendência regressiva que se realiza historicamente: “a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 17). Eis a dialética do esclarecimento. O mesmo processo emancipador carrega em si também uma força destrutiva: “todo progresso da civilização tem renovado, ao mesmo tempo, a dominação e a perspectiva de seu abrandamento” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 44). No século XX, entretanto, o grau de dominação que o esclarecimento tornou possível chegou a seu auge, tanto pela criação de artefatos tecnológicos para exterminar instantaneamente enormes grupos de seres humanos, como por exemplo as bombas atômicas; quanto pelo desenvolvimento da indústria cultural que efetiva a dominação total das massas. A *Dialética do Esclarecimento* chega, desse modo, a uma aporia, pois não deixa caminho possível a ser seguido.

Esse diagnóstico bastante pessimista não vai ser totalmente compartilhado pela geração seguinte. Jürgen Habermas, intitulado como maior representante da chamada 2ª geração da Escola de Frankfurt, vai acusar os autores da *Dialética do Esclarecimento* de incorrerem em uma contradição performativa, uma vez que a referida obra se utiliza do mesmo esclarecimento que denuncia. De acordo com Habermas, essa contradição performativa aconteceu, porque Adorno e Horkheimer teriam se entregado a um “desenfreado ceticismo perante a razão” (HABERMAS, 2000, p. 185). Mas é possível, para Habermas, dar um passo atrás em relação à aporia da *Dialética do Esclarecimento*, mantendo a aposta na razão. Segundo ele, o potencial emancipatório da modernidade não teria ainda se esgotado. Habermas propõe a ideia de razão comunicativa, que, ignorada por Adorno e Horkheimer, possibilitaria uma alternativa à conclusão aporética da *Dialética do Esclarecimento*. A ideia de razão comunicativa está na base da *Teoria do Agir Comunicativo* de Habermas, elaborada como um projeto teórico que, ao duvidar do próprio ceticismo, conseguiria “estabelecer com profundidade os fundamentos normativos da teoria crítica da sociedade” (HABERMAS, 2000, p. 185). Com base na *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas vai tentar abrir um novo horizonte para a

⁶ Há aqui uma referência direta a Walter Benjamin, que falava em “escovar a história a contrapelo” (LÖWY, 2005, p. 70).

tradição da Teoria Crítica, possibilitando uma alternativa à conclusão aporética da *Dialética do Esclarecimento*.

Para a formulação da *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas mobilizou três ideias centrais (HONNETH, 2008, p. 21): a pragmática formal, a teoria da evolução social e os conceitos de mundo da vida e sistema. Essas ideias foram repensadas algumas vezes por Habermas ao longo de sua vida, tendo alguns aspectos sido até mesmo rejeitados posteriormente. De todo modo, essas três ideias devidamente consideradas são fundamentais para se compreender a *Teoria do Agir Comunicativo* de Habermas. Contudo, o projeto habermasiano não está imune de críticas. Pelo contrário, diversos pensadores criticaram alguns aspectos da *Teoria do Agir Comunicativo*, ainda que talvez algumas das críticas possam carecer de sustentação.

Esse é basicamente o percurso feito no presente trabalho. Seu fio condutor refere-se ao problema da razão e suas implicações na sociedade contemporânea, refletindo mais especificamente sobre a possibilidade da *Teoria do Agir Comunicativo* ser lida como uma alternativa à aporia a que se lançou a *Dialética do Esclarecimento*, sem deixar de avaliar os possíveis limites da *Teoria do Agir Comunicativo*. Para tanto, este trabalho está desenvolvido em duas partes. A primeira parte (Capítulo 1) tem o objetivo inicial de expor com detalhes o contexto geral do surgimento do *Instituto para Pesquisa Social* de Frankfurt, bem como suas diversas fases (1.1). Em seguida, é feita uma breve apresentação das diferentes influências teóricas da *Dialética do Esclarecimento* (1.2). Depois, é exposta a tese geral dessa obra (1.3) e também sua realização histórica na forma de *indústria cultural* (1.4), a fim de mostrar o processo de dominação total das massas na contemporaneidade. A última parte desse capítulo dedica-se à interpretação de Habermas da *Dialética do Esclarecimento* e sua crítica ao caráter aporético da obra (1.5). A segunda parte (Capítulo 2), após uma breve contextualização da evolução do pensamento de Habermas, tem o intuito de apresentar três ideias essenciais que embasam a *Teoria do Agir Comunicativo*: a pragmática formal (2.1), a teoria da evolução social (2.2) e os conceitos de mundo da vida e sistema (2.3). Depois disso, é feita uma exposição geral da ideia de racionalidade comunicativa (2.4), que ocupa o cerne da *Teoria do Agir Comunicativo*. Ao final, esta dissertação apresenta algumas das críticas à *Teoria do Agir Comunicativo* feitas por pensadores contemporâneos, bem como algumas possíveis

respostas que a *Dialética do Esclarecimento* poderia fornecer às críticas de Habermas (2.5).

CAPÍTULO 1. A DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO E SEU CARÁTER APORÉTICO

A esperança de que o horror terreno não detenha a última palavra é, sem dúvida, um desejo não científico.

Max Horkheimer

Não há nenhuma história universal que conduza do selvagem à humanidade, mas há certamente uma que conduz da atiradeira até a bomba atômica.

Theodor Adorno

1.1. A evolução do programa de pesquisa do *Instituto para Pesquisa Social*

A evolução do programa de pesquisa do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt é bastante complexa, devido à variedade e à potência de cada um dos membros e colaboradores, tais como Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Leo Lowenthal, Friedrich Pollock e Walter Benjamin. Se não há como estabelecer rigorosamente uma linearidade na evolução do pensamento de cada um deles, tentar lhes compreender em conjunto parece uma tarefa impossível. Entretanto, segundo Martin Jay, parece ter havido “uma coerência essencial no pensamento da Escola de Frankfurt, uma coerência que afetou a quase-totalidade de seu trabalho em diferentes áreas” (JAY, 2008, p. 30). É importante destacar, contudo, que essa coerência não pode ser tomada de forma absoluta. Para Susan Buck-Morss, a leitura de Jay é bastante problemática, pois “ele tende a identificar o desenvolvimento intelectual de Horkheimer com o do Instituto e falar de uma ‘Escola’ de Frankfurt, embora as desidentidades [*nonidentities*]. entre as posições de

seus membros fossem às vezes tão significativas quanto suas suposições comuns” (BUCK-MORSS, 1981, p. 14–15, tradução livre).

De todo modo, para fins didáticos, mesmo correndo o risco de cair em excessiva simplificação, é possível entender a evolução do programa de pesquisa a partir de certa coincidência com o pensamento de Max Horkheimer, enquanto esteve empossado no cargo de diretor do Instituto, pois conforme suas próprias palavras, havia ali uma “ditadura do diretor” (HORKHEIMER, 1999, p. 129). Isso significava que não haveria decisões colegiadas para definir as orientações gerais do programa de pesquisa do Instituto, mas que o diretor iria decidir tais questões monocraticamente. Essa, a propósito, já era a postura de Carl Grünberg, que ocupara o cargo de diretor no Instituto antes de Horkheimer.

De acordo com Helmut Dubiel (DUBIEL, 1985, p. 10), é possível dividir o programa do Instituto da primeira geração em três fases: a fase do materialismo interdisciplinar (1932-37), a abordagem da teoria crítica (1937-40) e a crítica da razão instrumental (1940-1945). Essa mesma divisão também foi adotada posteriormente por Seyla Benhabib (BENHABIB, 1996, p. 72). Cada fase responde diretamente à situação histórica do período. De forma simplificada, é possível dizer o seguinte. A primeira fase tem como contexto “as perspectivas do movimento da classe trabalhadora na República de Weimar” (BENHABIB, 1996, p. 72), seguindo uma linha bastante materialista. A segunda fase surge em um período de “avaliação da estrutura social da União Soviética” (BENHABIB, 1996, p. 72) e, conseqüentemente, certo pessimismo em relação à classe proletária. Por fim, “a análise do fascismo deu margem a alterações fundamentais na teoria” (BENHABIB, 1996, p. 72), razão pela qual se tornou necessário realizar uma autorreflexão, por meio de uma crítica do próprio esclarecimento.

Por óbvio, essa classificação trifásica não é de modo algum absoluta. Por exemplo, é possível identificar uma crítica de Horkheimer à ciência (que configura a terceira fase) desde as *Observações sobre Ciência e Crise* (1932)⁷, passando pela *Teoria tradicional e*

⁷ “Não é somente a metafísica que é ideológica, mas também a própria ciência que ela critica, na medida em que conserva uma feição inibitiva do esclarecimento das causas efetivas da crise” (HORKHEIMER, 2015c, p. 10).

Teoria crítica (1937)⁸, até a *Dialética do Esclarecimento* (1947)⁹. De todo modo, essa classificação pode ao menos orientar a exposição do pensamento de Horkheimer, para mostrar as linhas gerais do *Instituto*.

A primeira fase (1932-1937) é iniciada no ano de 1932 por pelo menos duas razões. Em primeiro lugar, em 10 de fevereiro de 1932, Max Horkheimer passou a ser sozinho responsável pela direção do Instituto, tendo em vista o término do contrato de Carl Grünberg, embora Horkheimer tenha sido empossado no ano anterior, em 1931 (WIGGERSHAUS, 2002, p. 67). Em segundo lugar, o ano de 1932 é marcado também pela criação da famosa *Revista para Pesquisa Social* (*Zeitschrift für Sozialforschung*, 1932-1938) do Instituto, que contou com 7 edições anuais, seguidas de mais duas edições sob o título *Estudos em Filosofia e Ciências Sociais* (*Studies in Philosophy and Social Science*). Essa revista substituiu a publicação do antigo *Arquivo de História do Socialismo e do Movimento Trabalhista* (*Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, 1911-1930), organizado por Grünberg, e teve uma importância fundamental na divulgação das pesquisas dos membros do Instituto.

Nessa fase, o principal objetivo do programa de pesquisa do Instituto era elaborar um tipo de pesquisa interdisciplinar e, ao mesmo tempo, orientada pelo pensamento de Karl Marx. A interdisciplinaridade era marcada pela colaboração das mais diversas áreas do conhecimento, tais como: filosofia, economia, psicologia, direito, ciências sociais, além de outras. Apesar dessa diversidade, todas essas disciplinas giravam em torno do materialismo histórico de Marx, ainda que concebido de maneira heterodoxa. A inovação de Horkheimer à frente do Instituto era a seguinte: por um lado, ele queria afastar as pesquisas do economicismo proveniente do marxismo vulgar; e, por outro lado, ele ensejava promover uma relação amistosa entre a filosofia e as ciências particulares, tendo em vista o maior grau de complexidade da sociedade daquele momento em comparação à época de Marx. Resumidamente, Horkheimer “desejava continuar a filosofia com outros

⁸ “O cientista estão atrelados ao aparelho social, suas realizações constituem um momento da autopreservação e da reprodução contínua do existente, independentemente daquilo que imaginam a respeito disso” (HORKHEIMER, 1983a, p. 122-3).

⁹ “A ciência em geral não se comporta com relação a natureza e aos homens diferentemente da ciência actuarial, em particular, com relação à vida e à morte. Quem morre é indiferente, o que importa é a proporção das ocorrências relativamente às obrigações da companhia” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 73).

meios, notadamente com as ciências sociais” (HABERMAS, 2007, p. 274). Isso incluiu a tentativa inaudita de conciliar a filosofia com a pesquisa empírica, incluindo o uso de estatísticas, questionários, relatórios, entre outros métodos, o que, na época, não era tão bem aceito por outros membros do Instituto, como por exemplo Theodor Adorno e Herbert Marcuse.

Com essa abordagem interdisciplinar, Horkheimer pretendia relacionar os mais diversos campos do conhecimento, os quais poderiam ser agrupados em três grandes áreas: econômica-social, psicológica e esferas culturais (incluindo nesse último arte, religião, costumes, moda, esporte, etc.) (HORKHEIMER, 1999, p. 130). Percebe-se então uma vontade de atualizar o pensamento de Marx com relação à intensa complexificação do mundo que então surgia já nas primeiras décadas do século XX. Para Habermas, “entre 1932 e 1941, Horkheimer investiu integralmente tanto seu impulso teórico como sua energia intelectual na realização interdisciplinar daquele programa de pesquisa materialista” (HABERMAS, 2007, p. 273). Ou seja, apesar da classificação de Dubiel e Benhabib restringir essa primeira fase ao período de 1932 a 1937, Habermas a amplia até o início da terceira fase.

Além dessa interdisciplinaridade, essa primeira fase é caracterizada ainda por certa esperança na força revolucionária do proletariado, embora não tanto quanto Lukács, para quem o proletariado seria o único sujeito histórico, isto é, “o sujeito-objeto idêntico do processo social de desenvolvimento” (LUKÁCS, 2012, p. 406). Para Lukács, a identidade hegeliana entre sujeito e objeto do espírito absoluto foi materializada no proletariado. Horkheimer não aceitava essa identidade (PUZONE, 2017, p. 246), nem do ponto de vista idealista de Hegel, nem do ponto de vista materialista de Lukács, rompendo com a própria linha de pesquisa desenvolvida no Instituto antes de sua posse como diretor. O antigo diretor Carl Grünberg encampava uma supervalorização da economia política, dedicando-se sobremaneira à história do movimento operário, o que se infere das pesquisas do *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*. Mas, em seu discurso na direção do Instituto, pronunciado em 24 de janeiro de 1931, Horkheimer recusava tal economicismo, que podia ser descrito da seguinte maneira:

a economia como ser material é a única verdadeira realidade; a psique dos homens, a personalidade, como o direito, a arte, a filosofia, devem ser derivados inteiramente da economia, são

meras imagens que espelham a economia: isso seria um Marx abstrato e por isso mal interpretado. (HORKHEIMER, 1999, p. 130)

Ou seja, Horkheimer, por inspirações da própria filosofia burguesa, diga-se de passagem, não aceitava a eliminação do indivíduo diante do coletivo. Segundo Martin Jay, “a leitura de Kant levou Horkheimer a aumentar sua sensibilidade para a importância da individualidade, um valor que nunca deveria ficar inteiramente submerso às exigências do todo” (JAY, 2008, p. 88). Para Horkheimer, deveria haver algum tipo de dialética que não eliminasse nenhum dos dois polos. Isso não fazia dele um pessimista. Horkheimer ainda acreditava na práxis das forças progressistas, afirmando que “o valor de uma teoria é decidido por sua relação com as tarefas que são empreendidas, num determinado momento histórico, por forças sociais progressistas” (HORKHEIMER, 2015a, p. 116).

No caso específico alemão, estava ainda presente a inspiração do movimento operário da República de Weimar. Nesse contexto, Horkheimer vai escrever em seus famosos aforismos da década de 1920, reunidos na obra *Dämmerung*: “O capital está relacionado com o lucro, o proletariado com a libertação da humanidade” (HORKHEIMER, 1978a, p. 69). Esse aforismo mostra inequivocamente a enorme esperança emancipatória que Horkheimer tinha com relação ao movimento da classe trabalhadora na década de 1920.

Ao longo da década de 1930, entretanto, Horkheimer parece perder gradativamente a esperança no proletariado. Em seu artigo denominado *Autoridade e família* (1936), por exemplo, Horkheimer verifica que, no seio familiar, aparece a reprodução da exploração capitalista na relação do pai autoritário em relação à esposa e aos filhos. A família teria como função educar os filhos para a submissão e a obediência, para melhor se ajustarem ao sistema econômico e social. Ou seja, a educação autoritária torna possível que, “não só das camadas de alta burguesia, mas também de muitos grupos de trabalhadores e empregados, surjam sempre novas gerações que não questionem a estrutura do sistema econômico e social, mas o aceitem como natural e eterno” (HORKHEIMER, 2015b, p. 221). A educação domesticaria o impulso revolucionário no interior do proletariado, criando indivíduos submissos, por meio de um processo de subjetivação produzido pelo próprio capital. Diante dessas constatações, Horkheimer

parece perder sua esperança na classe trabalhadora, que ainda possuía outrora, dando origem a uma nova fase de seu pensamento.

A segunda fase (1937-1940) tem uma relação direta com a perda da esperança da conscientização do proletariado, o que ficou ainda mais evidente nesse período: “Por mais que sofra na própria carne o absurdo da continuação da miséria e do aumento da injustiça, a diferenciação de sua estrutura social estimulada de cima [...] impede que o proletariado adquira imediatamente consciência disso” (HORKHEIMER, 1983a, p. 135). Ou seja, a situação de miserabilidade do proletariado não traz em si qualquer garantia de consciência crítica. Pelo contrário, tende à adaptação e ao conservadorismo. Nesse contexto de decepção com o movimento proletário, passou-se a adotar uma nova posição em relação à tradição marxista: “o Círculo de Frankfurt sustentava que as circunstâncias históricas exigiam o desenvolvimento contínuo da teoria social materialista para além de toda a consciência de classe proletária” (DUBIEL, 1985, p. 49 - tradução livre). Essas foram as condições histórico-políticas que permitiram a elaboração do conceito de *teoria crítica*¹⁰.

Embora tenha servido como a essência do programa de pesquisa do Instituto, ao menos nessa segunda fase, a ideia de teoria crítica não é de fácil apreensão, devido às diversas abordagens posteriores feitas pelos seus membros. O termo “*teoria crítica*” foi usado pela primeira vez por Horkheimer em seu famoso ensaio *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, publicado em 1937. Para Horkheimer, esse texto “pretendia ser uma homenagem aos sessenta anos de publicação do primeiro volume de *O Capital*, de Marx, e propunha a necessidade de toda teoria social ser eminentemente crítica e transformadora da realidade” (DUARTE, 2004, p. 17). Esse ensaio pode ser visto como uma síntese da estrutura e dos objetivos da teoria crítica, mas também serve como marco para a divisão do próprio programa de pesquisa do Instituto.

Além desse ensaio, também no ano de 1937, Horkheimer publicou o artigo *Filosofia e Teoria Crítica*, em que também explora o conceito de teoria crítica. Nesse ensaio, fica mais claro que a *teoria crítica* é um modelo crítico da realidade social, que

¹⁰ De acordo com Marcos Nobre (NOBRE, 2004, p. 21–2), a expressão “teoria crítica” pode se referir a, ao menos, três significados: um campo teórico, um grupo de intelectuais que trabalham com esse campo teórico e uma instituição (o Instituto de Pesquisa Social ligado à Universidade de Frankfurt). Aqui, *teoria crítica* refere-se ao campo teórico.

toma como base o pensamento de Marx. Para Horkheimer, o pensamento de Marx seria inequivocamente filosófico, ainda que vinculado diretamente à crítica da economia política: “A teoria crítica nunca criou raízes na ciência econômica. A dependência do político frente ao econômico foi o seu objeto, e nunca o seu programa” (HORKHEIMER, 1983b, p. 160). Horkheimer aponta três momentos filosóficos bastante decisivos da teoria crítica em Marx (HORKHEIMER, 1983b, p. 157): o método dialético da crítica, a crítica à hipóstase dos conceitos da economia política e a visão de totalidade da filosofia. Esses três elementos são fundamentais para compreensão da ideia de teoria crítica elaborada pelo Instituto nesta fase, entre 1937 a 1940.

Horkheimer diz que há dois métodos gnosiológicos contrapostos na tradição filosófica: um fundamentado no “Discurso do Método”, de Descartes; e outro na crítica da economia política. Essa será a base da distinção entre teoria tradicional e teoria crítica. A teoria tradicional não apresenta tantas dificuldades em sua compreensão, pois se refere basicamente àquela representação usual do termo *teoria* nas ciências empíricas, ou seja, aquele “saber acumulado de tal forma que permita ser este utilizado na caracterização dos fatos tão minuciosamente quanto possível” (HORKHEIMER, 1983a, p. 117). Para descrever a realidade, “quanto menor for o número de princípios mais elevados, em relação às conclusões, tanto mais perfeita será a teoria” (HORKHEIMER, 1983a, p. 117). Essa concepção de teoria estende-se a diversos pensadores, como por exemplo: Descartes, John Stuart Mill, Edmund Husserl e Hermann Weyl. A teoria tradicional possui uma tendência à matematização e à abstração, ou seja, nomes são progressivamente substituídos por símbolos, o que é acompanhado de um primado da quantidade sobre a qualidade. Essas são as linhas gerais do modelo da teoria tradicional, comumente utilizado nas ciências naturais e bastante eficaz, uma vez que gera um alto grau de previsibilidade.

Esse mesmo modelo científico da teoria tradicional foi transposto às ciências humanas e sociais. Nessa operação, “o manejo da natureza física, como também daqueles mecanismos econômicos e sociais determinados, requer a informação do material do saber” (HORKHEIMER, 1983a, p. 121), ou seja, é preciso esquadrihar a realidade, a fim de produzir uma calculabilidade do objeto investigado. Segundo Horkheimer, os progressos técnicos da modernidade surgem precisamente da manipulação desse objeto, assegurando a aplicabilidade do saber científico.

O problema disso decorre do fato de a atividade científica apresentar-se como neutra, isto é, sem orientações valorativas, sem conexão com processos sociais, mas como uma mera atividade de acúmulo infinito de conhecimento. Não se trata da crença pessoal dos cientistas acerca de uma suposta neutralidade axiológica. Na verdade, pouco importa o valor social dado pelo cientista à sua profissão. Este é um assunto privado. O cientista “pode crer tanto em um saber independente, ‘supra-social’ e desligado, como no significado social da sua especialidade; esta oposição na interpretação não exerce a mínima influência sobre a sua atividade prática” (HORKHEIMER, 1983a, p. 122). O que resulta dessa relação inextricável entre a ciência supostamente neutra e a sociedade é a reprodução do existente. E, na sociedade capitalista, isso significa a manutenção de um sistema de exploração, pois “a relação entre hipóteses e fatos não se realiza na cabeça dos cientistas, mas na indústria” (HORKHEIMER, 1983a, p. 122).

A teoria crítica, por sua vez, “visa à felicidade de todos os indivíduos” (HORKHEIMER, 1983b, p. 158), recusando a reprodução contínua da miséria. Portanto, de saída, a teoria crítica não se apresenta como neutra, pois ela tem o claro objetivo de mudar o estado de coisas. Para realizar essa tarefa, a teoria crítica tem o objetivo de conquistar uma “nova organização do trabalho” (HORKHEIMER, 1983a, p. 131), de realizar um “estado racional” (HORKHEIMER, 1983a, p. 137), em que não seja possível a exploração desenfreada do homem pelo homem na miséria presente. Por essa razão, a teoria crítica não é neutra ou imparcial. Pelo contrário,

a função da teoria crítica torna-se clara se o teórico e a sua atividade específica são considerados em unidade dinâmica com a classe dominada, de tal modo que a exposição das contradições sociais não seja meramente uma expressão da situação histórica concreta, mas também um fator que estimula e que transforma. (HORKHEIMER, 1983b, p. 136)

Outra diferença entre a teoria tradicional e a teoria crítica diz respeito à estrutura lógica das duas. A teoria tradicional tem o caráter analítico (isola todos os elementos e os relaciona com base na lógica formal) e utiliza conceitos ahistóricos (como essências imutáveis). É, portanto, uma concepção de teoria típica do positivismo. Por sua vez, a teoria crítica está fundamentada na dialética materialista, partindo de determinações abstratas em direção ao universal concreto, eliminando, nesse processo, a rigidez das oposições conceituais, tais como universal-particular, teoria-práxis, natureza-cultura etc.

Apesar dessas diferenças, vale destacar que a teoria crítica não rejeita a teoria tradicional, mas se relaciona com ela de uma maneira intencional, ou seja, a teoria crítica quer se apropriar da teoria tradicional para superá-la dialeticamente, mostrando sua parcialidade, ao mesmo tempo em que retém o seu saber até então acumulado.

Como se pode perceber, nada disso é absolutamente estranho a Marx. O que a teoria crítica quer evitar é a assimilação do pensamento de Marx de forma mecanicista. Diz Horkheimer: “a crítica teórica e prática tem que focalizar inicialmente a causa primeira da miséria, a economia” (HORKHEIMER, 1983b, p. 158). Ou seja, a teoria crítica é materialista. Mas “julgar também as formas da sociedade futura, baseando-se apenas na sua economia, não seria um pensamento dialético, mas sim mecanicista” (HORKHEIMER, 1983b, p. 158–9). As esferas culturais também têm um grande peso no desenvolvimento histórico. A teoria crítica é, portanto, um modelo crítico da sociedade, baseado em uma compreensão abrangente do pensamento de Marx, que reposiciona a relação entre base e superestrutura.

A terceira fase (1940-1945) é caracterizada como uma crítica da razão instrumental. O contexto histórico é fundamental para se compreender esse período. O Pacto Molotov-Ribbentrop, entre Hitler e Stalin, teve um forte impacto desestabilizador entre os marxistas, o que inclui os teóricos da Escola de Frankfurt. Em abril de 1941, no apogeu da dominação do exército de Hitler, Horkheimer teve de sair da Alemanha e foi se exilar nos Estados Unidos. Nessa transição, Horkheimer reconsiderou radicalmente sua posição sobre o fascismo, que não mais se aproximava do liberalismo, mas sim do stalinismo. Com isso, foi destruída qualquer esperança revolucionária da classe trabalhadora, uma vez que “a visão revolucionária da emancipação continuou a viver apenas nas calúnias dos contrarrevolucionários” (HORKHEIMER, 1978b, p. 97 - tradução livre). O interesse intelectual no Marx de outrora perdeu espaço para uma crítica radical da razão sob a perspectiva de Nietzsche. A compreensão de Horkheimer sobre a burocracia de Stalin, que era, para ele, um tipo de estado autoritário tal como a Alemanha nazista, o levou a elaborar uma pungente crítica à razão, a fim de denunciar a ligação escamoteada entre razão e dominação.

O início dessa fase, por conseguinte, é relativamente impreciso. Na verdade, dois textos de Horkheimer são relevantes para caracterizar esse começo: *O Estado Autoritário*

(1940) e *O Fim da Razão* (1941). Nesses textos, Horkheimer faz diversos apontamentos que seriam posteriormente absorvidos na *Dialética do Esclarecimento*. Em *O Estado Autoritário*, Horkheimer toca mais propriamente em questões políticas, aproximando o nazifascismo do stalinismo, o que teve uma boa aceitação pelos demais membros do Instituto. Diz Habermas sobre esse assunto:

Se, até então, o fascismo tinha sido compreendido, no Instituto, de uma maneira ainda em certa medida ortodoxa, como transição do capitalismo de monopólio para o capitalismo estatal (e, neste caso, como futuro do liberalismo), agora o regime Nacional Socialista aparece como uma forma mista instável que se deteriora e substitui um socialismo estatal de conformação soviética pelo “estadismo integral”. Isto vale para “o tipo mais consequente de estado autoritário” – o stalinismo como futuro do fascismo. (HABERMAS, 2007, p. 279)

Ou seja, acreditava-se que havia uma linha que ligava a dominação nazifascista ao stalinismo, tendo em vista um mesmo princípio burocrático que estruturava o Estado, independentemente da posição política manifesta. Diz Horkheimer: “os burocratas do governo e dos partidos de oposição, da esquerda e da direita, foram empurrados para alguma forma de estado autoritário, dependendo de sua posição no sistema social” (HORKHEIMER, 1978b, p. 101 - tradução livre). A racionalidade burocrática assume o controle do aparato estatal. A dominação transforma-se em barbárie. A burocracia atinge até mesmo “a seleção dos campos de concentração [, que se] torna cada vez mais arbitrária”, pois, “em princípio, qualquer um pode estar lá” (HORKHEIMER, 1978b, p. 103 - tradução livre). Nesse artigo, Horkheimer apresenta uma forte crítica à razão em termos políticos, como estava escancarado na dominação burocrática dos Estados autoritários de sua época.

Em *O Fim da Razão*, publicado no ano seguinte, pode ser visto como “esboço de um programa de investigação que marca a trajetória de Horkheimer nos anos 1940” (REPA, 2017, p. 102), por meio do qual teria sido indicada “a íntima conexão entre razão e o princípio de autoconservação do Eu, entre racionalidade e dominação da natureza, entre racionalidade e técnica” (REPA, 2017, p. 102). Esses temas aqui antecipados estão todos presentes na *Dialética do Esclarecimento*, como se pode verificar do seguinte trecho do artigo: “A eugenia tem suas raízes no Esclarecimento” (HORKHEIMER, 1978c, p. 42). Horkheimer desenvolve aqui uma crítica de como a razão se torna

irracional por meio de sua ênfase em preocupações meramente instrumentais. São as reflexões feitas nesses dois artigos que vão desembocar em dois livros fundamentais dessa terceira fase: a *Dialética do Esclarecimento* (1947) e o *Eclipse da Razão* (1947).

Como se sabe, a *Dialética do Esclarecimento* é uma obra de dupla autoria: Theodor Adorno e Max Horkheimer. No prefácio dessa obra, Adorno e Horkheimer também afirmam que, ainda no espírito dos anos 30, eles acreditavam que seria possível fazer uma crítica a cada área especializada do conhecimento científico, ou seja, discutir cada teoria tradicional sob a perspectiva da teoria crítica. Dizem eles: “nosso desempenho devia restringir-se, pelo menos tematicamente, às disciplinas tradicionais: à sociologia, à psicologia e à teoria do conhecimento” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 11). Contudo, devido aos acontecimentos históricos (especialmente, os horrores da Segunda Guerra Mundial), restou claro que não apenas a atividade científica é problemática, mas também o sentido da ciência, haja vista o uso da racionalidade instrumental para extermínio de seres humanos, como se verificou na produção das bombas atômicas. Essa mudança esclarece a passagem da segunda para a terceira fase, de *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* (1937) para *Dialética do Esclarecimento* (1947).

