

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO

JÉVERTON SOARES DOS SANTOS

RAZÃO E NORMATIVIDADE:

Adorno, Habermas e o Problema da Fundamentação

Prof. Dr. Nythamar de Oliveira

Orientador

Prof. Dr. Fabrício Pontin

Co-orientador

Porto Alegre

2015

JÉVERTON SOARES DOS SANTOS

RAZÃO E NORMATIVIDADE:

Adorno, Habermas e o Problema da Fundamentação

Dissertação apresentada à banca examinadora como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Prof. Dr. Nythamar de Oliveira

Orientador

Prof. Dr. Fabrício Pontin

Co-orientador

Porto Alegre

2015

TERMO DE APROVAÇÃO

RAZÃO E NORMATIVIDADE:

Adorno, Habermas e o Problema da Fundamentação

Dissertação apresentada à banca examinadora como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovado em _____ de _____ de _____

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Nythamar de Oliveira

(PUCRS, Orientador)

Fabricio Pontin

(PNPD-Capes/PUCRS, Co-Orientador),

Ricardo Timm de Souza

(PUCRS)

Christian Hamm

(UFSM)

AGRADECIMENTOS

Inicialmente gostaria de agradecer aos meus orientadores Nythamar de Oliveira e Fabrício Pontin, pelo incentivo, pela paciência e pela honestidade. Também a Christian Hamm e a Ricardo Timm de Souza por terem gentilmente aceitado fazer parte da banca examinadora.

Como não poderia ser diferente queria agradecer aos meus amigos, e em especial Robson Almeida e Alex Silveira, que considero como irmãos. Sou imensamente grato pela sólida amizade construída ao decorrer dos anos.

Aos colegas do PPG em Filosofia que tive a honra de desfrutar da companhia nesses dois anos, e em especial Elielton, Carlos e sua esposa Pamela, Larissa e Juliana Pacheco.

Agradeço também a CAPES pela bolsa integral, sem a qual dificilmente teria conseguido cursar o mestrado. Aos professores Ricardo Timm de Souza e Norman Madarasz, que dão lição dentro e fora da sala de aula sobre horizontalidade nas relações interpessoais. A Andrea, que além de eficaz secretária possui um carisma inestimável.

Meus agradecimentos finais aos meus pais, aos meus sogros e a minha namorada precisam ser de um tipo bem diferente. Cada um deles contribui por vias distintas para a confecção deste trabalho. Meu querido pai e minha querida mãe deram-me a base material para cursar o mestrado. Meus sogros propiciaram momentos de alegria nas mais diversas vezes que estivemos juntos. A Daphine ofereceu-me todo o apoio e carinho que precisei para suportar os desafios que enfrentei, inclusive me encorajando a continuar estudando em nível de doutorado, além de mostrar-se compreensiva em momentos tumultuosos na confecção desta dissertação. Sinceramente não sei como agradecer-lhes.

Existem numerosos imperativos pelos quais nós devemos viver e trabalhar, tais como exigências periódicas de revitalização, revisão, reflexão. Nosso papel então não é marginal, entretanto grande parte de nossa “automarginalização” tenta nos convencer do contrário (para cunhar uma expressão sobre o que muitos intelectuais da literatura esquerda ocidental têm feito para eles mesmos). Certamente eu não quero sugerir que na base do que eu tenha tentado fazer neste ensaio seja aquilo que apenas um palestino pode entender de modo suficiente, ou que (por extensão) somente uma mulher, um negro, um prisioneiro político pode entender e estudar e agir sobre o significado de cada forma particular de opressão da alteridade. Longe disso. Consciência crítica significa ser hábil — por disciplina, por semelhança, por um sentido de comunidade, por dedicação a um conjunto de valores racionais libertários — para existir, intelectualmente e teoricamente — nas mais diferentes formas, para entendê-las como experiências históricas, para compreendê-las em sua densidade material e cultural.

(Edward Said)

RESUMO

Esta pesquisa versa sobre uma questão central na filosofia: o problema da fundamentação. Ainda que o conceito de fundamentação filosófica tenha sofrido profundas metamorfoses ao longo da história, incluindo a perda de suas referências metafísicas, ontológicas e teológicas, a querela subjacente ao tema continua a mesma: a busca das bases racionais legitimadoras do pensamento e da ação. Tendo em vista a “virada copernicana” na filosofia empreendida por Kant e a reviravolta pragmático-linguística na filosofia contemporânea, a questão da fundamentação deixa-se expressar nos seguintes termos: qual é o elemento transcendental que reside na atitude prática do homem? Com o objetivo de responder a essa pergunta nos deteremos na análise do pensamento de dois grandes filósofos da contemporaneidade: Theodor Adorno e Jürgen Habermas. Nesse ínterim, dedicamo-nos a examinar também o conceito de racionalidade de cada um desses autores, assim como suas propostas de fundamentação normativa da ética. Perguntamo-nos qual é o modelo de razão mais apto a examinar as questões de natureza normativas e gnosiológicas de nossa época, marcada, de um lado, pelo prestígio da técnica e das ciências tecnológicas, que faz com que prevaleça uma visão instrumental e praticista do homem, e por outro lado, pela influência—frequentemente perniciosa— dos meios de comunicação de massa, que aliados à semiformação no plano pedagógico e cultural impede a plena realização do conceito de maioridade (*Mündigkeit*) enquanto *telos* da vida individual e coletiva como prometia o Iluminismo. A nossa tese é a de que a razão dialética desenvolvida por Adorno se apresenta como uma proposta mais abrangente e eficaz para equacionar essas e outras questões de nosso momento histórico.

Palavras-chaves: Fundamentação. Adorno. Habermas. Razão. Normatividade.

ABSTRACT

This research deals with a central question in philosophy: the problem of foundation. Although the concept of philosophical foundation has undergone profound transformations throughout history, including the loss of their metaphysical, ontological and theological references, the underlying question to the theme remains the same: the search for rational grounds legitimating of thought and action. After the "Copernican turn" in philosophy undertaken by Kant and the pragmatic-linguistic turn in contemporary philosophy the question of foundation can be expressed as follows: what is the transcendental element that is the practical attitude of human? In order to answer this question we will concentrate on the analysis of the thought of two great philosophers of contemporary: Theodor Adorno and Jürgen Habermas. In the meantime, we are dedicated to also examine the concept of rationality of each of these authors, as well as its normative statement of proposals of ethics. We wonder what is the model of reason more apt to examine the normative nature of issues and gnosis of our time, marked on the one hand, the technical prestige and technological sciences, which causes an instrumental view prevails human, on the other hand, often by pernicious- influenced the mass media, which together with the deficit in the educational and cultural level prevents the full realization of the concept of majority (Mündigkeit) as telos of individual and collective life as the promised Enlightenment. Our thesis is that dialectical reason developed by Adorno presents itself as a more comprehensive and effective proposal to equate these and other issues of our historic time.

Keywords: Foundation. Adorno. Habermas. Reason. Normativity.

Sumário

CONSIDERAÇÕES INICIAIS	9
1 RAZÃO E NORMATIVIDADE.....	17
1.1 Aproximação do Tema	17
1.1.1 Da Crise da Razão	18
1.1.2 Da Fundamentação Normativa da Ética.....	25
1.2 Interlúdio: Adorno, Habermas e a Escola de Frankfurt.....	33
1.2.1 A Significação Teórica da Escola de Frankfurt.....	35
1.2.2 O Jovem Habermas e a Escola de Frankfurt	44
2 HABERMAS E A RAZÃO COMUNICATIVA	53
2.1 A Ideia da Pragmática Universal.....	53
2.2 A Teoria do Agir Comunicativo.....	64
2.3 A Teoria Discursiva da Moral	76
2.4 As críticas de Habermas dirigidas à filosofia de Adorno	88
3 ADORNO E A RAZÃO DIALÉTICA	97
3.1 A Dialética da Razão.....	100
3.1.1 A Dialética da Civilização.....	101
3.1.2 Duas Alternativas à Imanência Mítica	124
3.2 A Dialética Negativa	128
3.2.1 Dialética como Dor Elevada ao Conceito	129
3.2.2 A Teoria Materialista da Moral	146
CONSIDERAÇÕES FINAIS	155
REFERÊNCIAS	157

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Posição do Problema

“Se por evolução científica e progresso intelectual queremos significar a libertação do homem da crença supersticiosa em forças do mal, demônios e fadas, e no destino cego – em suma, a emancipação do medo então – a denúncia daquilo que atualmente se chama de razão é o maior serviço que a razão pode prestar”¹.

Max Horkheimer).

Estamos assistindo atualmente em todo mundo a aceitação cada vez maior de um novo modelo de irracionalismo². Vinculado a uma concepção difusa da pós-modernidade e do pós-estruturalismo, envolto de certa atmosfera de “narcisismo-linguístico-literário”³, o novo irracionalismo enxerga relações de poder em tudo, até mesmo no uso crítico dos conceitos. Para ele, a razão não é mais a ferramenta da liberdade, – como afirmava Marx há quase dois séculos⁴ – mas um instrumento de repressão. É por isso que esse novo modelo irracionalista geralmente se apresenta como pós-marxista, pois pretende se abdicar do trabalho do conceito em detrimento de uma negação *ad hoc* de um *status quo* imaginário. Longe de levar em consideração os diagnósticos dos “mestres da suspeita” (Marx, Nietzsche e Freud), na famigerada expressão de Paul Ricoeur, o novo irracionalismo acredita na validade de seu empreendimento pelo simples fato de se opor à razão, ao invés de estabelecer com base nela a possibilidade de transformação da realidade. No tocante a esse aspecto, é digna de menção a anedota relatada por Frantz Fanon, citada por Edward Said, envolvendo a confusão por parte

¹ HORKHEIMER, Max. **Eclipse da Razão**. São Paulo: Centauro, 2002, p.192.

