



JÜRGEN HABERMAS E A CRÍTICA DA RAZÃO INSTRUMENTAL: DA REIFICAÇÃO AO PODER¹¹¹

Pedro Pacheco e Zan*

Resumo: Este artigo apresenta duas críticas de Habermas a Adorno e Horkheimer: a primeira, presente no quarto capítulo de sua *Teoria da ação comunicativa* (1981); a segunda incluída em *O discurso filosófico da modernidade* (1985), que apresentam uma mudança na posição de Habermas com relação a esses autores. Em 1981, a crítica da razão instrumental indica o esgotamento do paradigma da filosofia da consciência e a necessidade de um novo para retomar as tarefas da Teoria Crítica. Em 1985, Habermas entende os autores como integrantes de uma crítica radical do esclarecimento, marcando sua ruptura com a crítica marxista da ideologia.

Palavras-chave: Habermas, Teoria Crítica, razão instrumental, ação comunicativa, Dialética do esclarecimento.

JÜRGEN HABERMAS AND THE CRITIQUE OF INSTRUMENTAL REASON: FROM REIFICATION TO POWER

Abstract: This paper presents both critiques of Habermas to Adorno and Horkheimer: the first one, the fourth chapter of his *The Theory of Communicative Action* (1981); the second, included in the *Philosophical Discourse of Modernity* (1985), that show a change in Habermas' position towards those authors. In 1981, the critique of instrumental reason indicates the exhaustion of the philosophy of consciousness paradigm and the need of a new one, in order to take up the tasks of Critical Theory. In 1985, Habermas sees the authors as participants in a radical critique of Enlightenment, highlighting their break with Marxist critique of ideology.

Keywords: Habermas, Critical Theory, instrumental reason, communicative action, The Dialectic of Enlightenment.

Introdução

¹¹¹ Este artigo apresenta os resultados da pesquisa de Iniciação Científica intitulada “Jürgen Habermas e a crítica da razão instrumental”, realizada entre os anos de 2019 e 2020, com o financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), a quem agradeço pelo auxílio durante esses dois anos (processo nº 2018/25384-0).

* Doutorando do Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), onde também fez graduação e concluiu o mestrado, com dissertação intitulada “Duas concepções de esfera pública na obra de Jürgen Habermas”



Este artigo tem por objetivo apresentar e comparar duas leituras que Habermas realiza da *Dialética do esclarecimento*: a primeira, no quarto capítulo do primeiro volume da *Teoria da ação comunicativa*, de 1981; a segunda, no artigo “O entrelaçamento de mito e esclarecimento”, publicado em 1982¹¹², mas que é compilado posteriormente em *O discurso filosófico da modernidade*, de 1985. Como pretende-se mostrar, há uma mudança na leitura de Habermas acerca da obra de Adorno e Horkheimer, que diz respeito a uma mudança de foco: de uma leitura da crítica da razão instrumental à luz do conceito de *reificação*, para uma leitura voltada para a noção de *poder*.

No primeiro texto, Habermas entende que Adorno e Horkheimer se vinculam à teoria da racionalização de Weber a partir da obra de Lukács, mas radicalizam o conceito de reificação com a noção de razão instrumental ao retirarem essa concepção de seu contexto histórico específico do capitalismo tardio, generalizando-a como característica da própria razão humana. Para o desenvolvimento dessa crítica, Habermas não se volta exatamente para o conceito de razão instrumental da *Dialética do esclarecimento*, mas à noção de razão subjetiva, definida por Horkheimer em outra obra, o *Eclipse da razão*. Essa estratégia argumentativa é importante para que o autor defenda que Adorno e Horkheimer não analisaram corretamente o conceito de razão subjetiva, pois se limitaram ao paradigma da filosofia da consciência e, assim, não abriram a possibilidade de identificar a racionalidade também como condição de possibilidade para a relação entre sujeitos por meio da fala. O caráter “aporético” da *Dialética do esclarecimento* se deve, para o Habermas da *Teoria da ação comunicativa*, ao esgotamento desse paradigma por conta da crítica da razão instrumental. Assim, sua crítica a Adorno e Horkheimer, no primeiro

¹¹² O texto, originalmente apresentado como seminário por Habermas em 1982, foi publicado pela primeira vez, no mesmo ano, no número 26 da revista *New German Critique*, com o título “The Entwinement of Myth and Enlightenment: re-reading *Dialectic of Enlightenment*”. Posteriormente, o texto foi publicado na coleção de artigos organizada por Karl Heinz Bohrer intitulada *Mythos und Moderne: Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, também de 1982, com o título “Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung: Bemerkungen zur *Dialektik der Aufklärung* – nach einer erneuten Lektüre”. Não existem grandes distinções entre as versões. A segunda se diverge da primeira por incluir algumas referências e desenvolvimentos a mais. Já na comparação entre a versão incluída em *Mythos und Moderne* e a de 1985, percebe-se que, com a exceção de uma mudança na organização do texto (o primeiro foi dividido em mais partes), os textos são praticamente idênticos. Em suma, não são perceptíveis diferenças relevantes entre as três versões. Para a escrita deste artigo, foi utilizada a versão de *O discurso filosófico da modernidade*, por ser a mais conhecida, mas também porque a inserção desse texto na obra é um indício importante para elaborar uma hipótese de leitura acerca do motivo da mudança identificada.



momento, cumpre um papel importante em seu próprio argumento: é preciso um novo paradigma para escapar das conclusões da crítica da razão instrumental e renovar o projeto inicial da Teoria Crítica, no caso, um paradigma comunicativo¹¹³.

Por outro lado, no segundo texto, Habermas faz referência apenas ao conceito de razão instrumental da *Dialética do esclarecimento*, entendendo que Adorno e Horkheimer extrapolam a crítica da ideologia, que passa a tomar a si mesma como ideológica. Nesse segundo momento, as consequências “aporéticas” da obra, de acordo com Habermas, resultam de um passo paradoxal: uma crítica do esclarecimento que mantém, ao mesmo tempo, um elemento do próprio esclarecimento intacto, no caso, a própria ideia de crítica. Para Habermas, trata-se de uma maneira de proceder semelhante à teoria do poder de Nietzsche, que compreende que as posições morais e valorativas estão todas impregnadas de poder, não refletindo a pretensa universalidade do esclarecimento. Novamente, esse passo é dado ao mesmo tempo em que se mantém um aspecto da racionalidade moderna: a própria teoria do poder é passível de ser verdadeira ou falsa. Há, portanto, uma contradição na obra de Adorno e Horkheimer, que aproxima os autores dos críticos radicais do esclarecimento e coloca em risco o projeto da Teoria Crítica. Isso é expresso na comparação que Habermas faz entre a *Dialética do esclarecimento* e a *Genealogia da moral*, o que ajuda a pensar o motivo dessa mudança de leitura. Segundo Hohendahl, Habermas se preocupa, nesse momento, com a herança dos trabalhos de Nietzsche nas correntes pós-modernas em ascensão no início dos anos 1980 na Alemanha. Nesse sentido, a mudança de foco da crítica de Habermas refletiria um aspecto estratégico de sua trajetória intelectual, que busca combater o pós-modernismo para defender sua própria teoria da ação comunicativa.