Em certo sentido, essa obra tem o objetivo de esclarecer o esclarecimento (*Aufklärung*), que se autodestruíu na modernidade. Esse vetor autorreferencial da obra gera uma aporia, que é logo assumida no prefácio: “A aporia com que defrontamos em nosso trabalho revela-se assim como o primeiro objeto a investigar: a autodestruição do esclarecimento” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 11). Essa questão que vai percorrer toda a obra, mas é mais bem apresentada no primeiro ensaio, denominado “O conceito de esclarecimento”. Segundo Habermas, Gretel Adorno (esposa de Theodor Adorno) teria lhe confidenciado que esse capítulo da *Dialética do Esclarecimento* fora escrito em sua maior parte por Horkheimer (HABERMAS, 2007, p. 284).

Por sua vez, a obra *Eclipse da Razão* é baseada em uma série de palestras públicas ministradas por Horkheimer na Universidade de Columbia no ano de 1944, mesmo ano da publicação da *Dialética do Esclarecimento*. Em uma carta a Pollock, Horkheimer diz que as conferências de *Eclipse da Razão* (que posteriormente foram publicadas em alemão sob o título “*Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*”) são uma versão um pouco mais simplificada da *Dialética do Esclarecimento* (WIGGERSHAUS, 2002, p. 374–5).

De fato, a questão mais geral de ambos os livros é muito próxima, conforme se verifica naquela aporia apontada no prefácio da *Dialética do Esclarecimento*.

Essa terceira fase é marcada por uma aproximação do pensamento de Horkheimer com o de Adorno. Segundo Habermas, nesses dois livros, apenas Horkheimer “revoga o programa de sua conferência inaugural como diretor do Instituto de Pesquisa Social, assim como o programa desenvolvido pela Revista de Pesquisa Social. Adorno esteve desde sempre distante da confiança na sociologia e nas ciências especializadas” (HABERMAS, 2007, p. 283). De fato, conforme sua famosa palestra intitulada *A atualidade da filosofia* (1931), Adorno já via uma distinção muito clara entre ciência e filosofia, vendo a primeira com bastante desconfiança: “A filosofia não se transformará em ciência, mas ela expulsará de si, sob a pressão do ataque empirista, todos os questionamentos que, sendo especificamente científicos, são próprios às ciências particulares, e obscurecem as problematizações filosóficas” (ADORNO, 2018b, p. 442). Ou seja, resumidamente, a aporia do esclarecimento parece ter surgido a Horkheimer apenas na década de 1940, enquanto Adorno, sob a influência de Walter Benjamin, já a pressentia há mais tempo.

Para Habermas, cada um reagiu de modo diferente a tal aporia. Adorno, por um lado, não terá se abalado com essa aporia, uma vez que ele não precisava contar exclusivamente com a reflexão racional do pensamento filosófico, o que lhe permitia manter a aporia gravitando em torno da crítica filosófica. Isso era possível, porque, para Adorno, “a genuína experiência estética da arte moderna, notadamente, se oferecia como uma fonte independente de conhecimento” (HABERMAS, 2007, p. 286). Horkheimer, por outro lado, sentindo muito mais o impacto da aporia, busca um outro encaminhamento ao risco de autodestruição do esclarecimento. Horkheimer mantém sua confiança no esclarecimento, o que se mostra mais evidente no *Eclipse da Razão*, em que se acredita na transcendência do esclarecimento para além da aporia em que se enredou. A esperança de Horkheimer na filosofia pode ser verificada na última frase desse livro: “a denúncia daquilo que hoje se chama razão [a saber, a razão instrumental] é o maior serviço que a razão pode prestar”.

Assim, não obstante Horkheimer ter reconhecido no prefácio de *Eclipse da Razão* que sua filosofia e a de Adorno são uma só, ao menos o encaminhamento dado a aporia

do esclarecimento parece ter sido diferente. E é principalmente a postura de Adorno que incomoda mais a Habermas, como será visto adiante. Antes disso, será feito, no tópico a seguir, uma apresentação da *Dialética do Esclarecimento*.

1.2. Influências da obra *Dialética do Esclarecimento*

A *Dialética do Esclarecimento* foi uma obra escrita a quatro, a seis ou, até mesmo, a oito mãos, a depender do ponto de vista. Oficialmente, o livro foi escrito por Adorno e Horkheimer em 1944 e foi publicado em 1947. A maior parte do texto foi datilografado por Gretel Adorno, com base nas discussões daqueles dois filósofos durante o exílio em Santa Mônica, nos Estados Unidos. E, ainda, parte do capítulo *Os elementos do antissemitismo* contou com a colaboração direta de Leo Löwenthal. Há aqui, portanto, uma obra extremamente complexa e de alta erudição, pois foi concebida a partir de um número infindável de temas, teses e reflexões, que abrangem as mais diversas áreas do conhecimento além da filosofia, tais como antropologia, psicanálise, sociologia, economia, estética etc. Além disso, sua complexidade ressoa do próprio contexto de sua elaboração, a Segunda Guerra Mundial, que teve certamente uma influência significativa no peso de cada palavra ali escrita.

A publicação da *Dialética do Esclarecimento* é um *acontecimento* na história da filosofia. É indubitavelmente uma das obras filosóficas mais importantes do século XX, a qual “introduziu uma mudança de paradigma rica de consequências para a teoria social” (KURZ, 1997). Ela criticou a ideologia do progresso que, de alguma maneira, ligava liberais e marxistas, mas sem flertar com uma orientação reacionária. Tal crítica abarcava o fascismo, o stalinismo e a democracia liberal. Segundo os autores, todas essas sociedades compartilhavam um modo totalitário de governo, baseado na administração técnica dos indivíduos. Mas o alcance da obra vai além da conjuntura política. Com a *Dialética do Esclarecimento*, “pela primeira vez, de uma perspectiva crítica e emancipatória, a tradição do Esclarecimento como tal foi posta em tela de juízo” (KURZ, 1997).

Diversos pensadores marcam presença nessa obra, ainda que, na maior parte das vezes, de maneira implícita. Adorno e Horkheimer reconhecem expressamente a

influência de Hegel e Nietzsche. De fato, a palavra *dialética* no título já evidencia a filiação dos autores à tradição hegeliana. Decerto, a concepção de *dialética* nessa obra não é facilmente discernível. Não há clareza nem mesmo se Adorno e Horkheimer pensavam esse conceito em um único e mesmo sentido. Há quem diga, por exemplo, que, "para Horkheimer, a dialética significava, principalmente, um pensamento por totalidades relativas, ela servia à teoria crítica da ciência trazendo a prova de que existia outro caminho além da estreiteza de espírito das ciências e da metafísica" (WIGGERSHAUS, 2002, p. 217). Por sua vez, "para Adorno, a dialética significava a possibilidade de desmitologizar e desencantar um vasto leque de fenômenos contemporâneos" (WIGGERSHAUS, 2002, p. 217). No que diz respeito à *Dialética do Esclarecimento*, o termo *dialética* parece seguir esse segundo sentido, como um método de desmitologização.

Hegel também pode ser visto como um precursor da própria ideia de dialética do esclarecimento. Segundo Habermas, "Hegel inaugurou o discurso da modernidade. Introduziu o tema – a certificação autocrítica da modernidade – e estabeleceu as regras segundo as quais o tema pode ter variações – a dialética do esclarecimento" (HABERMAS, 2000, p. 73). Em Hegel, as contradições em que se enreda a racionalidade abstrata, própria do entendimento, não se dão meramente na cabeça dos indivíduos, mas também se institucionalizam na vida social, se objetificam. Assim, por se tratar de contradições subjetivas e objetivas, a racionalidade irreconciliada carrega em si mesma a liberdade e, ao mesmo tempo, o sofrimento.

Quanto a Nietzsche, Adorno e Horkheimer dizem que ele "conhecia como poucos, desde Hegel, a dialética do esclarecimento" (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 47), pois ele teria formulado desde seus primeiros escritos a relação contraditória do esclarecimento com a dominação. Nietzsche "enxergava no esclarecimento tanto o movimento universal do espírito soberano, do qual se sentia o realizador último, quanto a potência hostil à vida, 'nihilista'" (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 48). É possível extrair essa suspeita de Nietzsche em relação à razão em diversos momentos de suas obras, chegando a aforismos bastante diretos, como o seguinte: "a humanidade possui, no conhecimento, um belo meio para o declínio" (NIETZSCHE, 2008, p. 73). Para Habermas, é precisamente a influência de Nietzsche que conduz os autores a um ceticismo desenfreado, que vai ser o ponto central da crítica de Habermas, além de ser

polêmica em um sentido político. Isso se deve ao fato de que “a filosofia de Nietzsche, após uma bem planejada estratégia ‘mercadológica’ de Elizabeth Foster-Nietzsche, irmã do filósofo e herdeira do seu espólio, havia se tornado, nas primeiras décadas do século XX, uma espécie de pensamento oficial da direita alemã” (DUARTE, 2004, p. 18). Por tal razão, a referência a Nietzsche parecia naquela época ir de encontro à tradição de esquerda, à qual os autores estavam inquestionavelmente vinculados.

Outros pensadores também têm uma importância fundamental, ainda que de maneira um pouco escamoteada. Weber, por exemplo, é sem dúvida uma influência muito cara aos autores. Apesar de haver uma única menção textual explícita a seu nome, a importância de Weber é indiscutível, conforme se pode verificar pelas alusões ao conceito de *desencantamento do mundo* – referência óbvia a Weber –, tal como se vê neste trecho: “o programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 17). É por meio dessa chave weberiana que os autores vão fazer uma espécie de genealogia do esclarecimento até suas origens no Ocidente, além de pensar os efeitos regressivos da racionalização das diversas esferas culturais de valor.

Marx, sendo o pensador privilegiado da tradição da Teoria Crítica, não poderia deixar de sê-lo nesta obra, apesar do fato curioso de que a única menção explícita a “Marx” no texto se referir, na verdade, aos irmãos Marx. De todo modo, não há dúvida da influência do pensamento marxista sobre os autores, tendo em vista as próprias pesquisas realizadas no Instituto desde sua origem. A propósito, “o Instituto para a Pesquisa Social foi criado com o objetivo de abrir espaço para uma reflexão marxista, a qual não seria acolhida em nenhuma outra instituição acadêmica até então existente” (DUARTE, 2004, p. 17). Em termos de conteúdo, é talvez a reflexão de Marx sobre *fetichismo da mercadoria* que vai ter a maior influência na obra de Adorno e Horkheimer, a qual vai desembocar na reversão do esclarecimento em mito. Além disso, a ideia de fetichismo ocupa um lugar central para se compreender a indústria cultural, o que de algum modo já havia sido antecipado por Adorno em seu texto *Sobre o caráter fetichista na música e a regressão da audição* (1938).

O encontro entre Marx e Weber pode ser facilmente observado na relação feita entre a racionalidade e a produção material, *desencantamento do mundo* e *fetichismo da mercadoria*. Por exemplo: “a formalização da razão é a mera expressão intelectual do

modo de produção maquinal” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 87). Além disso, as diversas utilizações do conceito de *reificação* ao longo da *Dialética do Esclarecimento* acusam a presença do pensamento lukacsiano (especialmente aquele da *História e Consciência de Classe*), no qual a associação entre Marx e Weber é clara.

Além de filosofia, outras áreas do saber também exerceram grande influência. Por exemplo, diversos conceitos emprestados da antropologia ocupam as páginas da *Dialética do Esclarecimento*. Um dos mais utilizados por Adorno e Horkheimer é, sem dúvida, o conceito de *mana*, elaborado por Henri Hubert e Marcel Mauss, no texto *Esboço de uma Teoria Geral da Magia* (1902), cuja referência é expressamente citada.

Por fim, vale lembrar também da importância crucial de Freud no texto. Praticamente toda a base psicanalítica da *Dialética do Esclarecimento* advém do pensamento de Freud, haja vista o número de citações diretas. Mas, mais do que a influência da psicanálise freudiana, Habermas diz que o próprio Freud já antecipara, de certo modo, a dialética do esclarecimento: “A dialética imanente ao esclarecimento foi reproduzida, desde Freud até Horkheimer e Adorno, ao modo da filosofia das origens” (HABERMAS, 1990, p. 156). Não é mera coincidência certa ressonância entre *Dialética do Esclarecimento* e *O Mal-estar na Civilização* (1930). Há, de fato, uma fundação em comum.

Não é possível esgotar todas as referências bibliográficas do texto aqui. Diversos outros autores são citados, como Kant, Espinosa, Sade, entre outros. Apesar dessas múltiplas influências da *Dialética do Esclarecimento*, houve uma mudança aparentemente contraditória na trajetória do Instituto depois da publicação dessa obra. Findou a antiga cooperação entre filosofia e pesquisa empírica, especialmente pelo obscurecimento da práxis. Segundo Habermas, “os teóricos críticos conservaram nos anos 30 uma parte da confiança, própria à filosofia da história, no potencial racional da cultura burguesa, que deveria ser liberado sob a pressão das forças produtivas desenvolvidas” (HABERMAS, 2000, p. 168). Contudo, nos anos 40, “Horkheimer e Adorno consideraram a crítica marxista da ideologia como esgotada e deixaram de acreditar que a promessa de uma teoria crítica da sociedade pudesse ser cumprida com os meios das ciências sociais” (HABERMAS, 2000, p. 168). Pois o próprio esclarecimento entra em colapso, conforme será apresentado a seguir.

1.3. *Dialética do Esclarecimento: a autodestruição da razão*

O contexto de elaboração da obra evidencia a realização histórica da dialética do esclarecimento, tal como formulada pelos autores. Até o início do século XX, a ideologia do progresso era admitida pelas mais diversas correntes de pensamento, produzindo um solo comum entre liberais e marxistas. Sob o auspício do Iluminismo, acreditava-se que, mesmo com alguns percalços, as sociedades modernas caminhavam para uma posição cada vez melhor, evolutivamente melhor. Mas, nos anos de 1940, esse otimismo iluminista foi colocado em xeque. As sociedades recrudesciam não apenas pelo fascismo e stalinismo, mas também pela democracia burguesa, representada pelos EUA. Esses três regimes seriam, no fundo, variações da barbárie. O que havia de comum entre esses três estados era o paroxismo de um tipo de racionalidade intimamente ligada ao princípio de troca entre equivalentes, resultando na dominação da natureza em suas três dimensões: exterior, interior e social. Eis o que se pretende demonstrar na obra *Dialética do Esclarecimento*.

O primeiro capítulo da obra (*O conceito de Esclarecimento*) foi escrito pelos autores como o fundamento teórico dos demais capítulos. O objetivo geral desse capítulo é explicitar o tipo de racionalidade que surgiu no início da civilização ocidental e encontrou seu paroxismo na modernidade. Para tanto, os autores recorrem ao conceito weberiano de *desencantamento do mundo* (*Entzauberung der Welt*): “o programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 17). Aqui os autores parecem trabalhar com os dois sentidos dados por Weber a esse conceito: desmagificação e perda de sentido (PIERUCCI, 2013, p. 42).

No primeiro sentido, o que se tem em mente é a ideia de despojar o mundo de elementos mágicos, ou seja, “provar que não existe, em princípio, nenhum poder misterioso e imprevisível que interfira com o curso de nossa vida” (WEBER, 2011, p. 35), para “despojar de magia o mundo” (WEBER, 2011, p. 35). Percorre-se uma linha que sai do “pensamento mágico-mítico vai se racionalizando progressivamente até se transformar numa ética religiosa universalista” (PIERUCCI, 2013, p. 93). Decorre disso a desdivinização do mundo natural. Apesar de não seguirem o processo estritamente religioso, como o faz Weber, Adorno e Horkheimer afirmam, nesse mesmo sentido, que

“desencantar o mundo é destruir o animismo” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 18). Esse é o início do processo de transformação do mito em esclarecimento. Mas, na *Dialética do Esclarecimento*, esse processo deve ser visto dialeticamente, ou seja, o próprio desencantamento do mundo vai permitir que o esclarecimento se reverta dialeticamente em mito. Historicamente, o mundo moderno supostamente esclarecido reencontra escondido o mito que tentou expurgar durante alguns milênios.

No segundo sentido, o desencantamento do mundo é entendido como o processo de racionalização e intelectualização, que tem o objetivo de “dominar tudo, por meio da previsão” (WEBER, 2011, p. 35), ou seja, é o processo de racionalização que se vincula à técnica e à ciência. A desmagificação do mundo é a condição necessária para sua dominação por meio da técnica e da ciência, pois é preciso desmistificar o mundo, transformando-o em algo passível de observação neutra, para torná-lo propício então à dominação pelo conceito. Com isso, o ser humano consegue controlar seus inimigos oriundos da própria natureza. O perigo natural encontra-se cada vez mais distante. Esse processo de desencantamento do mundo vai possibilitar ao ser humano sua emancipação em relação natureza. Mas a *Dialética do Esclarecimento* vai mostrar que essa emancipação se dá dialeticamente ao custo de uma enorme violência contra a natureza exterior, contra si próprio e contra outros seres humanos.

Esses dois sentidos weberianos parecem encontrar guarida logo no início do texto: a meta do desencantamento do mundo era “dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 17). Para os autores, os seres humanos carregam em si o impulso que desencadeou esse processo: o medo. Dizem: “o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 17). Portanto, o medo é a condição para que o ser humano desenvolva esse tipo de racionalidade que vai lhe fornecer a segurança contra os perigos da natureza. Para desenvolver essa tese, os autores parecem levar em consideração uma espécie de antropologia freudiana (DA COSTA, 2017, p. 17), pois seriam as pulsões de autoconservação que levariam os seres humanos a dominar a natureza. Tal processo se daria em duas frentes. Por um lado, a natureza exterior é dominada por meio do conceito. Por outro lado, a natureza interior é dominada por meio da formação de um eu idêntico a si mesmo.

Na primeira frente, os seres humanos tentam conhecer a natureza para dominá-la nos moldes de um “casamento patriarcal”, segundo o qual o entendimento supera a superstição mítica e prevalece sobre a natureza então desencantada. Para fundamentar essa tese, Adorno e Horkheimer, bastante influenciados pela *Genealogia da Moral* de Nietzsche, desenvolvem uma espécie de genealogia do *conceito* para mostrar que, no mais remoto estágio da história da civilização humana, a dominação da natureza pelo homem se deu pelo distanciamento adquirido por meio do conceito. O caráter abstrato do conceito é o que garante esse distanciamento, uma vez que se refere a um gênero, mas sem se identificar com nenhum objeto singular. Com esse distanciamento, o ser humano organiza o indeterminado, a natureza caótica e ameaçadora, sob os auspícios do conhecimento identitário. O ser humano tem medo do desconhecido, e o conceito é o instrumento de que ele se utiliza para tornar tudo conhecido, estável, imutável. Na história do pensamento ocidental, essa postura sempre prevaleceu, desde as cosmologias pré-socráticas, passando por Platão, até chegar na modernidade, quando esse processo se culmina. Francis Bacon seria o símbolo maior da mentalidade cientificista, uma vez que nele o saber se reduz à pura técnica. Afinal, “o que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 19). Por essa razão, o mundo deve ser completamente reduzido a um grande sistema lógico, onde todas as partes são deduzidas umas das outras. A quantidade torna-se absoluta. O único sonho que restou da ciência é ver “o mundo como um gigantesco juízo analítico” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 34). Vale notar que esse mesmo impulso à quantificação do mundo invadiu também a sociedade. Assim, “as mesmas equações dominam a justiça burguesa e a troca mercantil” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 20). Ou seja, além da natureza, a sociedade passa a ser regida pela matemática, seja para compreender todos os fenômenos naturais, seja para organizar as classes, a distribuição das mercadorias, assim como para justificar os critérios liberais de igualdade. Nesse processo, todo elemento heterogêneo é tragado por este vórtice abstrato e indiferente.

Na segunda frente, o processo de dominação da natureza se dá, não em relação à natureza exterior, mas em relação à natureza interior. Ou seja, “as vitórias sobre a natureza exterior são obtidas às custas de derrotas da natureza interior” (HABERMAS, 2012a, p. 654). Nesse ponto, Freud tem uma presença inegável no texto, pois “a noção freudiana de recalque (*Verdrängung*) é transformada e ampliada em DdA [*Dialética do*

Esclarecimento], de modo que o eu realiza uma dominação interna e externa generalizada” (DA COSTA, 2017, p. 22). Ou seja, o desenvolvimento do Eu se dá a partir das repressões pulsionais no sujeito, em sua natureza interior. Já em Freud esse processo aparece tanto na dimensão ontogenética quanto na dimensão filogenética, o que resulta em patologias individuais na forma de sintoma ou no mal-estar da civilização. Adorno e Horkheimer concordam com essa ideia: “a humanidade teve de se submeter a terríveis provações até que se formasse o eu, o caráter idêntico, determinado e viril do homem, e toda infância ainda é de certa forma a repetição disso” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 39).

Na *Dialética do Esclarecimento*, essa ideia da dominação da natureza interior pelo esclarecimento aparece também de uma outra forma: epistemologicamente, por assim dizer. A condição da dominação da natureza externa é a submissão do ser humano ao *logos* identitário, pois a única maneira pela qual o pensamento consegue compreender a realidade é por meio da formação de uma instância subjetiva, idêntica a si mesma, que permita sintetizar o diverso sob uma mesma unidade. O que se tem em mente aqui é a cisão do ser humano entre o ‘eu empírico’ e o ‘eu transcendental’, com a prevalência do último em relação ao primeiro. Nas palavras de Adorno e Horkheimer:

O eu que, após o extermínio metódico de todos os vestígios naturais como algo de mitológico, não queria mais ser nem corpo, nem sangue, nem alma e nem mesmo um eu natural, constituiu, sublimado num sujeito transcendental ou lógico, o ponto de referência da razão, a instância legisladora da ação (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 36).

Tal processo manifesta-se historicamente com o autossacrifício do ser humano, pois, para instituir essa instância racional que domina o exterior, ele sacrifica a si próprio, enquanto ser vivo, restando-lhe apenas seu pensamento reificado.

De acordo com Habermas, haveria na *Dialética do Esclarecimento* certo afastamento da análise materialista clássica, uma vez que Adorno e Horkheimer não veriam no capitalismo moderno a causa do pensamento reificado, mas o auge de um processo bem mais longo que se orienta pelo pensamento identificador. Por isso, Ulisses pode ser visto como o “protótipo do indivíduo burguês” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 47). Ou seja, enquanto para Lukács e Sohn-Rethel a forma de pensamento reificado é deduzida da forma de mercadoria, para Adorno e Horkheimer, “a abstração da

troca, nesse sentido, não é senão a forma histórica sob a qual o pensamento identificador atua na história mundial e determina as formas de circulação da sociedade capitalista” (HABERMAS, 2012a, p. 651).

Poderia parecer, portanto, que Adorno e Horkheimer estariam sob esse aspecto mais próximos de Weber do que de Marx, ao entenderem que a relação entre pensamento identificador e capitalismo seria a de uma *afinidade eletiva*, e não um epifenômeno da base material da sociedade. Contudo, talvez seja mais correto dizer que Adorno e Horkheimer estavam se distanciando de um tipo de marxismo vulgar que veria uma relação determinística entre base e superestrutura, economicista. Para Adorno e Horkheimer, o capitalismo não é uma mera figura do desenvolvimento da racionalidade ocidental, mas, no capitalismo, a razão virou outra coisa, amputada, um instrumento da economia, como se o capitalismo tivesse capturado a razão: “a própria razão se tornou um mero adminículo da aparelhagem econômica que a tudo engloba. Ela é usada como um instrumento universal servindo para a fabricação de todos os demais instrumentos” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 37).

Independentemente dessa polêmica, é certo que Adorno e Horkheimer reconhecem na sociedade capitalista uma forma específica da dialética do esclarecimento, que parece se harmonizar com as análises de Marx. O esclarecimento favorece tanto a emancipação quanto a dominação do ser humano. Por um lado, o princípio do eu tem um caráter emancipatório, uma vez que tornou possível a desoneração do sujeito diante do peso da tradição ou, sob o viés capitalista, garantiu a indiferença do mercado pelas características específicas das pessoas (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 24). Isso propiciou, por exemplo, o fim da escravidão. Por outro lado, a cisão do homem entre o ‘eu empírico’ e o ‘eu transcendental’ serve de base para a dominação do proletariado, por exemplo, através do rebaixamento do trabalhador vivo a meras horas de trabalho, a trabalho morto. Há uma relação direta entre o ‘eu transcendental’ e o ‘trabalho abstrato’. Sob o capitalismo, o ser humano empírico é metodicamente amputado e transformado em mera abstração, em razão pura, em número. O medo mais antigo do ser humano, o medo da perda do próprio nome (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 37), isto é, de se diluir na natureza indiferenciada, concretizou-se na sociedade capitalista. Com isso, o esclarecimento volta-se contra os próprios seres humanos e se converte em mito, ou seja, “esclarecimento fica cada vez mais enredado, a cada passo que dá, na mitologia”

(ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 23), uma vez que naturaliza a dominação entre os homens e eterniza as relações de exploração capitalista.

Até aí, a *Dialética do Esclarecimento* parece estar bem alinhada com o diagnóstico delineado em *O Capital* de Marx, pois essa dimensão da conversão do esclarecimento em mito está alinhada às ideias de fetichismo da mercadoria e de reificação. Mas a dominação dos homens sobre os homens dá um novo passo no capitalismo tardio. A racionalidade técnica atingiu um grau tal de desenvolvimento que tornou possível a dominação total da sociedade, transformando-a em uma massa amorfa, totalmente administrada. Até mesmo o momento da fruição do trabalhador, que outrora poderia favorecer a emancipação do ser humano, se tornou objeto da razão instrumental a serviço do capital. Daí surge a *indústria cultural*, como este processo total de dominação das massas. Segundo os autores, “os produtos da indústria cultural podem ter a certeza de que até mesmo os distraídos vão consumi-los alertamente. Cada qual é um modelo da gigantesca maquinaria econômica que, desde o início, não dá folga a ninguém, tanto no trabalho quanto no descanso” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 105). Eis o que vai ser tratado no tópico seguinte.

1.4. Indústria cultural e a dominação total das massas

A indústria cultural é o desdobramento da racionalidade instrumental em dominação social total ou, nos termos da *Dialética do Esclarecimento*, em mistificação total das massas. Esse diagnóstico vai de encontro à crença de que a consumação do desencantamento do mundo levaria ao colapso social, à anomia. Não foi isso o que se realizou historicamente. O vácuo deixado pela religião foi preenchido pelas mais diversas manifestações culturais e meios, como o cinema, o rádio e as revistas. Todos eles “entoam o mesmo louvor do ritmo do aço” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 99).

Antes de mais nada, é importante lembrar que, na época da elaboração da *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer estavam exilados nos Estados Unidos, onde reluzia a promessa de que a cultura finalmente tinha possibilitado a reconciliação social, por meio das novas tecnologias de registro e difusão de som e imagem. No entanto, o que se viu lá foi uma “falsa identidade do universal e do particular”

(ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 100). Ou seja, em vez da emancipação do particular em face do universal através de uma unidade dialética, havia uma falsa liberdade do particular, uma vez que, “sob o poder do monopólio, toda cultura de massas é idêntica” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 100). Enquanto as falsas promessas de emancipação do capitalismo foram frustradas na esfera da produção, a indústria cultural gerava uma cifra incalculável de lucros, ao mesmo tempo que mantinha o controle social.

O conceito de *indústria cultural* foi criado por Max Horkheimer em *Arte e cultura de massa* (1941), embora ele tenha usado nesse texto o termo no plural, *indústrias culturais*, e uma única vez, conforme se verifica do seguinte trecho: “Aquilo a que hoje se chama entretenimento popular é na realidade uma exigência evocada, manipulada e, por consequência, deteriorada pelas *indústrias culturais*. Tem pouco a ver com a arte, muito menos onde ela finge ser tal” (HORKHEIMER, 2002, p. 288 - tradução livre. Itálico aditado).

Nesse trecho, já fica clara a percepção de Horkheimer acerca da mercantilização da cultura, sobre o fato de a lógica do capital se sobrepor à autonomização da arte. O entretenimento, embora sempre tenha existido, ganhou uma refuncionalização integrada aos desmandos do capital. Adorno, por sua vez, embora não cite explicitamente a expressão *indústria cultural* antes disso, já desenvolve uma vasta reflexão relacionada à crítica cultural desde a década de 1920. Em muitos de seus textos anteriores à *Dialética do Esclarecimento*, Adorno já fazia referência ao termo *cultura de massas*, por exemplo. Contudo, é no capítulo *A indústria cultural: o Esclarecimento como mistificação das massas*, que o conceito *indústria cultural* se consolida. O próprio Adorno explica a razão pela qual o termo *indústria cultural* substituiu o antigo termo *cultura de massas*:

A expressão “indústria cultural” foi empregada pela primeira vez provavelmente no livro *Dialética do Esclarecimento*, que Horkheimer e eu publicamos em 1947, em Amsterdã. Em nossos esboços, falávamos de cultura de massas. Substituímos essa expressão por “indústria cultural” para destacar desde o início a interpretação que convinha a seus defensores: que se tratava de uma espécie de cultura que surge espontaneamente das próprias massas, algo como a configuração atual da arte popular. A indústria cultural se diferencia de tal cultura da maneira mais extrema. (ADORNO, 2021, p. 109)

A indústria cultural não é redutível à esfera da produção, ou seja, não é a produção de uma mercadoria cultural em série que caracteriza esse conceito. Na verdade, a indústria

cultural tem a ver com a relação dialética entre a esfera da produção, distribuição e consumo. Apesar de o tema da indústria cultural ser altamente complexo e ramificado, por trás dessa ideia existe uma tese relativamente simples, a saber: a cultura, que detinha certa autonomia e criava relativa resistência à economia no capitalismo liberal, passou a colaborar com a dominação social realizada pelo capital. Trata-se, portanto, de um tipo sofisticado de internalização nos indivíduos dos fins do capital, isto é, o “propósito geral da ideologia dominante na indústria cultural de hoje: reproduzir o *status quo* no interior da mente dos indivíduos” (ADORNO, 2008a, p. 188).

De acordo com Rodrigo Duarte, a ideia de indústria cultural tratada na *Dialética do Esclarecimento* pode ser compreendida didaticamente a partir de cinco operadores (DUARTE, 2010, p. 10), quais sejam: 1. manipulação retroativa; 2. usurpação do esquematismo; 3. domesticação do estilo; 4. despotencialização do trágico; e 5. fetichismo das mercadorias culturais. Cada um desses operadores será tratado a seguir e relacionado, quando possível, a outros textos de Adorno.