² De acordo com Sergio Rouanet, o nascimento dessa nova espécie de irracionalismo que considera a razão o principal agente de repressão está vinculado a uma certa leitura da filosofia francesa, sobretudo Foucault, Deleuze e Lyotard, e sob “a influência de um neonietzscheanismo que vê relações de poder em toda parte”. Isso não quer dizer, contudo, que os autores acima mencionados sejam os responsáveis diretos por essa moda intelectual irracionalista. A bem da verdade, o próprio Rouanet reconhece que essa vertente irracionalista nasce com base em uma leitura em certo ponto distorcida da obra desses autores. Cf. ROUANET, Sergio. **Razões do Iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p.12.

³ A expressão é de Tomás Maldonado: “É difícil imaginar que o narcisismo-linguístico-literário hoje em moda constitui uma base real para poder-se pensar”. In: MALDONADO, Tomás. **Il futuro della modernità**. Milano: Feltrinelli, 1987, p.2.

⁴ “A arma da crítica não pode, evidentemente, substituir a crítica das armas. [...] A teoria é capaz de penetrar nas massas desde que faça demonstração *ad hominem*, e faz demonstrações *ad hominem* quando se torna radical. Ser radical é agarrar as coisas pela raiz e a raiz para o homem é o próprio homem”. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Sobre a literatura e a arte**. Lisboa: Estampa, 1971, p.16.

de povos colonizados entre o valor gnosiológico da objetividade com o valor estratégico de poder: “Para nativos [...] um valor europeu como a objetividade está sempre voltado contra ele”⁵. *Mutatis mutandis* essa ideia se aplica ao novo irracionalismo, que acredita que o pensamento está sempre voltado contra a vida e contra a espécie humana. Esperamos demonstrar neste trabalho que identificar certa crise no conceito tradicional de razão não significa necessariamente revoltar-se contra a racionalidade em geral, mas no máximo reformular a ideia de razão (Cf. seção 1.1 – “Da crise da Razão”).

Na contramão de qualquer forma de irracionalismo nossa pesquisa versa sobre uma questão central na filosofia: o problema da fundamentação. Ainda que o conceito de fundamentação filosófica tenha sofrido profundas metamorfoses ao longo da história, incluindo a perda de suas referências metafísicas, ontológicas e teológicas, a querela subjacente a ela continua a mesma: a busca das bases racionais legitimadoras do pensamento e da ação. Tendo em vista a “virada copernicana” na filosofia empreendida por Kant e a reviravolta pragmático-linguística na filosofia contemporânea, a questão da fundamentação deixa-se expressar nos seguintes termos: qual é o elemento transcendental que reside na atitude prática do homem?

Com o objetivo de responder a essa pergunta nos deteremos na análise do pensamento de dois grandes filósofos da contemporaneidade: Theodor Adorno e Jürgen Habermas. Interessa-nos explorar também o que cada um desses autores tem a dizer sobre o aspecto ético da questão. Porém, pareceu-nos injusto e até superficial expor suas teses sobre o tema da fundamentação prática sem antes abordar aspectos estritamente teóricos ou formais, sem percorrer aquele caminho que Walter Benjamin denominou – em uma conversa com Adorno – como de “deserto de gelo da abstração”⁶, referindo-se a necessidade do trabalho conceitual abstrato prévio ao tratamento de questões concretas. Isso porque, a nosso ver, o debate sobre a fundamentação prática sem a discussão da fundamentação teórica perde algo de sua substancialidade. Esperamos demonstrar que existe em ambos os autores uma preocupação normativa em relação à razão. Daí a possibilidade e até a necessidade de discorrer sobre o que cada autor concebe por racionalidade.

Como indicaremos ao longo desta dissertação, em nenhum outro ponto a divergência entre o pensamento de Adorno e Habermas é mais sutil do que na questão transcendental. Alguns estudos sobre esses filósofos – ora procurando deixar de lado suas diferenças

⁵ SAID, Edward. **Cultura e Imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p.213.

⁶ ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.7.

significativas em detrimento de uma conciliação discutível⁷, ora dando vitória antecipada à guinada linguística habermasiana⁸ – não toca nesse assunto. A diferença reside na aposta por capacidades transcendentais distintas, embora não totalmente antagônicas representadas pelos conceitos de comunicação e de expressão, vinculados a Habermas e a Adorno, respectivamente. Se, de um lado, Habermas aposta suas fichas em uma noção mitigada de transcendental, ancorada na ideia de que a base da atitude prática do ser humano é a competência comunicativa (Cf. Seção 2.1 – “A ideia de Pragmática Universal”), por outro lado Adorno defende a tese de que o fundamento transcendental do agir humano não é a linguagem, mas algo que a condiciona, ou seja, um impulso reconciliatório – que constitui um desejo racionalmente mediado para que tudo seja radicalmente distinto do que realmente é – representado pela capacidade humana de expressão (Cf. Seção 3.2 – “Dialética Negativa como Dor Elevada ao Conceito”).

Sem embargo, não se deve confundir a fundamentação da ética com a fundamentação transcendental do agir humano. Esta diz respeito ao aspecto *a priori*, isto é, o elemento que antecede e condiciona o pensar e o agir, enquanto que a fundamentação da ética refere-se ao aspecto *a posteriori*, referente à questão prática de como devemos agir (Ver Seção 1.1.2 – “Do Problema da Fundamentação Normativa da Ética”). Em relação à fundamentação da ética, Adorno e Habermas apresentam divergências mais agudas. Enquanto que Adorno apresentará uma proposta de fundamentação da ética ancorada no postulado de um materialismo moral, preocupado com as ambivalências de normas e de princípios de ações ao longo da história (Cf. Seção 3.3 – “Teoria Materialista da Moral”), Habermas argumentará a favor de um formalismo moral, focado nos aspectos formais e procedimentais da formação de concordância entre sujeitos capazes de falar e agir (Cf. Seção 2.3 – “Teoria Discursiva da Moral”).

Isso nos leva a tecer algumas considerações sobre a escolha dos autores, algo que está vinculado à relevância deste trabalho. Cabe justificá-la mediante duas razões. Em primeiro lugar, acreditamos que ambos os pensadores se preocuparam em denunciar os problemas que afetam o ser humano em sua busca por conhecimento e por melhores condições de vida. Em segundo lugar, cremos que dentre a gama de autores que procuraram respostas à falência da filosofia tradicional eles foram os que mais se aproximaram de uma

⁷ Cf. BARBOSA, Ricardo Corrêa. **Habermas e Adorno: dialética da razão**. Rio de Janeiro, UAPÊ, 1996.

⁸ Cf. ROUANET, Sergio. **Razão negativa e razão comunicativa**. In: **Razões do Iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, pp.331-347.

crítica intransigente da razão clássica sem apelar para uma instância irracional. Mesmo enquanto críticos da razão, eles nunca quiseram abrir mão realmente dela.

À primeira vista o leitor pode ter a impressão de que esta pesquisa pretende estabelecer alguma forma de reconciliação entre os filósofos doravante examinados. Ou até mesmo que se almeja evitar qualquer forma de confronto epistemológico entre tais autores. Porém, devemos advertir: nosso ponto de partida é outro. Há razões suficientes para acreditar que a compressão do projeto filosófico de ambos os filósofos passa pela aceitação de que eles defendem modelos teóricos antitéticos.

A melhor maneira de entendermos aquilo que Sergio Rouanet intitulou de “o processo psicanalítico de assassinato simbólico do pai”⁹ – vinculado à ruptura de Habermas com o projeto filosófico de Adorno – é nos determos na análise de duas obras do filósofo de Düsseldorf publicadas na década de 80, que também constituem fontes teóricas relevantes para se compreender a própria construção da identidade filosófica habermasiana. Referimo-nos a *Teoria do Agir Comunicativo* (1981) e *O Discurso Filosófico da Modernidade* (1985). Em nenhum outro lugar o desligamento habermasiano com a teoria crítica nos moldes pensados pelos frankfurtianos é tão explícito. Entretanto, existe uma diferença metodológica fundamental em cada uma das obras. No livro de 1981, Habermas realiza uma crítica imanente ao pensamento adorniano, procurando superar dentro do paradigma intersubjetivo problemas que ele relaciona tanto com a filosofia do frankfurtiano quanto do assim chamado paradigma marxista que concebe a racionalização como reificação da consciência, algo que Habermas vincula ao pensamento de Lukács e de Horkheimer. Por outro lado, na obra de 1985, motivado por uma negação obstinada ao irracionalismo inerente ao movimento da pós-modernidade que efervescia com bastante força naquela década, o filósofo de Düsseldorf acaba por tecer duras críticas a Adorno baseadas em uma leitura depreciativa da *Dialética do Esclarecimento* (1944), mas não só dela, como o trecho a seguir deixa transparecer: “*Dialética Negativa*, de Adorno, pode ser lida como a continuação da explicação de por que temos de girar em torno dessa contradição performativa”¹⁰. O termo “contradição performativa” aparece como peça conceitual chave para compreender o cerne da crítica habermasiana ao autor de *Minima Moralia*. Grosso modo, contradição performativa refere-se uma reformulação pragmática transcendental feita por Karl-Otto Apel do princípio da não contradição já presente na metafísica de Aristóteles. O principal pressuposto dessa categoria é o de que é impossível sustentar uma objeção de qualquer natureza se apoiando na mesma

⁹ ROUANET, Sergio. **Razões do Iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 331.