Este artigo se divide em duas seções. Inicialmente, será reconstruída a primeira crítica de Habermas a Adorno e Horkheimer, destacando a proximidade que o autor identifica entre a crítica da razão instrumental e os desenvolvimentos da teoria da racionalização de Weber no conceito de reificação de Lukács, ressaltando como a crítica da razão instrumental esgota o paradigma da filosofia da consciência e o próprio projeto da Teoria Crítica. Será apontada, também, a estratégia argumentativa do autor de fazer

¹¹³ Ver Benhabib (1986), Ingram (1993), Wellmer (2007).



referência ao *Eclipse da razão* e ao conceito de razão subjetiva desenvolvido na obra, e não diretamente à noção de razão instrumental da *Dialética do esclarecimento*, para propor outra forma de racionalidade, que é condição de possibilidade para as relações entre sujeitos por meio da linguagem: a razão comunicativa. Para isso, será apresentada a distinção entre as noções de razão instrumental e razão subjetiva em Adorno e Horkheimer. A segunda seção reconstruirá a sua crítica posterior, mostrando como Habermas aponta as proximidades entre a crítica da razão instrumental e a teoria do poder de Nietzsche, que fundamenta uma crítica radical à razão ocidental. Para compreender as principais distinções identificadas entre as duas críticas, será levado em conta o ponto de vista de Hohendahl com relação a essa mudança, no caso, o de que ela está relacionada ao ambiente intelectual da Alemanha na época, marcado pela ascensão do pós-modernismo no início dos anos 1980, mas antecipando uma possibilidade de ir além de sua análise.

Razão instrumental e reificação

O objetivo de Habermas no primeiro volume da *Teoria da ação comunicativa* é formular sua crítica à teoria da racionalização de Weber¹¹⁴ e mostrar como que o pensamento weberiano influencia o marxismo ocidental e a Teoria Crítica. É nesse contexto que se insere sua primeira crítica à *Dialética do esclarecimento*, destacando como Adorno e Horkheimer partem do mesmo equívoco de Weber: reduzem os pressupostos da ação a uma forma instrumental (ALEXANDER, 1991, p. 61). Habermas destaca que Adorno e Horkheimer partem da recepção do conceito de racionalização na

¹¹⁴ Sobre a crítica de Habermas à teoria da racionalização de Weber, ver Alexander (1991). De acordo com o autor, Habermas entende que o trabalho de Weber possui tendências reducionistas, em especial com relação à maneira como a transição das primeiras fases da diferenciação cultural para a modernidade é tratada. Segundo Alexander, Habermas entende que Weber estuda apenas a razão voltada para fins, o que Habermas discorda. Isso porque, ao focar somente nas instituições racionais com respeito a fins e na burocracia, Weber teria limitado seu pensamento sobre a natureza do entendimento moderno: “Habermas sugere, pelo contrário, que caso se olhe atentamente para a vida diferenciada, pode-se ver que lá há uma ‘unidade da racionalidade na multiplicidade das esferas de valor’” (ALEXANDER, 1991, p. 57). Portanto, para Habermas, a visão weberiana da racionalidade se torna estreita – e aí está seu erro: Weber opera com uma concepção “intencionalista” da ação, vendo o sentido como resultado de agentes tentando ser compreendidos pelos demais com uma finalidade em mente. A partir dessa perspectiva, a ação é apenas “racionalizável” em termos de relações entre meios e fins. Ver também Benhabib (1986), Ingram (1993) e Outhwaite (2009).



teoria lukacsiana¹¹⁵, em especial o conceito de reificação de *História e consciência de classe*, para elaborar sua crítica da razão instrumental. Assim, tentam explicar o porquê de o capitalismo aumentar suas forças de produção e imobilizar as forças de resistência subjetiva, o que refutaria a teoria de Lukács de que o processo de reificação teria que levar à sua própria superação. Para Habermas, trata-se de um problema para os autores: por um lado, discordam da visão lukacsiana de que o caráter formal da própria racionalidade possui limites que impedem a completa racionalização do mundo¹¹⁶; por outro, radicalizam o próprio conceito de reificação.

Lukács havia suposto a validade de uma lógica de acordo com a qual o processo de reificação da consciência *tem* de conduzir à autossuperação [*Selbstaufhebung*] na consciência de classe do proletariado. Horkheimer e Adorno empurram para o lado a lógica de Hegel e passam a explicar empiricamente as evidências que refutam aquele prognóstico. Que a razão objetiva não se deixa restaurar mesmo em termos dialéticos é algo em que eles são da mesma opinião que Weber, o “arquitetivista” (HABERMAS, 2022a, p. 519).

Essa radicalização se dá em dois níveis: temporal, no qual Adorno e Horkheimer, diferentemente de Lukács, não derivam a reificação da forma mercadoria, entendendo que ela está mais profundamente enraizada na história da humanidade; e substantivo, de modo que a reificação se destaca também da dimensão das relações inter-humanas, o que significa que a mesma lógica de dominação é imputada tanto à cognição a serviço da autopreservação quanto à repressão da natureza. Assim, o pensamento estaria a serviço do domínio da técnica sobre a natureza desde antes do desenvolvimento do capitalismo (NOBRE, 2001, p. 49-50). Horkheimer e Adorno “(...) colocam sob o mesmo denominador o controle da natureza externa, o comando sobre os seres humanos e a repressão da própria natureza interna, sob o título de ‘dominação’” (HABERMAS, 2022a, p. 529), que se torna o objetivo absoluto da vida por conta da razão instrumental expandida em direção a uma lógica de dominação sobre objetos e seres humanos. De acordo com Nobre, isso significa que a crítica da razão instrumental de Adorno e

¹¹⁵ Ver Nobre (2001).

¹¹⁶ “Eles não consideram a racionalização integral do mundo meramente ‘aparente’ e se valem por isso de um quadro categorial que lhes permite denunciar nada menos do que o todo como o não verdadeiro” (HABERMAS, 2022a, p. 527).



Horkheimer destrói a razão moderna, o que leva os autores a uma contradição performativa:

O espaço de crítica de que ainda dispõem é por eles denominado “crítica da razão instrumental”, um conceito largamente inspirado no modelo de crítica ao pensamento burguês elaborado por Lukács. Mas, destruída a razão em sua forma moderna clássica, tal como ainda podemos encontrar em Lukács, onde a crítica da razão instrumental pode encontrar apoio? (NOBRE, 2001, p. 124-5).

Para Habermas, essa contradição deriva do fato de que Adorno e Horkheimer “(...) não analisam em detalhe como a razão subjetiva funciona (...)” (HABERMAS, 2022a, p. 539). Habermas recorre, aqui, ao conceito de “razão subjetiva”, que não está presente na *Dialética do esclarecimento*, mas em um livro publicado apenas por Horkheimer no mesmo ano intitulado *Eclipse da razão*. Essas duas obras fazem parte de um mesmo projeto filosófico e os conceitos são praticamente idênticos, muito porque o objetivo de Horkheimer com a publicação do *Eclipse da razão* era apresentar, quase de forma “resumida”, as principais teses da obra escrita em conjunto com Adorno¹¹⁷. Nesse sentido, dentro do projeto filosófico de Adorno e Horkheimer, razão instrumental e razão subjetiva são basicamente sinônimos, apesar de possuírem algumas distinções, em especial o aspecto histórico inserido no conceito de razão subjetiva em comparação com a razão instrumental. Contudo, Habermas entende que há uma diferença importante entre essas duas noções, de modo que, em sua interpretação, há mais para a razão subjetiva do que sua dimensão instrumental, como querem Adorno e Horkheimer.

