

## EMANCIPAÇÃO PELA AÇÃO COMUNICATIVA: A LEITURA CRÍTICA DE JÜRGEN HABERMAS DA DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO E O ESGOTAMENTO DO PROGRAMA EMANCIPATÓRIO DE HORKHEIMER E ADORNO

[EMANCIPATION THROUGH COMMUNICATIVE ACTION: THE HABERMAS'S CRITICAL READING OF DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO AND THE EXHAUSTION OF THE EMANCIPATORY PROGRAM OF HORKHEIMER AND ADORNO]

Jorge A. Lubenow \*

**RESUMO:** Este texto trata da leitura crítica de Jürgen Habermas da *Dialética do Esclarecimento* e do esgotamento do programa emancipatório de Horkheimer e Adorno. Elucida como a *Dialética do Esclarecimento* desemboca no impasse de uma crítica auto-referencial/totalizante da razão(I); Quanto esta crítica auto-referencial deve satisfação à Nietzsche, e quais os caminhos propostos por Nietzsche e Horkheimer & Adorno para sair desse impasse (II); E a crítica de Habermas à posição de Horkheimer & Adorno (III). Os textos-base são *O discurso filosófico da modernidade* (cap. 5: “O entrosamento entre o mito e o iluminismo: Horkheimer e Adorno”) e *Teoria de la acción comunicativa* (cap. 4: “De Lukács a Adorno: racionalização como reificação”).

**PALAVRAS-CHAVE:** Teoria crítica, Dialética do Esclarecimento, teoria da reificação.

**ABSTRACT:** This article aims to expose the critical Jürgen Habermas's point of view regarding to *Dialética do Esclarecimento* and the exhaustion of the emancipatory program of Horkheimer and Adorno. It intends to make clear as the *Dialética do Esclarecimento* leads to an impasse of an selfpointed critique of the Reason (I). In following it shows how much this selfpointed critique dues to Nietzsche and what ways Nietzsche and Horkheimer & Adorno propose to go out of this impasse (II), and the Habermas's critique of Horkheimer & Adorno point of view (III). The main texts used are *O discurso filosófico da modernidade* (cap. 5: “O entrosamento entre o mito e o iluminismo: Horkheimer e Adorno”) and *Teoria de la acción comunicativa* (cap. 4: “De Lukács a Adorno: racionalização como reificação”).

**KEYWORDS:** Critical theory, Enlightenment dialectic, reification theory.

### (I)

A tese central da Dialética do Esclarecimento de Horkheimer e Adorno é a de que “o mito é já esclarecimento e o esclarecimento recai no mito”<sup>1</sup>.

Em “O conceito de Esclarecimento” os autores mostram a relação dialética entre esclarecimento e mito. Horkheimer e Adorno observam que a humanidade procura emancipar-se do medo em relação ao mito e

\* Pós-Doutorado em Filosofia pela Universität Flensburg-Alemanha. Professor Adjunto II do DFE e Membro do Quadro Permanente de Professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPB. m@ilto: jlubenow@hotmail.com

à dominação (do medo diante das forças da natureza as quais ele não pode controlar), seguindo os passos do saber e do esclarecimento racional. Porém, ao término de tudo, recai no mito, na dominação, na barbárie (totalitarismo). O mundo racionalizado se contrai e reduz a uma “falsa” totalidade<sup>2</sup>.

Mas qual é a pulsão que impulsiona o Esclarecimento? Livrar-se do medo da natureza; o metabolismo do homem com a natureza, que determina as relações sociais.

*Esclarecimento* que na sua origem é concebido como um processo emancipatório que conduziria à autonomia e à emancipação, em sua trajetória transforma-se em seu contrário, ou seja, em um crescente processo de instrumentalização para a dominação e repressão, da natureza e do homem. Um crescimento desmedido da racionalidade instrumental; ampliação das esferas sociais submetidas a critérios de decisão racional (diria Weber)<sup>3</sup>.

A *dialética* consiste em mostrar como a razão, inicialmente posta a serviço da emancipação dos homens, se atrofiou resultando na razão instrumental (Instrumental: porque reduziu o conhecimento a mero instrumento a serviço da ciência e da técnica; instrumento de auto-conservação). Assim, o esclarecimento, que havia tratado de liberar o homem, ironicamente serviu para escravizá-lo com meios muito mais eficientes<sup>4</sup>. Por isso, impõe-se uma revisão crítica: esclarecer o esclarecimento sobre si mesmo; ver o que levou o esclarecimento a um desfecho negativo.

A *crítica* consiste na denúncia do velho no novo, mostrar o que existe de mito no Esclarecimento.

Horkheimer e Adorno entendem por “Esclarecimento”, não apenas a “época das luzes”, mas a pretensão do homem de racionalizar o mundo, tornando-o manipulável:

No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal. O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e

substituir a imaginação pelo saber (...).<sup>5</sup> O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder. O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este conhece-os na medida em que pode manipulá-los. O homem de ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las.<sup>6</sup>

O problema é que o saber produzido pelo esclarecimento não conduz à emancipação, e sim a uma tecnociência moderna que mantém com seu objeto uma relação ditatorial. Para Horkheimer, o esclarecimento ficou paralisado, prevalecendo a idéia de que o saber é “técnica” e não “crítica”<sup>7</sup>. Desse modo, perdeu-se a confiança na razão emancipadora porque ela ficou reduzida a uma funcionalidade meramente instrumental; ela ficou presa aos fins estabelecidos e controlados pelas forças econômicas e pelas determinações técnicas do sistema. Essa é a idéia denunciada na *Dialética do Esclarecimento*, segundo a qual “o Esclarecimento que tratou de livrar os homens do mito recai no mito”; nas novas formas de manifestação do poder mítico. A razão que hoje se manifesta na ciência e na técnica é uma razão instrumental. Horkheimer e Adorno denunciam o caráter alienado da ciência positivista, cujo substrato comum é a razão instrumental. Inicialmente essa razão tinha sido parte integrante da razão iluminista, mas, no decorrer do tempo, ela se autonomizou, voltando-se, inclusive, contra as suas tendências emancipatórias. Nessa leitura, a razão converte-se numa razão alienada que se desviou do seu objetivo emancipatório original, transformando-se em seu contrário: o controle totalitário da natureza e a dominação incondicional dos homens. Por isso, a essência da *Dialética do Esclarecimento* consiste em mostrar como a razão abrangente e humanística, posta a serviço da liberdade e emancipação dos homens se atrofiou, resultando na razão instrumental<sup>8</sup>.