Em primeiro lugar, a manipulação retroativa tem a ver com “o segredo de a indústria cultural atender à demanda das massas e, simultaneamente, impor determinados padrões, tanto de consumo quanto de comportamento moral e até mesmo político” (DUARTE, 2010, p. 48). Essa ideia pretende combater o argumento de que a padronização da cultura teria a ver apenas com a ampliação nunca antes vista da difusão de som e imagem, ou seja, como se os meios de comunicação apenas disseminassem bens já padronizados devido a necessidades naturalmente iguais de indivíduos. Como se o problema partisse de igualdade naturalmente vulgar dos indivíduos. Na verdade, o que há é um “círculo da manipulação e da necessidade retroativa, no qual a unidade do sistema se torna cada vez mais coesa” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 100). Qualquer possível uniformização no gosto dos indivíduos é reforçada e até mesmo manipulada pela indústria cultural, por meio de sofisticados métodos de pesquisa de opinião. Há todo um aparato profundamente racional por trás. E a manipulação do gosto das massas pela indústria cultural não é arbitrária, mas coincide com o próprio interesse do capital, o que intensifica o processo de alienação da sociedade sob o regime capitalista. A racionalidade técnica, portanto, facilita a dominação das massas por meio do setor cultural. A mesma exploração do capitalismo liberal é reiterada no capitalismo tardio, mas agora de forma bastante aprimorada. Como dizem os autores: “os automóveis, as bombas e o cinema

mantêm coeso o todo e chega o momento em que seu elemento nivelador mostra sua força na própria injustiça à qual servia” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 100). Apesar das enormes diferenças técnicas entre o século XIX e o século XX, a dominação do homem sobre o homem é mantida e aprofundada. A evolução técnica não apenas malogrou a emancipação humana, mas fortaleceu o processo de dominação. Na esfera cultural, “os produtos são oferecidos levando em consideração não as necessidades específicas do público, mas aquelas da própria indústria e do sistema de exploração que a abriga” (DUARTE, 2003, p. 50). E, ainda, para piorar, os meios de difusão de som e imagem, tais como o rádio, televisão e cinema, aparecem como democráticos, ou seja, como maneiras de universalização da cultura, o que evidencia seu caráter ideológico.

O segundo operador da indústria cultural diz respeito à usurpação do esquematismo. Em Kant, como se sabe, o conhecimento é constituído por uma relação de subsunção do entendimento (faculdade dos conceitos) sob a sensibilidade (faculdade das intuições). Em um juízo empírico qualquer, a imaginação é a faculdade que gera figuras homogêneas tanto ao conceito quanto à intuição. Essas figuras que formam o elo entre conceito e intuição são chamadas de *esquemas*. Assim, a imaginação fornece *esquemas*, que nada mais são do que “regras de síntese” (KANT, 2016, p. 176), cujo processo de formação é denominado *esquematismo*. Sua origem é “uma arte oculta nas profundezas da alma humana, cujas verdadeiras operações dificilmente conseguiremos decifrar na natureza” (KANT, 2016, p. 177). No que diz respeito ao juízo de gosto, a imaginação demanda do entendimento a formação de um conceito objetivo, como no juízo de conhecimento. Mas o entendimento não consegue conceptualizar o objeto. Por essa razão, Kant também chama o juízo de gosto de “esquematismo sem conceitos” (KANT, 2016, p. 184). De acordo com Adorno e Horkheimer, “a função que o esquematismo kantiano ainda atribuía ao sujeito, a saber, referir de antemão a multiplicidade sensível aos conceitos fundamentais, é tomada ao sujeito pela indústria cultural. O esquematismo é o primeiro serviço prestado por ela ao cliente” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 103). Outrora visto como um mecanismo secreto guardado nas profundezas da alma, hoje o segredo do esquematismo está decifrado, pois, “para o consumidor, não há nada mais a classificar que não tenha sido antecipado no esquematismo da produção” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 103). Assim, o esquematismo apropriado pela indústria cultural é uma forma de manipulação das capacidades cognitivas dos sujeitos, para torná-

los mais receptivos aos bens culturais fornecidos por essa mesma indústria. Por exemplo, “o ouvido treinado é perfeitamente capaz, desde os primeiros compassos, para adivinhar o desenvolvimento do tema e sente-se feliz quando ele tem lugar como previsto” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 103). Enquanto na manipulação retroativa os bens são fornecidos de maneira padronizada, na apropriação do esquematismo, os próprios sujeitos são de certo modo produzidos de maneira padronizada. Nesse caso, a própria faculdade da imaginação do consumidor é atrofiada, o que impede qualquer espaço de autonomia individual. A partir dessas duas operações, “a experiência é substituída pelo clichê e a imaginação ativa na experiência pela recepção ávida” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 165)

O terceiro operador é a domesticação do estilo. Ao longo da história da arte, as obras de artes eram caracterizadas por uma dialética entre o todo (o estilo) e a parte (o detalhe). Por meio dessa relação, o detalhe poderia se emancipar do estilo e, tornando-se rebelde, poderia se afirmar como expressão autônoma, “como veículo do protesto contra a organização” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 104). Contudo, no âmbito da indústria cultural, essa dialética foi desfeita por meio de uma falsa totalidade, que sufoca a expressão do particular, pois “o todo se antepõe inexoravelmente aos detalhes como algo sem relação com eles” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 104). Ou seja, aquela mesma totalidade que domina todos os sujeitos no capitalismo tardio é reproduzida na obra de arte. Essa ideia é ilustrada pelo fato de que, “na Alemanha, a paz sepulcral da ditadura já pairava sobre os mais alegres filmes da democracia” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 104). Nesse aspecto, Adorno e Horkheimer parecem mais uma vez inverter aquele determinismo econômico do marxismo vulgar, que tratava a obra de arte como mero epifenômeno, pois, como foi dito, os filmes da democracia já antecipavam aquela falsa totalidade do fascismo e, de alguma maneira, a induziram. Em resumo, o estilo, que outrora dava espaço à liberdade do particular, é totalmente capturado pela indústria cultural, passando a oprimir o particular. O estilo da indústria cultural “é ao mesmo tempo a negação do estilo” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 107), pois se reduz à mera classificação e catalogação.

A despotencialização do trágico refere-se à corrupção da ideia de trágico pela indústria cultural, tirando da tragédia toda sua virulência, o que ocorre de várias maneiras. Para Aristóteles, a *catarse* tinha uma função de purificação da alma, pois fazia com que

o espectador mimetizasse em seu interior as mesmas paixões envolvidas na tragédia, purificando-se. Na indústria cultural, houve a transformação da catarse trágica em mero entretenimento, pois “a diversão realiza a purificação das paixões que Aristóteles já atribuía à tragédia” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 119). E essa mera diversão tem função apologética, uma vez que divertir-se significa “estar de acordo”, significa “não ter que pensar nisso” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 119). A indústria cultural não oculta o sofrimento, e essa é sua relação com a tragédia. Mas, em vez de produzir a catarse trágica, a diversão do entretenimento é “esquecer o sofrimento até mesmo onde ele é mostrado” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 119), pois a indústria cultural registra e planeja o sofrimento dos consumidores, é “transformado em um aspecto calculado e aceito do mundo” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 125). Além disso, desde a Grécia Antiga, o trágico era visto como um confronto de um indivíduo com potências universais, o que dava espaço para esperança de superação ou, ao menos, de resistência dessas forças descomunais. Contudo, na indústria cultural, o confronto com as potências universais é entendido como ameaça ao todo. Ou seja, “o trágico é reduzido à ameaça da destruição de quem não coopera, ao passo que seu sentido paradoxal consistia outrora numa resistência desesperada à ameaça mítica” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 125). Não há mais espaço nem mesmo para essa resistência desesperada, pois não há mais herói trágico. E, assim, “a liquidação do trágico confirma a eliminação do indivíduo” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 127). Disso resulta o que Adorno e Horkheimer chamam de *pseudoindividualidade*. Embora a forma *indivíduo* sempre tenha se mostrado falsa na era burguesa liberal, no capitalismo tardio, “os indivíduos não são mais indivíduos, mas sim meras encruzilhadas das tendências do universal” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 128), eles são completamente homogêneos, seres genéricos, não no sentido dado pelo jovem Marx, mas no sentido pejorativo do universal abstrato.

Por fim, o fetichismo das mercadorias culturais trata da reelaboração da ideia de fetichismo da mercadoria de Marx no âmbito da cultura. *Fetichismo* diz respeito à ideia de criações humanas que de alguma forma são animadas e, escapando do controle dos seres humanos, voltam-se contra seus criadores. Em Marx, o *fetichismo da mercadoria* tem a ver com o fato de “as relações entre os produtores, nas quais se efetivam aquelas determinações sociais de seu trabalho, assume a forma de uma relação social entre os

produtos do trabalho” (MARX, 2013b, p. 147). Ou seja, a divisão do trabalho implica uma produção de mercadorias baseada em relações sociais, nas quais uma pessoa depende das outras para fabricação de um produto, o que aparece é uma relação entre coisas, entre mercadorias. Isso faz com que as mercadorias adquiram um caráter misterioso, a “forma fantasmagórica de uma relação entre coisas” (MARX, 2013b, p. 147). Enquanto valor de uso, a mercadoria não tem nada de misterioso, ela serve para satisfazer necessidades humanas. O enigma está em seu valor. De acordo com Michael Heinrich,

o que Marx quer dizer pode ser demonstrado usando o exemplo do valor: por um lado, é claro que "valor" não é uma propriedade natural de coisas como peso ou cor, mas, por outro lado, para as pessoas em uma sociedade produtora de mercadorias, parece que as coisas em um contexto social automaticamente possuem "valor" e, portanto, seguem automaticamente suas próprias leis objetivas às quais os humanos devem se submeter. (HEINRICH, 2004, p. 73)

Por sua vez, as relações entre os produtores aparecem como relações reificadas entre pessoas, que obedecem ao ânimo das coisas, do mercado. E, como diz Marx, “eles não sabem disso, mas o fazem” (MARX, 2013b, p. 149). Mas não se trata de mera ilusão, de falsa consciência, pois, mesmo sabendo dessa ilusão, os produtores teriam ainda assim de agir dessa maneira reificada, tendo em vista que o fetichismo adere às próprias mercadorias e se expressa em um estado de coisas real. Apenas sob o capitalismo, os produtores relacionam exclusivamente por meio dos produtos de seu trabalho, portanto, de maneira fetichizada.

De acordo com Adorno e Horkheimer, o fenômeno do fetiche da mercadoria alcança os bens culturais, pois “o que se poderia chamar o valor de uso na recepção dos bens culturais é substituído pelo valor de troca; ao invés do prazer, o que se busca é assistir e estar informado, o que se quer é conquistar prestígio e não se tornar um conhecedor” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 131). E mais profundamente, na indústria cultural, as obras de arte buscam a ausência completa de valor de uso, como algo absolutamente livre de utilidade. Mas, em vez de se realizar o belo kantiano enquanto finalidade sem fim, a mercadoria cultural favorece, com isso, uma sobrevalorização desse tipo de mercadorias, pois “o valor de uso da arte, seu ser, é considerado como um fetiche” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 131). A obra de arte completamente inútil é tida por algo ainda mais valioso por deter aquele caráter supérfluo típico do modo de vida da

nobreza. No capitalismo, “tudo só tem valor na medida em que se pode trocá-lo, não na medida em que é algo em si mesmo” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 131). Assim, a arte é mercantilizada, torna-se uma mercadoria como outra qualquer.

É importante destacar que vários dos temas abordados no capítulo sobre a indústria cultural foram abordados ao longo de toda a obra de Adorno, antes e depois da publicação da *Dialética do Esclarecimento*.

Por exemplo, Adorno já havia tratado da questão do fetichismo das mercadorias culturais em 1938, em seu famoso texto *O fetichismo na música e a regressão da audição*, que, de certa maneira, pode ser entendido com uma resposta ao ensaio *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, de Walter Benjamin. Segundo Adorno, “toda a vida musical hoje é dominada pela forma-mercadoria” (ADORNO, 2020, p. 66). De modo semelhante ao que disse na *Dialética do Esclarecimento*, Adorno já dissera nesse texto de 1938 que a obra de arte na indústria cultural adquire mais valor de troca na medida em que se mostra como indiferente a esse tipo de valor. Em suas palavras: “esse setor [de bens culturais] aparece no mundo mercantil justamente como exceção ao poder do valor de troca”, embora, “em sentido oposto, é apenas devido a essa aparência que os bens culturais adquirem seu valor de troca” (ADORNO, 2020, p. 67).

Além disso, posteriormente à *Dialética do Esclarecimento*, em seus estudos de 1952 e 1953 sobre as colunas astrológicas do Los Angeles Times, Adorno verifica que a astrologia, enquanto integrada à indústria cultural, parece também operar, além de várias outras formas, por meio da despotencialização do trágico. Para tanto, as colunas astrológicas induzem o leitor à angústia com base na ideia de que ele está sempre de alguma forma ameaçado, como um destino trágico, tal como um risco de demissão, um acidente de trânsito ou outra coisa. Isso faz com que o leitor busque ajuda na própria coluna, que prescreve a submissão dele diante do destino, como um círculo vicioso. Ou seja, “é inculcada uma identificação abstrata com o existente, em vez de com pessoas heroicas, e um reconhecimento, por parte do indivíduo comum, de sua própria impotência” (ADORNO, 2008a, p. 72).

Por último, em suas preleções de 1961 e 1962 sobre a sociologia da música, Adorno vai dizer na preleção sobre *música ligeira* que a indústria cultural sequestra do consumidor o trabalho exercido pelo esquematismo kantiano. O produto pré-digerido da

indústria cultural facilita o trabalho de percepção e compreensão do consumidor, o que tem implicações sociais, pois essa mesma disposição passiva do indivíduo é mantida diante do existente, da falsa totalidade. Ou seja, a capacidade de crítica também é atrofiada diante das mazelas geradas pelo capitalismo. Por isso, “a música ligeira é ideologia” (ADORNO, 2017, p. 99), uma vez que ela faz com que os sujeitos não consigam mais imaginar nada além daquilo que já é.

Além desses três exemplos de reflexões de Adorno sobre a indústria cultural, anteriores e posteriores à *Dialética do Esclarecimento*, inúmeros outros poderiam ter sido colacionados. Adorno analisou de maneira bastante minuciosa várias manifestações da indústria cultural sob as mais diversas perspectivas. A partir dessa caracterização geral da indústria cultural, verifica-se que ela opera em dois eixos: aspectos objetivos e aspectos subjetivos. De um lado, a indústria cultural tende a transformar todos os objetos de cultura em mercadoria, incluindo, além dos problemas já percebidos por Marx, outros específicos da esfera cultural, como a fetichização da mercadoria cultural. De outro lado, há uma verdadeira transformação do sujeito em mero consumidor. É um fenômeno, portanto, sociológico e psíquico ao mesmo tempo. A indústria cultural gera vultosas quantias de lucro à classe dominante, tornando-se um braço do sistema econômico, ao mesmo tempo em que funciona como ideologia, com a publicidade, por exemplo. Ou seja, a indústria cultural gera lucro e quebra a possibilidade de resistência dos indivíduos. Segundo Adorno e Horkheimer, “o mundo inteiro é forçado a passar pelo filtro da indústria cultural” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 104), tornando idêntica a manifestação cultural e a realidade. Tudo se torna uma única e mesma coisa. Em um texto chamado *O esquema da cultura de massas*, de 1942, escrito para servir como uma continuação ao capítulo da indústria cultural da *Dialética do Esclarecimento*, Adorno enfatiza que “o existente transforma-se em sua própria ideologia” (DUARTE, 2010, p. 301), pois toda mercadoria cultural disponível funciona como indutor de seu próprio consumo, tal como uma má-infinitude, em termos hegelianos.

Por essa mesma razão, o indivíduo perde completamente sua capacidade de resistência diante dessa totalidade, pois “quem resiste só pode sobreviver integrando-se” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 108). O indivíduo, aliás, nem sequer tem capacidade de imaginação para pensar a possibilidade de um mundo outro. E mesmo se tentasse resistir heroicamente, o caráter totalizante do sistema capitalista tenderia a

absorver esse indivíduo. Por isso, diz Adorno, “não há vida certa na falsa” (ADORNO, 2008b, p. 36). A sociedade sob o capitalismo tardio é uma falsa totalidade, porque, em vez de reconciliar o universal com o particular, dilui o particular no universal, realizando “a assimilação de toda instância de oposição em favor da existência onipotente” (ADORNO, 2020, p. 177).

Portanto, as reflexões sobre a dialética do esclarecimento, bem como sobre a indústria cultural, mostram a dominação total das massas. A esperança emancipatória da razão, que, no início da humanidade, livrou os seres humanos dos perigos da natureza, se perdeu na modernidade, pois o que há agora é uma *mediação da sociedade total*, “que engloba todas as relações e emoções” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 41). Adorno também chama esse fenômeno de *mundo administrado*, que pode ser entendido desta maneira:

o mundo apresenta-se, para a maioria das pessoas, como um ‘sistema’ coberto por uma rede de organização totalmente abrangente, sem buracos onde o indivíduo possa ‘esconder-se’ em face das exigências e testes constantes de uma sociedade governada por uma configuração hierárquica orientada para os negócios, a qual se aproxima muito do que chamamos de ‘*verwaltete Welt*’, um mundo administrado. (ADORNO, 2008a, p. 177)

Ou ainda:

O isolamento, que outrora se infligia de fora aos prisioneiros, se generalizou neste meio tempo e se instilou no sangue e na carne dos indivíduos. Sua alma bem adestrada e sua felicidade são tão desoladoras como as células da prisão, que os donos do poder já podem dispensar, porque a totalidade da força de trabalho das nações caiu presa deles. A privação de liberdade é um pálido castigo comparado com a realidade social. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 188)

Desse modo, a *Dialética do Esclarecimento* não permite qualquer saída, possui um caráter eminentemente aporético, o que, aliás, é reconhecido pelos próprios autores. A própria razão entrou em colapso na contemporaneidade, tendo em vista que, ao se converter em mito, ela naturaliza os processos de dominação entre as pessoas em todas as suas dimensões e chega a seu cume na produção de uma sofisticada tecnologia para exterminar outros seres humanos. Mas a demonstração da aporia intrínseca ao esclarecimento é ela mesma paradoxal, pois se trata de um uso da razão que parece

escapar à aporia. Há, por conseguinte, um tipo de racionalidade de segunda ordem que consegue fornecer os critérios de validade da reflexão filosófica. É exatamente esse o ponto central da crítica de Habermas à *Dialética do Esclarecimento*, conforme será demonstrado a seguir.

1.5. Crítica de Habermas à *Dialética do Esclarecimento*

Segundo Pinzani, “Habermas leu a *Dialética do Esclarecimento* de Adorno e Horkheimer já em 1953” (PINZANI, 2009, p. 19). Mas seus comentários vieram à luz publicamente apenas 30 anos depois. Em *Teoria do Agir Comunicativo* (1981) e, posteriormente, em *O discurso filosófico da modernidade* (1985), Habermas apresenta sua famosa crítica às reflexões desenvolvidas por Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*. Antes de expor tal crítica, é necessário fazer um breve resumo da maneira pela qual Habermas compreendeu a ideia de dialética do esclarecimento.

De saída, é importante destacar que, embora já flertasse desde sua juventude com o pessimismo schopenhaueriano, Horkheimer ainda tinha uma visão fortemente ligada ao racionalismo, o que tornava possível sua conexão com a tradição marxista na década de 1930. Entretanto, foi sob a influência dos “escritores malditos da burguesia”, isto é, Marquês de Sade e, principalmente, Nietzsche, nos primeiros anos da década de 40, que a ligação com o marxismo se rompeu (HABERMAS, 2000, p. 153). Adorno, por sua vez, “sempre revelou uma atração pelas energias explosivamente críticas do pensamento de Nietzsche” (JAY, 1988, p. 22). Essa tendência se mostrou particularmente evidente na época da redação da *Dialética do Esclarecimento*, apesar do pessimismo sempre ter estado presente em seu pensamento:

Na fase da *Dialética do Esclarecimento*, em todo caso, não há vestígios da crença numa razão objetiva perdida, capaz de definir univocamente o reino dos valores. Não existe, para ele [Adorno], conflito entre uma boa razão e uma razão perversa, pois desde o início ela foi a mesma: uma faculdade voltada para a dominação da natureza, e através dela para a dominação sobre os homens, movimento ambivalente que pressupõe o sacrifício e a renúncia à felicidade. (ROUANET, 1987, p. 333)

Diferentemente de Adorno, entretanto, o pensamento de Horkheimer sofreu uma guinada nos anos 1940. Com a *Dialética do Esclarecimento*, Horkheimer “terminou por completar a viragem para uma filosofia negativista da história” (HABERMAS, 2007, p. 275). Em vez de uma crítica da ideologia, comum à tradição do marxismo ocidental, o que se encontra na *Dialética do Esclarecimento* é algo mais próximo da *esperança dos desesperados*, referente à última frase da obra *As afinidades eletivas de Goethe*, de Walter Benjamin, em que é dito o seguinte: “Apenas em virtude dos desesperançados nos é concedida a esperança” (BENJAMIN, 2018, p. 121). E esse caráter aporético da razão se deve mais a Adorno do que a Horkheimer. De acordo com Sérgio Paulo Rouanet, as reflexões de Adorno a respeito da razão resultam em três aporias, duas presentes na *Dialética do Esclarecimento* e uma na *Dialética Negativa*:

[1] a de uma razão que continua exercendo sua atividade, depois de ter perdido todo direito à existência; [2] a de uma razão que critica a razão, e com isso compromete os seus fundamentos; e [3] a de uma razão que quer ultrapassar o conceito, mas para isso não pode abrir mão do conceito. (ROUANET, 1987, p. 331)

A primeira aporia diz respeito àquela dialética entre mito e esclarecimento, expressa no prefácio da *Dialética do Esclarecimento*: o mito já é esclarecimento, e o esclarecimento acaba por se reverter em mitologia. Essa dialética reconhece que a força do esclarecimento tem, desde sua origem, uma face emancipatória, presente já nos mais antigos mitos. Nesse caso, o esclarecimento expressava-se como uma antítese ao mito, porque “opõe à vinculação autoritária de uma tradição engrenada nas cadeias das gerações a coação não coercitiva do melhor argumento” (HABERMAS, 2000, p. 154). A astúcia de Ulisses é um ótimo exemplo para ilustrar essa força já desde os primórdios da civilização. Enquanto uma força contrária ao mito, o esclarecimento tinha seu caráter emancipatório “porque deve quebrar o feitiço das forças coletivas por meio dos discernimentos conquistados individualmente em fonte de motivação” (HABERMAS, 2000, p. 154–5). Aliás, dizem Adorno e Horkheimer, “não alimentamos dúvida nenhuma – e nisso reside nossa *petitio principii* – de que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 13). O problema surge com a outra face da dialética do esclarecimento, a saber, a reversão do esclarecimento em mito. É aí que a emancipação humana fica bloqueada pela força mítica, que é, “como o momento retardador que detém a emancipação pretendida e prolongada cada vez mais

uma ligação com as origens, experimentada como prisão” (HABERMAS, 2000, p. 156–7). Ou seja, os resquícios míticos intrínsecos à razão, porém ocultos, impedem a realização de sua potência emancipatória. Com isso, “a própria razão destrói a humanidade que tornou possível” (HABERMAS, 2000, p. 159), ou seja, o mesmo tipo de racionalidade que permitiu ao ser humano se destacar da mera aderência à natureza se volta contra ele próprio. O processo que liberta o ser humano das ameaças naturais conduz à dominação entre seres humanos.

Essa aporia é bem ilustrada no episódio das sereias no canto duodécimo da *Odisseia*, de Homero, em que Ulisses aprende a dominar a natureza exterior ao custo do domínio da natureza inferior. Ou seja, para impedir a sedução do canto das sereias, Ulisses precisa aprender a reprimir seus próprios impulsos. Em vez de se entregar sacrificialmente às sereias, o sacrifício é internalizado. Essa é a origem do sujeito moderno, racional, calculador: o “protótipo do indivíduo burguês” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 47). Não há dúvida de que essa ideia tem uma influência direta da *Genealogia da Moral* de Nietzsche, como se pode verificar daquela famosa passagem:

Todos os instintos que não se descarregam para fora voltam-se para dentro – isto é o que chamo de interiorização do homem: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua ‘alma’. Todo o mundo interior, originalmente delgado, como que entre duas membranas, foi se expandindo e se estendendo, adquirindo profundidade, largura e altura, na medida em que o homem foi inibido em sua descarga para fora. (NIETZSCHE, 2001, p. 73)

Mas essa reversão do esclarecimento em mito não acaba na repressão da natureza interna do ser humano, embora isso por si só já tenha gerado um problema imenso em termos psicanalíticos ao sujeito contemporâneo. A dominação da natureza exterior e interior possibilita a dominação institucionalizada entre seres humanos, isto é, a dominação social.

Em poucas palavras, a noção de dialética do esclarecimento mostra como a mesma ideia de esclarecimento foi responsável, ao mesmo tempo, pela emancipação e pela dominação da natureza exterior, da natureza interior e de outros seres humanos: “O processo de racionalização e o de reificação sempre caminharam paralelamente” (ROUANET, 1987, p. 332). Essa tese é demonstrada pela redução do esclarecimento à mera razão instrumental, o que se consumou na modernidade como monopólio da razão

instrumental em todas as esferas culturais autonomizadas. Ou seja, “a razão permanece submetida ao ditame da racionalidade com respeito a fins até em seus *mais recentes produtos*, a saber, na ciência moderna, nas ideias universalistas do direito e da moral e na arte autônoma” (HABERMAS, 2000, p. 159, itálico no original). Desse modo, na *Dialética do Esclarecimento*, a razão instrumental é *total*, alcança todas as dimensões da sociedade. Em jargão marxista, pode-se dizer que é o fetichismo da mercadoria levado às últimas consequências.

Cada esfera cultural de valor é invadida pela razão instrumental. Quanto à ciência, Adorno tem aquela famosa frase que diz: “A racionalidade técnica hoje é a racionalidade da própria dominação. Ela é o carácter compulsivo da sociedade alienada de si mesma” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 100). Quanto à moral, o Excurso II da *Dialética do Esclarecimento* revela as consequências bárbaras que decorrem da formalização da razão prática: “O princípio kantiano de ‘fazer tudo com base na máxima de sua vontade enquanto tal, de tal modo que essa vontade possa ao mesmo tempo ter por objeto a si mesma como uma vontade legisladora universal’ é também o segredo do super-homem” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 95). Por fim, quanto à estética, a indústria cultural é um ótimo exemplo da maneira pela qual o aprimoramento da racionalidade instrumental torna possível a dominação social total, até mesmo (ou talvez, principalmente) no tempo livre do indivíduo.

A segunda aporia refere-se à ideia de autodestruição do esclarecimento, que é um desdobramento da primeira aporia, pois “a razão, enquanto razão instrumental, assimilou-se ao poder e renunciou, desse modo, à sua força crítica” (HABERMAS, 2000, p. 170). Aqui, em vez de uma espécie de realização diabólica da razão na sociedade, o que se tem é uma carência de validade por parte da razão, devido à sua pungente autocrítica. A segunda aporia conduz a crítica da razão à uma maior radicalidade, estendendo-se à própria possibilidade da crítica da ideologia, ou seja, coloca em questão a validade da crítica. Essa segunda aporia proclama a vitória de Nietzsche sobre Marx, uma vez que realiza a autodestruição da razão.

A terceira aporia, esta exclusivamente de Adorno, diz respeito à tentativa de levar o conceito para além do conceito. Essa aporia está no centro da *Dialética Negativa*. Adorno desenvolve nessa obra uma crítica racional ao pensamento identificador, que

reduz a diversidade do real à suas categorias abstratas, ao mesmo tempo em que busca aquilo que ele chama de *não-idêntico*. Adorno chama esse projeto de *utopia do conhecimento*: “A utopia do conhecimento seria abrir o não-conceitual com conceitos, sem equipará-lo a esses conceitos” (ADORNO, 2009, p. 17). Em outras palavras, “a dialética negativa toma partido pelo não-idêntico, quer salvá-lo do jugo da identidade, mas sabe que só pode fazê-lo através do próprio conceito” (ROUANET, 1987, p. 335). Ou seja, Adorno não pretende abrir mão do conceito para realizar esse empreendimento. Ele se mantém firme na tradição racionalista. Para Adorno, perseguir o objeto por meio do conceito é a única maneira de dar voz ao sofrimento, “pois sofrimento é objetividade que pesa sobre o sujeito; aquilo que ele experimenta como seu elemento mais subjetivo, sua expressão, é objetivamente mediado” (ADORNO, 2009, p. 24).

Embora tenham sido apresentadas separadamente, essas três aporias estão conectadas, uma vez que “o projeto de resgatar o não-conceitual através do conceito (terceira aporia) suscita a questão de uma razão que critica a própria razão (segunda aporia) e a de uma razão que pensa depois de ter perdido o direito a pensar (primeira aporia)” (ROUANET, 1987, p. 337). Contudo, essa amarração aporética torna o projeto crítico insustentável, pois a *Dialética do Esclarecimento* descreve uma “autodestruição da capacidade crítica de modo paradoxal” (HABERMAS, 2000, p. 170).

Para explicar essa ideia, é necessário tratar de forma breve do processo de racionalização que possibilitou a crítica. O desencantamento mundo desencadeou diversas tendências de racionalização que determinaram o modo específico do desenvolvimento histórico do Ocidente. Ao lado da ideia de racionalização como adequação dos meios a fins dados (racionalidade instrumental), Weber também caracteriza racionalização como aquilo que “o pensador sistemático realiza sobre a imagem do mundo: um domínio cada vez mais teórico da realidade por meio de conceitos cada vez mais precisos e abstratos” (WEBER, 2016, p. 206). Assim, o desencantamento do mundo implica uma racionalização da cultura por meio das multiplicações de esferas de valor. Cada esfera é autônoma, uma em relação às outras e, muitas vezes, entram em conflito inconciliável entre si, pois cada uma delas tem sua legalidade própria que se autojustifica: “a divisão tornou-se habitualmente mais ampla na medida em que os valores do mundo foram racionalizados e sublimados em termos de suas próprias leis” (WEBER, 2016, p. 231).