Na *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer apresentam a concepção de razão como instrumento que se dedica apenas ao cálculo dos melhores meios para se chegar a um fim pré-determinado, no caso, a autoconservação, ou o princípio da sobrevivência dos seres humanos à natureza externa a eles. Para realizar isso, a razão instrumental busca dominar a natureza externa por meio do saber lógico, de modo que se torna um processo de repetição no qual sua “instância absoluta” é o cálculo:

O pensar reifica-se num processo automático e autônomo, emulando a máquina que ele próprio produz para que ela possa finalmente substituí-lo. O

¹¹⁷ Isso fica expresso no próprio prefácio de *Eclipse da razão*, em que Horkheimer afirma que “Essas palestras foram concebidas para apresentar em epítome alguns aspectos da abrangente teoria filosófica desenvolvida pelo autor, nos últimos anos, em associação com Theodor W. Adorno” (HORKHEIMER, 2015, p. 9).



esclarecimento pôs de lado a exigência clássica de pensar o pensamento (...) porque ela desviaria o imperativo de comandar a práxis, (...). O procedimento matemático tornou-se por assim dizer, o ritual do pensamento. (...) ele se instaura como necessário e objetivo: ele transforma o pensamento em coisa, em instrumento, como ele próprio denomina (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 37).

Com o desenvolvimento da racionalidade técnica, nos termos da filosofia baconiana (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 17), o que passa a importar é apenas o procedimento eficaz e não mais a satisfação da verdade, de modo que o que não se submete ao cálculo se torna suspeito para o esclarecimento. Dessa forma, o pensamento perde o seu caráter crítico e se torna um instrumento para a ordem existente. O esclarecimento se mostra responsável pelo desenvolvimento das formas mais avançadas de dominação no capitalismo tardio – como a Indústria Cultural¹¹⁸ – de modo que o avanço da razão tomada pelo esclarecimento como razão instrumental culmina no seu oposto, isto é, “(...) na total mistificação das massas” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 52). Para Adorno e Horkheimer, a razão instrumental é característica da humanidade desde, pelo menos, o período homérico, o que é expresso pelos episódios da *Odisseia* em que o herói busca dominar os poderes míticos por meio da razão – nesse sentido, a razão voltada para o controle da natureza pela técnica é característica do próprio pensamento humano¹¹⁹.

No *Eclipse da razão*, a razão subjetiva aparece também como uma forma de racionalidade que tem por função apenas o cálculo dos melhores meios para chegar a um fim pré-determinado. Contudo, de acordo com Horkheimer, a sua crise resulta de um processo de “formalização da razão”, no qual se realizou a transição da razão objetiva para a razão subjetiva. Esta se difere da primeira pois, de acordo com Horkheimer, não busca encontrar fins universais para a humanidade – como as ideias de liberdade, felicidade, etc. Em certos períodos históricos, uma dessas formas se sobrepõe à outra. A razão objetiva seria característica das sociedades clássicas (desde a Grécia antiga até meados do século XIX), fundando grandes sistemas filosóficos que buscavam delimitar os fins últimos da humanidade:

Esses filósofos objetivavam desenvolver um sistema abrangente, ou uma

¹¹⁸ Ver Duarte (2002) e Gatti (2011).

¹¹⁹ Ver Nobre (2011).



hierarquia, de todos os seres, incluindo o homem e os seus fins. O grau de racionalidade de uma vida humana podia ser determinado segundo a sua harmonização com essa totalidade. A sua estrutura objetiva, e não apenas o homem e os seus propósitos, era o que determinava a avaliação dos pensamentos e das ações individuais (HORKHEIMER, 2015, p. 13).

Já a razão subjetiva, por outro lado, se torna dominante na sociedade capitalista contemporânea. Para Horkheimer, nesse contexto histórico, a razão dissolve o seu caráter objetivo, passando a ser entendida como um instrumento que possui utilidade para o interesse do sujeito com relação à sua autopreservação. Em outras palavras, na sociedade atual: “(...) as coisas racionais são as que se mostram obviamente úteis, e que se presume que todo homem racional é capaz de decidir o que é útil para ele” (HORKHEIMER, 2015, p. 11). Portanto, apesar de ser compreendida também como um instrumento voltado para o cálculo dos melhores meios para alcançar um fim pré-determinado, a razão subjetiva é caracterizada por Horkheimer como uma forma da razão, assim como a razão objetiva, e que se sobrepõe a esta a partir de um processo histórico de formalização da razão no capitalismo tardio, não sendo a única forma da racionalidade dominante desde o momento que a humanidade passou a buscar se distanciar das forças míticas, como expresso na *Dialética do esclarecimento*.

Habermas se utiliza dessa distinção e reinterpreta o conceito de razão subjetiva como algo mais amplo do que o que está presente no *Eclipse da razão*, considerando que Adorno e Horkheimer reduziram a razão subjetiva a seu aspecto instrumental.

De resto, a razão subjetiva é a razão instrumental, isto é, um instrumento da autoconservação. Horkheimer designa a ideia de autoconservação como o princípio que impele a razão subjetiva à loucura, visto que o pensamento de algo que vá além da subjetividade do autointeresse é privado de toda racionalidade: (...) (HABERMAS, 2022a, p. 489).

Mas Habermas discorda, entendendo que a razão subjetiva não é idêntica à razão instrumental, pois a reprodução da vida social não está ligada apenas às condições dos conflitos com a natureza externa e entre os próprios indivíduos e grupos, mas também às condições da intersubjetividade do entendimento entre participantes em interação, isto é, condições para a comunicação. Segundo Habermas, essa interpretação equivocada resulta do fato de Adorno e Horkheimer se prenderem aos conceitos básicos da filosofia da



consciência, isto é, a um paradigma que parte da distinção entre sujeito e objeto, em que o primeiro se relaciona em uma atitude “objetivante” com o segundo. O argumento básico de Habermas é o de que os atributos de um espírito ligado à linguagem incluem a intersubjetividade do entendimento mútuo, ou uma relação comunicativa simétrica entre sujeitos, além da objetivação da realidade no contexto da ação instrumental (WELLMER, 2007, p. 16). Mas o paradigma de uma filosofia da consciência, obrigado a tomar um modelo de cognição e ação assimétrico entre sujeito-objeto como base para explicar a função da linguagem em chegar ao conhecimento do mundo, não deixa espaço para o momento comunicativo do espírito, que se torna exilado do pensamento conceitual.

Habermas propõe dar um passo em direção a um novo paradigma por meio da recuperação do cerne racional da *mimesis* de Adorno e Horkheimer¹²⁰. Os autores tentam chegar às origens da razão instrumental por meio de uma reflexão que sugere um conceito de verdade que só pode ser colocado como “hipótese”, pois precisaria de uma razão anterior à razão – o que seria impossível, já que a razão é, em sua concepção, apenas instrumental. Para cumprir essa função, Adorno e Horkheimer recorrem à *mimesis*, “(...) a respeito da qual podem falar, sob a maldição da razão instrumental, somente da mesma maneira que sobre um fragmento imperscrutável da natureza” (HABERMAS, 2022a, p. 533), isto é, uma capacidade humana anterior à razão. O conceito de *mimesis*, entendido por Habermas como um fenômeno que designa uma relação entre pessoas, escapa do aparato conceitual da razão instrumental e, portanto, é entendido por Adorno e Horkheimer como contrário à razão. No entanto, essa capacidade permite um