A razão iluminista, embora ambigualmente, articulava uma prática libertadora (emancipatória). Entretanto, foi posta a serviço da dominação, sobre a natureza e sobre os homens, onde não é mais possível mobilizar o vetor emancipatório da razão. Com isso, desapareceu a ambigüidade, chegando o esclarecimento a negar a sua transcendência. Esse processo também pode ser chamado de unidimensionalização da razão iluminista. Restou apenas a dimensão

repressiva. Ou seja, a dialética do esclarecimento levou à supressão da dialética. É nesse sentido que Horkheimer e Adorno mostram como as promessas de libertação contidas no esclarecimento, se transformam em instrumentos de dominação<sup>9</sup>. Horkheimer e Adorno desenvolvem esta tese a partir da interpretação da *Odisséia* (DFM, 110), a proto-história da subjetividade (moderna): “Os episódios relatam perigos, astúcias e escapadas, e a renúncia imposta por si próprio através do qual o eu que aprende a dominar o perigo acede à sua própria identidade e ao mesmo tempo se despede coma união arcaica com a natureza, tanto a externa como a interna. Este domínio sobre si próprio seria sempre a aniquilação do próprio sujeito. Os homens formam a sua identidade na medida em que aprendem a dominar a natureza exterior à custa da repressão da natureza interior. O preço da renúncia, da auto-ocultação da comunicação interrompida do eu com a sua própria natureza, tornada, enquanto isso, anônima, é interpretado como consequência de uma introversão do sacrifício” (DFM, 112).

Com a autonomização das esferas culturais de valor (cognitivas/ciência, éticas/moral, estéticas/arte), com a racionalização das mundividências, a esfera das conexões de validade não só é purificada de todos os aditivos empíricos, como é internamente diferenciada de acordo com as perspectivas de verdade, justeza e veracidade ou autenticidade normativa (DFM, 117). As conexões de fato e de sentido são decompostas nos seus elementos de origem. A validade não emana mais “do céu da tradição”, mas cada esfera se especializou numa exigência de validade, segundo sua lógica própria; esferas de valor que obedecem cada uma sua própria legalidade específica, sua própria lógica interna. Isso porque o pensamento mítico não permite, devido a sua força totalizadora com a qual integra todos os fenômenos percebidos à superfície numa teia de correspondências de semelhanças e contrastes, diferenciar conexões de fato e de sentido. Não consegue perceber, clara e diferenciadamente, interesses e exigências de poder dissimulados nos seus poros. As relações internas e externas se confundem porque as exigências de validade são determinadas por relações de poder. “Só a desmitologização desfaz este sortilégio que a nós nos parece como uma confusão entre natureza e cultura” (DFM,

116). Ao perceber isso, na forma de crítica, o esclarecimento torna-se pela primeira vez reflexivo (DFM, 117). Contesta a verdade de uma teoria suspeita, desocultando sua falsa veracidade: “A crítica torna-se crítica da ideologia quando pretende demonstrar que a validade da teoria não se divorciou suficientemente do contexto de sua gênese, que por trás da teoria se esconde uma mistura ilícita de poder e validade, e que é mesmo a esta que ela ainda por cima deve sua reputação” (DFM, 117).

Entretanto, o processo do esclarecimento levanta a suspeita de a sua própria crítica da ideologia não produzir mais verdades. Ou seja, a dúvida dirige-se então também à razão iluminista (que se desenvolve na atividade da dominação, coerção), cujos padrões a crítica da ideologia tinha encontrado nos ideais burgueses<sup>10</sup>. Aqui, o esclarecimento torna-se pela segunda vez reflexivo (DFM, 117)<sup>11</sup>. E este é o caminho da *Dialética do Esclarecimento* de Horkheimer e Adorno: autonomizar a crítica em relação aos seus próprios fundamentos. Mas, pergunta Habermas, por que foram obrigados a isso?

A *teoria crítica* desenvolvera-se, inicialmente, em torno do programa de um “materialismo interdisciplinar”, que tomava como pano de fundo o “potencial da razão expresso nos ideais burgueses”, o potencial da razão da cultura burguesa que supostamente se libertaria sob a pressão das forças produtivas desenvolvidas. Entretanto, os desenvolvimentos sócio-históricos (fracasso da revolução socialista na Europa central e ocidental, consolidação do stalinismo, nazi-fascismo, fim do movimento operário, entre outros) geraram desilusões políticas que levaram a uma desconfiança em relação aos prognósticos marxistas. Estas experiências políticas afetaram a tese (o método) do materialismo histórico; afetaram as assunções histórico-materialistas fundamentais nas quais se apoiara ainda, nos anos trinta, principalmente Horkheimer.

Dado isto, a suspeita em relação à crítica da ideologia torna-se total (DFM, 119) ao se voltar contra o próprio potencial da cultura burguesa. Agora, a própria razão torna-se suspeita da confusão entre pretensões de poder e validade (Razão instrumental: identidade entre razão e dominação, entre validade e poder). A razão instrumental, designam Horkheimer e Adorno, “o entendimento calculador que usurpou o lugar da razão” (DFM, 120). Enquanto instrumental,

assimilou-se ao poder renunciando à sua força crítica. Esta identidade entre dominação e razão é o ponto de partida para uma auto-ultrapassagem totalizadora da crítica das ideologias. Eis o paradoxo: no momento da descrição (da destruição da capacidade crítica), ainda precisa fazer uso da crítica (que se proclamou morta). Assim, “ao tornar-se totalitário, o esclarecimento denuncia-se pelos próprios meios” (DFM, 120). Então radicalizam a crítica a partir de uma auto-ultrapassagem da crítica da ideologia, chamada a esclarecer o esclarecimento sobre si mesmo. Apesar de verem abalados os alicerces da crítica da ideologia, não queriam, entretanto, deixar de se agarrar à figura do esclarecimento; não quiseram abandonar o trabalho, tornado paradoxal, do conceito. Assim, aplicam ao esclarecimento aquilo que ele realizou em relação ao mito, uma crítica auto-referencial da razão, que ataca os pressupostos de sua própria validade.

## (II)

Nietzsche também se situa na trajetória do questionamento da filosofia ocidental. Para Habermas, a tese da crítica auto-referencial, de Horkheimer e Adorno, é semelhante ao diagnóstico do niilismo<sup>12</sup> levado à cabo por Nietzsche: “A *Dialética do Esclarecimento* dá satisfação à radical crítica nietzscheana da razão” (DFM, 108). Habermas acredita que Nietzsche inspirou fortemente a segunda versão reflexiva do esclarecimento. Nesse sentido, pergunta: “Como é que os dois iluministas que ainda são podem subvalorizar tanto o conteúdo racional da modernidade cultural, que em tudo só percebem um amalgamar de razão e dominação, poder e validade? Porventura se deixam também inspirar por Nietzsche ao alcançarem os seus padrões de crítica da cultura a partir de uma experiência fundamental *autonomizada* da modernidade estética?” (DFM, 121).