¹⁰HABERMAS, Jürgen. **O Discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.170.

lógica que se procura refutar. Apel acredita que através dessa ideia de contradição performativa o problema da fundamentação está resolvido, tanto em sua dimensão teórica quanto prática, tendo em vista que o cético, ao levantar qualquer tese que negue a existência da universalidade acaba por tacitamente assumir sua tese como universal. Por isso que Apel atribui a sua teoria um estatuto transcendental-pragmático de fundamentação última, tendo em vista, que a seu ver, é impossível escapar racionalmente de tal contradição. Habermas se apoia nessa teoria para colocar em xeque a validade da filosofia de Adorno, o que não deixa de ser o ponto fraco da sua interpretação, comprometida com uma lógica bastante limitada e pouco dialética (Ver Seção 2.4 –“As críticas de Habermas dirigidas à filosofia de Adorno”).

Deste modo, não estamos tão interessados assim em sublinhar a possível influência de Adorno no legado de Habermas. Em relação a isso não temos qualquer dúvida, tanto do ponto de vista biográfico como bibliográfico, tendo em vista que Habermas não foi só assistente de Adorno no *Instituto de Pesquisa Social*, como também incorporou em sua própria filosofia a preocupação quase obsessiva de Adorno em denunciar as patologias inerentes à modernidade (Cf. Seção 1.2 “O Jovem Habermas e a Escola de Frankfurt”). No entanto, vale sublinhar que, de um lado, Habermas foi mais otimista em relação ao potencial emancipatório da ciência e da técnica do que Adorno, enquanto que, por outro lado, este levou mais a sério o potencial emancipatório da arte do que aquele.

A questão de saber se Habermas pode ser considerado de fato um legítimo representante da *Escola de Frankfurt* parece-nos um problema pueril. Por detrás disso existe, amiúde, certa hostilidade ao pensamento de Habermas animada por uma crítica a sua posição política até certo ponto conservadora em relação ao liberalismo, vinculada a uma fase mais madura de seus escritos. Entretanto, se tomarmos a Teoria Crítica nos moldes pensados por Karl Marx no século XIX, e que serve de base para o programa teórico desenvolvido por Max Horkheimer na década de 30, nem mesmo o pensamento de Adorno escaparia de uma crítica dessa natureza, tendo em vista que este não desenvolveu um projeto político emancipatório e revolucionário nos moldes marxistas, ainda que fosse insuspeitadamente um grande crítico da sociedade capitalista contemporânea. Na verdade, desde o início, a Teoria Crítica manteve uma saudável relação com o marxismo heterodoxo (Cf. Seção 1.2.1 “A Significação Teórica da Escola de Frankfurt”), o que rendeu a Adorno até mais críticas do que elogios por parte de marxistas militantes, tais como *e.g.* Lukács, que apelidou – no prefácio da edição de 1962 da *Teoria do Romance* – o comportamento letárgico de Adorno diante de questões políticas

concretas como a de um filósofo alojado no “Grande Hotel Abismo”, um lugar de “requintado conforto”¹¹.

Longe de ser um “liberal conservador”, Horkheimer afirma – no prefácio de 1968 de seu livro *Teoria Crítica* – algo que é norteador no que tange a potencialidade revolucionária de certo tipo de conservadorismo:

O verdadeiro conservadorismo, que toma realmente a sério a tradição espiritual, está mais aparentado com o modo de pensar revolucionário – que não nega simplesmente essa tradição, senão que a supera – que o radicalismo de direita, que prepara a liquidação de ambos¹².

Por isso que, a nosso ver, o âmago da questão tem um caráter epistemológico e não diletante. Ele diz respeito justamente à “controvérsia póstuma”¹³ envolvendo o conceito de racionalidade de cada um desses autores. Para Sergio Rouanet, “em nenhum outro tema essa ruptura é tão completa quanto no conceito de razão”¹⁴. Por isso que é de nosso interesse saber, a partir da análise de suas principais obras, uma questão essencialmente filosófica: qual modelo de racionalidade se mostra mais apto para equacionar os problemas de nosso tempo com maior objetividade, sobretudo os de natureza ética?

Defendemos a tese de que o modelo de racionalidade dialético desenvolvido por Adorno se apresenta como uma proposta mais eficaz e abrangente no que tange o tratamento de questões normativas e gnosiológicas de nossa época, marcada, de um lado, pelo prestígio da técnica e das ciências tecnológicas, que faz com que prevaleça uma visão instrumental e praticista do homem, e por outro lado, pela influência— frequentemente perniciosa— dos meios de comunicação de massa, que aliado à semiformação no plano pedagógico e cultural, impede a plena realização do conceito de maioridade (*Mündigkeit*) enquanto *telos* da vida individual e coletiva como prometia o Iluminismo. Além disso, pode-se dizer que vivemos na era em que o pluralismo e o multiculturalismo se tornaram necessidades reais. Ainda que

¹¹ Em termos gerais, Lukács condena o fato de Adorno nunca ter se envolvido diretamente em quaisquer movimentos marxistas de resistência, e contrapõe isso com o estilo de vida de Adorno, típico de um burguês de sua época, resultando na metáfora do “Grande Hotel Abismo”. Citamos Lukács: “Uma parte considerável da nata da inteligência alemã, inclusive Adorno, alojou-se no ‘Grande Hotel Abismo’, como escrevi por ocasião de uma crítica a Schopenhauer, um ‘belo hotel, provido de todo conforto, à beira do abismo, entre refeições ou espetáculos comodamente fruídos, só faz elevar o prazer desse requintado conforto”. In: LUKÁCS, Georg. **Teoria do Romance**: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica. São Paulo: Duas Cidades: Editora 34, 2000, p.18. Sergio Rouanet em sua crítica à filosofia de Adorno é mais implacável ainda: “O ar que respira no Grande Hotel Abismo é rarefeito e quase insuportável para os pulmões normais”. ROUANET, Sergio. **Razões do Iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p.347.

¹² HORKHEIMER, Max. **Teoria Crítica**. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p.12.

¹³ Na ocasião da morte de Adorno, em meados de 1968, Habermas não havia aderido completamente a “*turn linguistic*”, nem desenvolvido completamente o programa de sua *Teoria do Agir Comunicativo*, o que nos impele a caracterizar a discussão sobre a divergência entre modelos de racionalidade distintos como póstuma, não tendo, portanto, qualquer caráter místico nessa designação.

¹⁴ ROUANET, Sergio. **Razões do Iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 331.

esses valores estejam longe de existirem pacificamente e de serem unanimidades entre os povos, pode-se dizer que do ponto de vista filosófico, a atmosfera criada em torno deles beira os abismos do relativismo e do ceticismo, uma vez que a variedade de interpretações de pessoas e sociedades sobre o mesmo assunto pode dificultar o estabelecimento de normas ou princípios que estabeleçam o que é universalmente certo ou errado, o que é verdadeiro ou falso, o que é justo ou injusto.

Em relação às obras consultadas em nossa pesquisa cabe aqui uma breve explicação. Começando com as de Habermas. Damos maior ênfase as suas obras da década de 80. Há duas razões para isso. Em primeiro lugar, em virtude da própria relevância que elas têm dentro de sua trajetória filosófica. Como salienta Walter Reese-Schäfer, obras que outrora eram consideradas centrais para o entendimento do pensamento habermasiano, em geral as produzidas antes dos anos 70, e em particular, *Conhecimento e Interesse*, são relegadas pelo próprio autor como prolegômenos à *Teoria do Agir Comunicativo*¹⁵. Em segundo lugar, por causa do escopo temático. Em nenhuma outra obra anterior a década de 80, Habermas apresenta de modo sistemático e completo suas formulações sobre a teoria da razão comunicativa e a ética do discurso, e isso é algo que não podemos ignorar.

A propósito das obras de Adorno que serão analisadas ao decorrer deste trabalho vale destacar que, diferentemente de Habermas, não foi possível delimitar um recorte histórico ou um momento teórico preciso para tratar do problema da fundamentação (seja no nível teórico ou na sua dimensão prática), ainda que tenhamos dado uma atenção maior a *Dialética do Esclarecimento*, *Minima Moralia* e *Dialética Negativa*. Diferentemente de filósofos como Platão e Nietzsche, o pensamento de Adorno foge de uma classificação temporal. Como salienta Hermann Schweppenhäuser, o conceito de filosofia de Adorno desenvolveu-se, em todas as suas determinações características, no início dos anos 1930 e foi por ele conservado até o fim da vida, até sua morte inesperada em fins dos anos 1960¹⁶. Apesar de lidar com autores extremamente sistemáticos (como Kant e Hegel, por exemplo), o frankfurtiano era refratário a qualquer forma de sistematização de seus escritos. Isso não quer dizer, entretanto, que Adorno seja um teórico obscuro, ou que seu pensamento tenha menos valor em virtude da carência de sistematicidade, ou até mesmo que ele possa ser considerado como um “pós-moderno”, no qual objeto acaba por ser diluído em detrimento do excesso de subjetividade. Pelo contrário, o filósofo era simpatizante da ideia de espírito sistemático, tão cara aos

¹⁵ REESE-SCHÄFER, Walter. **Compreender Habermas**. Petrópolis: Vozes, 2009, p.11.

¹⁶SCHWEPPENHÄUSER, Hermann. **Theodor W. Adorno: pensar em constelação, pensamento constelado**. In: FLEISCHER, Margot (Org.) **Filósofos do século XX**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 1995, p.257.

primeiros enciclopedistas do Iluminismo. Grosso modo, tal conceito aponta para a necessidade de levar em consideração a experiência e observação sistemática da realidade, contrário ao espírito de sistema, que tenta deduzir como funciona a realidade efetiva a partir de certos axiomas gerais¹⁷.