¹²⁰ De acordo com Gagnebin, há um duplo sentido de *mimesis* em Adorno e Horkheimer. Em um primeiro momento, a *mimesis* aparece como uma renúncia do sujeito de sua diferenciação com o outro, imitando-o, desistindo de si mesmo e se perdendo. Mas, ao mesmo tempo, essa primeira *mimesis* possui um elemento prazeroso, isto é, um desejo de dissolução e aniquilamento dos limites que constituem e aprisionam o sujeito. Essa *mimesis* é recalcada pelo esclarecimento, que rejeita o pensamento mágico-mítico e, sobre esse recalque, se forma uma segunda *mimesis* presente na insensibilidade e no enrijecimento do sujeito (GAGNEBIN, 2005, p. 89). Esta é expressa, para Adorno e Horkheimer, na loucura fascista, pois é a única *mimesis* permitida pela civilização iluminista. Isso significa que o nazismo permite a experiência triunfante do recalque da *mimesis* originária e o sucesso dessa *mimesis* segunda: “(...) a *mimesis* – identificação perversa –, repousaria sobre o recalque de uma primeira *mimesis* arcaica, ao mesmo tempo ameaçadora e prazerosa: o medo individual da regressão ao amorfo engendraria uma regressão coletiva totalitária, cuja expressão mais acabada é o fascismo” (GAGNEBIN, 2005, p. 93). Vale a ressalva: Habermas trabalha, em sua crítica à *Dialética do esclarecimento*, apenas com a primeira noção de *mimesis* dos autores, entendendo que há nela uma potencialidade de se pensar em outra forma da razão, uma forma comunicativa. Sobre *mimesis* na obra de Adorno e Horkheimer, ver também Gagnebin, (2009).



entendimento mútuo entre indivíduos, o que abre a possibilidade de uma socialização menos repressiva. Dessa forma, não deve ser considerado como contrário à razão, mas constituinte de mesma, sendo o nome dado a formas de comportamento sensualmente receptivas, expressivas e comunicativas que estão fora do pensamento conceitual (WELLMER, 2007, p. 10).

(...): imitação designa uma relação entre pessoas na qual uma se aconchega na outra, identifica-se com outra, empatiza com a outra. Sugere-se uma relação em que a exteriorização de uma imagem da outra não significa a perda de si mesma, mas ganho e enriquecimento (HABERMAS, 2022a, p. 543).

De acordo com Wellmer, a reflexão sobre as fundações do espírito instrumental em termos de uma filosofia da linguagem exige que reconheçamos um momento mimético no próprio pensamento conceitual, que é assimilado no discurso cotidiano, assim como na arte e na filosofia. Uma filosofia que entende a função do conceito em termos da polaridade entre sujeito e objeto é incapaz de reconhecer a performance comunicativa por trás das funções objetivantes da linguagem como precondição da possibilidade dessas funções, de modo que só é possível conceber a *mimesis* como o Outro da racionalidade e a união entre *mimesis* e racionalidade como uma negação da realidade histórica. Por isso que é necessário um novo paradigma filosófico. Dentro do paradigma da filosofia da consciência, incapaz de reconhecer o *input* comunicativo do sujeito, a consequência a que se chega é, como mostra Wellmer, uma dialética da subjetivação e da reificação, de modo que se perde a perspectiva de um retorno da história a algum grau de liberdade, o que ocorre na *Dialética do esclarecimento*.

Já que o *input* comunicativo do sujeito se torna invisível no modelo sujeito-objeto, o único complemento para o sujeito cada vez mais poderoso que se torna visível é, por virtude da lógica *conceitual*, a tendência para a reificação. É por isso que em Adorno (e Horkheimer) a *complementaridade* da subjetivação e da reificação devem se tornar uma *dialética* da subjetivação e da reificação. Mas mesmo se Habermas, por um lado, e Adorno e Horkheimer, por outro, não chegassem a consequências tão diferentes com relação à interpretação dos tempos em que eles estão vivendo, o ponto crucial permanece o seguinte: que as diferenciações conceituais com as quais estamos preocupados aqui permitem que a *própria* história retorne um grau de liberdade que havia perdido pela escolha das categorias fundamentais exercidas por Adorno e Horkheimer, e sem as quais a ideia de um potencial para a liberdade *imane*nte na história se torne nulo e vazio (WELLMER, 2007, p. 17).



Seria possível reconstruir a conexão entre semelhança e utopia em um novo sentido ao abandonar a tese de uma conexão dialética entre subjetivação e reificação, o que, segundo Wellmer, já estaria em Adorno e sua perspectiva do potencial emancipatório da arte moderna, no caso, a negação do significado objetivamente vinculante. O esclarecimento estético descobre algo violento, irrefletido e inautêntico na unidade do trabalho tradicional, como na unidade do sujeito burguês, no caso, uma unidade possível apenas às custas da supressão e da exclusão daquilo que não pode ser integrado e que se mantém reprimido (WELLMER, 2007, p. 20). Assim, para Adorno, as formas abertas da arte moderna devem estar ambientadas em relação a uma forma de subjetividade que não corresponde mais a essa unidade, expondo a forma mais flexível de uma identidade do eu comunicativamente fluida e abrindo a possibilidade de uma concepção ampliada do sujeito. Mas Adorno não leva esse pensamento adiante, pois não reconheceu um movimento semelhante a esse da arte se dando na sociedade moderna, mais especificamente, “(...) que o esclarecimento liberou possibilidades para ‘estender os limites do sujeito’ assim como liberar possibilidades de reificação, de modo que, nesse contexto, o destino do esclarecimento também não está, ainda, decidido” (WELLMER, 2007, p. 21).

Por isso é necessário um novo paradigma, em que o foco deixa de ser a racionalidade instrumental direcionada para um fim último e passa a ser o de uma racionalidade comunicativa. Com essa mudança de estratégia, os fenômenos que precisam ser explicados são a intersubjetividade do entendimento e do acordo possíveis, tanto no nível interpessoal quanto no nível intrapsíquico. Trata-se de uma mudança de foco para a racionalidade comunicativa, na qual o que é paradigmático é a relação intersubjetiva que sujeitos falantes e agentes admitem ao se entenderem com outros sobre algo, se relacionando com algo no mundo objetivo, no mundo social comum e em seu próprio mundo subjetivo. Para isso, diz Habermas, é preciso que a comunicação ocorra sem constrangimentos, pois se trata de um processo de convencer mutuamente um ao outro no qual as ações dos participantes são coordenadas com base na motivação por razões [*Gründe*]. O processo de autopreservação precisa satisfazer, também, as condições de racionalidade da ação comunicativa, isto é, passa a depender de operações interpretativas



dos sujeitos que coordenam sua ação por meio de pretensões de validade passíveis de serem criticadas. Assim, para Habermas, o contexto da vida social se reproduz tanto pelas ações referentes a fins de seus membros, quanto pela vontade comum ancorada na prática comunicativa dos indivíduos. É a partir dessa mudança de paradigma que o autor espera recuperar o projeto inicial da Teoria Crítica que teria sido interrompido com o esgotamento do paradigma da filosofia da consciência na crítica da razão instrumental de Adorno e Horkheimer¹²¹:

Vou mostrar que uma mudança de paradigma em favor da teoria da comunicação permite retornar a um empreendimento que na sua época foi *interrompido* com a crítica da razão instrumental; ela permite uma retomada das tarefas *pendentes* de uma teoria crítica da sociedade. (HABERMAS, 2022a, p. 538).