Diz Habermas: “Nietzsche recalcou a estrutura paradoxal, explicou a assimilação da razão ao poder consumada na modernidade com uma teoria do poder que se remitologiza voluntariamente e que, em lugar da pretensão de verdade, retém apenas a pretensão retórica do fragmento estético. Nietzsche tinha ensinado como se totaliza a crítica;

mas, afinal de contas, vem ao de cima apenas a circunstância de ele tomar como escandaloso o emaranhamento entre validade e poder em virtude de este impedir uma vontade de poder glorificada e carregada de conotações da produtividade artística. A comparação com Nietzsche mostra que não está estabelecida uma direção para a crítica tornada total (...) Nietzsche é, entre os inflexíveis teóricos da desocultação, aquele que radicaliza o anti-esclarecimento” (DFM, 120).

Habermas cita algumas convergências de conteúdo:

a) *História primitiva da subjetividade*: o processo de inversão da direção do instinto e sua interiorização, constitui a subjetividade de uma natureza interior. Habermas cita Nietzsche: “Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* – é a isso que chamo de *interiorização* do homem” (DFM, 122); emancipar-se com o sacrifício, sofrimento.

b) *A crítica nietzscheana do conhecimento e da moral* antecipa uma idéia que Horkheimer e Adorno desenvolvem na forma de uma crítica da razão instrumental: “Por trás da objetividade e das exigências de verdade do positivismo, por trás dos ideais ascéticos e das exigências de justiça da moral universalista, ocultam-se imperativos de auto-preservação e dominação” (DFM, 122). Numa outra passagem de Habermas, encontra-se: “(...) Por essa via Nietzsche obtém padrões de uma crítica da cultura que desmascara ciência e moral como formas de expressão ideológicas de uma vontade pervertida de poder, de modo semelhante à denúncia que a *Dialética do Esclarecimento* faz destas estruturas enquanto encarnações da razão instrumental. Esta circunstância deixa pressupor que Horkheimer e Adorno compreenderam a modernidade cultural a partir de um horizonte experiencial semelhante, com a mesma sensibilidade exacerbada, também pela mesma ótica restritiva que insensibiliza face aos vestígios e às formas de racionalidade comunicativa. É nesse sentido que aponta também a arquitetônica da filosofia de Adorno mais tardio, no qual se alicerçam reciprocamente a *Dialética negativa* e a *Teoria estética* (...)”<sup>13</sup>.

Entretanto, há também divergências em relação à compreensão da

modernidade. A natureza objetivada e a sociedade moralizada se degradam em formas de manifestação de um poder mítico, na forma de razão instrumental (Horkheimer e Adorno); numa vontade pervertida de poder (Nietzsche). Ao conceitualizar o estado de espírito da modernidade estética, a partir da força subversiva de uma resistência estética, emerge já em Nietzsche a experiência de uma rebelião quanto a tudo que é normativo; valorizando o transitório, dinamismo, ou seja, as formas de despedida da tradição totalizante, idealista.

Nietzsche começa por reinterpretar exigências de validade em preferências. Entroniza o *gosto* como único órgão do conhecimento *para lá* do verdadeiro e do falso, do bom e do mau. São os juízos de gosto que respondem à questão do “valor” da verdade e da justiça. Pela “faculdade do juízo estético” Nietzsche quer mostrar que nas tomadas de posição valorativas de sim/não já não estão expressas exigências de validade, mas sim puras reivindicações de poder. O objetivo é assimilar os juízos de gosto a imperativos e as apreciações de valor a manifestações da vontade. Por este caminho, chega ao conceito de vontade de poder. Por trás das exigências aparentemente universais de validade, escondem-se exigências subjetivas de poder das apreciações de valor. A potência criadora do sentido constitui o núcleo estético da vontade de poder. “A teoria de uma vontade de poder desenrolando-se em todo o acontecimento proporciona o enquadramento em que Nietzsche explica como se geram as ficções de um mundo do ente e do bem e também as identidades aparentes dos sujeitos cognoscentes e moralmente atuantes, como se constitui com alma e autoconsciência uma esfera de interioridade, como a metafísica, a ciência e o ideal ascético alcançam a dominação - e, finalmente: como a razão centrada no sujeito deve todo este inventário à ocorrência de uma inversão funestamente masoquista no âmago da vontade de poder. A dominação niilista da razão centrada no sujeito é concebida como expressão e resultado de uma perversão da vontade de poder” (DFM, 100).

Entretanto, se o pensamento já não puder mais se movimentar no elemento da verdade e das exigências da validade, quando nas apreciações de valor estão expressas reivindicações de poder e não de validade, onde se fundamenta a crítica? Para Habermas, a teoria do



poder não pode satisfazer a exigência da objetividade científica e ao mesmo tempo cumprir o programa de uma crítica total e, portanto, auto-referencial da razão que ao mesmo tempo ataca os pressupostos de sua própria validade. “Nietzsche não consegue legitimar os padrões retidos no juízo estético, porque transpõe as experiências estéticas para o arcaico, porque não reconhece a faculdade crítica da apreciação de valores, agudizada pela convivência com a arte moderna, como momento da razão que, pelo menos processualmente, no procedimento da fundamentação argumentativa, ainda se mantém ligada ao conhecimento objetivante e ao discernimento moral. Enquanto porta aberta ao dionisíaco, o estético é, sim, hipostasiado no outro da razão. Daí que as desocultações da teoria do poder se enredam no dilema de uma crítica auto-referencial, tornada total, da razão” (DFM, 101).

Dado esse impasse (paradoxo) da crítica auto-referencial, e não querendo renunciar ao efeito da desocultação, Nietzsche e Horkheimer e Adorno tomam caminhos distintos. Nietzsche renuncia a uma revisão do conceito de razão e destitui a dialética do esclarecimento, buscando refúgio numa teoria do poder. Com isto, a crítica da modernidade renuncia pela primeira vez ao seu conteúdo emancipatório. Na verdade, uma tentativa que pretende desligar a crítica da razão das figuras do pensamento de um esclarecimento em si dialético. Diz Habermas: “Nietzsche deve seu conceito de modernidade, desenvolvido numa perspectiva da teoria do poder, à uma crítica desmascaradora da razão que se coloca a si própria fora do horizonte da razão” (DFM, 101)<sup>14</sup>. Já Horkheimer e Adorno decidem por deixar em aberto a contradição performativa de uma crítica da ideologia que se ultrapassa a si própria. Submetem a razão centrada no sujeito a uma crítica imanente, numa negação determinada.