Para terminar, mister enfatizar que apesar da problemática sobre “paradigmas”¹⁸ não ser o tema central desta dissertação ela corresponde ao espaço de suas motivações. A alegação de Habermas em relação a uma suposta permanência da filosofia de Adorno no – por assim dizer – ultrapassado e desgastado “paradigma da consciência” deve ser colocada entre parênteses, e revisada à luz das muitas contribuições teóricas propiciadas pela dialética negativa, entre as quais podemos citar, aqui, apenas a título de ilustração, a retomada do projeto materialista de inspiração utópica de uma teoria crítica da sociedade que considera o combate ao contínuo de horror e sofrimento da história como uma tarefa mor do pensamento. Em última instância, perguntamo-nos ao decorrer da confecção deste trabalho se a troca de paradigma proposta por Habermas consegue realmente superar o teor epistemológico e o caráter emancipatório presente ainda numa discussão possível no que se refere à problemática da subjetividade e da objetividade. Depois de tudo, estamos convencidos que não.

¹⁷ “O pensamento enquanto enciclopédia, algo racionalmente organizado, e não obstante descontínuo, assistemático e mais espontâneo, exprime o espírito autocrítico da razão”. ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.33.

¹⁸ Na trilha de Thomas Kuhn, consideramos como ‘paradigmas’ as realizações científicas e teóricas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência ou disciplina teórica. KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998, p.13.

1 RAZÃO E NORMATIVIDADE

1.1 Aproximação do Tema

“Há algo de moralmente errado também com o filósofo que se interessa exclusivamente por questões de fundamentação teórica última, que são atemporais, e é incapaz de ouvir os gritos de socorro do tempo em que vive”¹⁹.

(Vittorio Hösle)

O objetivo desta seção é apresentar o problema da fundamentação – tanto na sua dimensão teórica quanto na sua dimensão prática – vinculando-o com algumas teses presentes no pensamento de Adorno e de Habermas. Nossa hipótese de trabalho é a de que a querela acerca da fundamentação não é exterior aos escritos desses autores. Acreditamos também que existe uma relação intrínseca entre, de um lado, a desconfiança em relação ao potencial libertador da razão, ou seja, à crise da razão, e por outro lado o problema da fundamentação normativa da ética. De modo geral, interessa-nos explorar, através de Adorno e Habermas, às possibilidades teóricas e práticas de um reacoplamento entre a razão e a ética. Ainda que as suas críticas ao irracionalismo nasçam em contextos teóricos distintos e se dão sob o signo de lógicas filosóficas divergentes, mesmo assim pode-se dizer que em nenhum outro ponto Habermas e Adorno estão mais de acordo do que neste: ontem, como hoje, o irracionalismo é perigoso. Geralmente o novo irracionalismo apresenta-se mediante uma linguagem rebuscada e até atraente, mas não deixa de levantar algumas suspeitas. Entre elas a de querer abdicar do trabalho do conceito em detrimento de uma prática que se apresenta como a única forma de resistência verdadeira. Em algumas versões ele postula até mesmo a necessidade nostálgica de volta a um passado pré-moderno, negando, de modo a-dialético, as conquistas da modernidade. Dispensa dizer que o irracionalismo é, amiúde, relativista, anti-humanista, anti-utópico e pós-marxista. Frequentemente o irracionalismo rejeita um diálogo profícuo e honesto com a ciência, a arte, a religião, etc. Muitas vezes Adorno é colocado nesse mesmo círculo, o que nos parece um grande equívoco, tendo em vista que o frankfurtiano tinha aversão a qualquer tentativa de hipóstase, algo que, a nosso ver, o irracionalismo faz, sobretudo no âmbito filosófico, mediante a colocação de alguma categoria como a mais essencial ou irresistível. Na seção 1.1.1, procuraremos demonstrar que ambos os filósofos identificaram e combateram *sui generis* o irracionalismo de sua época. Por outro lado, na seção 1.1.2, apresentaremos o problema da fundamentação normativa da ética sem nos

¹⁹ Apud OLIVEIRA, Manfredo. **Sobre a Fundamentação**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

atermos ainda às tensões que começarão a surgir entre Adorno e Habermas, sobretudo na acusação deste a respeito de uma suposta convivência de Adorno com o ceticismo ético.

1.1.1 Da Crise da Razão

“A aversão à teoria, característica de nossa época, seu atrofiamento de modo nenhum casual, sua proscricção pela impaciência que pretende transformar o mundo sem interpretá-lo, enquanto, em seu devido contexto, afirmava-se que os filósofos até então tinham apenas interpretado – tal aversão à teoria constitui a fragilidade da práxis”²⁰.

(Theodor Adorno).

A expressão “crise” tomada em seu sentido corriqueiro apresenta uma conotação essencialmente pessimista. Geralmente se emprega tal termo para se referir a contextos que beiram o colapso econômico ou social. Por exemplo, esse é o sentido utilizado recentemente por um jornal de grande circulação para explicar a necessidade de “demissão voluntária” em uma importante universidade pública brasileira²¹. Também é com essa palavra que um periódico estadunidense define a situação de um país europeu marcado por uma onda de conflitos internos²². Assim ocorre em diversas outras situações do dia-a-dia, todas elas marcadas pelo uso pejorativo do conceito de crise, propagado pelos mais diversos canais de comunicação, e reforçado pela mentalidade do senso comum, que tende a enxergar a crise como uma barreira, mas não como uma antessala para uma possível saída. Em relação a isso Ricardo Timm de Souza chega a levantar a questão se já não estaria implícita, no próprio reconhecimento do conceito de crise, a vontade de superação dela, algo que não é explorado na dimensão sensacionalista do termo: “O que pode desejar, quem ‘está em crise’, senão, exatamente, sair da crise, sobreviver a ela, superar os obstáculos quase intransponíveis que ela propõe?”²³.

Destarte, com o intuito de apontar para a especificidade filosófica do conceito de crise convém ter em mente seu sentido etimológico. Crise se origina da palavra grega “*Krisis*” e

²⁰ ADORNO, Theodor. **Notas marginais sobre teoria e práxis.** §4. In: <<http://adorno.planetaclix.pt/tadorno1.htm>> . Acesso em 03/10/2014.

²¹ CANCIAN, Natália; BILENKI, Thais. **Contra crise, conselho da USP aprova programa de demissão voluntária.** Folha de São Paulo, 02/09/2014. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/educacao/2014/09/1509826-contracrise-conselho-da-usp-aprova-programa-de-demissao-voluntaria.shtml>> . Acesso em 02/09/2014.

²² KANTER, James; COWELL, Alan. **Ukraine Crisis Is Testing E.U.’s Resolve.** New York Times. 24/07/2014. Disponível em < http://www.nytimes.com/2014/07/25/world/europe/ukraine-crisis-is-testing-eus-resolve.html?_r=0 > Acesso em 24/07/2014.

²³ SOUZA, Ricardo Timm. **Crise, história e temporalidade.** [s.l. : s.n]. Disponível em < <http://timmsouza.blogspot.com.br/2012/09/crise-historia-e-temporalidade.html> > . Acesso em 22/09/2014.

significa – segundo um dicionário de língua portuguesa – “ato de separar, decisão, julgamento, evento, momento decisivo”²⁴. Se tomarmos crise como “ato de separar”, então podemos dizer que a “crise da razão” se refere à emergência de se distinguir o que é irracional do que é efetivamente racional, em termos metafóricos: significa separar o joio do trigo. Mas também pode se referir a um “momento decisivo” em relação à possibilidade de sobrevivência da razão em uma época marcada pelas mais diferentes formas de irracionalismo que impedem à constituição de um mundo melhor e mais justo²⁵.

Assim, a tarefa que esta seção se propõe é a de explicitar introdutoriamente o problema da crise da razão, já o vinculando com a questão da fundamentação normativa da ética. Nossa hipótese é a de que apesar da crise da razão ser um sintoma de algo que afeta indiretamente toda a vida humana em escala global não há motivo para alarde: podemos criticar certos aspectos opressores da razão, mas não tornar essa crítica como um motivo para abrir mão totalmente da razão em detrimento de uma prática que se apresenta como efetivamente libertadora. Falar em crise da razão, portanto, não é afirmar que ela fracassou, e que por esse motivo devemos abandoná-la. Pelo contrário, podemos dizer que a consciência de que certo modelo de razão falhou em sua tentativa de promover melhores condições de vida impelem-nos a pensar em alternativas teóricas. Podemos desconfiar da razão, mas não tornar isso um alibi para a defesa de um novo irracionalismo.

Jürgen Habermas cria uma tipologia com a intenção de mapear os defensores desse novo irracionalismo a partir de três grandes grupos: os “jovens conservadores” (*Jungkonservativen*), os “velhos conservadores” (*Altkonservativen*) e os “novos conservadores” (*Neukonservativen*). O primeiro grupo está associado à tentativa de recuperação da “experiência básica da modernidade estética” (*Grunderfahrung der ästhetischen Moderne*). Para o filósofo alemão, os principais representantes dessa tendência são Bataille, Foucault e Derrida. Os “velhos conservadores” seriam aqueles que negam a validade do modernismo cultural, e tratam com nostalgia a separação das esferas axiológicas do processo de racionalização moderna. Leo Straus, Hans Jonas e Robert Spaemann são os nomes indicados por Habermas como candidatos a esse grupo. E finalmente, “os novos

²⁴ "crise", in Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2013, <http://www.priberam.pt/DLPO/crise> [consultado em 27-09-2014].