A ciência, por exemplo, foi desenvolvida com base na sistematização, na fundamentação matemática, no método indutivo-experimental e nos experimentos laboratoriais. De modo análogo, as outras esferas de valor como a moral, o direito e a estética criaram suas próprias fundamentações, critérios de validação e métodos de pesquisa. Por meio desse processo de racionalização, “a esfera dos contextos de validade não somente é purificada das aderências empíricas, mas também diferenciada internamente sob pontos de vista de verdade, justiça normativa e veracidade subjetiva ou autenticidade” (HABERMAS, 2000, p. 165). Isto é, não apenas a ciência, mas a moral e a arte também se autonomizaram, obtendo, com isso, uma legalidade própria.

Dai surge a *crítica* em Kant, como aquela operação em que se busca descrever os limites e as condições de possibilidade da experiência possível. A filosofia kantiana talvez seja o exemplo mais emblemático desse processo racionalização cultural, enquanto forma de especialização das esferas de valor. Isso pode ser visto em suas três Críticas, *Crítica da Razão Pura*, *Crítica da Razão Prática* e *Crítica do Juízo*; que correspondem respectivamente à ciência, à moral e à estética. Para Habermas, é exatamente esse caminho aberto pela racionalização cultural que torna possível a crítica da ideologia, pois desenvolve em cada esfera uma autonomização com pretensões de validade próprias:

Somente quando se separam os contextos de sentido dos contextos fatuais, as relações internas das externas; somente quando a ciência, a moral e a arte se especializaram cada qual em uma pretensão de validade, seguindo lógicas próprias e purificadas dos resíduos cosmológicos, teológicos e culturais; somente então pode surgir a suspeita de que a autonomia da validade que uma teoria, seja empírica ou normativa, reclama para si é aparente, pois em seus poros infiltraram-se interesses e pretensões de poder sigilosos. (HABERMAS, 2000, p. 165)

É, portanto, a autonomia da crítica que possibilita a crítica da ideologia, por viabilizar a identificação daquilo que lhe é estranho, a saber, as relações ocultas de poder. Dessa maneira, segundo Habermas, o esclarecimento se torna reflexivo pela primeira vez, tendo em vista que, ao se tornar crítica da ideologia, isto é, quando o esclarecimento volta a si próprio, ele revela um imbricamento oculto entre poder e validade nas próprias teorias cientificamente elaboradas. Nas palavras de Habermas: “A crítica torna-se crítica da ideologia quando pretende mostrar que a validade da teoria não se separou suficientemente do contexto de origem, que, às costas da teoria, se oculta uma ilícita

mescla de poder e validade” (HABERMAS, 2000, p. 165–6). Apesar de não se constituir uma teoria própria, a crítica da ideologia decorre diretamente do esclarecimento, por ter como objetivo desvencilhar os laços escamoteados de determinada teoria com o mito. Nesse mesmo sentido, diz Adorno: “A crítica da ideologia converte-se, assim, na lei da selva do mundo espiritual: a verdade não é mais do que uma função do poder em ocasiões impostas” (ADORNO; HORKHEIMER, 1973, p. 194). O exemplo mais claro dessa primeira autorreflexão é, sem dúvida alguma, a crítica de Marx contra a Economia Política de sua época. Em termos metafóricos, para que haja Marx, é preciso que tenha havido um Kant¹¹.

Para Habermas, o problema da *Dialética do Esclarecimento* é que nela o esclarecimento teria se tornado reflexivo pela segunda vez: “o drama do esclarecimento só atinge sua peripécia quando a *própria* crítica da ideologia é suspeita de não produzir (mais) verdade” (HABERMAS, 2000, p. 165). Com isso, a dúvida estende-se à própria razão, colocando em xeque os próprios critérios de racionalidade encontrados nos ideais burgueses. Essa segunda torção do esclarecimento é dada pela *Dialética do Esclarecimento*: ela “autonomiza a crítica em relação aos seus próprios fundamentos” (HABERMAS, 2000, p. 166). Assim, esse tipo de crítica, mais radical que a crítica da ideologia, passa a operar sem qualquer critério de validade, uma vez que é ela própria que está em questão, enquanto discurso racional. O que Habermas tem em mente aqui é a realização da dialética do esclarecimento nas três esferas mencionadas (ciência, moral e arte), o que foi demonstrado respectivamente nos capítulos sobre Ulisses, Juliette e Indústria Cultural. Adorno e Horkheimer mostram que a própria razão foi utilizada com fins ideológicos nessas três esferas, isto é, nas três esferas de valor, a razão foi exercida para dominação da natureza exterior, natureza interior e de outros seres humanos. Esse é o último passo possível do esclarecimento, uma vez que se dá por meio da própria razão voltando-se contra si própria. A aporia surge a partir dessa autrodestrutividade da razão.

¹¹ De acordo com Lukács, para que haja Marx, é preciso que tenha havido um Kant ainda em outro sentido, em um sentido pejorativo. Pois é possível “descobrir na estrutura da relação mercantil o protótipo de todas as formas de objetividade e de todas as suas formas correspondentes de subjetividade na sociedade burguesa” (LUKÁCS, 2012, p. 193), sendo a filosofia de Kant aquele pensamento em que se encontrou a mais alta expressão das contradições do pensamento burguês. Ou seja, a crítica de Kant reflete de modo mais claro as estruturas reificadas da consciência, o que tornou possível a crítica de Marx (e de Lukács) à reificação do sujeito.

Adorno resume essas duas voltas reflexivas do esclarecimento em seu texto sobre ideologia. Quanto à primeira volta reflexiva do esclarecimento, diz Adorno, “a doutrina da ideologia sempre serviu para recordar ao espírito a sua fragilidade” (ADORNO; HORKHEIMER, 1973, p. 200), ou seja, as teorias, enquanto produto do espírito, não estão necessariamente livres da inverdade, há sempre um risco de resultar em ideologia. Mas a capacidade autoconsciente do espírito “só sobreviverá na medida em que assumir, em si mesma, o momento de crítica da ideologia” (ADORNO; HORKHEIMER, 1973, p. 200). A crítica da ideologia decorre do autorreconhecimento da imperfeição do espírito. Assim como as teorias são formuladas a partir da diferenciação e autonomização das esferas de valor, Adorno reconhece que “só se pode falar sensatamente de ideologia quando um produto espiritual surge do processo social como algo autônomo, substancial e dotado de legitimidade” (ADORNO; HORKHEIMER, 1973, p. 200). Para Adorno, tanto o momento de inverdade quanto o momento de verdade da ideologia só existem ao preço de sua autonomização. Isto é, tanto a pretensão legítima de uma ideologia quanto sua vinculação oculta com o poder só são possíveis por meio da autonomia da teoria. A diferença é que o momento de sua inverdade ocorre quando “o espírito pretende negar a sua própria base social” (ADORNO; HORKHEIMER, 1973, p. 200).

Contudo, segundo Adorno – e aí está a segunda volta reflexiva do esclarecimento –, hoje não há nem sequer o momento de verdade da ideologia, uma vez que ela perdeu sua autonomia, regredindo a um estágio anterior, ou seja, “a assinatura da ideologia caracteriza-se mais pela ausência dessa autonomia e não pela simulação de uma pretensa autonomia” (ADORNO; HORKHEIMER, 1973, p. 200). Hoje a realidade é a ideologia de si mesma, porque, em todas as suas dimensões, a realidade aparece como “celebração do poder e a irresistibilidade do mero existir” (ADORNO; HORKHEIMER, 1973, p. 203). A realidade faz propaganda de si mesma. Ela nem sequer finge apontar para um mundo novo. Enquanto outrora o momento de inverdade da ideologia se referia à opressão oculta nos ideais emancipatórios da sociedade burguesa, hoje “até a sua inverdade específica se reduz ao pobre axioma de que não poderiam ser diferentes do que são” (ADORNO; HORKHEIMER, 1973, p. 203). A ideologia naturaliza o que há de histórico na sociedade. A ideologia atual, portanto, contradiz a ideia de utopia. Nessa sociedade totalmente administrada, não há mais espaço nem mesmo para crítica da ideologia, tendo em vista que não mais sobrevive nenhuma promessa emancipatória.

Ao persistir nessa autodestruição da crítica, com essa segunda volta reflexiva do esclarecimento, a *Dialética do Esclarecimento* se enreda em uma *contradição performativa*, ao “fazer uso da crítica que declarou estar morta” (HABERMAS, 2000, p. 170). A *contradição performativa* é um conceito criado por Habermas e Karl-Otto Apel para exprimir a ideia de que uma pessoa nega a validade que está ao mesmo tempo pressuposta em sua fala, é um tipo de “contradição entre o que é dito e o como é dito” (REPA, 2008, p. 295).

Embora também tenha realizado essa segunda reflexão do esclarecimento, Nietzsche recorre ao modelo genealógico para escapar da estrutura paradoxal da *contradição performativa*. Com isso, “Nietzsche recorre àquela dimensão do mito originário que permite uma distinção que abrange todas as outras dimensões: o mais antigo é o primeiro na cadeira de gerações, o mais próximo das origens” (HABERMAS, 2000, p. 179). Por meio da genealogia, a crítica de Nietzsche identifica o mais originário como o melhor. Esse é seu critério de validade. Por sua vez, a *Dialética do Esclarecimento* “denuncia o esclarecimento que se tornou totalitário com os meios do próprio esclarecimento” (HABERMAS, 2000, p. 170). Segundo Habermas, Adorno e Horkheimer se posicionam de forma distinta em relação a essa *contradição performativa*. Na verdade, essa sempre foi a posição de Adorno desde sua juventude, que, bastante influenciado por Walter Benjamin, assumia duas temáticas desenvolvidas posteriormente na *Dialética do Esclarecimento*: “de um lado, a totalidade negativa e a história da natureza; de outro, a afinidade entre mito e modernidade” (HABERMAS, 2007, p. 284). Seguindo essa mesma linha, sua grande obra de maturidade, a *Dialética Negativa*, “pode ser lida como a continuação da explicação de por que temos de girar em torno dessa *contradição performativa*, e devemos persistir nela” (HABERMAS, 2000, p. 170). A *Dialética do Esclarecimento* foi, portanto, muito mais uma aproximação de Horkheimer em direção a Adorno do que o oposto. Horkheimer, que nos anos 30 acreditava naquela interdisciplinaridade entre filosofia e ciência, nunca se convenceu totalmente dessa aporia radical de Adorno dos anos 40, uma vez que “ele recua diante da consequência segundo a qual o próprio ato do conhecimento esclarecedor se vê afetado pelo processo diagnosticado de autodestruição do esclarecimento” (HABERMAS, 2007, p. 284–5). A diferença de postura entre os dois se justifica especialmente pelo fato de que, para Adorno, a arte moderna poderia servir como fonte independente de conhecimento

(HABERMAS, 2007, p. 286), o que não acontecia para Horkheimer. É nesse contexto que Lukács vai dizer que Adorno se alojou no Grande Hotel Abismo, “um belo hotel, provido de todo conforto, à beira do abismo, do nada, do absurdo. E o espetáculo diário do abismo, entre refeições ou espetáculos comodamente fruídos, só faz elevar o prazer desse requintado conforto” (LUKÁCS, 2000, p. 18).

Além disso, de acordo com Habermas (HABERMAS, 2000, p. 184–5), o contexto social da época parece justificar de algum modo essa tomada de posição na década de 40. A teoria crítica dos anos 1930, embora tenha surgido para dar conta das decepções dessa época (fracasso da revolução alemã, stalinismo e fascismo), deveria repensar o marxismo sem, no entanto, romper com ele. Mas o que ocorreu na década de 40 foi um “ceticismo desenfreado”, causado por três motivos: 1. as forças produtivas já não mais apontavam para um potencial emancipatório, mas, pelo contrário, os campos de concentração expressavam o seu paroxismo; 2. as crises econômicas e a luta de classes não produziam a consciência revolucionária da classe oprimida; e 3. os ideais liberais burgueses desapareceram, ou seja, não havia mais nem sequer o teor de verdade da ideologia, que foi reduzida à mera apologia do existente. Esse último motivo tornou a crítica da ideologia impossível.

O paradoxo da autodestruição da razão só é possível por meio da demonstração do impasse radical da aporia do esclarecimento. E essa posição só pode ser mantida se não houver nenhuma saída disponível para a filosofia. Além disso, “a possibilidade de retirar-se de uma situação aporética tem de estar igualmente barrada, senão haveria um caminho, precisamente o de volta” (HABERMAS, 2000, p. 183). Ou seja, a dialética do esclarecimento deveria mostrar que não se pode ir nem para além nem para aquém da aporia. Mas, para Habermas, a obstrução absoluta do caminho de volta não foi demonstrada. E é exatamente esse caminho que vai ser percorrido por Habermas. Ele dá um passo atrás da autodestruição da razão e tenta reabilitar a racionalidade, por meio de seu conceito de *racionalidade comunicativa*. Ou seja, “Habermas tenta transcender esse pensamento paradoxal opondo ao conceito adorniano de razão uma razão mais ampla, que não se baseie mais na relação sujeito-objeto, e sim na relação entre sujeitos: a razão comunicativa” (ROUANET, 1987, p. 339). Habermas tenta demonstrar que a autodestruição da razão não é inexorável. Algo se perdeu nesse processo, mas que ainda pode ser recuperado. Esse é o objeto a ser abordado no capítulo seguinte.

CAPÍTULO 2. A TEORIA DO AGIR COMUNICATIVO: UM PASSO ATRÁS DA APORIA DA DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO

O momento da catástrofe é também o momento da emancipação.

Jürgen Habermas

De acordo com Habermas, em sua única descrição sobre o mundo reconciliado (em *A bela estrangeira*, de Eichendorff), Adorno teria mostrado algo próximo de uma “estrutura da convivência em condições de comunicação livre de violência” (FREITAG; ROUANET, 1990, p. 147). Uma estrutura que sempre é antecipada quando pretendemos dizer algo verdadeiro. De maneira mais indireta, Adorno fala, em *Minima Moralia*, de um relacionamento mimético entre os seres humanos, que teria a ver com a ideia de “proximidade distante” de Eichendorff (HABERMAS, 2015, p. 249). Essas seriam reflexões laterais de Adorno, que, para Habermas, estariam próximas das categorias da intersubjetividade utilizadas para a fundamentação da *Teoria do Agir Comunicativo*. Contudo, esse passo não foi realmente dado por Adorno. Aliás, diz Habermas, “Adorno não teria concordado com essa conclusão e teria insistido que é somente sob a forma de uma metáfora que é possível aludir à reconciliação” (FREITAG; ROUANET, 1990, p. 147).

Com a crítica a Adorno e Horkheimer – apresentada no último tópico do capítulo anterior –, Habermas percebeu a necessidade de se buscar um ponto de apoio para construir uma base normativa que viabilizasse seu projeto crítico. Nesse sentido, Habermas diz o seguinte: “eu precisava encontrar uma maneira de ir além da crítica da razão de Horkheimer e Adorno, que se tornara aporética, e de encontrar uma justificativa convincente para os fundamentos normativos da teoria social crítica” (HABERMAS,

2018a, p. 79). Para cumprir essa tarefa a que se propôs, foi necessário o desenvolvimento de um modelo de teoria social crítica que apontasse os potenciais emancipatórios da modernidade. O resultado foi a *Teoria do Agir Comunicativo*, que será apresentada nesse capítulo. Mas, antes disso, vale expor uma breve contextualização da evolução do pensamento de Habermas.

Jürgen Habermas nasceu em 1929, natural de Düsseldorf, Alemanha, e é considerado o principal membro da segunda geração do *Instituto de Pesquisa Social* de Frankfurt, onde foi assistente de Adorno na década de 1950/1960. Segundo o próprio Habermas, o fato de pertencer a uma outra geração, vinte e seis anos mais jovem do que Adorno, lhe propiciou um outro contexto de experiências, além de outras especificidades. Diz ele: “Por exemplo, sou o primeiro que não é judeu, alguém que no período nazista cresceu na Alemanha, que vivenciou a derrota do fascismo também de maneira completamente diferente” (HABERMAS, 2015, p. 243). Apesar do contexto biográfico não ser algo absolutamente determinante para a formação teórica de um grande pensador, parece que essas diferenças apontadas pelo próprio Habermas lhe garantiram um espaço maior para repensar o diagnóstico pessimista formulado pela primeira geração da Teoria Crítica.

Habermas, assim como diversos outros pensadores, faz sua crítica à modernidade. Contudo, em vez de cair em algum tipo de irracionalismo ou aporia, Habermas pretende dar continuidade ao projeto iluminista. Isso lhe rendeu a alcunha de o “último grande racionalista”. Conforme mencionado, a opção de Habermas foi explorar o caminho aberto por um tipo de racionalidade mais ampla, a chamada *razão comunicativa* – que será apresentada no penúltimo tópico deste capítulo –, como alternativa à *razão instrumental* predominante na modernidade.

Na década de 1960, considerada a primeira fase do pensamento de Habermas, diversas obras foram escritas, entre elas: *A mudança estrutural da esfera pública* (1962), *Teoria e prática* (1963), *Sobre a lógica das ciências sociais* (1967), *Técnica e ciência como “ideologia”* (1968) e *Conhecimento e interesse* (1968). A respeito de suas reflexões gerais da década de 1960, Habermas esclarece:

Mas é certo que, naquela época, nos anos 60, eu seguia mais fortemente um veio histórico-filosófico, digamos assim, da antiga teoria clássica e dava prioridade a tudo aquilo que, naquele

momento, aludisse a grandes questões supraindividuais. Isso desapareceu e foi substituído pela ideia de que tudo o que temos são contextos comunicativos de caráter intersubjetivo, além, é claro, de instituições que tenham esse caráter intersubjetivo. Portanto, [promovi uma] "guinada pragmática". (HABERMAS, 1995)

Particularmente importante na década de 1960 foram seus debates com Gadamer. Habermas parece rejeitar a posição de Gadamer no ensaio *A Aspiração de Universalidade da Hermenêutica* sob o argumento de que a hermenêutica não lograria ultrapassar o horizonte da própria tradição, não podendo assumir um distanciamento crítico em relação a ela. Gadamer “continua fiel, num sentido heideggeriano, à tese da historicidade da verdade” (HABERMAS, 1995). Em contrapartida, “o processo de agir comunicativo, no qual Habermas desde o início fundamentou social, científica e normativamente sua concepção de uma teoria crítica, torna-se objeto de uma investigação com pretensões de verdade universalistas” (HONNETH, 1991, p. 281 - tradução livre). Com isso, uma análise transcendental das condições universais de possibilidade do entendimento teria o objetivo de substituir a explicação hermenêutica da experiência comunicativa. Ao mesmo tempo, esse passo se distancia das teses epistemológicas baseadas na antropologia, como foi feito em *Conhecimento e interesse*.

Segundo o próprio Habermas (HABERMAS, 1995), houve uma *guinada pragmática* (ou *guinada comunicativa*, expressão não preferida por Habermas) em seu pensamento a partir dos *Estudos Prévios e Considerações Complementares Sobre a Teoria do Agir Comunicativo* (1971). E, segundo ele próprio declara, “acho que as coisas que fiz desde a ‘Teoria da Ação Comunicativa’ continuam a me parecer plausíveis, digamos, em sua arquitetura, e eu as defenderia. As objeções feitas a essas ideias não são tão convincentes a ponto de forçar-me a fazer grandes revisões” (HABERMAS, 1995). A década de 1970 parece então ser um marco de seu pensamento maduro. Esse vai ser o ponto principal de suas reflexões até a década de 1990, quando Habermas vai se dedicar mais ao Direito, sobretudo com a publicação de *Facticidade e validade: Contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia* (1992), que, segundo ele próprio, não se deu como uma mudança de atitude teórica, mas como uma mudança de interesse, pois tal obra seria a compreensão do direito à luz da teoria discursiva desenvolvida após a referida virada pragmática.

Apesar dessa superficial sistematização, encontra-se, na trajetória do pensamento de Habermas, um imenso complexo de reflexões, que muitas vezes não parecem se conectar entre si. Pelo menos à primeira vista. Ao falar da *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas diz o seguinte: “Quanto ao estilo da teoria da ação comunicativa, é verdade que optei por um modelo hegeliano e desenvolvi minha teoria através de uma crítica de outras teorias sociais” (HABERMAS, 2018b, p. 29). Nesse sentido, ele próprio reconhece que seu projeto trata, de certa maneira, de um “raciocínio dialético” (HABERMAS, 2018b, p. 29), pois é acompanhado de uma espécie de *Aufhebung* de diversas áreas do saber.

Isso evidencia uma diferença em relação a Adorno, que “foi um dos pensadores mais sistemáticos e consequentes” (HABERMAS, 2015, p. 248). Para Habermas, Adorno “foi o único que desenvolveu e soletrou de ponta a ponta, sem reservas, as aporias dessa construção teórica da Dialética do Esclarecimento que declara o todo como o não verdadeiro” (HABERMAS, 2015, p. 248). Nesse contexto, Habermas percebeu que, para se manter na linha da razão da Teoria Crítica, era necessário dar um passo para trás da *Dialética do Esclarecimento*. Só assim se evitaria que o pensamento crítico desaguasse em um cenário beckettiano, como ele mesmo diz.

A partir disso, a intuição central que foi desenvolvida na *Teoria do Agir Comunicativo* foi “a intuição segundo a qual se inscreve na comunicação linguística um *telos* de entendimento mútuo” (HABERMAS, 2015, p. 249). Ou seja, a comunicação cotidiana está orientada para o entendimento entre sujeitos falantes, baseada em um processo cooperativo fundamental.

De acordo com Habermas, a *Teoria do Agir Comunicativo* havia sido prefigurada na obra *Sobre a lógica das ciências sociais* (1967). A mudança ocorrida entre essa obra e a *Teoria do Agir Comunicativo* foi a seguinte: “De lá para cá, o interesse metodológico que eu havia associado, na época, a uma ‘fundamentação teórico-linguística das ciências sociais’ agora deu lugar a um interesse substancial” (HABERMAS, 2012a, p. 9). Ou seja, em vez de uma metateoria, a *Teoria do Agir Comunicativo* deu início a uma teoria social. Esse movimento foi acompanhado de uma mudança em premissas básicas de seu pensamento. Segundo Axel Honneth, “a década [de 70] que se passa até a publicação definitiva da Teoria da Ação Comunicativa constitui para Habermas o período de

reelaboração das premissas centrais de sua teoria da sociedade” (HONNETH, 1999, p. 20). Isso se deu a partir da formulação de três premissas básicas, que vão preparar o terreno para a elaboração da *Teoria do Agir Comunicativo*. São elas: a pragmática universal, a teoria da evolução social e a teoria dos sistemas. Cada uma dessas ideias será desenvolvida com mais detalhes nos tópicos seguintes.

2.1. Pragmática formal

No início da década de 1970, Habermas encontrava-se no seguinte impasse em relação à teoria social crítica: por um lado, a concepção hegeliana-marxista de uma sociedade entendida como totalidade não era mais aceitável para ele, tendo em vista o caráter descentrado das sociedades funcionalmente diferenciadas na contemporaneidade (chamadas de *heterarquia*); por outro lado, a crítica da razão de Adorno e Horkheimer desembocava em uma aporia que tornaria a teoria crítica carente de fundamentos normativos. Diante disso, diz Habermas: “Eu respondi a esses dois desafios com a ‘guinada linguística’ na Teoria Crítica” (HABERMAS, 2018a, p. 79), inspirada especialmente por Noam Chomsky, John Austin e John Searle. Nessa linha, Habermas propôs a pragmática formal como base de explicação dos mecanismos de coordenação das ações que se dão por meio da interação linguisticamente mediada. Com isso, Habermas encontrou os fundamentos normativos para seu modelo de Teoria Crítica.

Esse tema foi tratado por Habermas em diversos textos da década de 1970, mas especialmente naquele que foi apontado como o texto fundamental para sua *guinada pragmática*: as *Christian Gauss Lectures* (1971). Até então, Habermas chamara esse projeto teórico de *pragmática universal*. Contudo, com a publicação da edição inglesa de seu texto *O que é pragmática universal?*, de 1979, Habermas substituiu a expressão *pragmática universal* por *pragmática formal* pelos seguintes motivos:

Até aqui, o termo “pragmática” referia-se à análise de determinados contextos de uso da linguagem e não à reconstrução das características universais desse mesmo uso (ou do emprego das frases nas expressões). Para assinalar este contraste, criamos uma distinção entre pragmática “empírica” e “universal”, que, contudo, atualmente já não nos satisfaz: o termo

"pragmática formal" - enquanto extensão da "semântica formal" seria mais adequado. (HABERMAS, 1996, p. 9)

Em suma, essa mudança deve-se ao fato de que a expressão *pragmática formal* enfatiza a sua ligação com a *semântica formal*, uma vez que ambas as disciplinas buscam descrever as condições sob as quais uma frase pode ser considerada verdadeira. Contudo, a *pragmática formal* tem o escopo mais amplo, pois não trata apenas da função representacional da linguagem, domínio da semântica formal, mas de todos os processos comunicacionais. A *pragmática formal* é diferente de uma mera descrição empírica dos processos comunicativos cotidianos, que seria objeto de uma *pragmática empírica*. Em uma análise empírica, estariam contidas as condições contingentes de falantes particulares, tais como a memória, as distrações, os equívocos, entre outras. Por sua vez, a *pragmática formal* faz a abstração desse conteúdo empírico, a fim de encontrar “os fundamentos racionais da comunicação linguística” (HABERMAS, 2012a, p. 571). Ou seja, na *pragmática formal*, “o significado das expressões linguísticas apenas deve ser analisado por ser determinado pelas propriedades formais das situações de discurso de um modo geral e não por situações de utilização específicas” (HABERMAS, 1996, p. 53), tal como ocorre em uma *pragmática empírica*.

Ao nível metodológico, a inspiração original da *pragmática formal* veio da abordagem da *teoria da competência linguística* de Noam Chomsky (HABERMAS, 2018, p. 79). Dois aspectos das reflexões de Chomsky são destacados por Habermas. Em primeiro lugar, a estratégia universalista de investigação de Chomsky, isto é, “as reconstruções dos sistemas de regras de cada língua particular podem realizar-se cada vez a um nível mais elevado de generalização até que se logre expor os universais gramaticais que subjazem a todas as línguas particulares” (HABERMAS, 2001, p. 79 - tradução livre). Em segundo lugar, a teoria de Chomsky descreve estruturas subjacentes às estruturas superficiais presentes nos encadeamentos de expressões linguísticas. Enquanto o primeiro aspecto vai conduzir o pensamento de Habermas a buscar a dimensão contrafactual de toda comunicação isenta de coação, o segundo aspecto leva à descoberta de uma estrutura performativa subjacente à dimensão proposicional de um ato linguístico.

A partir desses dois aspectos, Chomsky vai introduzir o conceito de *competência linguística*, cuja “tarefa é a reconstrução do sistema de regras segundo o qual falantes competentes formam e transformam sentenças” (HABERMAS, 2001, p. 84), ou seja,

Chomsky pretenderia descrever o sistema de regras que permite indivíduos formular frases em qualquer língua. A competência linguística é a capacidade do indivíduo de dominar tal sistema de regras, ainda que de forma implícita. Para realizar esse projeto, Chomsky se vê obrigado a proceder a uma idealização de falantes e ouvintes:

A teoria linguística está preocupada principalmente com um falante-ouvinte ideal, em uma comunidade de fala completamente homogênea, que conhece sua língua perfeitamente e não é afetado por condições gramaticalmente irrelevantes tais como limitações de memória, distrações, desvios de atenção e de interesse, e erros (casuais ou característicos) na aplicação de seu conhecimento da língua no desempenho real. (CHOMSKY, 2015, p. 1 - tradução livre)

Em outras palavras, na teoria da *competência linguística* de Noam Chomsky, é o próprio linguista que faz essa idealização para reconstruir o sistema linguístico de regras, que prescindem das condições empíricas em que as próprias regras são aplicadas. Mas, “no momento em que a sentença é verbalizada, num contexto interativo, deixa de pertencer ao domínio da linguística e passa a integrar-se ao mundo da comunicação. A sentença transforma-se em enunciado” (ROUANET, 2001, p. 287). Habermas está preocupado com o uso cotidiano de uma língua, no qual se manifesta a função comunicativa da linguagem. É exatamente isso que distingue a sentença do enunciado: o último como a verbalização da primeira. Já aqui se faz presente uma ideia muito cara a Habermas, a saber, a primazia do *know-how* sobre o *know-that*, a primazia do conhecimento intuitivo sobre o conhecimento explícito. É importante destacar que “esta é uma distinção heideggeriana chave, que Habermas usa em suas análises teóricas, em sua pragmática formal e no desenvolvimento de sua teoria social” (BRUNKHORST; KREIDE; LAFONT, 2017, p. 602 - tradução livre).

Com isso, o interesse de Habermas volta-se à ideia de *competência comunicativa*, enquanto um *know-how* de todo falante. Em suas próprias palavras, “a pragmática universal tem a forma de uma teoria da competência comunicativa” (HABERMAS, 2001, p. 84 - tradução livre). Desse modo, a *pragmática formal* tem o objetivo de reconstruir as características universais da competência comunicativa, por meio das quais um falante transforma, situado no contexto interativo, uma sentença em enunciado, ou seja, a “competência comunicativa refere-se ao conhecimento pré-reflexivo que os sujeitos

falantes e atuantes têm das regras ou pressuposições inevitáveis que os permitem produzir e compreender enunciados” (ALLEN; MENDIETA, 2019, p. 47 - tradução livre).