De acordo com Hohendahl, essa crítica mostra como Habermas se distingue de Adorno e Horkheimer em dois aspectos: 1) não aceita a lógica da reificação total que domina a *Dialética do esclarecimento*; 2) se distancia de um conceito de reconciliação baseado em uma noção de natureza primordial. Isso porque, para Habermas, a crítica radical da razão de Adorno e Horkheimer mina a possibilidade da própria reflexão crítica, por impedir a possibilidade de se pensar a interação comunicativa e não abrir espaço para a própria *práxis* social. Por isso, para Hohendahl, a *Teoria da ação comunicativa* marcaria um re-exame crítico dos fundamentos marxistas da *Dialética do esclarecimento*.

(...) de acordo com Habermas, a crítica da razão instrumental pelo conceito de reificação torna impossível fundamentar a teoria na interação comunicativa. Os negócios da filosofia viriam ao fim porque os métodos discursivos perderiam sua validade sob a magia do pensamento identificador. Pelo mesmo símbolo – e isso deve-se ter em mente –, sem discurso não há espaço para a *práxis* social. É precisamente por essa razão que Habermas não segue as críticas de Adorno e Horkheimer. Ao invés disso, ele quer mostrar como a tradição hegeliano-marxista, se apoiando fortemente no conceito de reificação, deve terminar em uma situação aporética (HOHENDAHL, 1985, p. 8).

Nesse sentido, a crítica de Habermas a Adorno e Horkheimer tenta repensar e

¹²¹ De acordo com Benhabib, o que foi bloqueado pela obra de Adorno e Horkheimer foi o aspecto utópico-antecipatório da teoria social crítica, isto é, a função de explicar as disfuncionalidades do presente em nome de um futuro melhor, focando-se nas experiências das crises vividas e na sua avaliação (BENHABIB, 1986, p. 227). Para Habermas, só com a mudança de paradigma é possível restaurar esse momento.



reformular os fundamentos marxistas da Teoria Crítica, que deve demonstrar sua validade pela sua ligação com uma forma de autorreflexão que chega nas bases do mundo da vida e nas estruturas da ação. O projeto iniciado por Adorno e Horkheimer se esgotou porque o paradigma da filosofia da consciência encontra seus limites na relação dialética entre subjetividade e reificação. É preciso um novo paradigma filosófico para retomar esse projeto, que Habermas ainda reconhece como frutífero para fundamentar a teoria social. De acordo com Hohendahl, há ainda uma “simpatia” de Habermas com relação à crítica da razão instrumental, diferentemente de sua segunda e mais afiada crítica à *Dialética do esclarecimento*, que será exposta na próxima seção.

Razão instrumental e poder

Diferentemente do que fora apontado na *Teoria da ação comunicativa*, no texto “O entrelaçamento de mito e esclarecimento” Habermas entende que Adorno e Horkheimer caem em problemas na *Dialética do esclarecimento* porque buscaram romper seus vínculos com a teoria marxista, ao mesmo tempo em que não querem abandoná-la por completo, o que os leva a um paradoxo. De acordo com o autor, “Na tradição do esclarecimento, o pensamento esclarecedor foi ao mesmo tempo entendido como antítese e força contrária ao mito” (HABERMAS, 2002, p. 154), isto é, o esclarecimento tradicionalmente se opôs à tradição, buscando quebrar o feitiço das forças coletivas ao contrariar o mito e tentar escapar de seu poder [*Gewalt*]. Contudo, Adorno e Horkheimer apresentam uma tese que contraria a pretensão do esclarecimento, no caso, defendem que há uma “cumplicidade secreta” entre ambos:

O esclarecimento seria bem-sucedido se o distanciamento das origens significasse libertação. A força mítica revela-se, porém, como o momento retardador que detém a emancipação pretendida e prolonga cada vez mais uma ligação com as origens, experimentada igualmente como prisão (HABERMAS, 2002, p. 156-7).

Segundo Habermas, reconstruindo o argumento de Adorno e Horkheimer na *Dialética do esclarecimento*, os autores mostram esse movimento ao apresentarem os episódios da *Odisseia* de Homero que relatam a busca do sujeito para se libertar dos



poderes míticos, aprendendo a dominar a natureza exterior, mas com um preço: a repressão de sua natureza interior. Dessa forma, chegam à conclusão de que a razão destrói a humanidade que ela mesma tornou possível, pois o processo do esclarecimento se deve desde o começo ao impulso de autoconservação, que mutila a razão ao exigir dela apenas as formas de dominação racional com respeito a fins da natureza, ou seja, toma-a exclusivamente como razão instrumental, levando à conclusão de que a razão é assimilada ao puro poder [*Macht*]. Para Habermas, ao reduzir a crítica da razão instrumental a esse núcleo, a *Dialética do esclarecimento* nivela a imagem da modernidade, dificilmente abrindo perspectivas para escapar do mito da racionalidade com respeito a fins (HABERMAS, 2002, p. 163).

Essa tentativa de libertação dos poderes míticos ocorre a partir de um processo de “desmitologização”, ou a transformação e a diferenciação de conceitos básicos, em oposição ao mito que deve sua força totalizadora a noções que não permitem uma diferenciação clara entre coisas e pessoas. Assim, a “desmitologização” rompe essa confusão, o que caracteriza um processo de “descentramento da imagem do mundo”, pois a imagem tradicional da realidade passa a ser distinguida da imagem do mundo objetivo. Esse processo possibilita a “crítica da ideologia”, pois permite que se investigue se interesses e relações de poder [*Machtverhältnisse*] se infiltram na teoria, questionando-se, assim, sua validade. Esse elemento é central para Adorno e Horkheimer, segundo Habermas, pois caracteriza o primeiro momento reflexivo do esclarecimento. Contudo, os autores chegam ao ponto no qual a própria crítica da ideologia se torna suspeita de não produzir verdades – o que seria o segundo momento reflexivo do esclarecimento. Assim, a dúvida se estende à própria razão. Nesse sentido, a *Dialética do esclarecimento* mostra como os autores consideram a crítica marxista da ideologia como esgotada.

A suspeita de ideologia torna-se *total*, mas sem alterar a direção. Ela volta-se não apenas contra a função irracional dos ideais burgueses, como também contra o próprio potencial racional da cultura burguesa, atingindo assim o fundamento de uma crítica da ideologia que procede de modo imanente. Permanece, porém, a intenção de alcançar um efeito de desmascaramento (HABERMAS, 2002, p. 170).

Dessa forma, para Habermas, o conceito de razão instrumental seria um



entendimento calculador que tomou o lugar da razão, assimilando-se ao poder [*Macht*] e renunciando à sua força crítica: a crítica da ideologia é aplicada a si mesma. Por isso, “A *Dialética do esclarecimento* não faz justiça ao conteúdo racional da modernidade cultural, que foi conservado nos ideais burgueses (...)” (HABERMAS, 2002, p. 162), especialmente nos âmbitos da ciência, do direito, da política e da arte. Contudo, esse passo é paradoxal: Adorno e Horkheimer precisam totalizar a crítica fazendo uso da mesma, isto é, utilizando-se dos meios do próprio esclarecimento.

Para o autor, esse passo leva Adorno e Horkheimer a uma posição desconfortável: precisam afirmar que não há nenhuma saída, o que Habermas discorda. Adorno e Horkheimer se entregam a um ceticismo desenfreado perante a razão sem avaliar os motivos que permitiriam duvidar do próprio ceticismo, de modo que crítica e teoria se entrelaçam continuamente. Para estabelecer com profundidade os fundamentos da Teoria Crítica da sociedade, é preciso, de acordo com Habermas, se afastar da perspectiva da crítica totalizada da ideologia e assumir que somente tem vez a coação não coercitiva do melhor argumento, o que permite pensar em uma perspectiva de emancipação. Nesse sentido, a aporia resultante do paradoxo da *Dialética do esclarecimento* coloca os autores na posição de críticos ferrenhos do projeto do esclarecimento, o que Habermas considera perigoso.