²⁵ O filósofo búlgaro Tzvetan Todorov define como grandes inimigos da humanidade hoje três “ondas” messiânicas: o colonialismo, o comunismo e as guerras humanitárias. Todorov identifica o crescimento de movimentos xenofóbicos e de tendências fascistas no seio da cultura e da política hodiernas com resquícios de discursos utópicos, emancipatórios e revolucionários de outrora. Porém, o cerne de sua crítica está mesmo no apelo salvacionista de certas lógicas sociais, o que nos parece válido. Cf. TODOROV, Tzvetan. **Os inimigos íntimos da democracia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

conservadores” seriam aqueles que saúdam o desenvolvimento da ciência moderna na medida em que ela possibilita o progresso técnico, o crescimento capitalista e a administração racional, mas recomendam uma política que dilua o conteúdo da modernidade cultural, uma ciência sem orientação para a vida, e uma arte da imanência pura, sendo Carl Schmitt, Wittgenstein (o primeiro) e Gottfried seus principais nomes, respectivamente²⁶. Ainda que o prognóstico habermasiano seja questionável, principalmente em se tratando da tarefa de classificar filósofos e filosofemas, o que importa aqui é detectar e avaliar uma tendência mais ou menos regular e pouco dialética de ressaltar apenas os aspectos instrumentais e opressores da razão, algo que, a bem da verdade, não constitui um fenômeno inteiramente novo.

Ainda na década de 80, Sergio Rouanet lamentava a inclusão cada vez mais perniciosa desse novo irracionalismo no imaginário daqueles que reivindicavam para si a tarefa de combater a sempre “perigosa” razão:

Com efeito, o clima predominante nos transmite a impressão assustadora de estarmos assistindo à refilmagem, tosca e primitiva, e um antigo clássico do cinema. Para as subculturas jovens, a razão é experimentada como se fosse inimiga da vida; para alguns teóricos da comunicação, ela está a serviço de um projeto de nivelamento e de expulsão da espontaneidade popular; para certos dirigentes operários, ela é o álibi com que os intelectuais procuram justificar suas ambições de poder; para certos poetas, é uma potência castradora, que quer mumificar a emoção e sufocar a arte; para muitos, está encarnada em modelos estrangeiros, que querem desfigurar a autenticidade nacional. A fórmula é quase sempre a mesma: a prática contém sua verdade imanente e dispensa toda teoria, ou admite apenas uma teoria desentranhada da própria prática²⁷.

A fórmula irracionalista mencionada acima de que “a prática contém sua verdade imanente e dispensa toda teoria” foi um dos grandes problemas combatidos por Theodor Adorno em toda a sua obra. Em uma de suas últimas entrevistas, datada de 1968, o filósofo revela – em tom de queixa por causa da saraivada de críticas que sofreu na revolta estudantil daquele ano – a necessidade de combater o irracionalismo do praticismo, que tende a pensar que a práxis é *per se* melhor do que o labor teórico:

Não tenho temor algum da expressão torre de marfim [*Elfenbeinturm*]. Essa expressão já teve dias melhores, quando Baudelaire a empregou. Contudo, já que o senhor fala de torre de marfim: creio que uma teoria é muito mais capaz de ter consequências práticas em virtude da sua própria objetividade do que quando se submete de antemão à prática. O relacionamento infeliz

²⁶ In: HABERMAS, Jürgen. **Die moderne: ein unvollendetes Projekt.** [s.l.:s.n]. <https://etf.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/fak_etf/Fakultaet/Veranstaltungen/philosophisches_cafe/Text_fue_r_23_05_2013.pdf>. Acesso em 22/08/2014.

²⁷ ROUANET, Sergio. **Razões do Iluminismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 17.

entre teoria e prática consiste hoje precisamente em que a teoria se vê submetida a uma pré-censura prática²⁸.

A supracitada “pré-censura prática” da teoria está vinculada com um equívoco grosseiro em relação ao papel da teoria por parte do irracionalismo. No ensaio *Notas Marginais sobre Teoria e Práxis*, escrito na década de 60, Adorno defende a tese de que todo pensamento por mais abstrato que seja possui um *telos* prático²⁹. A oposição entre teoria e prática, tão cara ao irracionalismo, além de ser ingênua, dificulta a tarefa de estabelecer critérios e princípios para a transformação da realidade de maneira legítima, ou seja, não violenta. Ainda na década de 40, na obra *Dialética do Esclarecimento*, escrita a quatro mãos com Horkheimer, Adorno já havia ressaltado o caráter revolucionário de uma teoria intransigente: “Mas uma verdadeira práxis revolucionária depende da intransigência da teoria em face da inconsciência com que a sociedade deixa que o pensamento se enrijeça”³⁰. Além disso, o irracionalismo dificulta à própria emancipação do sujeito e da sociedade, já que essa mentalidade praticista nasceu e se desenvolveu sob o jugo da dominação da natureza, tanto interna quanto externa, provocando um estado de degradação do espírito e da espécie. Em relação aos aspectos nefastos do irracionalismo vale mencionar uma passagem central para a compreensão da *Dialética do Esclarecimento*, na qual Adorno demonstra a existência do entrelaçamento entre a barbárie e certo modelo de razão técnica-instrumental, um dos desdobramentos da *Aufklärung*:

O fato de que o espaço higiênico da fábrica e tudo o que acompanha isso, a Volkswagen e o Palácio dos Desportos, levem a uma liquidação estúpida da metafísica, ainda seria indiferente, mas que eles próprios se tornem, no interior do todo social, a cortina ideológica atrás da qual se concentra a desgraça real não é indiferente³¹.

O problema adquire proporções colossais quando tal irracionalismo invade o âmbito da política e do direito, tornando-se um poderoso instrumento de justificação da violência, manifestando-se, sobretudo, por meio de partidos e regimes com ideias e práticas fascistas: “O que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento. [...] Passa-se então com as suas ideias acerca do direito humano o mesmo que

²⁸ ADORNO, Theodor. **Keine Angst vor dem Elfenbeinturm**. Hamburg: Der Spiegel Verlag, n°19, 1969. p. 204. Disponível em < <http://magazin.spiegel.de/EpubDelivery/spiegel/pdf/45741579> >. Acesso em 20/08/2014. A tradução acima é de autoria de Gabriel Cohn, e está presente em <<http://adorno.planetaclix.pt/tadorno20.htm>>. Acesso em 03/10/2014..

²⁹ ADORNO, Theodor. **Notas marginais sobre teoria e práxis**. §3. In:<<http://adorno.planetaclix.pt/tadorno1.htm>> . Acesso em 03/10/2014.

³⁰ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.45.

³¹ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.14-5.

se passou com os universais mais antigos. [...] O esclarecimento é totalitário”³². Como alerta Adorno: “Ou a humanidade renuncia ao olho por olho da violência, ou a práxis política supostamente radical renovará o velho horror”³³.

Karl-Otto Apel apresenta a questão em termos de “crise mundial”, ou seja, “uma situação de crise ecológica, técnico nuclear e estratégico-nuclear”³⁴ associada à racionalidade técnico-científica. Para Apel, desde Kant, a filosofia tem se dedicado à autocrítica da razão, não havendo nenhuma contradição em se denunciar certos aspectos opressores da racionalidade ocidental. O problema é quando essa autocrítica se estende a toda razão, gerando um movimento de anulação da própria crítica, algo que Apel identifica como uma contradição encontrada em certos autores da filosofia francesa, tais como Lyotard e Foucault. O filósofo alemão encara a crítica da razão “ou do logos que se suprime a si mesma” como o desafio interno da filosofia contemporânea³⁵. No entanto, causa estranheza a alegação apeliana de que existem afinidades entre o pós-modernismo e o pessimismo da obra *Dialética do Esclarecimento*³⁶. Mesmo que não defenda a tese de que os autores sejam “pós-modernos”, Apel argumenta que a crítica empreendida por eles acaba caindo no erro da “crítica total da razão” por vincular a racionalidade instrumental da idade moderna europeia com a correspondente ao *homo faber* desde a origem da humanidade³⁷, algo que, a nosso ver, não invalida objetivamente o programa da *Dialética do Esclarecimento*, onde se lê, logo no prefácio: “Crítica da filosofia que é, [a obra, j.s.s] não quer abrir mão da filosofia”³⁸. Isso quer dizer que, de acordo com Adorno e Horkheimer, existe uma saída para a aporia da autodestruição da razão (ou da aporia “do logos que se suprime a si mesmo”) provocada pelo próprio esclarecimento, qual seja o uso crítico e dialético dos conceitos³⁹, pensamento que está longe de invalidar a crítica da razão dos frankfurtianos como alega Apel.

³² ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.19.

³³ ADORNO, Theodor. **Notas marginais sobre teoria e práxis**. §6. In: <<http://adorno.planetaclix.pt/tadorno1.htm>>. Acesso em 03/10/2014.

³⁴ APEL, Karl-Otto. **O desafio da crítica total da razão e o programa de uma teoria filosófica dos tipos de racionalidade**. Novos Estudos CEBRAP, São Paulo, n° 23, pp.67-84, março de 1989. p. 67.

³⁵ APEL, Karl-Otto. **O desafio da crítica total da razão e o programa de uma teoria filosófica dos tipos de racionalidade**. Novos Estudos CEBRAP, São Paulo, n° 23, pp.67-84, março de 1989. p. 69.

³⁶ APEL, Karl-Otto. **O desafio da crítica total da razão e o programa de uma teoria filosófica dos tipos de racionalidade**. Novos Estudos CEBRAP, São Paulo, n° 23, pp.67-84, março de 1989. p. 67.

³⁷ APEL, Karl-Otto. **O desafio da crítica total da razão e o programa de uma teoria filosófica dos tipos de racionalidade**. Novos Estudos CEBRAP, São Paulo, n° 23, pp.67-84, março de 1989, p. 68.

³⁸ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006. p. 10.

³⁹ Cf. seção 3.3. “Dialética Negativa como Dor Elevada ao Conceito”.