De acordo com Habermas (HABERMAS, 1990, p. 106), seguindo Karl Bühler, a linguagem possui três funções originárias, as quais são internamente ligadas: 1. Expressar as intenções ou vivências de um falante; 2. Representar estados de coisas; e 3. Entabular relações com o ouvinte. Cada função enfatiza um aspecto do processo comunicativo: 1. Falante; 2. Mundo; e 3. Ouvinte. Tais funções correspondem aos três tradicionais tipos de teorias do significado: 1. A semântica intencionalista (Grice, Bennett e Shiffer), 2. A semântica formal (Frege, primeiro Wittgenstein e Dummett); e 3. A teoria do significado enquanto uso (segundo Wittgenstein). A semântica intencionalista “toma como ponto de partida fundamental aquilo que o falante pensa ou procura dar a entender ao utilizar uma expressão numa determinada situação” (HABERMAS, 1990, p. 78). A semântica formal “parte das condições sob as quais uma proposição é verdadeira” (HABERMAS, 1990, p. 78). A teoria do significado enquanto uso diz respeito “aos contextos de interação praticados” (HABERMAS, 1990, p. 78).

De acordo com Habermas, o problema dessas teorias é que cada uma delas explica unilateralmente um único aspecto do processo do entendimento. Habermas vai encontrar na *teoria dos atos de fala* a única teoria que consegue abarcar todas essas dimensões do processo do entendimento. Por essa razão, a teoria dos atos de fala “constitui um excelente ponto de partida para a pragmática universal relacionada com a função interpessoal das expressões” (HABERMAS, 1996, p. 51). Assim, “os atos de fala são as unidades básicas de análise na pragmática formal” (ALLEN; MENDIETA, 2019, p. 430 - tradução livre). A teoria dos atos de fala será apresentada brevemente em três etapas: 1. O surgimento dessa teoria em John L. Austin; 2. O aprimoramento feito por John Searle; e 3. A adaptação realizada por Habermas dessa teoria para fundamentar sua *Teoria do Agir Comunicativo*.

A teoria dos atos de fala surge do contexto da virada linguística, empreendida na direção tanto hermenêutica quanto analítica, em que a questão central sai do campo epistemológico e chega à questão do significado. Com essa virada, a reflexão filosófica passou a investigar as condições pelas quais uma sentença pode ter significado, a partir da demonstração de suas condições de verdade, nos casos em que uma sentença pode ser

dita verdadeira ou falsa. Mas o pressuposto desse tipo de reflexão era limitado, pois partia da ideia de que a única função da linguagem era a descrição do mundo. De acordo com John L. Austin, “por mais tempo que o necessário, os filósofos acreditaram que o papel de uma declaração era tão-somente o de ‘descrever’ um estado de coisas, ou declarar um fato, o que deveria fazer de modo verdadeiro ou falso” (AUSTIN, 1990, p. 21). Austin observa que, ao lado dessa função descritiva da linguagem, existe também um tipo de proferimento que realiza uma ação, ou seja, a linguagem se dá tanto no campo semântico quanto no campo pragmático. O enfoque filosófico dado a essa segunda dimensão da linguagem é o que se entende por virada linguística num sentido pragmático. Com esse deslocamento da dimensão semântica para a dimensão pragmática, a linguagem natural ganha o lugar central na reflexão filosófica, uma vez que ela exerce primordialmente a função comunicacional. Essa ideia, a propósito, foi muito bem elaborada na famosa metáfora de Wittgenstein em que a linguagem natural é comparada a uma velha cidade, enquanto linguagens artificiais seriam os novos subúrbios:

Podemos ver nossa linguagem como uma velha cidade: uma rede de ruelas e praças, casas velhas e novas, e casas com remendos de épocas diferentes; e isto tudo circundado por uma grande quantidade de novos bairros, com ruas retas e com casas uniformes. (WITTGENSTEIN, 2014, p. 23)

Ou seja, duas voltas são dadas. A linguagem ganha um destaque primordial como objeto de investigação. Em seguida, a dimensão pragmática, relativa ao uso da linguagem natural, sobrepõe-se à dimensão semântica. De acordo com Habermas (HABERMAS, 1990, p. 78), a teoria dos atos de fala foi criada por John L. Austin e desenvolvida por John Searle como resposta às insuficiências da semântica da verdade, pois as três teorias do significado mais conhecidas (semântica intencionalista, semântica formal e teoria do significado enquanto uso) ligam-se cada qual a uma única função da linguagem, respectivamente: exprimir intenções, representar estado de coisas e entabular relações com um destinatário.

Austin parte da ideia de que toda fala consiste também em uma ação, e não apenas uma descrição do mundo, ou seja, faz-se algo quando se fala. Nesse sentido, a teoria dos atos de fala de Austin tem certa aproximação com teoria do significado como uso de Wittgenstein. Contudo, “opondo-se a Wittgenstein, ele [Austin] gostaria de não ignorar a relação entre linguagem e mundo objetivo, entre enunciado e estado de coisas, relação

esta elaborada pela semântica da verdade” (HABERMAS, 1990, p. 118). Ou seja, a teoria dos atos de fala de Austin seria mais abrangente do que teoria do significado como uso de Wittgenstein, porque abarca tanto a dimensão semântica quanto a dimensão pragmática da linguagem.

Nesse contexto, Austin cria a famosa distinção entre *atos locucionários*, *atos ilocucionários* e *atos perlocucionários*. Os *atos locucionários* tem a função de descrever ou retratar o mundo. Tal descrição do mundo pode ser avaliada como verdadeira ou falsa. Os *atos ilocucionários*, por sua vez, têm a ver com um fazer algo. Para tentar esclarecer a ideia de atos ilocucionários, Austin apresenta os seguintes exemplos (AUSTIN, 1990, p. 24): “Aceito esta mulher como minha legítima esposa”, “Batizo este navio com o nome de Rainha Elizabeth”, “Lego a meu irmão este relógio”, “Aposto cem cruzados como vai chover amanhã”. Nenhum desses casos trata de um simples descrever algo, mas de um fazer algo. O próprio dizer, portanto, já é um fazer, já tem implicações práticas. A prova disso é que tais proferimentos não podem ser chamados de verdadeiros ou falsos (como nos proferimentos descritivos), mas sim, segundo a terminologia de Austin, de felizes ou infelizes. Os atos locucionários, para serem bem-sucedidos, exigem circunstâncias adequadas, que servem de interface entre linguagem e mundo. Por fim, os *atos perlocucionários* têm a ver com os efeitos causados em outra pessoa, nos sentimentos, pensamentos ou ações dos ouvintes. Os *atos locucionários*, *ilocucionários* e *perlocucionários* podem ser resumidos da seguinte maneira:

É sabido que Austin distingue atos locucionários, ilocucionários e perlocucionários. Locucionário ele denomina o teor de sentenças enunciativas (“p”) ou de sentenças enunciativas nominalizadas (“que p”). Com *atos locucionários* o agente expressa estados de coisas; diz algo. Com *atos ilocucionários* o falante executa uma ação ao dizer algo. O papel ilocucionário fixa o *modus* de uma sentença (“Mp”) empregada com asserção, promessa, comando, confissão etc. Sob condições-padrão, o *modus* é expresso com auxílio de um verbo performativo utilizado na primeira pessoa no presente, ainda que o sentido de ação possa ser reconhecido em especial no fato de o componente ilocucionário da ação de fala admitir o comentário “com estas palavras”: “com estas palavras te prometo (te ordeno, reconheço diante de ti) que p”. Com *atos perlocucionários*, enfim, o falante almeja desencadear um efeito no ouvinte. Ao executar uma ação ou fala, realiza algo no mundo. Os três atos que Austin distingue podem ser caracterizados, portanto, com as seguintes palavras-chave: dizer *algo*; agir *enquanto* se diz algo; realizar algo *por*

meio de se estar agindo enquanto se diz algo. (HABERMAS, 2012a, p. 500–501)

Austin então estabelece uma distinção entre dois conceitos: significado (ligado ao conteúdo proposicional de um ato de fala) e força (ligado ao ato ilocucionário de frases com conteúdo proposicional). Isso explicita o fato de que frases com um mesmo significado proposicional possam ser proferidas com diferentes tipos de atos de fala (HABERMAS, 1996, p. 70). Por isso, o aspecto mais importante dessa teoria está no ato ilocucionário, isto é, “a utilização ilocutória parece ser a base sobre a qual assentam estes outros tipos de emprego” (HABERMAS, 1996, p. 57), uma vez que a possibilidade de compreensão de qualquer expressão tem necessariamente de estabelecer uma relação entre falante e ouvinte, ainda que apenas implicitamente. Em outras palavras, “a força ilocutória de um acto de fala consiste em fixar a função comunicativa do conteúdo proferido” (HABERMAS, 1996, p. 57), é a garantia do êxito comunicacional de uma fala. A força ilocucionária, portanto, é uma condição necessária do processo comunicativo. Disso surge um poder generativo dos atos de fala, entendido como a capacidade de um ato de fala ser bem sucedido, o que ocorre quando “for estabelecida uma relação entre o falante e o ouvinte (a relação pretendida pelo primeiro), e se este último conseguir compreender e aceitar o conteúdo proferido pelo falante no sentido indicado (por exemplo, como promessa, garantia, sugestão, etc.)” (HABERMAS, 1996, p. 57–8). O poder generativo diz respeito à capacidade do falante poder influenciar um ouvinte a fim de estabelecer uma relação interpessoal entre os dois. Ou seja, os atos de fala podem gerar compromissos ligados a um contexto de normas e valores.

Austin distinguiu cinco tipos de atos de fala de acordo com a função de sua força ilocucionária (AUSTIN, 1990, p. 123): 1. *Veriditivos* (dar um veredito); 2. *Exercitivos* (exercer um poder, direito ou influência); 3. *Comissivos* (prometer algo ou assumir compromisso); 4. *Comportamentais* (atitudes e comportamentos sociais, como desculpar-se, parabenizar alguém, elogiar etc.); e 5. *Expositivos* (esclarecem uma argumentação, tal como é visto no uso de palavras como “contesto”, “concedo”, “suponho”, “postulo”, etc). Habermas critica Austin com base no argumento de que sua classificação não satisfaz exigências mínimas de distinção e disjuntividade, ou seja, “a classificação de Austin não torna necessário atribuir fenômenos diversos a categorias diversas, tampouco atribuir um fenômeno a uma única categoria” (HABERMAS, 2012a, p. 552).

John Searle dá um passo adiante, ao tentar sistematizar de forma mais rigorosa essa classificação. Ele deixou de se orientar com base na lista de verbos performativos, como o fez Austin, e passou “a assumir como base as intenções ou fins ilocucionários que um falante persegue mediante o uso de diversos tipos de ações de fala” (HABERMAS, 2012a, p. 553). Searle classificou os atos de fala ilocucionários em: 1. *Constatativos*; 2. *Comissivos*; 3. *Diretivos*; 4. *Declarativos*; e 5. *Expressivos*. Contudo, Habermas critica Searle por dois motivos. Em primeiro lugar, Searle adota um tipo de intencionalismo, entendido como “a ideia de que podemos compreender atos de fala examinando os estados intencionais que pretendem comunicar” (ALLEN; MENDIETA, 2019, p. 683 - tradução livre). Em segundo lugar, Searle estaria vendo “a verdade como a única dimensão de validade dos atos de fala” (ALLEN; MENDIETA, 2019, p. 683 - tradução livre). Esses dois problemas estão calcados na ideia de que os atos de fala ainda expressariam comunicativamente uma relação entre conteúdo mental e o mundo, perdendo, com isso, a dimensão intersubjetiva da validade, tão cara a Habermas.

O que Habermas vai fazer é deslocar a “sede da racionalidade” do conteúdo proposicional em direção ao componente ilocucionário (HABERMAS, 1990, p. 124). Com isso, abre-se “um lugar para a introdução de pretensões de validez não dirigidas a condições de verdade, portanto, que não se concentram na relação da linguagem com o mundo objetivo” (HABERMAS, 1990, p. 124–5). Ou seja, Habermas pretende dar primazia à dimensão ilocucionária, por ser aí o local de onde emerge o potencial de racionalidade da comunicação, pois, conforme mencionado, a força ilocucionária estabiliza a função comunicativa do conteúdo proferido.

Para tanto, Habermas revisa a teoria dos atos de fala proposta por Austin e por Searle, por entender que elas estariam baseadas em mera indução e regrediriam em termos da semântica da verdade (HABERMAS, 1990, p. 123). Em vez disso, Habermas pretende deduzir os atos de fala a partir das pretensões de validade vinculadas às funções da linguagem de acordo com aquele esquema proposto por Karl Bühler, que representa os três aspectos da comunicação e que pode, por sua vez, ser resumido como: “entender-se / com um outro / sobre algo” (HABERMAS, 1990, p. 123). Em outras palavras, esses três aspectos podem ser entendidos como: 1. A sinceridade da intenção manifesta pelo falante; 2. A legitimidade das normas pressupostas; e 3. Os pressupostos de existência do conteúdo da proposição. Cada um desses aspectos reivindica um tipo de pretensão de

validade: 1. a sinceridade (mundo subjetivo), 2. correção normativa (mundo social); e 3. verdade (mundo objetivo). Assim, na teoria dos atos de fala de Habermas, a validade não está mais vinculada apenas à função representacional da linguagem, mas à interação (por meio da correção normativa) e à função expressiva (por meio da sinceridade do falante). Com isso, Habermas classifica os atos de fala em (HABERMAS, 1990, p. 126): 1. Expressivos; 2. Regulativos; e 3. Constatativos. Em contrapartida, o ouvinte pode tomar posição com um sim ou não a cada uma dessas três pretensões de validade. Habermas resume essa questão da seguinte maneira:

A menor unidade independente dos processos de entendimento explicitamente linguísticos é composta de: a) a ação de fala elementar 'M', na qual F levanta, em relação ao seu proferimento, (ao menos) uma pretensão de validade criticável e b) a tomada de posição em termos de sim/não, a qual vai decidir se O compreende e aceita a oferta contida no ato de fala de F. O entendimento visa a formação do consenso. A tentativa de F, de se entender com O sobre algo no mundo, culmina no consenso que se instaura entre eles; e este é selado através da aceitação de um ato de fala compreensível. É por isso que a própria compreensão de uma ação de fala aponta para as condições do possível consenso sobre o que foi dito. (HABERMAS, 1990, p. 124)

Desse modo, a análise formal-pragmática habermasiana revela que, na fala cotidiana, um falante envolve um ouvinte com um ato de fala, que faz reivindicações de validade às quais o ouvinte deve responder, explícita ou implicitamente, com uma resposta sim ou não. Para Habermas, a importância dessa concepção da teoria dos atos de fala está no fato de que, por meio das pretensões de validade, “o falante apela a um potencial de razões que poderiam ser aduzidas em prol dessa pretensão. As razões interpretam as condições de validade, integrando-se deste modo às próprias condições que tornam aceitável um proferimento” (HABERMAS, 1990, p. 127). Essa é a maneira pela qual Habermas consegue alocar a “sede da racionalidade” do ato de fala em seu componente ilocucionário.

Em suma, a pragmática formal de Habermas, baseada na teoria dos atos de fala, tenta “esclarecer porque o meio da linguagem natural dispõe de um potencial de forças de ligação utilizável para fins de coordenação da ação” (HABERMAS, 1990, p. 82). Ou seja, a pragmática formal vai prover o potencial de racionalidade de sua teoria social, ao

mostrar que a interação mediada pela linguagem revela diversas espécies de saber corporificados em si. Isso acontece pelo seguinte motivo:

No momento em que um falante assume, através de sua pretensão de validade criticável, a garantia de aduzir eventualmente razões em prol da validade da ação de fala, o ouvinte, que conhece as condições de aceitabilidade e compreende o que é dito, é desafiado a tomar uma posição, baseado em motivos racionais; caso ele reconheça a pretensão de validade, aceitando a oferta contida no ato de fala, ele assume a sua parte de obrigações decorrentes no que é dito, as quais são relevantes para as consequências da interação e se impõem a todos os envolvidos. (HABERMAS, 1990, p. 82)

Diante desse cenário comunicacional descrito pela pragmática formal, surge uma orientação normativa que aponta para uma *situação ideal de fala (Ideale Sprechsituation)* (HABERMAS, 2012a, p. 60), por meio da qual se objetiva apresentar uma estrutura de comunicação que exclui toda coação, exceto a coação do melhor argumento. E tal situação contrafactual possibilitaria a produção de um consenso racional. Segundo Habermas: “Minha tese é, pois: *a antecipação de uma situação ideal de fala* é o que garante que podemos associar a um consenso factualmente alcançado a pretensão de ser um consenso racional” (HABERMAS, 2001, p. 105). Isso acontece, porque a situação ideal de fala, pressuposta em toda discussão com pretensões racionais, é um indicador suficiente de um entendimento real entre os participantes de uma discussão. Ou seja, qualquer consenso alcançado sob as condições de uma situação ideal de fala pode ser considerado um consenso racional, uma vez que tais condições permitem que, a longo prazo, “nenhum preconceito seja deixado sem contestação pela tematização e pela crítica” (HABERMAS, 2001, p. 106), haja vista a distribuição igual de oportunidades para utilizar os atos de fala entre os falantes.

Disso surgem os fundamentos normativos da teoria social crítica buscados por Habermas, pois “as condições contrafatuais da situação ideal da fala também podem ser entendidas como condições necessárias das formas emancipadas de vida” (HABERMAS, 2001, p. 107). Para Habermas, os três aspectos da comunicação representam em termos linguísticos três ideias de caráter políticas: verdade (atos constatativos), liberdade (atos expressivos) e justiça (atos regulativos). Assim, a partir de uma hipótese prática oriunda da pragmática formal, que se desdobrou em uma teoria da competência comunicativa, emerge uma teoria crítica da sociedade (HABERMAS, 2001, p. 111).

A pragmática formal expressa, por conseguinte, o eixo sincrônico da sociedade baseado especialmente na reconstrução das características universais do uso da linguagem, as quais todos os falantes competentes conhecem intuitivamente. Desses componentes universais da linguagem resulta uma orientação normativa de sua teoria crítica, caracterizada pela *situação ideal de fala*. Mas esse eixo sincrônico exige um pano de fundo diacrônico da sociedade, que explique o desenvolvimento histórico dessas características universais do uso da linguagem. Para tanto, Habermas formula sua *teoria da evolução social*, que fornece um apoio histórico para a orientação normativa de sua teoria crítica: “uma teoria como essa [pragmática formal e ética do discurso] também está aberta a uma confirmação *indireta* por outras teorias concordantes. Pode-se interpretar a teoria do desenvolvimento da consciência moral desenvolvida por L. Kohlberg e seus colaboradores como oferecendo tal confirmação” (HABERMAS, 2013, p. 144). Essa dimensão diacrônica da sociedade, pensada por Habermas como uma teoria da evolução social, será apresentada no tópico a seguir.

2.2. Teoria da evolução social

A segunda base da *Teoria do Agir Comunicativo* diz respeito à denominada *teoria da evolução social*, que basicamente tenta reconstruir a ideia de *materialismo histórico* com base em um reposicionamento da relação entre reprodução material e reprodução simbólica, o que é feito sobretudo a partir da generalização de evidências fornecidas por Jean Piaget e Lawrence Kohlberg. Com isso, Habermas pretendeu reconstruir “as etapas segundo as quais os diferentes aspectos de racionalidade da ação desenvolvem-se sequencialmente, sendo interpretadas como processos de aprendizagem coletiva” (HONNETH, 1999, p. 20). Isso foi possível com a investigação do desenvolvimento das sociedades do ponto de vista da lógica universal da comunicação. Essa teoria analisa a dimensão filogenética da história da espécie humana em estágios de desenvolvimento e foi formulada principalmente na obra *Para a reconstrução do materialismo histórico* (1976).

Antes de tratar especificamente da *teoria da evolução social*, é importante destacar brevemente algumas questões sobre o *materialismo histórico* propriamente dito.

Marx sempre teve um enorme apreço pela história. Em uma famosa passagem da *Ideologia Alemã*, Marx chega a dizer que só existe “uma única ciência, a ciência da história”¹² (MARX, 2007a, p. 86–7). Essa ciência, no entanto, não é redutível à história da natureza, nem a história dos homens, mas sim abarca ambas as dimensões, pois o pressuposto da história do ser humano é a sua própria existência como ser vivo. Para produzir os seus meios de subsistência, os seres humanos relacionam-se intimamente com a natureza, por meio do trabalho. Nesse sentido, Marx afirma: “O primeiro ato histórico desses indivíduos, pelo qual eles se diferenciam dos animais, é não o fato de pensar, mas sim o de começar a produzir seus meios de vida” (MARX, 2007a, p. 87). Essa ideia é a base do *materialismo histórico* de Marx. Deslocando essa ideia da perspectiva individual para a social, o materialismo histórico é o tipo de abordagem científica que tenta compreender o desenvolvimento das sociedades a partir de suas causas materiais, que permitem a transformação de um tipo de organização social em outro. Da mesma forma que o primeiro ato histórico do indivíduo é o produzir, a força motriz da sociedade é o seu *modo de produção*. Em uma conhecida passagem, Engels define o materialismo histórico como uma

concepção dos roteiros da história universal que vê a causa final e a causa propulsora de todos os acontecimentos importantes no desenvolvimento econômica da sociedade, nas transformações do modo de produção e de troca, na consequente divisão da sociedade em diferentes classes e nas lutas dessas classes entre si (ENGELS, 1984, p. 14)

Embora Marx não utilize estas terminologias de forma inequívoca, pode-se entender o *modo de produção* de uma sociedade pela constituição das *forças produtivas* e das *relações de produção*. O conceito de *forças produtivas* é, por sua vez, a conjunção dos *meios de produção* (que correspondem basicamente aos instrumentos utilizados na produção de algo, bem como aos recursos materiais sobre os quais será empregado o

¹² Esse trecho foi escrito em junho de 1846 e foi publicado na nota de rodapé “d” do texto *A ideologia em geral, em especial a filosofia alemã* da obra *Ideologia Alemã*. Segue a transcrição completa dessa nota de rodapé: “Conhecemos uma única ciência, a ciência da história. A história pode ser examinada de dois lados, dividida em história da natureza e história dos homens. Os dois lados não podem, no entanto, ser separados; enquanto existirem homens, história da natureza e história dos homens se condicionarão reciprocamente. A história da natureza, a assim chamada ciência natural, não nos diz respeito aqui; mas, quanto à história dos homens, será preciso examiná-la, pois quase toda a ideologia se reduz ou a uma concepção distorcida dessa história ou a uma abstração total dela. A ideologia, ela mesma, é apenas um dos lados dessa história. (S. M.)” (MARX, 2007a, p. 86–7).

trabalho) e da *força de trabalho* (que, como diz Marx, diz respeito ao dispêndio produtivo de cérebro, músculos, nervos, mãos...). Por sua vez, as *relações de produção* são constituídas por relações sociais determinadas entre os homens, relações tais que condicionam o processo de produção da vida material e cultural de uma sociedade. A variação histórica das relações de produção permite diferenciar uma época de outra, como, por exemplo, sistema escravagista, feudal, capitalista, socialista e comunista.

Para Marx, o modo de articulação entre as forças produtivas e as relações de produção é a chave para se compreender o desenvolvimento histórico de uma determinada sociedade. Como pensador dialético, Marx entende que as forças produtivas estão dialeticamente articuladas com as relações de produção, ou seja, são esferas sociais que se determinam reciprocamente. Mas isso não implica sua absoluta simetria. Segundo Marx, as “relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais” (MARX, 2008, p. 47). Há, portanto, uma relação de primordialidade entre esses dois conceitos, sendo as forças produtivas o aspecto de mais relevância no que diz respeito às mudanças históricas de uma sociedade.

Em uma leitura determinista de Marx, a revolução ocorreria quando as forças produtivas entrassem em conflito com as relações de produção existentes. No famoso *Prefácio* (1859) à *Contribuição à Crítica da Economia Política*, Marx apresenta essa ideia:

Em uma certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes, ou, o que não é mais que sua expressão jurídica, com as relações de propriedade no seio das quais elas se haviam desenvolvido até então. De formas evolutivas das forças produtivas que eram, essas relações convertem-se em entraves. Abre-se, então, uma época de revolução social. A transformação que se produziu na base econômica transforma mais ou menos lenta ou rapidamente toda a colossal superestrutura. (MARX, 2008, p. 49–50).

Nesse sentido, o curso geral da história humana poderia ser explicado pela extrapolação das forças produtivas em relação às relações de produção. A aposta de Marx nas forças produtivas forneceu a fundamentação para o que se convencionou chamar de *paradigma produtivista*. De acordo com Rúrion Melo (MELO, 2013, p. 54), o paradigma produtivista pode ser esquematicamente caracterizado por três posições: 1. A economia

política como objeto de análise privilegiado acerca do desenvolvimento das sociedades modernas; 2. O projeto de superação do capitalismo está calcado no desenvolvimento das forças produtivas; e 3. O comunismo é pensado como comunidades altamente produtivas. Em todos esses casos, observa-se que as forças produtivas ocupam esse lugar privilegiado relativamente às relações de produção, emergindo o paradoxo de se acreditar em uma via de mão única (o desenvolvimento das forças produtivas) sobre a qual perpassaria tanto o progresso do capitalismo quanto a sua própria dissolução (MELO, 2013, p. 54),

Para Habermas, essa análise de Marx aplica-se perfeitamente à fase do capitalismo liberal (HABERMAS, 2014, p. 120). Mas, para Habermas, as forças produtivas “não parecem representar sob quaisquer circunstâncias, como Marx supunha, um potencial de liberação e deflagração de movimentos emancipatórios” (HABERMAS, 2014, p. 120). As condições socioeconômicas posteriores ao capitalismo liberal não mais permitiriam esse tipo de projeção emancipatória por meio de uma via de mão única. Segundo Habermas, as forças produtivas perdem todo potencial emancipatório na fase posterior ao capitalismo liberal, pois “o aumento contínuo das forças produtivas tornou-se dependente de um progresso técnico-científico que assume ao mesmo tempo a função de legitimar a dominação” (HABERMAS, 2014, p. 120). Assim, na linha do diagnóstico da primeira geração da Escola de Frankfurt, Habermas conclui que a técnica e a ciência, que eram entendidas por Marx como componentes das forças produtivas, tornaram-se elas próprias ideológicas. Vale destacar que o próprio Marx já sabia do risco do aumento de exploração por meio do desenvolvimento técnico: “o sistema do trabalho assalariado é um sistema de escravidão e, mais precisamente, de uma escravidão que se torna tanto mais cruel na medida em que as forças produtivas sociais do trabalho se desenvolvem” (MARX, 2012, p. 39). Nesse sentido, Walter Benjamin também advertiu sobre o risco de se acreditar cegamente no desenvolvimento técnico. Em suas palavras,

Nada foi mais corruptor para a classe operária alemã do que a opinião de que era *ela* que nadava com a correnteza. O desenvolvimento técnico era visto como o declive da correnteza, na qual ela supunha estar nadando. Daí era apenas um passo para a ilusão de que o trabalho industrial, que aparecia sob os traços do progresso técnico, representava um feito político. (BENJAMIN, 2012, p. 246–7)

Mas, além da aposta nas forças produtivas, é importante destacar também o papel da *luta de classes* no pensamento de Marx. O primeiro capítulo do *Manifesto Comunista*

é inaugurado com a célebre passagem: “a história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classes” (MARX, 2007b, p. 40). Por um lado, há quem compreenda a luta de classes não como força motriz, mas como mero reflexo do conflito entre as forças produtivas e as relações de produção, pois “a classe que domina durante um período, ou que emerge triunfante de uma época de conflitos, é a classe mais bem adaptada, mais capaz e disposta para dirigir o desenvolvimento das forças produtivas em um período determinado” (COHEN, 2010, p. 72). Habermas, por outro lado, entende que as lutas de classes, enquanto processos de aprendizado comunicativo, poderiam ser compreendidas efetivamente como motor da história, embora essa ideia não tenha sido muito bem desenvolvida por Marx. De acordo com Habermas, “ao compreender a própria luta organizada das classes oprimidas na qualidade de força produtiva, ele estabeleceu uma conexão confusa, em todo caso analisada de maneira insuficiente, entre ambos os motores do desenvolvimento social, entre o progresso técnico-organizativo, de um lado, e a luta de classes, de outro” (HABERMAS, 2016, p. 61). É precisamente essa linha aberta pela ideia da luta de classes como motor histórico que vai ser investigada por Habermas, não pela via estrita do pensamento marxista, mas pela via weberiana. Habermas vai entender exatamente a interação social, conceito mais abrangente do que o de relações de produção, como a chave para o desenvolvimento histórico de uma sociedade.

Assim, a tese central da reconstrução do materialismo histórico de Habermas é a de que “os desenvolvimentos na esfera da integração social não seguem simplesmente os desenvolvimentos na esfera da produção material, mas têm a sua própria lógica independente” (BRUNKHORST; KREIDE; LAFONT, 2017, p. 328 - tradução livre). Ou seja, longe da visão determinista das forças produtivas sobre as relações de produção, Habermas propõe certa independência dessas duas esferas, tendo cada uma delas um tipo de lógica de desenvolvimento própria e vai passar a compreender a lógica de desenvolvimento da reprodução simbólica da sociedade.