É nesse ponto que Habermas identifica uma semelhança com Nietzsche, o “ponto de inflexão para a pós-modernidade”, e sua teoria do poder [*Macht*], formulada na *Genealogia da moral* e que seria o grande modelo para esse segundo momento reflexivo do esclarecimento. De acordo com Habermas, Nietzsche mostra como se totaliza a crítica, radicalizando o “contra-esclarecimento” e antecipando, de certa forma, a crítica da razão instrumental, sendo o ponto de partida para Adorno e Horkheimer¹²². Segundo Habermas, “(...) Nietzsche *subverte*, de maneira consequente, as tomadas de posição de afirmação e de negação em pretensões de validade criticáveis” (HABERMAS, 2002, p. 176), reduzindo validade e invalidade a juízos de valor positivos e negativos. Com isso, Nietzsche assimila os juízos de gosto e as manifestações da vontade aos imperativos e valorações morais, chegando ao conceito de “vontade de poder” [*Willen zur Macht*]. A

¹²² Ver também Gagnebin (2005).



crítica da ideologia nietzscheana associa “(...) a valoração moral, que atribui a uma pessoa ou a uma forma de ação um lugar em uma hierarquia formada segundo critérios de validade, à proveniência e, assim, à posição social daquele que emite um juízo moral” (HABERMAS, 2002, p. 180). Porém, segundo Habermas, Nietzsche cai em uma aporia, assim como Adorno e Horkheimer, pois também se encontra na dificuldade de querer avançar com a crítica mantendo um elemento do esclarecimento intacto. Para sua crítica da moral, Nietzsche depende de uma teoria do poder [*Macht*] passível de ser verdadeira ou falsa.

De acordo com Hohendahl, essa segunda posição de Habermas com relação Adorno e Horkheimer apresenta uma crítica mais afiada, pois defende que os autores desenvolveram uma crítica totalizante da ideologia sob a influência de Nietzsche, filósofo recuperado pelos trabalhos pós-modernos, que atacam o esclarecimento de maneira perigosa – principal tema de *O discurso filosófico da modernidade*¹²³. Isso é diferente do que Habermas havia se ocupado em 1981, interpretando que os autores chegam a uma crítica radical da razão instrumental por meio da generalização do conceito de reificação, de modo que o problema estaria em uma herança do Marxismo Ocidental (HOHENDAHL, 1985, p. 16), indicando uma certa “simpatia crítica” de Habermas pela obra de Adorno e Horkheimer. A mudança de foco está no fato de que, na *Teoria da ação comunicativa*, Habermas realiza uma releitura da teoria marxiana e não se afasta em definitivo de Adorno e Horkheimer, buscando, na verdade, uma retomada do projeto inicial da Teoria Crítica. Já em “O entrelaçamento de mito e esclarecimento”, Habermas realiza uma releitura da *Dialética do esclarecimento* à luz da atmosfera intelectual na Alemanha dos anos 1970 e 1980, marcada pela ascensão do pós-estruturalismo, que levou

¹²³ No prefácio da obra, Habermas destaca isso, afirmando que irá reconstruir o discurso filosófico da modernidade a partir da problemática levantada pelo pós-estruturalismo (HABERMAS, 2002, p. 1). A ideia de ser essa obra uma grande crítica ao pós-modernismo é apontada pelo autor em uma entrevista à *New Left* em 1985. Habermas é questionado sobre sua posição com relação aos pós-estruturalistas franceses e responde anunciando a publicação de *O discurso filosófico da modernidade* e seu tema. Na resposta, já se percebe uma aproximação que o autor faz entre as obras da primeira geração da Teoria Crítica e o pós-modernismo: “Como os senhores verão com base nas lições sobre o discurso filosófico da modernidade, a serem publicadas em breve, ‘condenação’ não é o termo correto para minha atitude em relação ao pós-estruturalismo. Sem dúvida, existem muitas semelhanças entre a dialética negativa e o procedimento da desconstrução de um lado, entre a crítica da razão instrumental e a análise das formações de discurso e de poder, de outro lado” (HABERMAS, 2015, p. 315-6). Sobre a crítica de Habermas ao pós-modernismo, ver também Habermas (1992), Habermas (1994) e D’Entrèves e Benhabib (1997).



ao ressurgimento do interesse em Nietzsche. Nesse contexto, Habermas relê a obra de Adorno e Horkheimer e a coloca ao lado dos críticos radicais da racionalidade do esclarecimento.

Relendo a *Dialética do esclarecimento*, Habermas descobre que a crítica da razão de Horkheimer e Adorno deve tanto, se não mais, a Nietzsche do que a Marx e à tradição marxista. A conexão com Nietzsche que é, penso eu, responsável pelo tom de certa forma hostil, especialmente no segundo ensaio. Novamente, argumentarei que não é a obra de Nietzsche em si que causa essa aflição (...) mas a atmosfera intelectual do final dos anos 1970 e início dos anos 1980 na Alemanha Ocidental onde a renovação do interesse em Nietzsche era amplamente causada pelo surgimento do pós-estruturalismo (HOHENDAHL, 1985, p. 5).

Nesse segundo texto, Habermas enfatiza como a crítica da ideologia se radicalizou na modernidade, culminando na *Dialética do esclarecimento* e sua situação paradoxal: uma crítica baseada na razão que denuncia a própria razão. Assim, Adorno e Horkheimer não conseguem deixar Nietzsche de lado, independentemente de suas intenções (HOHENDAHL, 1985, p. 14). Portanto, por mais que Habermas ainda entenda que a Teoria Crítica de Adorno e Horkheimer perde sua margem crítica ao seguir uma estratégia auto-contraditória da mesma forma que na *Teoria da ação comunicativa*, no segundo texto o autor destaca o impacto de Nietzsche, não da herança marxista. De acordo com Hohendahl, isso se dá pois Habermas quer trazer para o primeiro plano um problema não resolvido na obra de Adorno e Horkheimer: o processo de desmascaramento do esclarecimento, que mostra que a razão se reverte ao mito e leva a uma teoria do poder que não permite pensar estratégias possíveis para superar esse impasse (HOHENDAHL, 1985, p. 15-6). Para Habermas, a dialética negativa não trata dessa problemática. Segundo Hohendahl, as duas tradições às quais Habermas recorre em cada crítica não são, do ponto de vista intelectual, facilmente reconciliáveis, pois a lógica da reificação é diferente da teoria do poder. Contudo, para Habermas, ambas convergem no objetivo da destruição do racionalismo. Essa mudança reflete um aspecto estratégico do autor no que diz respeito à sua própria teoria. Isso porque o ceticismo da historiografia genealógica de Foucault com relação à racionalidade precisa ser confrontado para que a viabilidade do discurso racional, que fundamenta o projeto da *Teoria da ação comunicativa*, seja garantida:

Já que Habermas manteve consistentemente que a solução de Lukács para o
Fortaleza – Volume 17 – Número 3 –
Jul./Dez. 2024
ISSN: 1984-9575



problema da reificação não era mais viável, a defesa do racionalismo se tornou mais difícil e urgente. Se a crítica da razão de Foucault estiver correta, a própria teoria da ação comunicativa de Habermas, construída sobre um consenso racional pelos atos de fala, estaria em risco (HOHENDAHL, 1985, p. 17).