### (III)

O que inquieta Habermas é se esta problemática (a crítica auto-referencial, totalizante da razão) não deixou aberta nenhuma porta de saída (DFM, 128). O que sabe é que aquilo que lhes tinha servido de

base para o procedimento crítico até então deixou de ser sustentável. Para Habermas, o equívoco de Horkheimer e Adorno se deve ao fato de se filiarem ao conceito de razão, seu caráter histórico-filosófico (filosofia da história), de inspiração marxista, e poderem encontrar na categoria “trabalho” o substrato material e universal de constituição da razão. Mas, do que trata o caráter histórico-filosófico da razão?<sup>15</sup>

A racionalidade emancipatória está diretamente associada a categoria “trabalho”; o potencial racional atribuído ao conceito de “práxis do trabalho”, ou “práxis social”. Esta mediatiza a natureza subjetiva dos indivíduos por meio da natureza externa objetivada. A idéia principal: emancipação pelo desenvolvimento das forças produtivas. Marx interpretava a atividade humana homem-natureza, sujeito-objeto, como “trabalho”. Ou seja, o trabalho: atividade produtiva do homem; unidade materialista de sujeito-objeto, num processo de formação histórico da espécie. Síntese do homem e natureza dá-se de acordo com o grau de desenvolvimento das forças produtivas, pelo trabalho.<sup>16</sup> Para Marx, todos os fenômenos sociais teriam que ser explicados em termos de sua base material, econômica. A reprodução da espécie humana teria lugar primeiramente na dimensão da reprodução das condições materiais de vida: “Na produção social de sua existência, os homens entram inevitavelmente em determinadas relações que são independentes de sua vontade, relações de produção ajustadas a um estágio dado no desenvolvimento de suas forças materiais de produção. A totalidade destas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, o fundamento real sobre o qual se levanta uma superestrutura jurídica e política e a que correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona o processo geral da vida social, política, intelectual. Não é a consciência dos homens a que determina a sua existência, senão sua existência social a que determina a sua consciência”.<sup>17</sup>

De acordo com essa interpretação, o desenvolvimento das forças produtivas deveria conduzir, por si mesmo, ao processo de emancipação humana, frente às relações de exploração imanentes ao modo de produção capitalista liberal. Ou seja, o desenvolvimento das forças produtivas, desencadeadas pelo próprio capitalismo, deveria conduzir,

por si mesmo, a superação do capitalismo, ao processo de emancipação humana. (Importante lembrar: “Por si mesmo”, este auto-movimento, dialético; o auto-movimento do espírito como uma necessidade em certo sentido lógica; “Linearidade do tempo”: o progresso natural vai levar ao socialismo-comunismo).

*Forças produtivas*: potencial subjetivo dos trabalhadores: não só a atividade produtiva, mas também a atividade crítico-revolucionária. Nesse caso, o desenvolvimento das forças produtivas teria sempre um “papel libertador”; desempenharia um papel central de “ilustração política”. Em que contexto? (De onde Marx está falando?) No contexto do marco institucional do capitalismo liberal: livre mecanismo de mercado, luta de classes. Neste contexto, o desenvolvimento e a pressão (excedente) das forças produtivas iria romper o marco institucional sobre o qual assentava o modo de produção capitalista liberal. Ou seja, este modelo (mercado auto-regulado), deixado à sua própria e contraditória dinâmica de desenvolvimento, geraria uma crise interna capaz de destruir a si mesmo. No entanto, esta ideia de emancipação pelo desenvolvimento e pressão das forças produtivas tornou-se problemática com o advento do capitalismo tardio, organizado estatalmente. As forças produtivas desenvolvidas incorrem numa simbiose com as relações de produção.

O capitalismo tardio se caracteriza principalmente pela crescente intervenção do Estado na economia (capitalismo estatal), a progressiva racionalização e burocratização das instituições e a crescente interdependência da ciência e da técnica. A intervenção estatal reguladora na sociedade, além de estabilizar o sistema frente às ameaças disfuncionais geradas pelo antagonismo de classe, ou seja, assegurar a estabilidade e a sobrevivência do sistema, também pacifica esse conflito de classes, ocultando as diferenças de classe. Ou seja, além de dominar as crises econômicas, também ameniza as diferenças de classe para evitar assim os conflitos sociais que poderiam por em perigo a estabilidade da ordem estabelecida. Com isso, é neutralizado institucionalmente o conflito de classes. O conflito incrustado na estrutura da sociedade capitalista permanece latente. Como isso é possível? Com sua política compensatória de distribuição, o Estado

assegura a lealdade das massas dependentes do trabalho. Aqui entra o papel da manipulação ideológica estatal, num espaço capaz de promover a lealdade das massas e conseguir legitimidade. Isso exige, por conseguinte, uma despolitização da esfera pública. De que modo? Desvinculando a atividade estatal da pressão legitimadora da esfera pública, pela forma política de distribuição e compensação de interesses. A conseqüência desta nova constelação é que as decisões práticas que afetam a coletividade são agora transformadas em problemas técnicos resolvidos por uma minoria de especialistas. É nesse sentido que se impõe uma despolitização das massas. A resolução das decisões políticas a uma minoria significa o esvaziamento da atividade prática em quase todas as instâncias da sociedade, mas principalmente a instância política. Com essa supressão do substrato político da esfera pública por ações praticadas por uma minoria em nome da racionalidade técnica, o que se segue é a exclusão das questões prático-políticas da discussão da esfera pública. As decisões políticas caem fora da discussão racional da esfera pública. Nesse sentido, o fundamento legitimador do capitalismo tardio é a despolitização da esfera pública. Assim, para Habermas, tais fatores dissolvem a constelação institucional do capitalismo liberal e, com isso, a crítica de Marx a partir de seus artifícios teóricos, não pode ser operada sem mais.<sup>18</sup>

Resumindo: O desenvolvimento das forças produtivas não representou um papel central como ilustração política. Não representou, ao contrário do que previa Marx, em todas as suas circunstâncias, um potencial de libertação, nem provocou movimentos emancipadores capazes de ajudar a libertar o homem. A ideologia perde a relação interna de crítica com a emancipação, que tinha para Marx. Ou seja, as forças produtivas perderam seu caráter crítico de uma ilustração política e se converteram em fundamento de legitimação ideológica do capitalismo tardio. O incremento das forças produtivas, associado ao progresso técnico-científico, passou a funcionar como fundamento da legitimação do sistema, sob a forma de uma “racionalidade da dominação”. Tal dominação repressiva desvanece da consciência da população, porque, agora, a legitimação assumiu um novo caráter, a saber, a referência à crescente produtividade e ao crescente domínio da

natureza, que também proporcionam aos indivíduos uma vida mais confortável. Assim, a legitimação institucional surge desse aumento das forças produtivas institucionalizado pelo progresso técnico-científico. Ancorado no argumento da eficiência das forças produtivas, é apresentado o pretexto de tal forma de organização tecnicamente necessária de uma sociedade racionalizada.<sup>19</sup>