Um aspecto fundamental do pensamento de Habermas é o conceito de *processos de aprendizagem*, que são processos que “desencadeiam as ondas epocais de desenvolvimento” (HABERMAS, 2016, p. 29). Enquanto Marx delimitou os processos de aprendizagem na dimensão do pensamento objetivante, Habermas propõe que os processos de aprendizagem também possam ocorrer na dimensão da interação comunicativa. Em suas palavras, “a espécie [humana] não aprende somente na dimensão

do saber tecnicamente utilizável para o desdobramento das forças produtivas, mas também na dimensão da consciência prático-moral, determinante para as estruturas da interação” (HABERMAS, 2016, p. 233). Mas Habermas não pretende simplesmente substituir os processos cognitivos pelos processos prático-morais de aprendizado, dando importância apenas aos segundos. Ao reconstruir o materialismo histórico, Habermas quer entender a evolução social representada por meio de um processo de aprendizado bidimensional, “cujas etapas poderiam ser descritas estruturalmente e ordenadas de acordo com uma lógica do desenvolvimento, isto é, numa sequência irreversível de fases discretas e cada vez mais complexas e abrangentes, nas quais os últimos estágios pressupunham e se baseavam no anterior” (BRUNKHORST; KREIDE; LAFONT, 2017, p. 329 - tradução livre). Segundo Honneth, Habermas foi o primeiro filósofo da tradição da teoria crítica que conseguiu explorar sistematicamente os vários processos históricos de aprendizado. Com isso, Habermas estaria “convencido de que podemos esperar que o potencial racional humano se desenvolva ao longo de pelo menos dois caminhos: um voltado para um aumento no conhecimento do mundo objetivo, o outro para uma solução mais junta dos conflitos de interação” (HONNETH, 2008, p. 403–4)

Em termos mais propriamente habermasianos, os processos de aprendizagem do pensamento objetivante ocorrem nas ações racionais com respeito a fins, que podem ser racionalizadas a partir de dois aspectos: quanto à eficácia empírica da técnica e quanto à escolha mais apropriada entre os meios. Esses dois aspectos correspondem ao progresso no saber técnico-científico. Nesse sentido, a ação racional com respeito a fins parte da premissa de que os sujeitos perseguem egoisticamente as suas próprias preferências, sem considerar a necessidade de concordância com outros sujeitos. Contudo, qualquer sistema de ação em que se exige previamente um acordo intersubjetivo pressupõe um certo grau de institucionalização apoiado em pretensões de validade intersubjetivamente compartilhadas. Com isso, Habermas defende a seguinte tese:

[...] o desenvolvimento dessas estruturas normativas é o precursor da evolução social porque novos princípios de organização social significam novas formas de integração social; e estas, por sua vez, possibilitam a implementação das forças produtivas existentes ou a produção de novas forças produtivas, bem como o aumento da complexidade social. (HABERMAS, 2016, p. 65).

Em outras palavras, Habermas parece inverter a relação de prioridade entre forças produtivas e relação de produção proposta por Marx. Por ser condição de possibilidade do desenvolvimento das forças produtivas, Habermas analisa os processos de aprendizagem das estruturas normativas da interação social. Eis a chamada *teoria da evolução social*. Para fundamentá-la, Habermas recorre à homologia entre as estruturas de consciência do indivíduo (desenvolvimento ontogenético) e a sociedade (desenvolvimento filogenético). Com isso, Habermas descreve a evolução social em comparação ao desenvolvimento da consciência de um indivíduo. Mais especificamente, Habermas postula a homologia entre o desenvolvimento do eu e as visões de mundo, entre o desenvolvimento das identidades do indivíduo e coletivas, e entre o desenvolvimento da consciência moral individual e o desenvolvimento da lei e da moralidade.

Na obra *Para a reconstrução do materialismo histórico* (1976), “o foco foi sobre o último destes, e em particular sobre a evolução da moralidade e do direito, pois isso foi considerado como a chave para a evolução das formas de integração social” (BRUNKHORST; KREIDE; LAFONT, 2017, p. 328 - tradução livre). Para tanto, Habermas baseia-se no modelo da psicologia cognitivista do desenvolvimento da consciência moral formulado por Jean Piaget (com a chamada *epistemologia genética*) e desenvolvido por Lawrence Kohlberg. Em linhas gerais, o desenvolvimento inicia-se a partir de uma perspectiva egocêntrica, indiferenciada e menos racional para se chegar em uma perspectiva mais racional, complexa e descentrada. O fio condutor desse processo tem a ver com a capacidade dos indivíduos em resolver, de maneira cada vez mais racional, os conflitos e problemas que lhes são apresentados.

Piaget e Kohlberg chamam de *lógica do desenvolvimento* a sequência de graus do desenvolvimento cognitivo individual, os quais são classificados hierarquicamente. A passagem de um grau para o outro é realizada por meio de processos de aprendizagem, que não se resumem a um desenvolvimento cumulativo em termos de conteúdo, mas uma reorganização estrutural no indivíduo, a qual gera progressivamente novas capacidades de lidar com os problemas. Kohlberg faz a sistematização do desenvolvimento moral e propõe um modelo baseado em três níveis: pré-convencional, convencional e pós-convencional. Resumidamente, no nível pré-convencional, “a criança reage a regras e rótulo culturais do bem e do mal, certo e errado, mas interpreta estes rótulos em termos de consequências físicas ou hedonísticas da ação (punição, recompensa, troca de favores),

ou em termos de poder físico daqueles que enuncias as regras” (HABERMAS, 2016, p. 111). Já no nível convencional, “a manutenção das expectativas da família, grupo ou nação do indivíduo é percebida como algo digno de valor em si mesmo, sem levar em consideração as consequências imediatas óbvias” (HABERMAS, 2016, p. 111). Há aqui uma atitude de manutenção da ordem estabelecida. Por fim, no nível pós-convencional (também chamado de autônomo e orientado por princípios), “há um claro esforço para definir os valores e os princípios morais que possuem validade e aplicação para além da autoridade dos grupos ou das pessoas apoiando estes princípios, e para além da própria identificação individual com estes grupos” (HABERMAS, 2016, p. 112). Habermas resume esses três níveis da seguinte maneira:

L. Kohlberg distingue três níveis de consciência moral: o nível pré-convencional, em que são levadas em conta apenas as consequências da ação; o nível convencional, em que entram em jogo também a orientação por normas e a infração de normas; e o nível pós-convencional, em que as próprias normas são avaliadas à luz de princípios. (HABERMAS, 2012b, p. 314).

Com base nesse modelo, Habermas pretende desenvolver um modelo teórico que descreva a evolução social percorrendo o caminho do desenvolvimento da consciência moral do indivíduo. Ou seja, uma homologia entre as fases do desenvolvimento cognitivo do indivíduo e as fases evolutivas de uma sociedade, do ponto de vista prático-moral. Quanto ao aspecto individual, Habermas diz que foram demonstrados pela psicologia cognitivista do desenvolvimento “diferentes estágios de consciência moral que são descritos em pormenor como padrões pré-convencionais, convencionais e pós-convencionais de soluções de problemas” (HABERMAS, 2016, p. 31), conforme apontado anteriormente. E Habermas chega à conclusão de que esses “mesmos padrões se repetem na evolução social das representações do direito e da moral” (HABERMAS, 2016, p. 31).

Apesar de Habermas não ter uma terminologia definitiva acerca da classificação dos graus de evolução social, é possível identificar quatro estágios que foram esboçados: sociedades neolíticas, civilizações iniciais, civilizações desenvolvidas e modernidade. No primeiro estágio, as sociedades são caracterizadas “pela regulação jurídica dos conflitos sob pontos de vista *pré-convencionais* (valoração das consequências da ação, compensação dos danos causados, recomposição do *status quo ante*)” (HABERMAS,

2016, p. 248). Em seguida, no segundo estágio, a regulação do conflito ocorre “sob o ponto de vista de uma moral *convencional* ligada à figura dominante do sistema judicial ou representada pela justiça (avaliação segundo intenções de ação, passagem da retribuição à pena, da responsabilidade coletiva para a individual” (HABERMAS, 2016, p. 248). No terceiro estágio, a regulação do conflito é estruturada “sob o ponto de vista da moral convencional descolada da pessoa de referência do dominador (sistema desenvolvido de jurisprudência, direito dependente da tradição, porém sistematizado)” (HABERMAS, 2016, p. 248–9). Por fim, o último estágio corresponde às sociedades modernas, nas quais a regulação dos conflitos se estrutura (ou deveria se estruturar) sob o ponto de vista pós-convencional, ou seja, por meio da “estrita separação entre legalidade e moralidade, direito universal, formal e racionalizado, moral privada conduzida por princípios” (HABERMAS, 2016, p. 249).

É importante ressaltar que essa homologia entre a ontogênese e a filogênese não é dada gratuitamente, ou seja, baseada em uma mera coincidência. A homologia entre a ontogênese e a filogênese está baseada no fato de que a reprodução de uma sociedade e a socialização de seus membros são constitutivas de um único processo, razão pela qual compartilham as mesmas estruturas (HABERMAS, 2016, p. 32), a saber: a estrutura intersubjetiva do entendimento linguisticamente mediada. Com isso, tanto a sociedade quanto o indivíduo aprendem a se comunicar de acordo com as competências comunicativas universalizáveis descritas pela *pragmática formal*. Segundo Bárbara Freitag, o estágio pós-convencional de desenvolvimento de consciência moral e a situação ideal de fala se relacionam da seguinte maneira:

Somente indivíduos capazes de pensar-se em relação aos outros, de estabelecer relações entre objetos, pessoas e entre ideias; somente indivíduos autônomos, que saibam como reconhecer, nas regras e normas sociais que orientam suas vidas, o resultado do acordo mútuo, do respeito ao outro e da reciprocidade; somente locutores competentes capazes de, cognitivamente e verbalmente, expressar suas ideias, desejos e vontades, incluindo a perspectiva do outro, seu nível de informação e suas intenções, portanto capazes de dialogar, podem fazer parte de uma “situação comunicativa ideal”. (FREITAG, 2005, p. 64–5).

Apesar disso, a homologia entre os modelos encontra, ao menos, duas dificuldades. A primeira tem a ver com o fato de que o modelo piagetiano “não admite regressões, desenvolvimentos negativos, perversões na psicogênese” (FREITAG, 2005, p. 61), deixando sem explicação as tendências regressivas da sociedade. A segunda diz

respeito à “impossibilidade epistemológica de estender às sociedades a faseologia considerada universal para todas as crianças” (FREITAG, 2005, p. 61), ou seja, enquanto as crianças tendem a desenvolver a cognição de modo relativamente idêntico, as sociedades possuem uma imensa carga de contingência e de idiosincrasia, que torna quase impossível avaliar as diferentes sociedades a partir de um único critério, qualquer que seja esse critério.

Quanto ao primeiro problema, Habermas assume que o desenvolvimento de uma sociedade é descontínuo e sujeito a regressões. De acordo com Habermas, “são possíveis regressões na evolução e muitas delas já foram empiricamente comprovadas; contudo, uma sociedade não pode recair abaixo de um nível de desenvolvimento estabelecido uma vez sem os sintomas de uma regressão forçada” (HABERMAS, 2016, p. 222). Para ilustrar a ideia de regressão social, Habermas dá o exemplo da Alemanha nazista. Uma regressão implica a ideia de retroceder de um nível superior a um nível inferior, segundo uma ordem sequencial. No caso do nazismo, a regressão forçada dar-se-ia pelo retorno de um estágio pós-convencional a um convencional, uma vez que a universalidade foi completamente abandonada na ideia de superioridade da raça ariana. É interessante notar que essa regressão só se mostrou na esfera do saber prático-moral, e não na esfera do saber teórico. De fato, a Alemanha nazista foi responsável pelo avanço técnico, enquanto praticava as maiores brutalidades no domínio prático, o que torna mais compreensível a reconstrução do materialismo histórico de Habermas como uma divisão do progresso nesses dois domínios.

Quanto ao segundo problema, Habermas acredita que, apesar das enormes diferenças culturais, as sociedades poderiam ser avaliadas de acordo com esses critérios mínimos de desenvolvimento, os quais apontariam para formas superiores de integração social. Em outras palavras, Habermas entende que as sociedades compartilham a mesma lógica formal de desenvolvimento no que diz respeito à mudança social, apesar das contingências socioeconômicas de cada sociedade. Habermas chama de *dinâmica de desenvolvimento* a dependência de cada sociedade com relação “aos desafios evolucionários postos por problemas sistêmicos sem solução, economicamente condicionais, e de processos de aprendizagem que respondem a tais desafios” (HABERMAS, 2016, p. 30). Isso permitiria compreender as diferenças entre sociedades.

2.3. Mundo da vida e sistema

A terceira premissa da *Teoria do Agir Comunicativo* refere-se aos conceitos de *mundo da vida* e *sistema*. Habermas dá um passo decisivo na evolução de seu pensamento, ao procurar definir de forma precisa esses conceitos, que, aliás, já haviam sido tratados desde a década de 1970, notadamente em *Crise de legitimação no Capitalismo Tardio* (1973). Tais conceitos, no entanto, só foram rigorosamente desenvolvidos em sua obra *Teoria do Agir Comunicativo* (1982). De certo modo, esses dois conceitos habermasianos de mundo da vida e sistema podem ser entendidos como reformulações da análise marxista em termos das categorias de base e superestrutura: “Se entendermos a institucionalização dos níveis de diferenciação sistêmica como característica básica das formações da sociedade, poderemos estabelecer um paralelismo com os conceitos marxistas ‘base’ e ‘superestrutura’” (HABERMAS, 2012b, p. 302). Mas esse paralelismo pode gerar certas confusões, pois, nem mesmo no capitalismo, a base se confunde completamente com o sistema econômico. No pensamento de Habermas, o mundo da vida e o sistema, que seriam respectivamente superestrutura e base, ganham sentidos bastante diferentes dos termos marxistas.

Para Habermas, a sociedade contemporânea só pode ser corretamente compreendida caso seja analisada a partir desses dois conceitos, mundo da vida e sistema, que não são opostos entre si, mas apreendem a sociedade segundo ponto de vistas diferentes. Em resumo, o conceito de mundo da vida diz respeito à perspectiva dos atores sobre a maneira pela qual eles próprios vivenciam a sociedade. O conceito de sistema, por sua vez, refere-se à perspectiva do observador externo em relação à sociedade. O problema é que, em geral, a sociedade só foi vista pela sociologia por uma única perspectiva, tornando as análises unilaterais. Por essa razão, esses conceitos precisam ser desenvolvidos sem reduzir um ao outro.

O conceito de mundo da vida é bastante complexo e resulta de um longo desenvolvimento no interior da obra de Habermas. Tal conceito está baseado em quatro princípios (SIEBENEICHLER, 2018), mas não limitado a nenhum deles: *fenomenológico*, o *sistêmico*, o *linguístico* e o *hermenêutico*. Quanto ao princípio fenomenológico, é importante destacar que o conceito de mundo da vida foi inicialmente

proposto por Edmund Husserl, que identificou uma esfera de sentido na base das questões epistemológicas. Essa esfera é o mundo da vida husserliano, que tem um caráter pré-cognitivo, ou seja, é anterior ao conhecimento objetivo e “configura uma espécie de saber holístico, o qual envolve uma totalidade de convicções, de certezas que não podem ser demonstradas objetivamente” (SIEBENEICHLER, 2018, p. 29). Quanto ao princípio sistêmico, o que está em jogo é a relação de complementariedade entre o conceito de mundo da vida e o conceito de sistema (que será tratado posteriormente). Habermas utiliza esses dois conceitos para apresentar um duplo caminho de integração: “o social, que se desenrola através de um mundo da vida estruturado simbolicamente. E o sistêmico, o qual permite aos sistemas sociais manterem seus limites mediante controle da complexidade que deriva do entorno instável” (SIEBENEICHLER, 2018, p. 29–30). Para Habermas, as sociedades pós-tradicionais complexas só poderiam ser explicadas, lançando mão desses dois conceitos. No que diz respeito ao princípio linguístico, Habermas tem em vista o conceito de *formas de vida*, do filósofo Ludwig Wittgenstein, que parece mais promissor do que a concepção husserliana de mundo de vida, pois, em vez de apontar para regras transcendentais abstratas que constituiriam a objetividade, a ideia de formas de vida trata dos processos concretos da linguagem cotidiana. Habermas entende que, “em Wittgenstein, o potencial de racionalidade dos jogos de linguagem se limita às particularidades de uma determinada gramática” (SIEBENEICHLER, 2018, p. 31). Contudo, Habermas não quer perder de vista a unidade da razão. E isso o leva ao conceito de *experiência hermenêutica*, de Gadamer, que diz respeito ao princípio hermenêutico. O que está em jogo nesse princípio é o fato de que, na perspectiva hermenêutica, o potencial de racionalidade se apresenta nas particularidades dos jogos de linguagem, ao mesmo tempo em que as supera, ou seja, “é possível afirmar que a razão, mesmo estando embutida em linguagem, ultrapassa a própria linguagem, tendo em vista que a generalidade da linguagem é intermitente” (SIEBENEICHLER, 2018, p. 31).

A partir dessas ideias, Habermas vai conceber o mundo da vida como o conjunto de referências culturais que os agentes dispõem para se entenderem em um mundo compartilhado intersubjetivamente. É um tipo de conhecimento implícito que os falantes possuem pelo simples fato de se comunicarem. Nas palavras de Habermas, o mundo da vida é “como um reservatório de autoevidências e de convicções inabaláveis, do qual os participantes da comunicação lançam mão quando se encontram em processos

cooperativos de interpretação” (HABERMAS, 2012, p. 227). Algumas outras definições também são exploradas por Habermas, por exemplo: “poderemos representar racionalmente o mundo da vida como uma reserva de padrões de interpretação, organizados linguisticamente e transmitidos culturalmente” (HABERMAS, 2012, p. 228). E ainda: “o mundo da vida constitui uma rede de pressupostos intuitivos, transparentes, familiares e, ao mesmo tempo, destituídos de limites, a serem preenchidos para que uma manifestação atual possa adquirir sentido” (HABERMAS, 2012, p. 240). Como se pode verificar, o mundo da vida está calcado sobre um tipo de a priori social, que subjaz à comunicação cotidiana. Por essa razão, “o mundo da vida não pode ser problematizado enquanto tal” (HABERMAS, 2012, p. 239). Isso gera seu caráter paradoxal, ao transmitir a sensação de absoluta certeza precisamente pelo fato de não se saber nada sobre ele.

Segundo Habermas, sociedades arcaicas possuem certa uniformidade que asseguram a integração social de maneira abrangente, isto é, “tal sociedade, que de certa forma se confunde com o mundo da vida, é onipresente, ou seja, apesar de particular, ela se reproduz como uma totalidade em cada interação particular” (HABERMAS, 2012b, p. 283). Nesse tipo de sociedade, seu alto grau de homogeneidade, baseado sobretudo na importância do papel desempenhado pelo mito, impede a divergência crítica do modo de vida de seus membros. De fato, “o mito amarra o potencial crítico do agir orientado pelo entendimento, obstruindo de certa forma a fonte das contingências internas que brotam da própria comunicação” (HABERMAS, 2012b, p. 287). O espaço para inovação aqui é ainda bastante estrito, porque a cultura ainda é transmitida oralmente e sem distanciamento. Mas, na medida em que, os acordos tácitos de cooperação entre os indivíduos e de interpretação do mundo são problematizados comunicativamente, esse mundo da vida homogêneo passa, ao mesmo tempo, a se diferenciar e a se condensar. Habermas chama esse duplo processo de ‘racionalização do mundo da vida’.

A diferenciação estrutural refere-se ao fato de que o mundo da vida passa a ser constituído por três componentes estruturais: a cultura, a sociedade e a personalidade. Em relação à cultura, o mundo da vida tem a ver com o referido estoque de saber que serve de base para os participantes da comunicação interpretarem algo no mundo. Sob o ponto de vista da sociedade, o mundo da vida diz respeito às normas partilhadas de integração social, as quais fornecem as condições de pertencimento a um grupo. O componente do

mundo da vida relativo à personalidade refere-se ao complexo de competências que capacitam um sujeito a falar e a agir. De maneira bastante didática, Habermas define esses três elementos da seguinte maneira:

Denomino cultura o acervo do saber de que se suprem com interpretações suscetíveis de consenso aqueles que agem comunicativamente ao se entenderem sobre algo no mundo. Denomino sociedade (no sentido estrito de um componente do mundo da vida) as ordens legítimas a partir das quais os que agem comunicativamente, ao contraírem relações interpessoais, criam uma solidariedade apoiada sobre pertencas a grupos. Personalidade serve como termo técnico para designar competências adquiridas que tornam um sujeito capaz de falar e agir, pondo-o em condições de participar de processos de entendimento em um contexto sempre dado, e de afirmar sua própria identidade em relações de interação mutáveis. (HABERMAS, 2000, p. 476)

Essa maneira de compreender a sociedade com base nesses três elementos rechaça a concepção tradicional que entende a sociedade como um conjunto de grupos e indivíduos, pois verifica a determinação recíproca entre todos esses elementos. Assim, “a socialização se efetua como individuação na mesma proporção em que, inversamente, os indivíduos se constituem socialmente” (HABERMAS, 2000, p. 481). Respectivamente, esses três componentes possibilitam a renovação de um saber cultural, a integração social e a formação de identidades pessoais. Mas esses três elementos da sociedade não permanecem estanques. A racionalização do mundo da vida produz “a condensação da textura flutuante de uma teia de fios intersubjetivos que une simultaneamente os componentes, cada vez mais diferenciados, da cultura, da sociedade e da personalidade” (HABERMAS, 2000, p. 479). O mundo da vida racionalizado assegura a ligação entre esses contextos de sentido por meio da estrutura linguística subjacente, o que preserva a integração social das sociedades arcaicas ameaçada pela crítica.

O processo de racionalização do mundo da vida gera um aumento da complexidade de seus componentes estruturais, tornando mais frágil os mecanismos de integração social baseados na tradição. Ou seja, o mundo da vida racionalizado exige uma capacidade de obtenção de consenso cada vez mais difícil de se realizar em sociedades mais complexas. Nas palavras de Habermas:

O desatamento dos contextos normativos e a desvinculação do agir comunicativo em relação a instituições apoiadas na tradição (isto é, em relação a obrigações de consenso) oneram, e mesmo

sobrecarregam, o mecanismo e entendimento com uma demanda sempre maior por coordenação. (HABERMAS, 2012a, p. 589)

Essa demanda por consensos comunicativos gerada pela racionalização do mundo da vida tornou possível o crescimento dos mecanismos sistêmicos de coordenação. Isto é, como as sociedades modernas não conseguem mais ser integradas por meio de valores e normas compartilhados pelos membros de uma sociedade, devem surgir novos mecanismos de coordenação. Nesse sentido, pode ser entendida a reconstrução do materialismo histórico de Habermas, ao propor que as crises nos mecanismos de reprodução simbólica geram o desenvolvimento de mecanismos de reprodução material, caracterizados pelos subsistemas da sociedade, os quais não exigem a comunicação. Assim, “o mecanismo do entendimento linguístico, cada vez mais solicitado e, finalmente, sobrecarregado, é substituído por meios de comunicação que não necessitam mais da linguagem” (HABERMAS, 2012b, p. 280). Esse é o papel exercido pelos mecanismos sistêmicos da sociedade.

O conceito de *sistema* remete originariamente ao sociólogo Niklas Luhmann, que desenvolveu uma teoria geral da sociedade com base na ideia de sistemas sociais. Em poucas palavras, Luhmann concebeu a sociedade como um grande sistema de comunicação autopoiético, complexo e em contínua evolução, o qual, por sua vez, é constituído de “múltiplos subsistemas operacionalmente fechados, mas estruturalmente acoplados (por exemplo, a economia, a política, os meios de comunicação de massas, a religião, a arte, etc.)” (ALLEN; MENDIETA, 2019, p. 602 - tradução livre). Com o conceito de sistema, Habermas pretende descrever as estruturas que possibilitam tanto a reprodução material de uma sociedade quanto sua reprodução institucional. Habermas identifica dois subsistemas, o primeiro diz respeito à economia, o segundo refere-se ao Estado. Na modernidade, esses dois subsistemas são autorregulados por dois mecanismos, respectivamente, o dinheiro e o poder. Por um lado, o poder político passa a não mais depender das estruturas tradicionais e se organiza em uma nova instituição: o Estado. Por outro lado, a economia separa-se do Estado e passa a ser organizada pelo mercado monopolizado pelo dinheiro. O dinheiro e o Estado são mecanismos de integração do sistema que operam fora do mundo da vida, dispensando, com isso, a comunicação entre os membros.

A princípio, essa disjunção entre mundo da vida e sistema não é em si negativa, pois, por um lado, ela conduz à modernização cultural, com sua autonomização de esferas de valor; e, por outro lado, ela traduz um aprendizado coletivo que permite o aumento de eficiência da reprodução material, que passa a independer da obtenção de consensos. Ou seja, “a disjunção ampla entre o mundo da vida e sistema foi uma das condições necessárias para que a sociedade de classes estratificadas do feudalismo europeu pudesse passar para a sociedade de classes econômicas, da modernidade” (HABERMAS, 2012, p. 512). No entanto, tal disjunção resultou historicamente em duas patologias sociais. A primeira diz respeito a um tipo de alienação, que “faz com que os homens modernos submetam suas vidas às leis do mercado e à burocracia estatal, como se fossem forças estranhas contra as quais não há nada a fazer” (FREITAG, 2005, p. 168–9). A segunda patologia decorre da primeira e refere-se à chamada *colonização do mundo da vida*¹³: “O mundo da vida racionalizado possibilita o surgimento e o crescimento de certos subsistemas, cujos imperativos, ao se tornarem autônomos, ricocheteiam de modo destrutivo sobre o próprio mundo da vida!” (HABERMAS, 2012b, p. 336). Desse modo, a racionalidade instrumental presente nos subsistemas estatal e do dinheiro penetra no interior das instituições culturais, gerando uma atrofia da racionalidade comunicativa.

2.4. Razão comunicativa

Com base nessas três ideias (*pragmática formal, teoria da evolução social e teoria dos sistemas e mundo da vida*), Habermas formulou a *Teoria do Agir Comunicativo* para tentar resolver os problemas postos pelo predomínio da racionalidade técnica na modernidade. Assim, a *Teoria do Agir Comunicativo* pode ser entendida como um redirecionamento do diagnóstico aporético da *Dialética do Esclarecimento*. Para cumprir essa tarefa, Habermas procura destacar “aquelas deficiências da teoria crítica que impedem a realização do seu objetivo de formular uma crítica ampla e fundamentada das

¹³ Walter Benjamin ilustrara involuntariamente a colonização do mundo da vida no seguinte aforismo: “Vai-se perdendo a liberdade do diálogo. Antigamente era natural, entre pessoas que dialogavam, ir ao encontro do ponto de vista do outro; hoje, pergunta-se logo pelo preço dos sapatos ou do guarda-chuva. Qualquer conversa cai fatalmente no tema das condições de vida e do dinheiro.” (BENJAMIN, 2017, p. 21)

formas unidimensionalizadas de sociabilidade produzidas pela racionalidade instrumental” (HONNETH, 1999, p. 21). Habermas dá então um passo para trás em relação à autodestruição da razão e aposta em um outro tipo de racionalidade oriunda da prática comunicativa cotidiana. Com isso, Habermas vai vincular um tipo específico de ação (o chamado *agir comunicativo*) a um tipo específico de racionalidade (denominada *razão comunicativa*), para explicar tanto os avanços quanto os retrocessos da sociedade moderna. Além disso, é também a ideia de racionalidade comunicativa que vai fornecer o fundamento normativo de seu modelo de teoria crítica.

Em um primeiro momento, Habermas vai tratar do pensamento de Max Weber, cujas reflexões buscaram compreender a sociedade em termos de teoria da ação, isto é, como uma análise da sociedade a partir da motivação subjetiva dos seus agentes. Nessa linha, Weber propôs sua famosa distinção entre *ação* e *comportamento*, compreendendo a *ação* como um tipo específico de *comportamento* humano, por meio do qual o agente atribui um sentido subjetivo a suas práticas. De certo modo, esse conceito de ação parece se assemelhar à definição dada por Aristóteles¹⁴. Habermas chama essa análise weberiana de *teoria intencionalista da consciência*, uma vez que o sentido subjetivo inserido na ação humana se refere às intenções de um sujeito solipsisticamente considerado, ou seja, para Weber, os sujeitos agem de acordo com seus próprios interesses e, em certo sentido, egoisticamente. As ações dos sujeitos podem, por conseguinte, ser avaliadas e julgadas segundo o grau de êxito do comportamento em relação à intenção subjetiva, isto é, uma ação exitosa seria aquela em que o fim almejado é alcançado por meio da ação realizada. De maneira bastante esclarecedora, Habermas resume essa ideia weberiana da seguinte maneira:

Weber, portanto, parte de um modelo teleológico da ação e determina o ‘sentido subjetivo’ como uma intenção (pré-comunicativa) da ação. Quem age parte de interesses próprios como a conquista de poder ou a obtenção de riqueza; ou pode estar querendo cumprir valores como piedade ou dignidade humana; ou pode estar buscando a satisfação de paixões e desejos, ao gozar a vida. Esses objetivos utilitaristas, ligados a valores ou passionais, que podem ser descritos pormenorizadamente como fins específicos para cada situação,

¹⁴ Diz Aristóteles logo no início de *Ética a Nicômaco*: ““Admite-se geralmente que toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer; e por isso foi dito, com muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem” (ARISTÓTELES, 1987, p. 9).

são manifestações do sentido subjetivo. (HABERMAS, 2012a, p. 487)

Quando dois ou mais indivíduos de uma sociedade coordenam as suas intenções subjetivas, Weber chama de *ação social*, que difere da *ação não social*. Mas Weber situa esses dois tipos de ação em um mesmo plano de racionalidade, qual seja, o cálculo instrumental dos indivíduos, que podem agir isoladamente ou, a partir da coordenação de suas ações, socialmente. Habermas, diferentemente, subdivide a ação social em duas subespécies, de acordo com o tipo de racionalidade inerente. Assim, a ação social pode ser orientada pelo êxito ou orientada pelo entendimento¹⁵. É precisamente esse segundo tipo de orientação da ação social a novidade de Habermas – apesar de já ter sido implicitamente antecipada na obra de Weber¹⁶ – que vai dar o fundamento para a sua *Teoria do Agir Comunicativo*. Uma das teses centrais dessa teoria é a ideia de que o entendimento é o *telos* original da ação social. Habermas chama de *entendimento indireto* a ação social que um indivíduo pratica de forma dissimulada para obter vantagens pessoais. Essa ideia é resumida por Habermas da seguinte maneira: “o uso da linguagem orientado pelo entendimento como *modus* original, diante do qual o entendimento indireto – o dar-a-entender ou o levar-a-entender – comporta-se de maneira parasitária” (HABERMAS, 2012a, p. 500). Com isso, Habermas distingue a ação social orientada pelo êxito da ação social orientada pelo entendimento. A primeira é chamada de *agir estratégico*, a segunda, *agir comunicativo*. O próprio Habermas fornece o seguinte quadro didático (HABERMAS, 2012a, p. 495):

Situação da ação	Orientação da ação	Orientação pelo êxito	Orientação pelo entendimento

¹⁵ Em suas próprias palavras, diz Habermas: “podem-se discernir ações sociais segundo o seguinte critério: ou os participantes assumem uma atitude orientada pelo êxito, ou assume uma atitude orientada pelo entendimento” (HABERMAS, 2012a, p. 496).