De acordo com essa perspectiva, então, a mudança de foco que Habermas realiza do conceito de reificação para a noção de poder seria uma mudança estratégica para preservar os fundamentos da teoria da ação comunicativa contra a investida de Foucault e dos pós-modernos no início dos anos 1980. De fato, Habermas estava preocupado nesse período com o pós-modernismo, como fica expresso no texto “Modernidade: um projeto inacabado”, que serve de base para a escrita de *O discurso filosófico da modernidade* e que se posiciona com relação à Bienal de Arquitetura de Veneza de 1980, na qual o projeto estético do pós-modernismo foi definitivamente apresentado. Segundo Habermas, os expositores da Bienal formam uma vanguarda que se inverteu ao sacrificarem a tradição da modernidade. Nesse sentido, a pós-modernidade se apresenta como uma anti-modernidade e, em sua perspectiva, um novo conservadorismo (HABERMAS, 1992, p. 99-100). Habermas identifica um “declínio” do projeto da modernidade¹²⁴ e o surgimento de respostas neoconservadoras que reagem à modernização social e interferem nas estruturas comunicativas do mundo da vida por meio de padrões de racionalidade econômica e administrativa. Esse tipo de dificuldade serve de pretexto para que os neoconservadores fundamentem a negação do projeto da modernidade.

Sem dúvida, a modernidade cultural também produziu, por si mesma, suas próprias aporias. E estas são evocadas por posturas intelectuais que ou proclamam uma pós-modernidade (*Nachmoderne*), ou recomendam a volta à pré-modernidade (*Vormoderne*), ou rejeitam radicalmente a modernidade. Mesmo independentemente dos problemas acarretados pela modernização social, mesmo da perspectiva interna do desenvolvimento cultural resultam motivos de dúvida e desespero quanto ao projeto da modernidade (HABERMAS, 1992, p. 109).

O autor entende que esse clima favorável às correntes críticas ao modernismo resulta dessa desilusão e do fracasso das tentativas de superar as aporias do projeto moderno. Isso serviu de orientação para três posições conservadoras: a dos antigos

¹²⁴ Habermas parte aqui de uma definição de modernidade entendida como a expressão da consciência de uma época que se coloca como resultado de uma transição do antigo para o novo. Assim, o moderno é aquilo que expressa uma atualidade do espírito do tempo que se renova (HABERMAS, 1992, p. 101), o que o autor chama de problema da “autocertificação da modernidade”.



conservadores, a dos neoconservadores¹²⁵ e a dos jovens conservadores. Esta é representada pelos pós-modernos que partem de Nietzsche e incorporam a “experiência fundamental da modernidade estética”, no caso, “(...) o desvelamento da subjetividade descentrada, liberta de todas as restrições da cognição e da atividade voltada para fins, de todos os imperativos do trabalho e da utilidade (...)” (HABERMAS, 1992, p. 121). Contudo, por mais que se fiem a um princípio da modernidade, essa corrente busca se afastar do projeto moderno por meio de uma crítica radical da razão. Nesse sentido, os jovens conservadores fundamentam um “anti-modernismo” com uma atitude modernista.

Mas vale a ressalva: essa questão já preocupava Habermas mesmo no momento da publicação da *Teoria da ação comunicativa*. Habermas já demonstrava seu receio com os teóricos pós-modernos no segundo volume da obra, ressaltando os riscos da equiparação drástica entre a racionalidade comunicativa e a racionalidade funcionalista de automanutenção dos sistemas de ação econômico e administrativo, uma confusão entre a racionalização do mundo da vida e a crescente complexidade do sistema social (HABERMAS, 2022b, p. 592). Esse elemento leva a um questionamento da hipótese de leitura de Hohendahl, visando sua complementação, o que, dado o escopo deste artigo, só pode ser esboçado no momento. É possível que a preocupação de Habermas com o pós-modernismo tenha a ver com um diagnóstico mais amplo do autor nos anos 1980 e mudanças em sua teoria após à publicação da *Teoria da ação comunicativa*. Isso pode ser visto nos textos compilados na coletânea *A nova obscuridade*, entre eles “O fim do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas”, em que o autor mapeia três reações ao fim do projeto intervencionista do Estado, destacando o neoconservadorismo, crítico ao Estado de bem-estar social e vinculado às eleições de Thatcher e Reagan no Reino Unido e nos Estados Unidos, respectivamente (isto é, vinculado ao neoliberalismo ascendente). A resposta neoconservadora, para Habermas, se volta para uma política econômica orientada à oferta; um desacoplamento mais claro entre a administração e a

¹²⁵ Sobre essas duas primeiras posições, Habermas as define da seguinte maneira: a primeira busca escapar da modernidade cultural, desconfiando da compreensão do mundo moderno, da sua racionalidade e recomendando uma volta a posições anteriores. Já a segunda, reconhece a importância do desenvolvimento da ciência moderna, mas busca evitar os “conteúdos explosivos da modernidade cultural”, renunciando ao projeto da modernidade e tentando recolocar em seu lugar as tradições que não foram afetadas por esse projeto.



formação pública da vontade, isto é, um desenvolvimento neocorporativista; e uma política cultural que cultiva a cultura tradicional¹²⁶ (HABERMAS, 2015, p. 227)¹²⁷.

Considerações finais

Este artigo apresentou as duas críticas de Habermas a Adorno e Horkheimer. A primeira, presente no quarto capítulo de sua *Teoria da ação comunicativa*; a segunda, no artigo “O entrelaçamento de mito e esclarecimento”. Primeiramente, identifica-se uma mudança bibliográfica: no primeiro texto, Habermas compara a crítica da razão instrumental de Adorno e Horkheimer com Weber e Lukács, se apoiando especialmente no *Eclipse da razão* e na distinção que Horkheimer faz nesse livro entre duas formas da razão – subjetiva e objetiva – e que o autor mobiliza para apontar o equívoco de Adorno e Horkheimer ao reduzirem a razão subjetiva à razão instrumental, já que se limitam ao paradigma da filosofia da consciência e desconsideram o aspecto comunicativo dessa forma da razão. Nesse sentido, a utilização do *Eclipse da razão* no primeiro momento de crítica é importante para que Habermas anuncie seu projeto de retomada das tarefas da Teoria Crítica a partir de uma mudança de paradigma para a ação comunicativa. Já no segundo texto, sem se utilizar do aparato conceitual do *Eclipse da razão* e focando na reconstrução das argumentações da *Dialética do esclarecimento*, Habermas aproxima Adorno e Horkheimer dos trabalhos de Nietzsche, especialmente na *Genealogia da moral*. Essa mudança bibliográfica aponta para uma mudança de foco da crítica de Habermas à *Dialética do esclarecimento*.

No primeiro momento de crítica, o autor toma como central o conceito de

¹²⁶ Sobre a análise do movimento neoconservador por Habermas, ver a apresentação à edição brasileira de *A nova obscuridade*, escrita por Antonio Ianni Segatto e Felipe Gonçalves Silva, em que os autores afirmam que as respostas neoconservadoras incluem: “(...) a defesa das reservas religiosas e de suas formas típicas de solidariedade e respeito, o combate ao discurso intelectual em defesa do pluralismo e da autonomia do indivíduo, a blindagem do sistema econômico contra demandas políticas que prejudicam sua lógica própria de crescimento, a redução das expectativas de legitimidade excessivas direcionadas ao Estado, bem como a autorização de sua reprodução tecnocrática e aplicação legalista do poder” (SEGATTO; SILVA, 2015, p. 18).