Como vimos, a ideia da racionalidade emancipatória associada ao desenvolvimento das forças produtivas, tornou-se problemática; historicamente desmentida. Por quê? Devido a perversão soviética do conteúdo humano do socialismo revolucionário; o fracasso do movimento operário revolucionário em todas as sociedades industriais; a capacidade de integração (não prevista) que demonstrou ter a racionalização quando penetra o âmbito da reprodução cultural (força integradora: a cultura de massas liga a consciência de amplas camadas da população aos imperativos do status quo). Por conseguinte, a descrença na esperança revolucionário-emancipatória do proletariado; desaparecimento do sujeito revolucionário. O abandono da confiança da teoria crítica: a capacidade de entender o presente, de dar um diagnóstico. Perde-se do horizonte o “sujeito” da teoria crítica. Perda da confiança na categoria de “totalidade” (hegeliano-marxista), como unidade da razão. Decadência da categoria “totalidade”. Esta decadência leva Horkheimer e Adorno a uma investigação da própria razão. Eles têm de explicar as experiências históricas que tão claramente indicam que a natureza subjetiva das massas se vê arrastada sem resistências pela racionalização social – mais que estorvando, acelerando esse processo (TAC, 469). Dizer que o mito já é Esclarecimento é inverter totalmente a crítica marxista, que “buscava o novo no velho”. Horkheimer e Adorno passam a “buscar o velho no novo”. Crítica para ele, é isso: denunciar o velho no novo, mostrar o que existe de mito no Esclarecimento. Diante disso, Horkheimer e Adorno são levados a investigar a própria razão, numa crítica auto-referencial. Nesse processo, totalizam a crítica à razão, atacando os pressupostos de sua própria validade.

Esta é a crítica de Habermas: a crítica auto-referencial da razão equivale a anulação total da crítica, devido ao impasse lógico da razão que se destrói quando se critica. Este é o paradoxo: no momento da

descrição da destruição da capacidade crítica da razão esclarecedora, ainda precisa fazer uso da crítica, que se proclamou morta.<sup>20</sup> Horkheimer e Adorno, ao serem levados a uma crítica auto-referencial da razão, nivelaram o conteúdo da modernidade cultural (a partir de um horizonte experiencial semelhante a Nietzsche), percebendo apenas o emaranhamento obscuro entre razão e dominação, entre validade e poder (Identidade que é o ponto de partida para uma auto-ultrapassagem totalizadora da crítica da ideologia – 2ª versão reflexiva do Esclarecimento). Este “nivelamento” seria o motivo de uma visão restritiva, insensível aos vestígios e às formas existentes de racionalidade comunicativa. Ou seja, ao partirem para uma crítica totalizadora, os frankfurtianos nivelaram a compreensão da modernidade, percebendo nela apenas o amalgamar entre razão e dominação, não deixando aberta nenhuma perspectiva. Com a crítica auto-referencial da razão que desembocou na crítica da razão instrumental, Horkheimer e Adorno eliminaram a esperança (deletaram qualquer possibilidade) de tentar perceber alguma outra dimensão da razão que não se esgote na calculabilidade da razão instrumental. Por isso, da pergunta de Habermas, do porquê, na Dialética do Esclarecimento, Horkheimer e Adorno não deixaram nenhuma perspectiva de saída do mito da racionalidade técnica? Segundo Habermas, Horkheimer e Adorno não deixaram nenhuma perspectiva aberta porque, ao desembocarem numa crítica auto-referencial, nivelaram o conteúdo cultural da modernidade, percebendo apenas aquela confusão entre razão e dominação.

A teoria crítica dos anos 30 se orientava por um quadro teórico-conceitual que deixou de ser plausível (DFM, 128; TAC, 493). Optaram por uma crítica totalizante da razão. Para Habermas, quando essa perspectiva deixou de ser plausível, ali deveriam ter optado pelo abandono deste conceito de razão histórico-filosófico, da razão centrada no sujeito, e reorientado a teoria crítica. Habermas insiste neste “esgotamento do programa da 1ª teoria crítica, do paradigma da filosofia da consciência” (TAC, 493). Diante desta decadência da 1ª teoria crítica, diz Habermas, “Horkheimer e Adorno deixaram de concentrar esforços na revisão sócio-científica da teoria, uma vez que o ceticismo perante o

conteúdo da verdade das idéias burguesas parecia pôr em causa os padrões da própria crítica da ideologia. Foi face a este segundo elemento que Horkheimer e Adorno deram o passo verdadeiramente problemático; entregaram-se, tal como o historicismo, a um ceticismo desenfreado perante a razão, em vez de ponderar os motivos que permitem duvidar desse próprio ceticismo. Por essa via teria sido possível estabelecer com uma tal profundidade os fundamentos normativos de uma teoria crítica da sociedade (...) (DFM, 128-9).

O resgate da concepção emancipatória de razão (eliminado pela crítica da razão instrumental) não decorre, para Habermas, de um processo automático numa superação das relações de trabalho alienadas e alienantes do capitalismo, como supunha Marx<sup>21</sup>, mas exige uma nova mediação: a categoria intersubjetiva da interação social<sup>22</sup>. Como contraposição, proclama o fim da filosofia da consciência e a necessidade de uma “mudança radical de paradigma” para libertar o debate sobre a razão das aporias as quais Horkheimer e Adorno a teriam conduzido<sup>23</sup>. Ou seja, abandonar o conceito de razão centrado na filosofia do sujeito, ao qual Horkheimer e Adorno se encontravam presos, significa uma mudança radical de paradigma. Para Habermas, em nenhum momento, sob nenhuma perspectiva, Horkheimer e Adorno procuraram revogar ou substituir esse conceito, ultrapassado, de razão histórico-filosófico<sup>24</sup>. O preço pago por não abandonar a crença numa razão capaz de objetivar-se na história foi a desilusão e o ceticismo ante a possibilidade de uma revolução operária e, conseqüentemente, a concretização de uma racionalidade libertadora, pois todas as evidências históricas trabalhavam contra essa convicção, o que fez desvanecer aos poucos as últimas esperanças da materialização histórica da razão emancipatória. Certas experiências históricas foram implacáveis e aceleraram a descrença de Horkheimer e Adorno na capacidade emancipatória da razão histórico-filosófica, crença na qual ainda se encontravam presos<sup>25</sup>. Para Habermas, esses motivos se manifestam já no prefácio da *Dialética do Esclarecimento*:

Embora tivéssemos observado há muitos anos que, na atividade científica moderna, o preço das grandes invenções é a ruína progressiva da cultura teórica, acreditávamos de qualquer modo que podíamos nos dedicar a ela na medida em que

fosse possível limitar nosso desempenho à crítica ou ao desenvolvimento das temáticas especializadas. Nosso empenho devia restringir-se, pelo menos tematicamente, às disciplinas tradicionais: à sociologia, à psicologia e à teoria do conhecimento. Os fragmentos que aqui reunimos mostram, contudo, que tivemos de abandonar aquela confiança.<sup>26</sup>