¹⁶ Ao refletir sobre o pensamento de Weber, Habermas diz que essa separação entre ação social orientada pelo êxito e ação social orientada pelo entendimento já está implicitamente em Weber: “partirei de uma classificação de ações apoiada na teoria da ação weberiana em sua versão não oficial, na medida em que ela discerne ações sociais em duas orientações da ação. Tais orientações correspondem à coordenação das ações ora por meio de posicionamentos de interesse, ora pelo comum acordo normativo” (HABERMAS, 2012a, p. 494).

não social	agir instrumental	–
social	agir estratégico	agir comunicativo

Em síntese, o agir comunicativo é uma ação social, que tem o objetivo de coordenar as ações de pelo menos dois indivíduos. Tais ações são orientadas pelo entendimento, e não pelo cálculo estratégico de cada indivíduo. Para Habermas, *entendimento* é um tipo de interação linguisticamente mediada que possibilita “um processo de unificação entre sujeitos aptos a falar e agir” (HABERMAS, 2012a, p. 497). Mas não se trata de qualquer processo de unificação linguisticamente mediado, mas sim de um processo de unificação baseado em um *comum acordo*, em que os participantes se entendem a partir de convicções partilhadas, isto é, por uma via comunicativa em que os participantes reconhecem como válidas as estruturas linguísticas. Esse *comum acordo* próprio do entendimento “se distingue de uma *concordância* que subsista de uma maneira puramente fática. Processos de entendimento visam a um comum acordo que satisfaça as condições de um assentimento racionalmente motivado quanto ao conteúdo de uma exteriorização” (HABERMAS, 2012a, p. 498). Para se alcançar esse comum acordo é preciso que o ouvinte assuma uma posição de “sim” ou um “não”, ainda que implicitamente, em relação a uma pretensão de validade do falante, racionalmente fundamentada e passível de crítica. Ou seja, a *ação comunicativa*, ao se orientar pelo entendimento, liga dois falantes para uma ação social coordenada, que se dispõem a justificar suas pretensões de validade, se necessário.

A partir dessa tipologia, Habermas vai encontrar um tipo de racionalidade próprio da ação comunicativa: a *racionalidade comunicativa*. Segundo Habermas, “racionalidade tem menos a ver com a posse do conhecimento do que com a maneira pela qual os sujeitos capazes de falar e agir adquirem e empregam o saber” (HABERMAS, 2012a, p. 31). Assim, a racionalidade comunicativa diz respeito à forma de adquirir saber por meio da compreensão mútua alcançada no processo comunicativo. Ou seja, Habermas vai pensar a ideia racionalidade comunicativa análoga ao conceito grego de logos e assim a define:

racionalidade comunicativa traz consigo conotações que, no fundo, retrocedem à experiência central da força espontaneamente unitiva e geradora de consenso própria à fala argumentativa, em que diversos participantes superam suas

concepções inicialmente subjetivas para então, graças à concordância de convicções racionalmente motivadas, assegurar-se ao mesmo tempo da unidade do mundo objetivo e da intersubjetividade de seu contexto vital. (HABERMAS, 2012a, p. 35–6)

Enquanto a racionalidade comunicativa está ligada ao agir comunicativo, a racionalidade instrumental está ligada ao agir estratégico. Essa tipologia representa o cerne da *Teoria do Agir Comunicativo*, que, por sua vez, está calcada naquelas três ideias vistas nos tópicos anteriores: pragmática formal, teoria da evolução social e os conceitos de sistema e mundo da vida.

A pragmática formal foi fundamental para se chegar à ideia de racionalidade comunicativa, pois, ao tentar reconstruir as características universais da competência comunicativa, a pragmática formal apresenta a maneira pela qual sujeitos capazes de falar e agir possam chegar a um consenso por meio do diálogo. Tal consenso é alcançado por meio da força do melhor argumento, seguindo regras e pressupostos incontornáveis de qualquer processo comunicativo não coercitivo. Além disso, é importante lembrar que, segundo a teoria dos atos de fala do Habermas, a comunicação possui três funções: entender-se / com um outro / sobre algo. Essas funções da comunicação estão diretamente relacionadas a três tipos de pretensões de validade levantadas pelo falante: 1. sinceridade (mundo subjetivo), 2. correção normativa (mundo social); e 3. verdade (mundo objetivo). Em cada fala, portanto, o ouvinte pode tomar posição com um sim ou não em relação a cada uma dessas três pretensões de validade, mesmo que seja de maneira implícita apenas. Ou seja, quem cala consente. Com a obtenção de um consenso, os participantes estão racionalmente motivados para coordenar as suas ações entre si, ou seja, as justificativas racionais resultantes da aceitação das pretensões de validade passam a ser incorporadas nas ações subsequentes. Disso resulta também a orientação normativa da pragmática formal que foi incorporada na *Teoria do Agir Comunicativo*, a saber: “a intenção de reconstruir as condições gerais de simetria que todo falante competente precisa supor suficientemente satisfeitas, tão logo ele pense em tomar parte de uma argumentação” (HABERMAS, 2012a, p. 60–1). Essas condições referem-se às estruturas gerais da comunicação que exclui qualquer tipo de coação, exceto a coação do melhor argumento, tornando possível o entendimento mútuo entre os participantes. Essa é a fonte de

normatividade da racionalidade comunicativa, que deriva do hiato entre os pressupostos implícitos no uso da linguagem e as práticas discursivas concretas.

Mas a *Teoria do Agir Comunicativo* exige uma complementação diacrônica, que mostre o desenvolvimento histórico dessas características universais do uso da linguagem. A ideia aqui é a de que “as estruturas formais-pragmáticas da fala desenvolvidas por Habermas se realizam gradualmente nas instituições e práticas sociais no decurso do desenvolvimento histórico” (OWEN, 2002, p. 32–3 - tradução livre). Esse papel vai ser exercido pela teoria da evolução social, que tenta dar conta da demonstração histórica das estruturas comunicativas carregadas por todos os falantes. Para Habermas, em um primeiro momento, “a teoria do agir comunicativo pode se assegurar do conteúdo racional de estruturas antropológicas profundas colocando-se *inicialmente* num plano de análise reconstrutivo, a-histórico”. Isto é, a pragmática formal já parte de uma estrutura comunicacional dada, em que falantes competentes desde sempre já carregam. Em contrapartida, a evolução social está preocupada em demonstrar que tais competências são resultado de um processo histórico. Embora a hipótese da homologia entre o desenvolvimento ontogenético e o filogenético da década de 1970 tenha sido abandonada por Habermas, a racionalidade comunicativa vai absorver a ideia geral de evolução social, por meio da gênese da modernidade, como um processo de racionalização que permite a renovação de um saber cultural, a integração social e a formação de identidades pessoais. Em outras palavras,

a teoria da evolução social em questão não é desdobrada completamente, mas tão somente esboçada. Nos anos seguintes, Habermas não continuará esse projeto: na sua teoria do agir comunicativo preferirá recorrer à teoria weberiana da racionalização para explicar exclusivamente o surgimento das modernas sociedades pós-convencionais. (PINZANI, 2009, p. 75)

Mas é importante ressaltar que, “daqueles esboços esquemáticos da década de 1970, dois pontos são trasladados para a *Teoria do Agir Comunicativo*: (i) o conceito de aprendizagem e (ii) a dialética entre forças produtivas e relações de produção de Marx” (BANNWART JÚNIOR, 2013, p. 72). Assim, por um lado, Habermas assume que sujeitos capazes de falar e agir não podem não aprender, isto é, o agir comunicativo está enredado em uma estrutura pragmática que torna inevitável a aceitação com um sim ou com um não pretensões de validade que são erguidas. Por outro lado, tendo em vista sua reconstrução do materialismo histórico, Habermas considera que as sociedades se

desenvolvem a partir de um processo de aprendizagem bidimensional, que resulta no tanto no incremento da racionalidade instrumental quanto no aperfeiçoamento da racionalidade comunicativa.

Na obra *Teoria do Agir Comunicativo*, a análise da evolução das sociedades está mais ligada aos conceitos de *sistema* e de *mundo da vida*. Como dito, Habermas vincula esses conceitos aos conceitos de *agir estratégico* e *agir comunicativo*, respectivamente. O próprio Habermas afirma que os conceitos de mundo da vida e o de agir comunicativo são complementares¹⁷, haja visto que, ao produzir uma força unificadora da fala orientada ao entendimento mútuo, a racionalidade comunicativa “assegura aos falantes envolvidos um mundo da vida intersubjetivamente partilhado e, ao mesmo tempo, o horizonte no interior do qual todos podem se referir a um único e mesmo mundo objetivo” (HABERMAS, 2009, p. 107). O agir comunicativo permite a reprodução simbólica do mundo da vida, e o mundo da vida cria a base comum que torna possível o agir comunicativo, ou seja, “o mundo vivido constitui o espaço social em que a ação comunicativa permite a realização da razão comunicativa calcada no diálogo e na força do melhor argumento em contextos interativos, livres de coação” (FREITAG, 2005, p. 165). O estudo da pragmática formal perdeu a ênfase em suas reflexões da década de 1980, uma vez que a busca pelos critérios de obtenção de consenso foi amenizada pela ideia de mundo de vida, entendida como aquele solo comum desde sempre já compartilhado intersubjetivamente entre os falantes. Isso faz com que já exista, em certo sentido, um consenso de fundo enredado na ideia de mundo da vida, o que dispensa a busca da situação de fala ideal. Assim,

No início dos anos 1970, ele [Habermas] havia delineado uma situação de fala tão idealizada como o vislumbre utópico de uma nova forma de vida (OPC); na época da Teoria da Ação Comunicativa (1981), ele já havia se distanciado disso há muito tempo. O tempo e os esforços despendidos na obtenção do consenso são minimizados pela compreensão compartilhada enraizada no mundo da vida, por um lado, e, por outro, pela integração da ação comunicativa nas estruturas e funções da reprodução simbólica do mundo da vida na modernidade. (ALLEN; MENDIETA, 2019, p. 42 - tradução livre).

¹⁷ Diz Habermas: “Eu introduzi o conceito ‘mundo da vida’, adotando provisoriamente a perspectiva de uma investigação reconstrutora. Nessa linha, ele constitui um conceito complementar ao do agir comunicativo” (HABERMAS, 2012b, p. 218).

Além disso, é a *Teoria do Agir Comunicativo* que, para Habermas, torna possível uma saída da colonização do mundo da vida. Essa patologia social pode ser resumida da seguinte maneira: “o padrão capitalista da modernização deforma as estruturas simbólicas do mundo da vida, submetendo-as aos imperativos de subsistemas que se diferenciam e se autonomizam por meio do dinheiro e do poder, o que equivale a uma reificação” (HABERMAS, 2012, p. 513). A resposta a tal patologia seria a reversão dos processos de colonização, isto é, “a ‘descolonização’ se impõe para permitir a livre atuação da razão comunicativa em todas as esferas e instituições do mundo vivido e na busca de ‘últimos fins’ do sistema” (FREITAG, 2005, p. 170).

Assim, de acordo com Habermas, o conceito de racionalidade comunicativa conseguiria orientar o “passo para trás” em relação à aporia da *Dialética do Esclarecimento*. Adorno e Horkheimer “não conseguiram detectar vestígios de razão na prática cotidiana nem nas instituições sociais ou políticas modernas” (SIEBENEICHLER, 2018, p. 33), visto que a aporia da *Dialética do Esclarecimento* apontaria para a completa autodestruição da razão. De fato, segundo Adorno e Horkheimer, o esclarecimento que nasceu para livrar os seres humanos dos perigos da natureza, voltou-se contra os próprios seres humanos, em termos de domínio da natureza interior, exterior e entre pessoas. No século XX, essa dominação chegou a seu paroxismo seja por meio da produção de um enorme aparato tecnológico para exterminar outros seres humanos, como por exemplo, as bombas de Hiroshima e Nagasaki; seja por meio da dominação total das massas, com o surgimento da indústria cultural. Assim, o mesmo esclarecimento que detinha um caráter emancipatório em seu nascedouro se converteu em mito, pois ele naturaliza a dominação entre os homens e eterniza as relações de exploração capitalista.

Para Habermas, o problema da *Dialética do Esclarecimento* tem a ver com o fato de que a mesma razão que torna possível a dominação dos seres humanos é utilizada para fazer essa denúncia. Com isso, Habermas acusa Adorno e Horkheimer de incorrerem em uma contradição performativa, como foi dito. Em contrapartida, segundo Habermas, a ideia de racionalidade comunicativa permite a superação dessa aporia da *Dialética do Esclarecimento*, por meio da formulação de um novo diagnóstico de época. Com efeito, “o motivo central desse diagnóstico consiste em interpretar o processo da ‘Dialética da

Ilustração'¹⁸ de tal modo que a resignação à qual Adorno e Horkheimer se viam forçados fosse corrigida e reinterpretada” (HONNETH, 2008, p. 25). Esse diagnóstico habermasiano é caracterizado por um tipo de patologia social que provoca essas atrocidades da sociedade contemporânea, qual seja, a colonização do mundo da vida, que nada mais é do que a intrusão da racionalidade instrumental nas esferas do mundo da vida. Em outras palavras, “as tendências de crises no presente não seriam mais manifestações da existência de formas de organização de caráter instrumental” (HONNETH, 2008, p. 26), como diagnosticado pela *Dialética do Esclarecimento*, “mas somente a penetração dessas formas no interior da sociedade, que depende constitutivamente desses processos comunicativos” (HONNETH, 2008, p. 26).

Contudo, o diagnóstico de habermasiano entende que a racionalidade comunicativa pode fazer frente à colonização do mundo da vida, ao império da razão instrumental. Para Habermas, a *Dialética do Esclarecimento* teria desembocado em uma aporia por não ter visualizado a racionalidade comunicativa, que ainda possui um caráter emancipatório. A aposta na racionalidade comunicativa é o que pode garantir a descolonização do mundo da vida, viabilizando a reprodução material da sociedade por meio de interações simbólicas orientadas ao entendimento e isentas de coerção. Segundo Habermas, “é necessário que os impulsos do mundo da vida possam influir no autocontrole dos sistemas funcionais” (HABERMAS, 2000, p. 505). Esse seria o passo atrás da aporia da *Dialética do Esclarecimento*, causada por aquele ceticismo desenfreado de Adorno e Horkheimer. Para Habermas, ainda é possível vislumbrar um potencial emancipatório da razão, o que torna a modernidade um projeto inacabado, pois, em suas palavras, o projeto da modernidade consiste em “libertar conjuntamente os potenciais cognitivos assim constituídos das suas formas nobres e esotéricas, a fim de os tornar utilizáveis pela prática para uma transformação racional das condições de existência” (HABERMAS, 1980, p. 13). A razão comunicativa é o que torna possível a realização desse projeto.

Assim, a *Teoria do Agir Comunicativo* pode ser vista como uma superação da aporia fundamental posta pela *Dialética do Esclarecimento*, ao propor um diagnóstico de

¹⁸ No referido texto, o termo *Dialektik der Aufklärung* foi traduzido como “Dialética da Ilustração” em vez de “Dialética do Esclarecimento”, adotado nesta dissertação.

época diferente, estruturado nas duas dimensões da racionalidade: a racionalidade comunicativa e a racionalidade instrumental. Apesar desse novo diagnóstico contar com uma patologia social pungente, a saber, a colonização do mundo da vida, remanesce uma saída: a descolonização do mundo da vida, materializada por meio do controle dos subsistemas do Estado e da economia pela racionalidade comunicativa. Contudo, a *Teoria do Agir Comunicativo* de Habermas não está isenta de crítica, conforme será visto no tópico a seguir.

2.5. Críticas à *Teoria do Agir Comunicativo*

Diversas críticas foram feitas à teoria do agir comunicativo de Habermas. A título exemplificativo, aqui serão tratadas algumas delas, que, mesmo não sendo devidamente aprofundadas neste trabalho, valem a menção.

De acordo com Axel Honneth, a ideia de sociedade dividida em *mundo da vida* e *sistemas* cria duas “ficções complementares”, a saber: “(1) a existência de organizações de ação livres de normas e (2) a existência de esferas de comunicação isentas de poder” (HONNETH, 1991, p. 298 - tradução livre). Assim, por um lado, para Honneth, não há no interior dos sistemas um espaço totalmente livre dos processos comunicativos. Pelo contrário, Honneth acredita que as estruturas administrativas e de gestão só podem ser compreendidas como corporificações institucionais de princípios racionais e prático-políticos. Assim, mesmo as ações realizadas dentro das organizações empresariais dependem da mediação comunicativa oriunda da práxis social. Por outro lado, a imagem produzida pelo conceito de *mundo da vida*, imagem esta de um ambiente comunicativamente integrado e livre de coerção, faz acreditar na possibilidade da reprodução simbólica independente da influência de poder, isto é, “deve parecer que o mundo da vida social se reproduz independentemente das práticas de influências estratégicas (isto é, das formas de exercício físico, psicológico ou cognitivo do poder)” (HONNETH, 1991, p. 300), o que é fictício. Com tais críticas, Honneth chega à conclusão de que “as ficções produzem agora uma imagem reificadora não de dois tipos de ação, mas de duas formas de coordenação da ação social dentro de esferas inteiras de reprodução social” (HONNETH, 1991, p. 301).

Essa segunda “ficção complementar” mencionado por Honneth (que trata de uma suposta existência de esferas de comunicação isentas de poder) é explorada por Nancy Fraser. Em seu artigo *What’s Critical About Critical Theory? The Case of Habermas and Gender*, Fraser analisa a obra *Teoria do Agir Comunicativo* (1981) sobre a perspectiva das reflexões feministas, questionando em que medida a teoria social de Habermas esclarece ou mistifica os fundamentos da dominação dos homens sobre as mulheres. Segundo Fraser, os maiores problemas da teoria crítica de Habermas com relação à questão de gênero decorrem da oposição categórica entre as instituições do mundo da vida e os subsistemas. Nesse sentido, Fraser entende que Habermas reifica uma espécie de gênero neutro dos atores envolvidos na reprodução material da sociedade, ignorando um das mais importantes causas institucionais da dominação patriarcal, a saber: “a separação com base no gênero entre o trabalho feminino privatizado de cuidado das crianças, por um lado, e tanto a esfera pública masculina como a economia regulada pelo estado” (FRASER, 2003). Isto é, existe uma violenta prática de exercício de poder no interior do mundo da vida, que foi, de certa maneira, eclipsada pela teoria de Habermas, ao desconsiderar as questões de gênero em sua *Teoria do Agir Comunicativo*. Assim, conclui Fraser: “as lutas e vontades das mulheres contemporâneas não são adequadamente clarificadas por uma teoria que traça a principal linha de batalha entre as instituições do sistema e as instituições do ‘mundo da vida’” (FRASER, 2003, p. 87). Isso, do ponto de vista feminista, inviabiliza um problema crucial relativo à dominação masculina que decorre exatamente desta ligação entre sistema e mundo da vida, por exemplo, o trabalho não pago realizado por mulheres no âmbito familiar.

A partir de um viés diferente dos anteriores, Amy Allen critica a teoria de Habermas com base no argumento de que ele desconsideraria o fato de que a competência comunicativa descrita pela *pragmática formal* se aplicaria a um número muito pequeno de pessoas. De fato, o conceito de *membros competentes* refere-se a sujeitos adultos que aprenderam a diferenciar as três reivindicações de validade (verdade, veracidade/sinceridade e correção) e a dominar a estrutura de comunicação de três mundos (mundo objetivo, mundo subjetivo e mundo social). E é exatamente isso que vai tornar o projeto habermasiano exposto ao problema do eurocentrismo, uma vez que privilegia a Europa como ápice da modernização, por ter realizado com êxito a diferenciação de tais esferas. Consequentemente, tudo aquilo que é visto como pré-

moderno ou não-moderno segundo esse processo de modernização é tido como menos evoluído. Assim, segundo Amy Allen, “o problema do etnocentrismo ou eurocentrismo já emerge aqui, uma vez que Habermas está implicitamente trabalhando com ‘uma concepção do ponto final da história da razão’ que privilegia um ponto de vista ocidental” (ALLEN, 2017, p. 52 - tradução livre). O estabelecimento de graus de evolução social, podem acabar justificando ações com eminente caráter racista ou imperialista¹⁹.

Além dessas três críticas feitas por filósofos da própria tradição da Teoria Crítica, Habermas também foi criticado por pensadores marxistas, como István Mészáros. De acordo com Mészáros: “Sua ‘comunidade ideal de comunicação’ e sua ‘situação ideal da fala’ defendem uma visão do conflito social e de sua resolução potencial que, na melhor das hipóteses, pode ser qualificada de ‘ingênua’” (MÉSZÁROS, 2014, p. 192). Segundo Mészáros, Habermas teria se desligado da tradição marxista, ao rejeitar o potencial emancipatório da classe trabalhadora²⁰. De fato, na *Teoria do Agir Comunicativo*, os agentes emancipatórios seriam aqueles engajados na produção dos consensos comunicativos, tal como uma elite privilegiada de especialistas em comunicação. Com isso, Mészáros acusa Habermas de cair em uma espécie de paradoxo, pois “o universo social em que essa comunicação ideal e geradora de consenso poderia ser eficaz teria de

¹⁹ Por privilegiar a modernidade europeia, Habermas expõe-se ao chamado *mito da modernidade*, que, segundo Enrique Dussel, pode ser caracterizado por 7 pontos: “1. A civilização moderna autodescreve-se como mais desenvolvida e superior (o que significa sustentar inconscientemente uma posição eurocêntrica). 2. A superioridade obriga a desenvolver os mais primitivos, bárbaros, rudes, como exigência moral. 3. O caminho de tal processo educativo de desenvolvimento deve ser aquele seguido pela Europa (é, de fato, um desenvolvimento unilinear e à europeia o que determina, novamente de modo inconsciente, a ‘falácia desenvolvimentista’). 4. Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exercer em último caso a violência, se necessário for, para destruir os obstáculos dessa modernização (a guerra justa colonial). 5. Esta dominação produz vítimas (de muitas e variadas maneiras), violência que é interpretada como um ato inevitável, e com o sentido quase-ritual de sacrifício; o herói civilizador reveste a suas próprias vítimas da condição de serem holocaustos de um sacrifício salvador (o índio colonizado, o escravo africano, a mulher, a destruição ecológica etc.). 6. Para o moderno, o bárbaro tem uma ‘culpa’ (por opor-se ao processo civilizador) que permite à ‘Modernidade’ apresentar-se não apenas como inocente mas como ‘emancipadora’ dessa ‘culpa’ de suas próprias vítimas. 7. Por último, e pelo caráter ‘civilizatório’ da ‘Modernidade’, interpretam-se como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da ‘modernização’ dos outros povos ‘atrasados’ (imaturos), das outras raças escravizáveis, do outro sexo por ser frágil, etcetera.” (DUSSEL, 2005).

²⁰ Em *Discurso Filosófico da Modernidade*, Habermas explica que a possibilidade da práxis revolucionária está atualmente impedida devido à ausência de um sujeito macrossocial: “Se a sociedade em seu todo não é mais representada como um sujeito de grau superior que se sabe, determinada e realiza a si mesmo, faltam as vias da auto-relação que permitem aos revolucionários agir em favor do macrossujeito paralisado, com ele e sobre ele”. (HABERMAS, 2000, p. 496).

ser *de início* um mundo essencialmente *livre de conflitos*, tornando assim *totalmente redundante* o trabalho de nossos ‘*falantes ideais*’” (MÉSZÁROS, 2014, p. 194). Ou seja, falantes ideais só existiriam em uma comunidade ideal de comunicação que fosse livre de conflitos. Mas, caso tal comunidade existisse, não haveria necessidade de falantes ideais. Em suma, Mészáros acusa a teoria social de Habermas de ser ideológica e apologética, uma vez que ela ocultaria os conflitos sociais e antagonismos estruturais presentes na sociedade moderna, em nome de uma possível situação ideal de fala livre de coerção.

É importante destacar que essa crítica de Mészáros é, com algumas variações, bastante recorrente. Contudo, Habermas não acredita em uma sociedade livre de conflitos, nem sua *Teoria do Agir Comunicativo* parece exigí-la. Pelo contrário, “a razão comunicativa opera na história como poder vingador” (HABERMAS, 2001, p. 410 - tradução livre) e já se encontra incorporada nas formas históricas de interação humana, o que dispensa sua postulação como situação ideal. Isto é, “a razão comunicativa deve ser considerada eficaz não porque ela domina a história com a força de um ideal, mas porque ela pode ser encontrada, enquanto parte perdedora, nos vestígios históricos de opressão e revolta” (LOHMANN, 2013, p. 209). Assim, a *Teoria do Agir Comunicativo* mostra toda sua força nos momentos históricos de maior opressão social, quando espaços de formação de consensos foram completamente destruídos.

Por fim, através de um breve exercício especulativo, seria interessante imaginar como Adorno poderia responder às críticas de Habermas à *Dialética do Esclarecimento* e quais crítica à *Teoria do Agir Comunicativo* ele poderia fazer. Como foi mencionado no tópico 1.5 deste trabalho, Habermas entende que a *Dialética do Esclarecimento* incorre em uma *contradição performativa*, ao “fazer uso da crítica que declarou estar morta” (HABERMAS, 2000, p. 170), ou seja, a *Dialética do Esclarecimento* estaria fazendo uso da mesma razão que foi objeto de crítica, o que é resumido na expressão autodestruição da razão. Assim, por um lado, admitindo a leitura de Habermas como verdadeira, é possível seguir um caminho wittgensteiniano e assumir a contradição como uma escada

que, depois de te ajudar a subir até o topo, é jogada fora²¹. Habermas, a propósito, entendeu que Adorno persistiu na contradição com a *Dialética Negativa* (1966)²², algo parecido com a referida metáfora.

Contudo, por outro lado, poderíamos questionar se a leitura de Habermas está totalmente correta, pois, talvez a razão não tenha sido completamente destruída na *Dialética do Esclarecimento*. De fato, no próprio prefácio dessa obra, Adorno e Horkheimer afirmam expressamente que “a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 13), ou seja, o esclarecimento não é redutível a seu aspecto negativo: ele é a doença e a cura. Ou seja, a contradição performativa de Adorno e Horkheimer resultaria da própria estrutura dialética do esclarecimento, que carrega tanto seu elemento destruidor quanto seu elemento emancipatório dentro de si. Vale lembrar que a *Dialética do Esclarecimento* termina com a famosa frase: “O próprio esclarecimento, em plena posse de si mesmo e transformando-se em poder, conseguiria romper os limites de esclarecimento” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 171). A esperança emancipatória do esclarecimento talvez só possa existir na mescla com poder, e não na sua absoluta purificação. Em termos habermasianos, Adorno e Horkheimer, enquanto pensadores dialéticos, não aceitariam uma estrita separação entre mundo da vida e sistema. Assim, pode ser que a leitura de Habermas não leve tão a sério que “a expressão “Dialética das Luzes” (*Dialektik der Aufklärung*) queria indicar que Horkheimer e Adorno não desejavam jogar fora o bebê com a água do banho, mas simplesmente demonstrar a ambiguidade da *Aufklärung*” (WIGGERSHAUS, 2002, p. 357).

Por exemplo, as reflexões adornianas sobre a indústria cultural não representam sua completa rejeição. Em uma passagem do texto *Notas sobre o filme* (1966), Adorno parece reconhecer o potencial emancipatório da indústria cultural: “Ao buscar atingir as massas, até mesmo a ideologia da indústria cultural acaba sendo tão antagônica quanto a

²¹ Essa metáfora é criada por Wittgenstein no aforismo 6.54 do *Tractatus Logico-Philosophicus*: “Minhas proposições elucidam dessa maneira: quem me entende acaba por reconhecê-las como contrassensos, após ter escalado através delas – por elas – para além delas. (Deve, por assim dizer, jogar fora a escada após ter subido por ela)”. (WITTGENSTEIN, 2001, p. 281)

²² De acordo com Habermas, a *Dialética Negativa* “pode ser lida como a continuação da explicação de por que temos de girar em torno dessa *contradição performativa*, e devemos persistir nela” (HABERMAS, 2000, p. 170).

sociedade para a qual ela é destinada. Ela contém antídoto de suas próprias mentiras” (ADORNO, 1986, p. 104). Em outro texto, Adorno mostra-se dialeticamente otimista, ao afirmar que “somente na época da bomba atômica, é possível vislumbrar uma situação em que desaparecesse a violência em geral” (ADORNO, 1995, p. 52). Portanto, talvez haja interpretações mais caridosas da *Dialética do Esclarecimento*, que não a façam resultar necessariamente em uma aporia radical absolutamente imobilizada ou, como diria Lukács, em um Grande Hotel Abismo.

Poder-se-ia pensar especulativamente algumas questões que Adorno poderia pôr a Habermas. Quanto à ideia de racionalidade comunicativa, o próprio Habermas afirma que “Adorno não teria concordado com isso. Isso teria sido afirmativo demais para ele” (HABERMAS, 2015, p. 264). De fato, no texto *Notas marginais sobre teoria e Práxis*, Adorno desconfia bastante da possibilidade da formação de consensos a partir de um agir comunicativo: “As facções que dominam cada um dos lados já preparam de antemão os resultados que procuram obter. A discussão serve à manipulação” (ADORNO, 1995, p. 216). E ainda que haja uma comunicação isenta de coerção, a obtenção de conhecimento não é uma consequência necessariamente positiva, que poderia servir de garantidor a um progresso social, pois “uma quantidade maior de discernimento pode resultar em uma reversão para atitudes que prevaleciam muito antes da alvorada do capitalismo moderno” (ADORNO, 2008a, p. 175).