Diferentemente de abordagens pós-modernas, que rompem de antemão com o discurso filosófico da emancipação⁴⁰, pode-se dizer que o decisivo para a filosofia de Adorno seja a realização de uma crítica da razão esclarecedora por meio de uma “metalinguagem da razão iluminista”⁴¹, ou seja, a possibilidade da razão esclarecedora superar-se a si mesma através de si mesma, algo que a bem da verdade, só pode ser compreendido em uma perspectiva dialética. Apesar de criticar implacavelmente o capitalismo, a filosofia de Adorno não defende uma volta nostálgica a um passado pré-moderno, nem rejeita totalmente os avanços técnicos da modernidade em detrimento de uma época remota, como acontece em algumas correntes românticas. Pelo contrário, o filósofo reafirma em vários momentos o seu compromisso com o ideário emancipatório do Iluminismo. Na obra *Minima Moralia*, publicada nos anos 40, Adorno alega que uma das tarefas do pensamento é colocar os argumentos reacionários contra a cultura ocidental a serviço do próprio esclarecimento progressista⁴². Ainda que tenha sido implacavelmente crítico ao processo de dominação inerente ao uso cego da técnica, isso não quer dizer que sua filosofia denegue as possibilidades emancipatórias da ciência moderna, ao invés disso ela se questiona sobre o que impede à realização plena desse potencial libertário corolário ao labor científico. Sua crítica ao progresso denuncia que ele nunca existiu universalmente, que sempre foi um privilégio de classes e indivíduos determinados, e que por detrás do progresso existe, entre outros elementos regressivos, a falta de liberdade efetiva. Tal ausência de liberdade é representada amiúde por doutrinas salvacionistas ou conformistas que se apresentam como as únicas alternativas possíveis para suportar o presente, conservadoras em seu âmago, já que não rompem integralmente com o estatuído:

Você está criticando a uniformização da vida e o progresso? Será que, à noite, a gente deve voltar a ascender velas de cera? Será que o fedor do lixo deve voltar a empestar nossas cidades, como na Idade Média? Você não gosta dos matadouros, será que a sociedade deve passar a comer legumes crus? Por mais absurdo que seja, a resposta positiva a essas questões encontra ouvidos. O anarquismo político, a reação cultural baseada no artesanato, o vegetarianismo radical, as seitas e partidos excêntricos têm o chamado apelo publicitário. A doutrina só precisa ser geral, segura de si, universal e imperativa. O que é intolerável é a tentativa de escapar a disjuntiva “ou isso – ou aquilo”, a desconfiança do princípio abstrato, a firmeza sem doutrina⁴³.

⁴⁰ Cf. LYOTARD, Jean François. **O pós moderno**. 3º ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1988, p.14.

⁴¹ A expressão é de Sergio Rouanet. In: ROUANET, Sergio. **Razões do Iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p.338.

⁴² ADORNO, Theodor. **Minima moralia**. 2º Ed. São Paulo: Ática, 1993, p.168.

⁴³ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.195-6.

Subjacente a isso está a denúncia de que todo progresso técnico que a humanidade atingiu até hoje sempre foi acompanhado de um inevitável regresso moral e psíquico. De acordo com Adorno, a proliferação de seitas dos variados tipos, a propagação de teorias da conspiração, a aceitação sectária de ideias reacionárias, e tantas outras formas de comportamento com apelo publicitário e teor irracionalista demonstram a emergência filosófica de repensar o conceito de racionalidade, que o livre do emaranhado do positivismo e da ideologia burguesa, e que traga a tona o potencial de verdade inerente a outras formas não inteiramente racionais de conceber a realidade, como é o caso da arte:

Se a grande filosofia representada por Leibniz e Hegel, descobrira também uma pretensão de verdade nas manifestações subjetivas e objetivas que ainda não são pensamentos (ou seja, em sentimentos, instituições, obras de arte), o irracionalismo, de seu lado, isola o sentimento, assim como a religião e a arte, de tudo o que merece nome de conhecimento, e nisso como em outras coisas revela seu parentesco com o positivismo moderno, a escória do esclarecimento. Ele limita, é verdade, a vida num princípio hostil ao pensamento⁴⁴.

Destarte é mais instrutivo, segundo Adorno, falarmos em termos de “crise da prática”, que está vinculada ao problema de “não saber o que se deve fazer”⁴⁵, e que constituiu, a seu ver, o grande desafio da filosofia moderna. Tal interpretação encontra respaldo na leitura de Habermas que nota, em *O Discurso Filosófico da Modernidade*, que a partir do século XVIII vários conceitos – incluindo o de crise – vinculados à ideia de “novos tempos” sofrem profundas transformações, cujas significações e implicações normativas são válidas até hoje:

Revolução, progresso, emancipação, desenvolvimento, crise, espírito do tempo, etc. Estas expressões tornaram-se palavras chaves da filosofia hegeliana. [...] A modernidade não pode e não quer tomar dos modelos de outra época os seus critérios de orientação, ela tem de extrair de si mesma a sua normatividade⁴⁶.

Assim, de acordo com Habermas, uma das principais características da modernidade, que atingiu seu ápice filosófico em Hegel, foi reivindicar para si mesma a tarefa de formular regras e normas sem o recurso a qualquer realidade transcendente. Nesse ínterim, destaca-se a filosofia hegeliana, a primeira a elevar o tema da modernidade a um estatuto filosófico. É por isso que Hegel escreve, no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, que “vivemos, aliás, numa época em que a universalidade do espírito está fortemente

⁴⁴ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.78.

⁴⁵ ADORNO, Theodor. **Notas marginais sobre teoria e práxis**. §2. In:<<http://adorno.planetaclix.pt/tadorno1.htm>> . Acesso em 03/10/2014.

⁴⁶ HABERMAS, Jürgen. **O Discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p.12.

consolidada”⁴⁷, fazendo tanto alusão ao caráter cientificista da era moderna quanto apologia à ideia de filosofia como ciência. Em certo sentido, poder-se-ia dizer que isso já aponta para um elemento de crise, pois significa nada menos do que um distanciamento com as imagens religiosas e metafísicas de mundo oriundas da era pré-moderna.

Por outro lado, tal “racionalização” implica também em um determinado tipo de ceticismo em relação à possibilidade de estabelecer um critério universal de regras de ações, já que com a “morte de Deus”, ou o enfraquecimento do papel transcendente da teologia e da metafísica, a modernidade passou a tratar às questões morais associadas à boa vida e a felicidade como querelas relativas à esfera individual, e reduzindo a ética ao âmbito do direito e da justiça. Como alerta Christine Korsgaard:

Os inimigos da obrigação acham que agora que Deus está morto [...] podemos dispensar com as obrigações ou colocá-las de volta em seu devido lugar, na esfera da justiça e do contrato, na qual a ética naturalmente faz fronteira com a lei⁴⁸.

De acordo com Korsgaard, “nós podemos voltar para uma ética da excelência perdida”⁴⁹, ou seja, podemos demonstrar que o problema da objetividade do bem, levantado por Platão e Aristóteles há quase dois mil e quinhentos anos, continua sendo atual. Trata-se de outra dimensão do problema da crise da razão, preocupada, no entanto, com o aspecto normativo da racionalidade, discussão que Adorno e Habermas *sui generis* também contribuíram.

1.1.2 Da Fundamentação Normativa da Ética

“É claro que a ética não se deixa exprimir. A ética é transcendental. (Ética e estética são um só)”⁵⁰.

(Ludwig Wittgenstein).

Que forma de justificativa é capaz de decidir se uma crença possui o estatuto de conhecimento? De que modo se pode garantir que aquilo que se crê como verdade não seja

⁴⁷ HEGEL, Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 1992, p.62.

⁴⁸ “The enemies of obligation think that now that God is dead [...] we can dispense with obligation or put it back into its proper place, the sphere of justice and contract, where ethics naturally shares a border with the law”. KORSGAARD, Christine. **The Sources of Normativity**. New York: Cambridge University, 1998, p.4.

⁴⁹ “[...] we can go back to an ethics of excellence alone”. KORSGAARD, Christine. **The Sources of Normativity**. New York: Cambridge University, 1998, p.4

⁵⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968, p. 127. No original, “Es ist klar, daß sich die Ethik nicht aussprechen läßt. Die Ethik ist transzendental. (Ethik und Ästhetik sind Eins)“. Apud OLIVEIRA, Nythamar. **Tractatus ethico-politicus: genealogia do ethos moderno**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p.6.

apenas uma mera opinião? Qual é o tipo de princípio necessário para assegurar a objetividade de certas afirmações? Essas e outras questões remetem ao clássico problema filosófico da fundamentação. Clássico no sentido de possuir uma capacidade *sui generis* de permanecer vivo apesar das várias tentativas de sua liquidação. Filosófico porque, como salienta Manfredo de Oliveira, com a questão da fundamentação nasceu a filosofia na vida humana⁵¹.

Na obra *Tratado sobre a Razão Crítica*, publicada originalmente em 1968, Hans Albert realiza não apenas uma exposição da questão da fundamentação, mas uma verdadeira atualização do problema, por meio de uma reformulação do argumento cético sobre a impossibilidade de justificação última do conhecimento. Trata-se de um argumento já encontrado na Grécia Antiga, mais precisamente no pensamento do cético Agripa, que chegou ao presente graças à obra biográfica de Diógenes de Laércio, historiador do século II d.C. Grosso modo, a argumentação cética de Agripa aponta para o paradoxo em que se enreda todo aquele que pretende fundamentar uma crença apelando para outra crença. Contudo, Albert modifica não só o nome do problema— que de *Trilema de Agripa* passa a se chamar *Trilema de Münchhausen* — como também altera o caráter paradigmática da questão, já que ela passa a ser um questionamento que serve de base para filosofia da ciência. A escolha do nome é fruto de uma irônica alusão ao romance *As Aventuras do Barão de Münchhausen*, em especial por causa de uma das peripécias protagonizadas pelo personagem que dá nome ao livro, que teria escapado do terrível desfecho de se afundar em um pântano graças ao gesto de se puxar pelos próprios cabelos. Não é a toa que Albert o chama de “barão das mentiras”⁵².