¹²⁷ Sobre o diagnóstico da “era conservadora” nos anos 1980, ver Habermas (1994) e Habermas (2015). Para uma reconstrução do contexto histórico da época e das preocupações do autor no período, ver também Wolin (1994).



reificação de Lukács, entendendo que Adorno e Horkheimer partem dessa noção, mas a radicalizam para chegar ao conceito de razão instrumental, já que entendem a razão instrumental como característica da humanidade como um todo e que, diferentemente do que defende Lukács, não há uma superação necessária da reificação. Nesse sentido, as aporias da *Dialética do esclarecimento* refletem, para Habermas, o esgotamento do paradigma da filosofia da consciência e apontam para a necessidade de um novo paradigma, no caso o comunicativo, para retomar a Teoria Crítica e repensar a crise da racionalidade ocidental. Porém, no segundo momento, o conceito central da leitura de Habermas passa a ser o conceito de poder [*Macht*], presente tanto na obra de Nietzsche quanto na crítica da ideologia que Adorno e Horkheimer totalizam. A razão instrumental, nessa nova leitura, seria a razão assimilada ao puro poder [*Macht*] que se volta contra si mesma, apontando para a ideologia presente na própria razão. Dessa forma, Habermas classifica a crítica da razão instrumental como parte integrante da própria crise da razão e dos críticos mais radicais do esclarecimento, como o próprio Nietzsche e os autores pós-estruturalistas.

Como afirma Hohendahl, essa segunda leitura se mostra muito mais “afiada”, o que indica a pretensão de um afastamento maior de Habermas da obra de Adorno e Horkheimer. Nesse sentido, ao invés de buscar reformular os princípios marxistas da *Dialética do esclarecimento*, entendendo que as conclusões dos autores se relacionam com a herança do Marxismo Ocidental, a segunda crítica destaca a ruptura de Adorno e Horkheimer com a crítica da ideologia marxista e sua aproximação com as correntes pós-modernas. Para Hohendahl, essa nova postura se relaciona com o momento de ascensão do pós-modernismo no ambiente acadêmico da Alemanha no final dos anos 1970 e início dos anos 1980 e que coloca em risco a própria teoria de Habermas. Se as críticas pós-modernas estiverem corretas, o próprio princípio da racionalidade inerente à comunicação entre sujeitos é colocado em risco. Para Habermas, defender a racionalidade do esclarecimento é defender sua própria teoria da ação comunicativa. Porém, como anunciado neste artigo, essa distinção pode representar um movimento ainda mais amplo no pensamento de Habermas. Como outros textos do autor nos anos 1980 mostram, a sua preocupação com a crítica radical do esclarecimento por autores pós-modernos está relacionada com um



diagnóstico de crise do projeto moderno e ascensão de reações neoconservadoras, que constituem uma ameaça não só para sua teoria como para a racionalidade como um todo.

Bibliografia

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2006. Tradução de: Guido Antonio de Almeida.

ALEXANDER, Jeffrey. “Habermas and Critical Theory: beyond the marxian dilemma?” In: HONNETH, Axel; JOAS, Hans (Ed.) *Communicative Action: essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*. Cambridge, EUA: The MIT Press, 1991. Tradução de: Jeremy Gaines e Doris L. Jones.

BENHABIB, Seyla. *Critique, Norm, and Utopia: a Study of the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 1986.

BERNSTEIN, Richard J. *Praxis and Action: Contemporary Philosophies of Human Activity*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1999.

BOHRER, Karl Heinz (Ed.) *Mythos und Moderne: Begriff und Bild einer Rekonstruktion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2015.

D'ENTRÈVES, Maurizio Passerin; BENHABIB, Seyla (Ed.). *Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Critical Essays on The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge, EUA: The MIT Press, 1997.

DUARTE, Rodrigo. *Adorno/Horkheimer & a dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 2002.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Fortaleza – Volume 17 – Número 3 –
Jul./Dez. 2024
ISSN: 1984-9575



Janeiro, RJ: Imago, 2005.

_____. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo, SP: Editora 34, 2009.

GATTI, Lucianno Ferreira. “Theodor W. Adorno: indústria cultural e crítica da cultura”. In: NOBRE, Marcos (Org.) *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papirus, 2011.

HABERMAS, Jürgen. “The Entwinement of Myth and Enlightenment: Re-Reading Dialectic of Enlightenment”, *New German Critique*, Durham, n. 26, p. 13-30, 1982.

_____. *Philosophical-Political Profiles*. Cambridge, EUA: The MIT Press, 1983.

_____. “Modernidade – um projeto inacabado”. In: ARANTES, Otília Beatriz Fiori; ARANTES, Paulo Eduardo. *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas: arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas e duas conferências de Jürgen Habermas*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

_____. *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians’ Debate*, Cambridge, RU: Polity Press, 1994. Tradução de: Shierry Weber NicholSEN.

_____. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. Tradução de: Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento.

_____. *A nova obscuridade*. São Paulo: Editora UNESP, 2015. Tradução de: Luiz Repa.

_____. *Facticidade e validade*. São Paulo: Editora UNESP, 2020. Tradução de: Rúrion Melo e Felipe Gonçalves Silva.



_____. *Teoria da ação comunicativa: volume 1 – racionalidade da ação e racionalização social*. São Paulo: Editora UNESP, 2022a. Tradução de: Luiz Repa.

_____. *Teoria da ação comunicativa: volume 2 – para a crítica da razão funcionalista*. São Paulo: Editora UNESP, 2022b. Tradução de: Luiz Repa.

HOHENDAHL, Peter U. “The Dialectic of Enlightenment Revisited: Habermas' Critique of the Frankfurt School”, *New German Critique*, Durham, n. 35, p. 3-26, 1985.

HONNETH, Axel. “Communication and Reconciliation: Habermas’ Critique of Adorno”, *Telos*, Candor, n. 39, p. 45-61, 1979. Tradução de: Vincent Thomas e David Parent.

_____; JOAS, Hans (Ed.), *Communicative Action: Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*. Cambridge, EUA: The MIT Press, 1991.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. São Paulo: Editora Unesp, 2015. Tradução de: Carlos Henrique Pissardo.

INGRAM, David. *Habermas e a dialética da razão*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1993. Tradução de: Sérgio Bath.

LUKÁCS, György. *História e consciência de classe: estudos de dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MCCARTHY, Thomas A. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge, EUA: The MIT Press, 1981.

NIETZSCHE, Friedrich. *A genealogia da moral*. São Paulo: Moraes, 1991.



NOBRE, Marcos. *Lukács e os limites da reificação: um estudo sobre História e Consciência de Classe*. São Paulo: Editora 34, 2001.

_____. *A teoria crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

_____. (Org.) *Curso livre de teoria crítica*. Campinas, SP: Papyrus, 2011.

OUTHWAITE, William. *Habermas: A Critical Introduction*. Cambridge, RU: Polity Press, 2009.

SEGATTO, Antonio Ianni; SILVA, Felipe Gonçalves. “Apresentação à edição brasileira”. In: HABERMAS, Jürgen. *A nova obscuridade*, São Paulo: Editora UNESP, 2015.

WELLMER, Albrecht. *The Persistence of Modernity: Essays on Aesthetics, Ethics and Postmodernism*. Cambridge, RU: Polity Press, 2007. Tradução de: David Midgley.

WOLIN, Richard. “Introduction”. In: HABERMAS, Jürgen. *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians’ Debate*. Cambridge, RU: Polity Press, 1994.