É desta crítica dos próprios Horkheimer e Adorno que provém a pergunta de Habermas do porque ambos, na *Dialética do Esclarecimento*, não deixaram nenhuma perspectiva de saída do mito da racionalidade técnica. Diz Habermas (1985, p. 128-9): “Será que a problemática com que Horkheimer e Adorno se viram confrontados na década de quarenta, não deixou aberta nenhuma porta de saída? Certo é que a teoria que até então lhes tinha servido de base e o procedimento crítico-ideológico deixaram de ser sustentáveis – porque as forças produtivas já não geravam força produtiva; porque as crises e os conflitos de classe já não promoviam uma consciência revolucionária, ou sequer unitária, mas já só fragmentada; porque os ideais burgueses começaram a perder terreno ou, pelo menos, assumindo formas que se subtraíam à zona de ataque de uma crítica de origem imanente”. Assim, criticando o modo total da razão instrumental, Horkheimer e Adorno abandonaram definitivamente a última esperança na *Dialética do Esclarecimento*.

Diante deste diagnóstico, Habermas está convencido de que, para sair desse impasse, faz-se necessário configurar um novo paradigma. Se a *Dialética do Esclarecimento* apresenta estes problemas de ordem prática (o impasse lógico de uma crítica auto-referencial, que mina as bases de sua própria validade; o nivelamento do conteúdo da modernidade cultural), se ao final de sua trajetória, peca pela sua inabilidade em refletir sobre si e a realidade na qual se encontra inserida, então é imprescindível abandonar definitivamente o paradigma da consciência ao qual Horkheimer e Adorno aderiram equivocadamente.

Esta é a principal crítica de Habermas à Horkheimer e Adorno, dizendo-os leitores de Nietzsche: com a radicalização da crítica à razão instrumental, a crítica tornada total, Horkheimer e Adorno nivelaram o conteúdo da modernidade cultural, percebendo apenas este emaranhamento obscuro entre razão e dominação, entre poder e



validade. Seria este nivelamento o motivo de uma visão restritiva, insensível aos vestígios existentes de uma racionalidade comunicativa. Face à posição, Habermas sugere novas vias de reconstrução do projeto da modernidade. Em vez de propugnar seu definitivo abandono, procura desenvolver um conceito de racionalidade capaz de se emancipar dos supostos objetivistas e individualistas da filosofia moderna. Como alternativa, Habermas sugere o paradigma da razão comunicativa, baseado numa concepção dialógica da razão - A idéia do agir comunicativo orientado pelo entendimento e consenso constitui o conceito normativo no qual se fundamenta o pensamento habermasiano. Habermas propõe um conceito ampliado de razão com base no agir comunicativo, capaz de resgatar (o “terreno perdido”) os vestígios de uma razão emancipatória, falsamente dissimulada e suprimida pela unidimensionalização da razão iluminista. Em certa passagem, encontra-se: “O conceito de razão comunicativa introduzido inicialmente de modo provisório, remetendo para além da razão centrada no sujeito, tem de conduzir para fora dos paradoxos e dos nivelamentos de uma crítica auto-referencial da razão”.<sup>27</sup>

Enfim, Habermas quer reabilitar aquela *outra dimensão da razão*, que não se esgota na calculabilidade da razão instrumental, que se contrai e reduz a uma “totalidade aparente”. Sua proposta também quer ser uma alternativa diante do desencantamento do mundo moderno. A *Teoria do Agir Comunicativo* pode ser compreendida como sendo uma tentativa de redirecionar o diagnóstico histórico-filosófico da *Dialética do Esclarecimento*, dando-lhe uma “guinada teórico-comunicativa”. Segundo Honneth, o motivo central desse “diagnóstico” do seu tempo, consiste em interpretar o processo da *Dialética do Esclarecimento*, de tal modo que a resignação à qual Horkheimer e Adorno se viram forçados fosse corrigida e reinterpretada. É nesse sentido que sua teoria da sociedade lança uma nova luz, diante da qual Horkheimer e Adorno somente conseguiram ver o estágio final de uma lógica de dominação da natureza<sup>28</sup>.

Entretanto, por mais que a crítica habermasiana consiga demonstrar que a formulação do paradoxo se baseia numa noção estreita de racionalidade, é preciso ver se a mudança de paradigma celebrada por

Habermas é suficiente para aplacar as preocupações sobre a capacidade que tem a racionalidade formal de proporcionar uma base unitária para a crítica social.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 52 GEUSS, R. *Habermas e a Escola de Frankfurt*. Campinas: Papyrus, 1988.
- FREITAG, B. *Teoria crítica: ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- HABERMAS, J. The Entwinement of Myth and Enlightenment: re-reading *Dialectic of Enlightenment*, in *New German Critique*, n. 26, 1982, p. 13-30.
- \_\_\_\_\_, *Teoria y práxis*. Madrid: Tecnos, 1987.
- \_\_\_\_\_, Dossiê Habermas: um perfil filosófico-político, in: *Novos Estudos CEBRAP*, nº 18, 1987, p. 77-102.
- \_\_\_\_\_, *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Dom Quixote, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Técnica e ciência como “ideologia”*. Lisboa: Edições 70, 1994.
- \_\_\_\_\_, *A crise de legitimação no capitalismo tardio*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Teoria de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 2001.
- HOHENDAHL, P. U. The Dialectic of Enlightenment revisited: Habermas’ critique of the Frankfurt School, in *New German Critique*, n. 35, 1985, p. 3-26.
- HONNETH, A. Jürgen Habermas: percurso acadêmico e obra, in *Revista Tempo Brasileiro*, nº 138, 1999, p. 9-32.
- HORKHEIMER, M. Teoria tradicional e teoria crítica, in: *Benjamin, Habermas, Horkheimer, Adorno*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 117-154. (Col. *Os Pensadores*).
- \_\_\_\_\_, & ADORNO, T. W. O conceito de Esclarecimento, in *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 19-52.
- MENEZES, A. B. N. Th. *Habermas e a modernidade: uma metacrítica da razão instrumental*. Natal: EDUFRN, 2009.
- NOBRE, M. *Lukács e os limites da reificação*. São Paulo: Ed. 34, 2001.
- \_\_\_\_\_, *A dialética negativa de Theodor W. Adorno*. São Paulo: Iluminuras, 1988.
- ROUANET, S. P. *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- SILVA, B. L. Habermas e a dialética do esclarecimento, in *Contribuciones a*

*las Ciencias Sociales*, v. 16, 2001, p. 20-30.