O decisivo no *Trilema de Münchhausen* não é tanto a impossibilidade fundamentar o conhecimento científico a partir de uma lógica-dedutiva, por causa de seu formalismo vazio de conteúdo⁵³, mas a impossibilidade de fundamentar ou justificar qualquer tipo de crença com pretensão de objetividade sem recair em um paradoxo lógico, seja qual for o caminho escolhido. Albert apresenta três possíveis caminhos:

- 1: um regresso infinito, que parece estar dado pela necessidade de remontar-se sempre cada vez mais na busca de fundamentos, mas que praticamente não é realizável e que por isso não provém nenhum fundamento seguro;
- 2: um círculo lógico na dedução, que surge pelo fato de que no procedimento da fundamentação se recorre a enunciados que já antes se haviam mostrado enunciados que requerem fundamentação e que igualmente tampouco conduzem a um fundamento seguro porque é logicamente defeituoso; e finalmente:

⁵¹ OLIVEIRA, Manfredo. **Sobre a Fundamentação**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993, p.10.

⁵² ALBERT, Hans. **Tratado sobre la razón crítica**. Buenos Aires: Editorial SUR, 1973, p. 26.

⁵³ ALBERT, Hans. **Tratado sobre la razón crítica**. Buenos Aires: Editorial SUR, 1973, p. 23-5.

3: uma interrupção do procedimento em um ponto que determinado, que se bem parece realizável em princípio, implicaria, contudo, uma suspensão arbitrária do princípio da fundamentação suficiente⁵⁴.

A ideia subjacente, aqui, é a de que todo aquele que profere alguma sentença, que formula alguma teoria, que apresente alguma tese, etc., precisa apresentar justificativas para isso sob o perigo de ser uma mera opinião sem correspondência com a realidade. Não obstante, de acordo com Albert, nenhum desses caminhos é suficiente para um conhecimento que pretenda ser universal, pois nos três casos permanece a suspeita de arbitrariedade.

Entretanto, pode-se ter a impressão, à primeira vista, de que o *Trilema de Münchhausen* se refere apenas às questões gnosiológicas, que ele não afeta em nada temas morais. Todavia, Albert alerta que o problema da fundamentação afeta questões de natureza normativa⁵⁵, ainda que ele não dê tanta atenção assim para as consequências do ceticismo para ética⁵⁶, algo que não passou despercebido pela filosofia contemporânea.

Segundo Thomas Nagel, o ceticismo é a dúvida radical sobre a possibilidade de chegar a qualquer tipo de conhecimento, liberdade ou verdade ética, uma vez que estamos contidos no mundo e é impossível nos criarmos a nós mesmos a partir de lugar nenhum⁵⁷. O ceticismo não se refere, portanto, apenas a questões de cunho epistemológico. O ceticismo teórico afeta questões éticas por negar que haja algo universal. É verdade que nem toda crítica ao universalismo reside na defesa tácita do ceticismo. Se fosse assim, então poderíamos tachar Adorno como cético ético, uma vez que o frankfurtiano criticou duramente os programas clássicos da fundamentação da ética empreendidos pela tradição moderna. Porém, isso não é o caso. Como demonstraremos na terceira parte desta investigação⁵⁸, a filosofia de Adorno tenta oferecer uma alternativa para a superação do problema do ceticismo ético, mediante a noção de normatividade crítica, uma forma de pensamento dialético que não rivaliza com a racionalidade normativa, mas que tenta incorporar no interior dessa mesma racionalidade o fermento de uma solidariedade mimética, que leva em consideração o sofrimento do outro. Porém, nem todos que criticam o universalismo ético podem escapar da objeção de serem céticos éticos.

⁵⁴ ALBERT, Hans. *Tratado sobre la razón crítica*. Buenos Aires: Editorial SUR, 1973, p.26.

⁵⁵ ALBERT, Hans. *Tratado sobre la razón crítica*. Buenos Aires: Editorial SUR, 1973, p.22.

⁵⁶ Com o objetivo de evitar o uso irrefletido do conceito de ética, com essa rubrica se compreende, conforme assinala Nythamar de Oliveira, “o estudo filosófico da moral”. In: OLIVEIRA, Nythamar. **Tractatus ethico-politicus**: genealogia do ethos moderno. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p.13.

⁵⁷ NAGEL, Thomas. **Visão a partir de lugar nenhum**. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p.7.

⁵⁸ Cf. Seção 3.4 “Materialismo Moral”.

Este é o caso de Ludwig Wittgenstein. O texto utilizado na epígrafe desta seção – que é a proposição 6421 da obra *Tractatus Logico-Philosophicus* – diz-nos que a ética não pode ser objeto de conhecimento por que ela está aquém do âmbito da linguagem proposicional. Tudo o que não pode ser formulado em termos lógico-proposicionais foge do alcance da razão. Dizer algo sobre o mundo é diferente do que falar sobre como deveria ser o mundo. Por isso que no nível lógico-proposicional todas as sentenças tem o mesmo valor. Como a ética não pode ser analisada em termos lógicos, então ela não tem qualquer valor lógico. Ela não pode ser dita ou ao menos compreendida. Ética e estética pertencem à mesma categoria porque não dizem respeito a nada do ponto de vista do mundo objetivo. O que resta para ética é dividir espaço com questões de gosto. A ética pode até ser interessante à psicologia, mas não à filosofia.

A supracitada sentença de Wittgenstein pode levar o ceticismo ético até as últimas consequências. Afirmar que juízos de gosto estão no mesmo nível do que juízos morais é extremamente problemático do ponto de vista normativo. Embora imperativos normativos também sejam distintos de sentenças descritivas, principalmente do ponto de vista de conteúdo, o mesmo não se pode dizer em relação à pretensão de universalidade que carregam⁵⁹. Mesmo que modelos de fundamentação da moral fracassem na tentativa de estabelecer um universalismo ético não estamos autorizados resignadamente a aceitar as consequências da tese cética.

Por isso que diferentes filósofos contemporâneos vêm insistindo na importância do debate sobre a fundamentação. Por exemplo, Ernst Tugendhat e K.O. Apel defendem a tese de que a pergunta mais importante da ética é sobre a sua fundamentação⁶⁰. Tugendhat acredita inclusive que a ideia de filosofia como um saber mais universal, e ao mesmo tempo, dotado de fundamentação última tornou-se a concepção fundante de filosofia no Ocidente⁶¹. Até mesmo Richard Rorty, que sustenta um relativismo moral, acredita que um dos clássicos problemas da filosofia é sobre a fundamentação⁶².

⁵⁹ Conforme observa Thomas Nagel, “o ponto de vista da moral é mais objetivo do que o da vida privada, porém menos objetivo que o ponto de vista físico”. In: NAGEL, Thomas. **Visão a partir de lugar nenhum**. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p.4.

⁶⁰ ORTIZ-MILLÁN, Gustavo. **Las variedades de fundacionismo y antifundacionismo ético**. ISEGORIA. Revista de Filosofía Moral y Política N.º 41, julio-diciembre, 2009, 293-310, p.294.

⁶¹ OLIVEIRA, Manfredo. **Sobre a Fundamentação**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993, p.21.

⁶² “Philosophers usually think of their discipline as one which discusses perennial, eternal problems-problems which arise as soon as one reflects. Some of these concern the difference between human beings and other beings, and are crystallized in questions concerning the relation between the mind and the body. Other problems concern the legitimation of claims to .know, and are crystallized in questions concerning the “foundations” of knowledge”. RORTY, Richard. **Philosophy and the Mirror of Nature**. Princeton: Princeton University Press, 1979, p. 3.

Poder-se-ia afirmar, inclusive, que o conceito de fundamentação (*Begründung*), ocupa um lugar central na filosofia, e especialmente na modernidade filosófica, já que é nela que a questão do esvaziamento dos valores aparece com maior força e intensidade. Contudo, seria uma grande injustiça para os “antigos” afirmar que tal termo seja corolário à modernidade. Como assinala Ernildo Stein:

A filosofia, no seu núcleo, trata de dois campos fundamentais. De um lado, ela analisa o problema da verdade dos enunciados, a verdade de proposições teórica; de outro lado, a filosofia analisa o problema da fundamentação da ação humana a partir de certas normas morais. Esses são os dois temas fundamentais da filosofia enquanto reflexão racional⁶³.

No sentido teórico, emprega-se o conceito de fundamentação para designar as bases racionais sob as quais se erige uma teoria com pretensão de verdade. No sentido moral, usa-se tal termo para indicar os alicerces racionais sob as quais se sustentam normas e princípios de ação. Engane-se, porém, que a procura pelo fundamento tenha um momento estritamente teórico, e outro radicalmente prático. Poder-se-ia dizer, sem exagero, que se trata de duas faces da mesma moeda, ainda que isso nem sempre seja enfatizado. A questão fundamentação das ações pressupõe mesmo que a contrapelo um conceito de racionalidade. Esse é um dos motivos pelos quais o tema da crise da razão afeta à ética. Por outro lado, o problema da racionalidade remete para a querela da normatividade, pois um modelo de racionalidade que não se preocupa com seu *telos*, ou com sua própria fundamentação normativa, pode estar a serviço de tudo e de todos, inclusive para fins de destruição da própria espécie humana.

No Excurso II da obra conjunta *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer demonstram os perigos subjacentes ao formalismo, mediante de uma crítica ao princípio do racionalismo burguês. Tal princípio é o desdobramento moral da racionalidade esclarecedora, já que vincula axiologicamente pensadores da modernidade considerados antípodas, e em especial Kant, Nietzsche, Espinoza e Sade⁶⁴. O racionalismo burguês é formado essencialmente por três noções ideológicas, que estão entrelaçadas entre si. Em primeiro lugar, certa ideia de liberdade absoluta ou sem regras externas. Em segundo lugar, certa apologia incondicional à ciência ou ao cientificismo. Em terceiro lugar, uma defesa à

⁶³ STEIN, Ernildo. **Aproximações sobre hermenêutica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p.9.