Além disso, em Adorno, a ideia de progresso é um tema bastante complexo. Não que não o seja para Habermas, visto que ele mesmo hesita em elaborar uma teoria da evolução social, chegando a dizer o seguinte: “naturalmente, sinto um pouco de frio na espinha em relação à abordagem da teoria da evolução” (HABERMAS, 2015, p. 275). Mas, em Adorno, o aspecto destrutivo da ideia de progresso fica mais evidente. Na *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer afirmam que “o progresso separa literalmente as pessoas” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 183), isto é, longe de favorecer a integração social, o progresso tem o caráter isolador. De acordo com Adorno, o conceito de progresso “é dialético no rigoroso sentido não-metafórico do termo, de que a razão, seu órgão, é uma; de que nela não convivem justapostas uma camada dominadora da natureza e uma reconciliadora, mas que ambas compartilham todas as suas determinações” (ADORNO, 1992). Para Adorno, não é possível pensar como Habermas,

em uma ideia de progresso que conquista estágios históricos da sociedade, como se fossem degraus.

O conceito adorniano de progresso é sempre visto dialeticamente junto à ideia de regresso. Isso explicaria perfeitamente o fascismo como um desdobramento de um processo contínuo de uma ideologia do progresso. No entanto, a teoria da evolução social de Habermas parece ter maior dificuldade de compreender o surgimento do fascismo, pois, embora o veja apenas como “um perigoso fenômeno de regressão das sociedades altamente desenvolvidas”, Habermas não explica como essa regressão acontece. Em *A crise de legitimação do capitalismo tardio* (1973), Habermas caracterizou o fascismo como uma regressão social da consciência organizada coletivamente²³. Contudo, a explicação de tal regressão permanece muito pouco desenvolvida, especialmente diante de conceitos habermasianos de *evolução social e aprendizagem*, ou seja, não está claro como as sociedades poderiam regredir se elas não podem não aprender.

De todo modo, seguindo Adorno e Horkheimer, é importante ter sempre em mente que a compreensão dialética da razão não é apenas um compromisso filosófico com a verdade, mas um compromisso político, pois, caso contrário, o elemento regressivo da racionalidade ficaria oculto, tornando a sociedade moderna ainda mais vulnerável às opressões:

Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando seu próprio destino. Abandonando a seus inimigos a reflexão sobre o elemento destrutivo do progresso, o pensamento cegamente pragmatizado perde seu caráter superador e, por isso, também sua relação com a verdade. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 13)

Assim, com seu passo para trás, o pensamento de Habermas não parece ter superado a *Dialética do Esclarecimento*, e nem foi o objetivo deste trabalho mostrar isso, mas apenas tentar compreender a tensão entre os pensamentos desses gigantes.

²³ “O fascismo alemão é o exemplo de um esforço extenuante para uma regressão, organizada coletivamente, da consciência para baixo do patamar das convicções fundamentais cientificistas, de arte moderna e das concepções universalistas legais e morais” (HABERMAS, 1980, p. 109)

CONCLUSÃO

Como foi dito no início deste trabalho, o *Instituto de Pesquisa Social* de Frankfurt passou por diversas fases. Sua primeira fase foi chamada de materialismo interdisciplinar (1932-37). Desde seu primeiro diretor, o *Instituto* estava alinhado com o pensamento marxista e a questão da exploração econômica ocupava um lugar central na pesquisa teórica, embora fosse analisada a partir de uma abordagem interdisciplinar, o que incluía a filosofia, a economia, a psicologia, o direito, as ciências sociais, entre outras disciplinas. Nessa época, apostava-se no movimento da classe trabalhadora como meio para emancipar a humanidade. Mas, com a sombria situação dos anos de 1930 da Alemanha, especialmente com a ascensão de Hitler, foi perdida a esperança da conscientização do proletariado, pois se percebeu que a miséria e pauperização dos trabalhadores não implicava um aumento da consciência de classe, mas tendia a adaptação e a servidão.

Essa frustração com a classe trabalhadora implicou uma reorientação das pesquisas do *Instituto*, o que deu origem a sua fase conhecida por teoria crítica (1937-40). Essa fase adotou uma nova posição em relação à tradição marxista, não mais ligada diretamente ao movimento proletário. O *Instituto* passou a elaborar uma teoria social vinculada ao conceito de *teoria crítica*. Mas os acontecimentos históricos da década de 1940 enterraram a esperança emancipatória até mesmo da teoria, pois também a razão, considerada o último refúgio da teoria crítica, se mostrou subserviente às tendências de dominação. Dizem Adorno e Horkheimer: “não há mais nenhuma expressão que não tenda a concordar com as direções dominantes do pensamento” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 12). De fato, a Segunda Guerra Mundial e o Holocausto foram a prova mais cabal de que a razão é capaz de produzir as maiores atrocidades da história da humanidade, incluindo aqui a imensa capacidade técnica desenvolvida para exterminar seres humanos, como em Auschwitz e Hiroshima. Em contrapartida, a esperança emancipatória da classe trabalhadora havia sido minada pelo stalinismo, razão pela qual houve um “crescente desencanto da Escola de Frankfurt com relação ao marxismo” (JAY, 1988, p. 36). E, ainda, os EUA revelaram-se, já naquela época, como o maior embuste da democracia ocidental, em razão da mercantilização completa da sociedade.

Nesse contexto, foi elaborada a *Dialética do Esclarecimento*, que, sem dúvida, é um dos mais importantes livros publicados na história da filosofia contemporânea, não obstante ter sido pensado inicialmente apenas como fragmentos filosóficos. A riqueza dessa obra aparece já em sua influência multifacetada, o que inclui pensadores bastante diversos entre si, como Hegel, Nietzsche, Freud, Weber, Marx, Mauss, Kant, Sade, apenas para registrar aqueles mais conhecidos. Todos esses pensadores foram mobilizados para “descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 11). Seu pessimismo é visceral.

A *Dialética do Esclarecimento* foi o contraponto à ideologia do progresso então vigente, que era compartilhada entre liberais e marxistas. Nada parecia justificar a crença em um suposto progresso, inscrito historicamente. Pelo contrário, aquele momento indicava o auge da regressão social, mesmo considerando sob perspectivas diversas. Contudo, tal regressão não era um fenômeno particular do século XX. Com uma espécie de genealogia do conceito, os autores revelaram que a função de dominação exercida pelo esclarecimento estava presente já nos primórdios da humanidade. Na modernidade, a racionalidade apenas atingiu o seu ápice, com a dominação total da sociedade, quando, não apenas a natureza interior e exterior foi dominada pelo esclarecimento, mas também o foi a própria sociedade, visto que a razão passou a ser utilizada a serviço da dominação das massas. O conceito de indústria cultural registra essa dominação alargada, pois a cultura, vista como último recanto livre da exploração capitalista, tornou-se fundamental para domesticar as potências de insubmissão popular. O que surge de novidade é uma sociedade totalmente administrada.

Esse é o diagnóstico de época elaborado pela *Dialética do Esclarecimento*. Mas enquanto teoria crítica, a *Dialética do Esclarecimento* não pode se limitar à mera descrição dos fatos, tal como propunha a teoria tradicional. Ao apresentar as diversas camadas de opressão da sociedade, a *Dialética do Esclarecimento* é necessariamente crítica. O problema é que, nessa crítica, a *Dialética do Esclarecimento* denuncia também o próprio esclarecimento, ou seja, é ao mesmo tempo uma crítica da sociedade e uma crítica da racionalidade. Por realizar essa espécie crítica de segunda ordem, a *Dialética do Esclarecimento* enredou-se em uma aporia, pois o esclarecimento foi utilizado para criticar a si próprio. Vale notar que essa aporia não foi ocultada da *Dialética do*

Esclarecimento, tendo sido expressamente anunciada no prefácio da obra: “A aporia com que defrontamos em nosso trabalho revela-se assim como o primeiro objeto a investigar: a autodestruição do esclarecimento” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 11). Desse modo, a *Dialética do Esclarecimento* marcou uma crise no fundamento normativo da tradição da Teoria Crítica, pois destruiu o solo que serviu de base para fazer a crítica. Para Habermas, essa aporia resulta no seguinte dilema:

ou se continua a mover-se no exercício iluminador de uma filosofia negativa para discernir e suportar o discernimento de que, se há uma centelha de razão, ela só existe ainda na arte esotérica; ou se dá um passo atrás e se diz que Adorno mostrou que é preciso remontar novamente para alguém da dialética do Esclarecimento, visto que não se pode viver como cientista com as aporias de uma filosofia que nega a si mesma. (HABERMAS, 2015, p. 248)

Enquanto Adorno teria adotado a primeira opção, permanecendo na contradição performativa, Habermas tomou para si a segunda opção e assumiu um papel bastante claro: reparar o déficit normativo da Teoria Crítica (HABERMAS, 2015, p. 250). Habermas reconhece que, por ter vindo de outro contexto de experiências e de outra geração, era natural que trouxesse outras propostas para a teoria crítica. Assim, chamado de *o último iluminista*, Habermas sempre acreditou que a modernidade era um projeto inacabado, confiando em seu potencial normativo não realizado. Daí surgiu a sua *Teoria do Agir Comunicativo*, que tentou superar a aporia da *Dialética do Esclarecimento*, permanecendo firme no terreno da razão.

Como se tentou mostrar na segunda parte deste trabalho, a *Teoria do Agir Comunicativo* foi basicamente estruturada sob três ideias, ainda que com pesos diferentes: a pragmática formal, a teoria da evolução social e os conceitos de sistema e mundo da vida. A pragmática formal, bastante influenciada pela *teoria da competência linguística* de Noam Chomsky, tem o objetivo de reconstruir as características universais da competência comunicativa, isto é, de descrever os pressupostos assumidos por todos os falantes engajados em um processo comunicativo. São tais pressupostos que tornam possível um falante fazer-se compreensível a um ouvinte sobre algo no mundo. A teoria da evolução social, por sua vez, é um tipo de reconstrução do materialismo histórico que demonstra a evolução social por meio de um processo de aprendizagem bidimensional, tanto no nível técnico-instrumental, quanto no nível prático-moral. Por fim, a teoria

sistêmica e o conceito de mundo da vida são a base teórica para demonstrar os processos de modernização social e cultural, por um lado, e as patologias sociais da modernidade, especialmente a chamada *colonização do mundo da vida*, por outro. Com base nesses três pilares, Habermas formulou a *Teoria do Agir Comunicativo*, que, entre outras coisas, tentou reparar o déficit normativo da Teoria Crítica por meio de sua ideia de racionalidade comunicativa.

A ideia central é a de que a racionalidade comunicativa, por meio de processos comunicativos orientados pelo entendimento, permite a aquisição de saber, por um lado, e possibilita a coordenação de ações, por outro lado. Essa seria uma forma de racionalidade que não se restringe à manipulação de objetos e pessoas, como na racionalidade instrumental, mas tem a ver com o entendimento entre pessoas. A racionalidade comunicativa garante, com isso, a reprodução simbólica da sociedade, estruturada em termos de mundo da vida, a qual pode fazer frente aos mecanismos de reprodução material, tais como os subsistemas do Estado e da economia. Para Habermas, o caminho da emancipação segue junto à racionalidade comunicativa e pode reverter o processo de colonização por meio de uma espécie de descolonização do mundo da vida. Isso seria possível com a livre atuação da razão comunicativa tanto no mundo da vida quanto nos subsistemas. Com isso, “a razão comunicativa elabora coletivamente os espaços de atuação da razão instrumental” (FREITAG, 2005, p. 170) Com base nessas ideias, a *Teoria do Agir Comunicativo* poderia servir de modelo crítico alternativo à aporia da *Dialética do Esclarecimento*, ao vislumbrar ainda na razão a possibilidade de emancipação dos seres humanos.

Mas, antes de declarar a superação da *Dialética do Esclarecimento* pela *Teoria do Agir Comunicativo*, vale ressaltar as duas considerações que foram feitas no último tópico desta dissertação, quais sejam: as análises de algumas das críticas desferidas à *Teoria do Agir Comunicativo* por pensadores contemporâneos; e as possíveis respostas da *Dialética do Esclarecimento* às críticas de Habermas.

Quanto às críticas à *Teoria do Agir Comunicativo*, Honneth diz que a divisão da sociedade nas dimensões de *mundo da vida* e *sistemas* criaria duas ficções complementares. A primeira ficção refere-se à imagem de que haveria instituições econômicas livres da coordenação de ações pelo entendimento. A segunda ficção diz

respeito à ideia de que a reprodução do mundo da vida estaria imune ao exercício do poder. Essa última ficção foi explorada por Fraser para aprofundar a crítica à *Teoria do Agir Comunicativo*. Segundo a filósofa, essa oposição rígida entre *mundo da vida* e *sistemas* ocultaria as violências de gênero praticadas no interior da sociedade. Por uma outra via, Amy Allen critica a *Teoria do Agir Comunicativo*, com base no argumento de que a ideia de *membros competentes* da prática comunicativa é identificada com o ponto de vista ocidental, incorrendo no problema do eurocentrismo. Uma quarta crítica é feita também por István Mészáros. Para Mészáros, a ideia de uma comunidade ideal de comunicação é apologética, pois induz à crença de uma sociedade livre de conflitos. Apenas essa última crítica parece ser infundada, pois a ideia de razão comunicativa é evidenciada não em uma comunidade ideal, mas principalmente nos momentos históricos maior opressão.

Quanto às possíveis respostas às críticas de Habermas, é importante destacar que Adorno e Horkheimer compreendem o esclarecimento dialeticamente, ao mesmo tempo como dominação e como emancipação. Apesar do diagnóstico de época bastante aterrorizante, Adorno e Horkheimer admitem que a liberdade na sociedade não só é possível, como só é possível com o pensamento esclarecedor (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 13). E, ainda, a própria indústria cultural possui o antídoto de sua falsidade (ADORNO, 1986, p. 104). Assim, o problema de Habermas talvez seja ter reduzido o conceito de esclarecimento da *Dialética do Esclarecimento* à sua dimensão de racionalidade instrumental, técnica.

Em contrapartida, a ideia habermasiana de racionalidade comunicativa dificilmente passaria incólume pela geração anterior da Escola de Frankfurt. Por exemplo, segundo Adorno, a discussão tem uma alta capacidade de manipular oponentes, em vez de gerar consenso. Além disso, o próprio discernimento não é uma qualidade absolutamente positiva em uma sociedade, mas uma quantidade maior de discernimento também pode provocar a barbárie. Por fim, a ideia de evolução social é bastante problemática, pois esconde todos os elementos regressivos que advém do desenvolvimento histórico. Por exemplo, segundo Adorno, o fascismo é entendido como um desdobramento da ideologia do progresso, e não como um tipo de regressão social.

Em uma entrevista publicada pelo jornal *El Pais* no ano de 2018, Habermas fala de maneira telegráfica sobre a base filosófica de seu pensamento. O entrevistador pergunta: “Kant + Hegel + Iluminismo + marxismo desencantado = Habermas. Essa equação é suficiente para resolver o “x” de sua ideologia e pensamento?” (HABERMAS, 2018c). E Habermas responde: “Se é preciso expressá-los de forma telegráfica, estou de acordo, apesar de ainda faltar uma pitada da dialética negativa de Adorno...” (HABERMAS, 2018c).

A influência de Kant é inequívoca, especialmente no tocante à *pragmática formal*, que é, de certa maneira, o deslocamento da análise kantiana das condições de possibilidade do conhecimento para uma análise das condições de possibilidade da comunicação. Com a teoria da evolução social, Habermas investigou o desenvolvimento histórico dessas características universais do uso da linguagem, ou seja, o modo pelo qual essa racionalidade comunicativa se realiza historicamente. Esse aspecto revela a influência de Hegel em seu pensamento. Além disso, Habermas admite que, “quanto ao estilo da teoria da ação comunicativa, é verdade que optei por um modelo hegeliano e desenvolvi minha teoria através de outras teorias sociais” (HABERMAS, 2018b, p. 29). O iluminismo está presente no fato de Habermas confiar na razão como a única via possível da emancipação humana, vindo com muita desconfiança as teorias irracionistas, especialmente aquelas derivadas da pós-modernidade. Para Habermas, o potencial de emancipação está nos processos de racionalização, dos quais não se pode abrir mão. O marxismo desencantado pode ser entendido como uma combinação de Marx e Weber. Esses pensadores estão presentes na tentativa de reconstrução do materialismo histórico, pois, além da relação óbvia com Marx por meio do materialismo histórico, a *reconstrução* visa justamente tratar da importância da mediação simbólica nos processos de desenvolvimento histórico, o que evidencia o componente weberiano em suas reflexões.

Sendo talvez o elemento mais surpreendente de sua resposta, a *Dialética Negativa* é entendida por Habermas como “a continuação da explicação de por que que temos de girar em torno dessa *contradição performativa*, e devemos mesmo persistir nela” (HABERMAS, 2000, p. 170). Ao acrescentar essa obra em sua resposta, Habermas parece reconhecer a necessidade de sempre se desconfiar filosoficamente da razão, nunca podendo tomá-la como algo dado, o que o aproxima de Adorno e Horkheimer. Assim,

talvez a única conclusão possível seria, parafraseando de Foucault²⁴, dizer: escapar realmente da *Dialética do Esclarecimento* supõe apreciar exatamente o quanto custa separar-se dela e medir em que nosso recurso contra ela é ainda, talvez, um artil que ela nos opõe, ao termo do qual nos espera, imóvel e em outro lugar.

²⁴ Em *A ordem do discurso*, diz Foucault sobre Hegel: “[...] toda a nossa época, seja pela lógica ou pela epistemologia, seja por Marx ou por Nietzsche, procura escapar de Hegel: e o que procurei dizer há pouco a propósito do discurso é bem infiel ao logos hegeliano. [...] Mas escapar realmente de Hegel supõe apreciar exatamente o quanto custa separar-se dele; supõe saber até onde Hegel, insidiosamente, talvez, aproximou-se de nós, supõe saber, naquilo que nos permite pensar contra Hegel, o que ainda é hegeliano; e medir em que nosso recurso contra ele é ainda, talvez, um artil que ele nos opõe, ao termo do qual nos espera, imóvel e em outro lugar.” (FOUCAULT, 1999, p. 72–3).

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, T. **A arte e as artes: primeira introdução à teoria estética**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018a.

ADORNO, T. **As estrelas descem à terra: a coluna de astrologia do Los Angeles Times**. São Paulo: Unesp, 2008a.

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

ADORNO, T. **Indústria cultural**. São Paulo: Unesp, 2020.

ADORNO, T. **Introdução à sociologia da música: doze preleções teóricas**. São Paulo: Unesp, 2017.

ADORNO, T. **Minima moralia: reflexões a partir da vida lesada**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008b.

ADORNO, T. **Notas sobre o filme**. In: Theodor W. Adorno. São Paulo: Ática, 1986. p. 100–107.

ADORNO, T. **Palavras e Sinais. Modelos críticos 2**. Petrópolis: Vozes, 1995.

ADORNO, T. **Primeiros escritos filosóficos**. São Paulo: Unesp, 2018b.

ADORNO, T. **Prismas: crítica cultural e sociedade**. São Paulo: Ática, 1998.

ADORNO, T. **Sem diretriz: Parva aesthetica**. São Paulo: Unesp, 2021.

ADORNO, T. W. **Progresso**. Lua Nova: Revista de Cultura e Política, n. 27, p. 217–236, dez. 1992. Disponível em: <
http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451992000300011&lng=pt&tlng=pt>.

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. **Temas básicos da sociologia**. São Paulo: Cultrix, 1973.

ALLEN, A. *The end of progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*. New York: Columbia University Press, 2017.

ALLEN, A.; MENDIETA, E. (ed.). *The Cambridge Habermas Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

AUSTIN, J. **Quando Dizer é Fazer – palavras e ação**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BANNWART JÚNIOR, C. J. **Perspectiva evolucionária na teoria social crítica de Habermas**. *Trans/Form/Ação*, v. 36, n. spe, p. 67–86, 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732013000400006&lng=pt&tlng=pt>.

BENHABIB, S. **A crítica da razão instrumental**. In: ZIZEK, S. (Ed.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996. p. 51–70.

BENJAMIN, W. **Ensaio reunidos: escritos sobre goethe**. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2018.

BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas v. 1**. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BENJAMIN, W. **Rua de mão única**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

BRUNKHORST, H.; KREIDE, R.; LAFONT, C. (ed.). **The Habermas Handbook**. New York: Columbia University Press, 2017.

BUCK-MORSS, S. **Origen de la dialectica negativa**. Cidade do México: Siglo XXI, 1981.

CHOMSKY, N. **Aspects of the Theory of Syntax**. 50ª ed. Cambridge: MIT Press, 2015.

COHEN, G. **Forças produtivas e relações de produção**. *Crítica Marxista*, v. 31, p. 63–82, 2010. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/sumario.php?id_revista=31&numero_revista=31>.

DA COSTA, V. H. F. **As pulsões e a razão: sobre uma antropologia filosófica freudiana em “Dialética do Esclarecimento”**. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v. 1, n. 1, 2017.

DUARTE, R. **Adorno/Horkheimer & A dialética do esclarecimento**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

DUARTE, R. **Indústria cultural: uma introdução**. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

DUARTE, R. **Teoria crítica da indústria cultural**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

DUBIEL, H. **Theory and Politics: Studies in the Development of Critical Theory**. Cambridge: MIT Press, 1985.

DUSSEL, E. **Europa, Modernidade e Eurocentrismo**. In: *Colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-Americanas*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO, 2005. p. 55–70.

ENGELS, F. **Do socialismo utópico ao socialismo científico**. São Paulo: Global, 1984.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. 5ª ed. São Paulo: Loyola, 1999.

FRASER, N. **O que é crítico na teoria crítica? Habermas e gênero**. Revista Ex Aequo, 2003. Disponível em: <<https://exaequo.apem-estudos.org/artigo/o-que-e-critico-na-teoria-critica>>.

FREITAG, B. **Dialogando com Jürgen Habermas**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

FREITAG, B.; ROUANET, S. P. **Habermas - Sociologia**. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1990.

HABERMAS, J. **“A Modernidade: um projecto inacabado?”** Crítica, p. 5–23, 1980.

HABERMAS, J. **A ética da discussão e a questão da verdade**. 4ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018b.

HABERMAS, J. **A história negativa. Entrevista a Barbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet**. Folha de São Paulo (Caderno Mais!), 1995.

HABERMAS, J. **A Nova Obscuridade: pequenos escritos políticos V**. São Paulo: Unesp, 2015.

HABERMAS, J. **Consciências moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2013.

HABERMAS, J. **Entrevista com Jürgen Habermas. “Jürgen Habermas: ‘Não pode haver intelectuais se não há leitores’”**. El país, 2018c. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2018/04/25/eps/1524679056_056165.html>.

HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, J. **Observações sobre o desenvolvimento da obra de Max Horkheimer**. Educação e Filosofia, v. 21, n. 42, p. 273–293, 2007.

HABERMAS, J. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. São Paulo: Unesp, 2016.

HABERMAS, J. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, J. ***Philosophical Introductions: Five Approaches to Communicative Reason***. Cambridge: Polity Press, 2018a.

HABERMAS, J. **Racionalidade e comunicação**. Lisboa: Edições 70, 1996.

- HABERMAS, J. **Técnica e ciência como “ideologia”**. São Paulo: Unesp, 2014.
- HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos*. Madri: Catedra, 2001.
- HABERMAS, J. **Teoria do agir comunicativo, 1: racionalidade da ação e racionalização social**. São Paulo: Martins Fontes, 2012a.
- HABERMAS, J. **Teoria do agir comunicativo, 2: sobre a crítica da razão funcionalista**. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.
- HABERMAS, J. **Verdade e Justificação: Ensaio Filosófico**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2009.
- HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio (1830): volume 1: a ciência da lógica**. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2012b.
- HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. 7ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012a.
- HEINRICH, M. *An introduction to the three volumes of Karl Marx's Capital*. New York: Monthly Review Press, 2004.
- HOBSBAWM, E. **A era do capital, 1848-1875**. 29ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2019.
- HOBSBAWM, E. **A era dos impérios, 1875-1914**. 23ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.
- HONNETH, A. **Jürgen Habermas: percurso acadêmico e obra**. In: Revista Tempo Brasileiro, jul.-set., n.º 138. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- HONNETH, A. *The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Cambridge: MIT Press, 1991.
- HONNETH, A. **Uma patologia social da razão: sobre o legado intelectual da Teoria Crítica**. In: Teoria Crítica. Aparecida: Ideias & Letras, 2008.
- HORKHEIMER, M. **A Presente Situação da Filosofia Social e as Tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais**. Revista Praga, v. 7, p. 121–132, 1999.
- HORKHEIMER, M. *Art and mass culture*. In: Critical theory: selected essays. Nova York: Continuum, 2002. p. 273–290.
- HORKHEIMER, M. **Autoridade e família**. In: Teoria crítica: uma documentação. São Paulo: Perspectiva, 2015b.
- HORKHEIMER, M. **Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea**. In: Teoria Crítica: uma documentação. São Paulo: Perspectiva, 2015a.

HORKHEIMER, M. *Dawn & Decline. Notes 1926-1931 and 1950-1969*. New York: Seabury Press, 1978a.

HORKHEIMER, M. **Filosofia e teoria crítica**. In: Benjamin, Habermas, Horkheimer, Adorno: textos escolhidos. São Paulo: Abril, 1983b. p. 155–161.

HORKHEIMER, M. **Observações sobre Ciência e Crise**. In: Teoria crítica: uma documentação. São Paulo: Perspectiva, 2015c.

HORKHEIMER, M. **Teoria tradicional e teoria crítica**. In: Benjamin, Habermas, Horkheimer, Adorno: textos escolhidos. São Paulo: Abril, 1983a. p. 117–154.

HORKHEIMER, M. *The Authoritarian State. In: The Essential Frankfurt School Reader*. Oxford: Basil Blackwell, 1978b.

HORKHEIMER, M. *The End of Reason. In: The Essential Frankfurt School Reader*. Oxford: Basil Blackwell, 1978c.

JAY, M. **A imaginação dialética**. História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923–1950. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

JAY, M. **As ideias de Adorno**. São Paulo: Cultrix, 1988.

KANT, I. **Crítica da Faculdade de Julgar**. Petrópolis: Vozes, 2016.

KURZ, R. **Até a última gota**. Mais!, Folha de São Paulo, p. 5, 24 ago. 1997.

LOHMANN, G. **Uma filosofia da história tornada sóbria sobre o papel da filosofia da história na teoria crítica da sociedade de Jürgen Habermas**. Trans/Form/Ação, v. 36, n. 3, p. 203–224, dez. 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732013000300012&lng=pt&tlng=pt>.

LÖWY, M. **Walter Benjamin: aviso de incendio: uma leitura das reses “Sobre o conceiro de historia”**. São Paulo: Boitempo, 2005.

LUKÁCS, G. **A teoria do romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica**. São Paulo: Editora 34, 2000.

LUKÁCS, G. **História e Consciência de Classe: estudos de dialética marxista**. 2ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

MARX, K. **A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1945-1946)**. São Paulo: Boitempo, 2007a.

MARX, K. **Contribuições à crítica da economia política**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

- MARX, K. **Crítica ao programa de Gotha**. São Paulo: Boitempo, 2012.
- MARX, K. **Crítica da filosofia do direito de Hegel (1843)**. 3ª ed. São Paulo: Boitempo, 2013a.
- MARX, K. **Manifesto comunista**. São Paulo: Boitempo, 2007b.
- MARX, K. **O capital: crítica da economia política. Livro 1**. São Paulo: Boitempo, 2013b.
- MARX, K. **Os despossuídos: debates sobre a lei referente ao furto de madeira**. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MELO, R. **Marx e Habermas: teoria crítica e os sentidos da emancipação**. São Paulo: Saraiva, 2013.
- MÉSZÁROS, I. **O poder da ideologia**. São Paulo: Boitempo, 2014.
- NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NIETZSCHE, F. **Sobre verdade e mentira**. São Paulo: Hedra, 2008.
- NOBRE, M. **A teoria crítica**. São Paulo: Jorge Zahar Editor, 2004.
- OWEN, D. *Between Reason and History: Habermas and the Idea of Progress*. Albany, NY: State University of New York Press, 2002.
- PIERUCCI, A. F. **O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber**. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2013.
- PINZANI, A. **Habermas**. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- PUZONE, V. **Filosofia da história ou reprodução da vida dos indivíduos? A crítica de max Horkheimer a Georg Lukács e a reformulação do marxismo**. *Sociologia & Antropologia*, v. 7, n. 1, p. 239–265, abr. 2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2238-38752017000100239&lng=pt&tlng=pt>.
- REPA, L. S. **Contradição performativa**. In: *Curso Livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papyrus, 2008.
- REPA, L. S. **Crítica da esquerda, crítica da razão – uma visão de conjunto sobre o pensamento de Horkheimer nos anos 1940**. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, v. 22, n. 2, p. 93, 4 out. 2017. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/138477>>.
- ROUANET, S. P. **As razões do iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

ROUANET, S. P. **Teoria crítica e psicanálise**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2001.

SIEBENEICHLER, F. B. **Mundo Da Vida E Sistema Na Teoria Do Agir Comunicativo**. *Logeion: Filosofia da Informação*, v. 5, p. 27–36, 11 nov. 2018. Disponível em: <<http://revista.ibict.br/fiinf/article/view/4498>>.

WEBER, M. **Ciência e política: duas vocações**. 18^a ed. São Paulo: Cultrix, 2011.

WEBER, M. **Ensaio de sociologia**. 5^a ed. Rio de Janeiro: LTC, 2016.

WIGGERSHAUS, R. **A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política**. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**. Petrópolis: Vozes, 2014.

WITTGENSTEIN, L. **Tractatus Logico-Philosophicus**. 3^a ed. São Paulo: Edusp, 2001.