SLATER, P. *Origem e significado da Escola de Frankfurt: uma perspectiva marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

## NOTAS

- 1 HORKHEIMER & ADORNO, *Dialética do Esclarecimento*, Zahar, 1985, especialmente p. 26: “Do mesmo modo que os mitos já levam a cabo o esclarecimento, assim também o esclarecimento fica cada vez mais enredado, a cada passo que dá, na mitologia”.
- 2 “Atrelado ao modo de produção dominante o esclarecimento, que se empenha em solapar a ordem tornada repressiva, dissolve-se a si mesmo” (DE, 92).
- 3 “A formalização da razão é a mera expressão intelectual do modo de produção maquinal” (DE, 100).
- 4 Horkheimer denuncia o conceito de racionalidade da civilização ocidental como sendo um instrumento da natureza que instaura uma organização administrativa e institucional que desumaniza o homem; mecanismos que reduzem o homem ao “silêncio pela tirania”. Denuncia a “irracionalidade da ordem vigente” de dominação sem limites, que induz os homens a uma submissão voluntária e à “aceitação de uma miséria desnecessária”. Cf. Horkheimer, “Teoria tradicional e teoria crítica”, *Os Pensadores*, 1983, p. 117ss.
- 5 HORKHEIMER & ADORNO, 1985, p. 19.
- 6 HORKHEIMER & ADORNO, 1985, p. 24.
- 7 É o Esclarecimento paralisado pelo temor da verdade que produz a sua queda.
- 8 Para Habermas, “Horkheimer e Adorno estão convencidos de que a ciência moderna assumiu a sua forma própria no positivismo lógico e renunciou à pretensão empática de conhecimento teórico em favor da aplicabilidade técnica”. E segue: “Compreender aquilo que se apresenta enquanto tal, não apenas apurar nos dados as suas conexões abstratas espaço-temporais nas quais podemos então apreendê-los, mas também, pelo contrário, pensá-los enquanto superfície enquanto momentos concepcionais mediados que só se cumprem no desenvolvimento do seu sentido social e histórico humano – toda pretensão do conhecimento é abandonada”. Nesse sentido, Habermas observa que “a própria razão destrói a humanidade que ela mesma possibilitou, pelo fato de o

processo do esclarecimento se dever, desde os princípios, ao impulso de autopreservação que mutila a razão porque só a reclama em formas de dominação da natureza e do instinto orientado para fins, justamente como razão instrumental”. HABERMAS, O discurso filosófico da modernidade, Dom Quixote, 1990, p. 113. Ver ainda o artigo de Habermas: “The Entwinement of Myth and Enlightenment: re-reading Dialectic of Enlightenment”, in *New German Critique*, n. 26, 1982, p. 13-30.

- 9 Segundo HABERMAS (1990, p. 111) “estariamos perante um esclarecimento bem sucedido se o distanciamento relativamente às origens significasse uma libertação. Mas acontece que a potência mítica se revela como o momento retardador que retém a almejada emancipação e prolonga sempre de novo uma vinculação às origens que é também experienciada como prisão. Esclarecimento chamam, por isso, também Horkheimer e Adorno, a todo processo que está pendente entre as partes. E este processo, a subjugação das potências míticas, deve a cada novo estágio fatalmente provocar o retorno ao mito. O esclarecimento deve recair na mitologia”.
- 10 Habermas procura mostrar que o compromisso da crítica das ideologias com a tradição esclarecedora não pode ser justificado a partir das premissas positivistas (HABERMAS, Teoria y práxis, Tecnos, 1987, p. 291). A “lógica de investigação positivista”, sob a autocompreensão técnico-científica, tem se separado dos elementos normativos (ibid., p. 51ss). A exigência positivista que se impõe na investigação das ciências sociais é a adoção de uma metodologia empírico-analítica das ciências naturais, o que implica uma renúncia aos elementos normativos associados à tradição clássica. Sob a distinção entre “fatos” e “valores”, os positivistas sustentavam que a aplicação do método científico ao estudo dos fenômenos sociais exigia evitar considerações normativas, pois juízos de valor não eram suscetíveis de verdade ou falsidade, não eram racional e cientificamente decidíveis. Para o progresso acumulativo do conhecimento objetivo, característico da ciência empírica, era preciso descartar o recurso às considerações normativas na investigação social. Estas visões normativas representavam um entrave para o progresso da ciência e a racionalização da vida humana. Nesse sentido, a filosofia positivista procurou desmascarar as visões globais de homem e sociedade, bem como todos os sistemas éticos e políticos, nos quais subjaz uma base normativa; procurou elucidar a confusão entre fatos e valores, desvelando seu caráter pseudocientífico e ideológico. Seguindo

a tradição esclarecedora, a crítica positivista das ideologias procurava dar continuidade a essa tradição, proclamando a luta da razão contra todas as formas de ignorância, de superstição e de dogmatismo. Entretanto, esclarece Habermas, o positivismo só é valorativamente neutro na aparência. Ao priorizar um tipo particular de relação entre a teoria e a prática, e ao criticar ativamente toda pretensão de orientação racional da prática que se oponha a tal monopólio, o positivismo toma partido em favor de uma racionalização progressiva (ibid., p. 321). A racionalidade científico-tecnológica que o positivismo privilegia reflete um interesse particular, uma relação particular com a vida. O único “valor” permitido se refere à economia na eleição “racional com respeito a fins” dos meios, garantida mediante prognósticos condicionados em forma de recomendações técnicas. Com isso, o potencial social da teoria se reduz ao poder de controle técnico. Trata-se da formalização de uma única relação com a vida, a saber, a da experiência do controle dos resultados inscrito nos sistemas de trabalho social e realizado já em cada ato elementar do trabalho (ibid., p. 298). Na verdade, a aparente fachada de neutralidade valorativa do positivismo encobre um compromisso com a racionalidade tecnológica. Ao se opor à todas as formas não científicas de teoria e à todas as concepções não tecnológicas da relação entre teoria e prática, ela revela a opção por uma forma particular de racionalização que tem implicações de grande alcance para a organização da sociedade (ibid., p. 323). Essas implicações variam com o nível de racionalização do qual se trata em cada caso. Sobre a distinção habermasiana dos (quatro) níveis de racionalização, ver HABERMAS, *Teoria y praxis*, 1987, p. 323ss. Esta discussão encontra-se em HABERMAS, *Teoria y praxis*, 1987, especialmente nos capítulos 8 (Dogmatismo, *razon y decision. Teoria y praxis em la civilizacion científica*, p. 288) e 9 (Consecuencias prácticas del progreso técnico-científico, p. 314). Também o livro de HABERMAS, *Técnica e ciência como “ideologia”*, Ed. 70, 1994, especialmente os artigos “Progreso técnico e mundo social da vida”, p. 94, e “Política científicada e opinião pública”, p. 107. Além do mais, é importante citar a obra com vários textos a respeito da controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã, em ADORNO, et al. *La disputa de positivismo em la sociologia Alemana*, Grijalbo, 1973.

11 “A reflexão da ciência sobre si mesma, a consciência moral do esclarecimento, estava reservada à filosofia (...)” (DE, 109).

12 Para Nietzsche, a história da decadência da cultura moderna é a escalada do niilismo. “O niilismo seria a expressão afetiva e intelectual da

decadência. Por meio dele, o homem moderno vivencia a perda de sentido dos valores superiores de nossa cultura. Por essa ótica, niilismo seria o sentimento coletivo de que nossos sistemas tradicionais de valoração, tanto no plano do conhecimento, quanto no ético-religioso, ou sócio-político, ficaram sem consistência e já não podem mais atuar como instâncias doadoras de sentido e fundamento para o conhecimento e a ação”. Cf. GIACÓIA, O. *Nietzsche*, Publifolha, 2000, p. 65.

- 56
- 13 HABERMAS, *O discurso filosófico da modernidade*, Dom Quixote, 1990, p. 128. Interessante mencionar aqui, a posição de Marcos Nobre em relação à crítica de Habermas aos autores da *Dialética do Esclarecimento*. Segundo Nobre, “Habermas aponta com justeza a presença de uma ‘contradição performativa’, mas onde ele vê os limites do paradigma da consciência, o contexto do presente trabalho só permite enxergar o esgotamento do quadro teórico de *História e consciência de classe*. Em outras palavras, se a objeção de Habermas me parece em boa medida válida para o universo da *Dialética do esclarecimento*, não se justifica, a meu ver, sua extensão ao conjunto da obra de Adorno, porque, na obra tardia, Adorno desenvolve uma concepção de crítica cujos fundamentos não se encontram diretamente à mercê de uma objeção desse tipo”, NOBRE, *Lukács e os limites da reificação*, Ed. 34, 2001, p. 125. Nesse sentido, ver também seu outro livro: *A dialética negativa de Theodor W. Adorno*, Iluminuras, 1988.
- 14 “A crítica radical da razão paga um preço elevado pela sua despedida da modernidade” (DFM, 309).
- 15 O pano de fundo dessa discussão se refere às “avaliações opostas do papel das forças produtivas”, em Marx (positiva) e Habermas (negativa).
- 16 Cf. Marx, Prefácio da Contribuição à crítica da economia política. São Paulo: Flama, 1946.
- 17 Cf. Marx & Engels, *A ideologia alemã*, Hucitech, p. 37.
- 18 Essa crítica de Habermas também é trabalhada em: *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense, 2ªed. 1990.
- 19 Sobre o caráter ideológico da técnica e da ciência, ver HABERMAS, *Técnica e ciência como “ideologia”*, Edições 70, 1994; *A crise de legitimação no capitalismo tardio*, Tempo Brasileiro, 1994; de certa forma também já em HABERMAS, *Teoria y práxis*, Tecnos, 1987; bem como: MARCUSE, *Ideologia na sociedade industrial*, Zahar, 1973.
- 20 Ver Habermas, *Teoria de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 2001.
- 21 Para Habermas, não se deve identificar emancipação humana e política com o progresso técnico. Este, por si mesmo, não conduz à emancipação

humana, ao controle autoconsciente da vida social. O desenvolvimento das forças produtivas, a emancipação da sociedade em relação à coação da natureza não significa, automaticamente, uma substituição da opressão, das relações de dominação por relações comunicativas. Ou seja, enquanto a racionalização na dimensão da razão instrumental significa o crescimento das forças produtivas e a extensão do controle tecnológico, a racionalização na dimensão social significa, ao contrário, a extensão de uma comunicação livre de domínio. O incremento das forças produtivas sobre os processos naturais e sociais nos subsistemas de ação racional com respeito a fins, não leva a um melhor funcionamento dos sistemas sociais, nem coincide com a intenção de uma “vida boa”. O crescimento das forças produtivas e da eficiência administrativa não conduz por si mesma a uma substituição das instituições baseadas na força por uma organização das relações sociais ligada a uma compreensão livre de domínio. A racionalização determinada pelas forças produtivas do progresso técnico-científico apenas aumenta a necessidade de estendê-las a outras esferas. Nesse sentido, Habermas comenta que, referindo-se ao irreversível processo de racionalização tanto nas sociedades capitalistas como nas socialistas, Max Weber chega a dizer que uma possível revolução socialista, em particular, somente conduziria a uma ulterior ampliação do controle administrativo e burocrático. HABERMAS, “Dossiê Habermas: um perfil filosófico-político”, Dossiê Habermas. Novos Estudos CEBRAP, set/1987, nº 18, p. 100.

- 22 Sobre isso, ver: HABERMAS, Técnica e ciência como “ideologia”, Edições 70, 1994, especialmente o capítulo 1: “Trabalho e interação”, p. 11. Essa leitura também revela um afastamento de Habermas do marxismo clássico. Nesse sentido, ver ainda: HABERMAS, Para a reconstrução do materialismo histórico, Brasiliense, 1990.
- 23 Sobre as aporias do conceito de razão, em Adorno e Horkheimer, ver a interpretação de Rouanet: “Razão negativa e razão comunicativa”, ROUANET, As razões do iluminismo, Companhia das Letras, 1998, p. 331 ss.
- 24 HABERMAS (1985, p. 119) chama atenção para essa idéia, segundo a qual Horkheimer e Adorno consideraram esgotada a crítica marxista à ideologia e deixaram de acreditar que era possível honrar as promessas de uma teoria crítica da sociedade.
- 25 Bárbara Freitag comenta: “A direção e o ritmo dos movimentos operários da primeira metade do século XX, com sua tendência crescente de

burocratização partidária e administrativa; a capacidade do sistema capitalista moderno de gerir as crises econômicas e políticas e responder aos movimentos revolucionários com mudanças estruturais na cúpula do poder; e a eficácia das modernas democracias de massa do capitalismo contemporâneo em estabelecer uma simbiose entre as forças produtivas e as relações de produção, cooptando a consciência das massas, e produzindo assim mecanismos de integração jamais suspeitados”. FREITAG, Teoria crítica: ontem e hoje, Brasiliense, 1988, p. 108.

- 26 Prefácio da Dialética do Esclarecimento, p.11. Sobre a “degeneração da teoria crítica da sociedade” em Horkheimer, ver: SLATER, Origem e significado da Escola de Frankfurt, Zahar, 1978, p. 131 ss.
- 27 HABERMAS, 1985, p. 313.
- 28 HONNETH, A. Jürgen Habermas, Tempo Brasileiro, nº 138, 1999, p. 21-26.