⁶⁴ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p. 80-1.

apatia moral como mais racional do que a compaixão (*Mitleid*) ou qualquer outro sentimento empático diante do sofrimento alheio⁶⁵.

Longe de serem coniventes com o ceticismo ético como alega Habermas⁶⁶, o que Adorno e Horkheimer pretendem é justamente denunciar o teor de selvageria que está implícito por detrás desse racionalismo burguês, algo que, a bem da verdade, já havia sido explicitado sem qualquer ornamento linguístico ou rebuscamento teórico pelos autores “sombrios” dos primórdios da burguesia, isto é, aqueles “porta-vozes do egoísmo”, tais como Maquiavel, Hobbes e Mandeville⁶⁷.

Cabe também uma explicação sobre o conceito de normatividade. Dispensa dizer que ele não tem um sentido monolítico. Conforme assinala Nythamar de Oliveira,

há pelo menos três acepções ou definições reconhecidamente correntes do que seja normativo:

N1 (normatividade legal): O normativo é o que prescreve, como uma prescrição, em contraposição ao que é descrito numa descrição de um estado de coisas. [...]

N2 (normatividade linguístico-semântica): Normativo é o que diz respeito às normas ou padrão de gramática (linguística), ou de significado (semântica ou pragmática), inevitavelmente contrapondo um nível do que deve ser ao do que é efetivamente. [...]

N3 (normatividade ético-prescritiva): obrigações, deveres e permissões que nos atribuímos em nossas práticas sociais cotidianas, por exemplo, quando pagamos pelo almoço ou acreditamos que temos permissão para buscarmos a felicidade sem fazer mal ou causar danos a outrem⁶⁸.

Como veremos ao decorrer desta dissertação a discussão sobre a fundamentação normativa da ética em Adorno e Habermas caminhará em direção ao terceiro sentido de normatividade, ou seja, referente às obrigações ou regras que devemos nos ater ao agirmos.

Existe, portanto, uma reincidência da problemática da fundamentação na história da filosofia ocidental, não sendo um privilégio moderno. A filosofia tem buscado fundamentos para as dimensões teóricas da realidade e práticas da existência humana. Conforme aponta Manfredo de Oliveira, pode-se afirmar que a filosofia nasceu com a pretensão de descer aos

⁶⁵ Cf ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, pp.71-98, em especial pp.82-84, p.85, p.87, p.92, p.97-98. Para uma análise mais detalhada sobre essa questão, ver o artigo de nossa autoria. In: SANTOS, Jéverton. **Notas sobre o problema da fundamentação da moral na *Dialética do Esclarecimento***. Cadernos PET-Filosofia (UFPR), v. 14, p. 105-134, 2013.

⁶⁶ HABERMAS, Jürgen. **O Discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.160. Cf seção 2.4 “As críticas de Habermas dirigidas à filosofia de Adorno”.

⁶⁷ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.78.

⁶⁸ OLIVEIRA, Nythamar. **Breves observações sobre normatividade e naturalismo**. In: MÜLLER, Felipe; RODRIGUES, Tiegue (org.). **Epistemologia social**: dimensão social do conhecimento [recurso eletrônico]. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012, p.146-7. Disponível: < <http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/Ebooks/Pdf/978-85-397-0176-6.pdf> > . Acesso em 25/09/2013.

fundamentos da vida humana e de toda a realidade ⁶⁹. Ainda que o conceito de fundamentação filosófica tenha sofrido profundas metamorfoses, incluindo a perda de suas referências metafísicas, ontológicas e teológicas, à querela subjacente ao termo continua a mesma: a busca das bases racionais legitimadoras do pensamento e da ação. Entretanto, nos dias de hoje, fundamentar filosoficamente as ações significa aceitar o desafio de uma ética pós-metafísica, pós-religiosa. Isso não quer dizer, no entanto, que questões metafísicas ou religiosas não tenham nenhuma relevância para discussões da ética ou para o pensamento em geral. Como observa Ernst Tugendhat, “seria intelectualmente desonesto” manter-se ligado a respostas da religião para questões morais não apenas porque elas permitem soluções simples para essas questões, mas também por causa da “seriedade exigida pela crença religiosa” ⁷⁰. De fato, a ética não é – enquanto disciplina filosófica – uma tábula de valores morais enrijecidos, ou à busca incessante de algo parecido com isso, qual fosse uma religião; mas tampouco a crença religiosa pode ser reduzida à moral ou a ética, em virtude da própria complexidade que suscita a crença religiosa.

Faz-se mister mencionar outro problema clássico da ética e, por conseguinte, da filosofia, concernente à possibilidade ou não de crenças morais terem um papel decisivo na tomada de ação⁷¹. A tese cética é aquela que consiste em negar uma possível relação entre uma sentença moral e uma forma de agir. Segundo o cético, nenhuma crença moral nova pode garantir que uma pessoa deixe de se comportar como habitualmente. Nem mesmo uma crença descritiva. Parece plausível que juízos descritivos (mormente, científicos) possam influenciar efetivamente na mudança de pensamento, mas o mesmo não se aplica à transformação no comportamento. Por exemplo, uma pessoa que acredita que faz mal à saúde ingerir mamão e leite ao mesmo na mesma refeição pode continuar evitando essa mistura mesmo sendo confrontada com algum estudo que demonstre empiricamente que não há nenhuma ligação perniciosa entre esses alimentos. O problema aumenta quando expandirmos o exemplo para a dimensão social. Saber por meio de estudos e estáticas rigorosamente elaboradas que existem pessoas morrendo de fome nesse exato momento em algum lugar no mundo não faz com que modifiquemos a nossa vida, as nossas prioridades, o nosso agir. No máximo faz com que saibamos que a desigualdade social absurda que aflige pessoas e sociedades precisa ser

⁶⁹ OLIVEIRA, Manfredo. **Sobre a Fundamentação**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993, p.11.

⁷⁰ TUGENDHAT, Ernst. **Lições sobre ética**. Petrópolis: Vozes, 1997, p.13.

⁷¹ AZEVEDO, Marco. **Por que a metaética analítica está sendo abandonada pelos próprios filósofos analíticos**. In: PIVATTO, Pergentino(Org.) **Ética: crise e perspectivas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p.73.

combatida, pelo bem mor da própria democracia⁷². Talvez a ética consiga reverter essa situação. A ética pode aparecer como uma disciplina capaz de ajudar a humanidade a atingir um rumo melhor. Stephen Toulmin defende a tese de que em contrapartida aos juízos científicos, que servem para alterar nossas expectativas, a tarefa dos juízos éticos é alterar nossos sentimentos e comportamentos⁷³.

Para Christine Korsgaard, o problema da normatividade necessariamente remete para a questão não menos complexa da base natural da moral, uma vez que o ser humano é um “*zoon politikon*” em virtude de sua própria sociabilidade, que lhe impele a criar regras e viver em grupo ou em sociedade. Vejamos como Korsgaard formula o problema referente às origens da normatividade (*the sources of normativity*):

Mas qual é exatamente o problema disso? Mostrar que algo é uma invenção não é uma forma de mostrar que não é real. Existem normas morais, pode-se responder, mas não da mesma forma do que padrões de conduta podem existir: pessoas acreditam em tais normas e regulam, portanto, suas condutas de acordo com elas. Não são esses fatos difíceis de explicar. Nós todos sabemos em geral como e por que fomos ensinados a seguir papéis morais, e que seria impossível para nós chegarmos em conjunto a isso, se não fizessemos algo nesse sentido. Somos todos animais sociais, e provavelmente a coisa inteira tem uma base biológica⁷⁴.

Nythamar de Oliveira – em seu *Tractatus Ethico-Politicus* – formula o problema da fundamentação normativa da ética tendo em vista a própria ressemantização que o tema sofrerá na filosofia contemporânea, mas que só foi possível graças aos “deslocamentos semânticos” que existiram no interior do idealismo alemão, sobretudo em Kant e Hegel:

Como é que se justifica a linguagem ética? Como é possível a linguagem ética, afinal? Como é que proposições práticas --sendo estruturadas e identificadas como tais-- tacitamente exprimem uma relação determinável entre conceitos de ordem ética? Como podemos exprimir o dever-ser com

⁷² De acordo com Thomas Picketty, a questão da distribuição de renda merece ser tratada para além daquilo que ele chama de “diálogo de surdos”, protagonizado pela esquerda e pela direita, que constantemente se digladiam entre si para definir quem tem a última palavra sobre o assunto; se é, de um lado, a tese “marxista apocalíptica” sobre a dominação social dos capitalistas, ou se é, por outro lado a defesa incondicional do liberalismo na forma de “conto de fadas”. Ao invés disso, Picketty, propõe que examinemos sistematicamente as origens da desigualdade social, que no século XX foi a discrepante concentração de renda nas mãos de poucos. Cito uma pequena passagem da obra, na qual ele apresenta a relevância democrática de sua pesquisa: “Na verdade, a questão da distribuição da riqueza é importante demais para ser deixada apenas para economistas, sociólogos, historiadores e filósofos. Ela interessa a todo mundo, e é melhor que seja assim mesmo. [...] A democracia jamais será suplantada pela república dos especialistas – o que é muito positivo”. PICKETTY, Thomas. **O capital no século XXI**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014, p.10.

⁷³ Apud AZEVEDO, Marco. **Por que a metaética analítica está sendo abandonada pelos próprios filósofos analíticos**. In: PIVATTO, Pergentino(Org.) **Ética: crise e perspectivas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. p.AZEVEDO, 2004, p.75

⁷⁴ KORSGAARD, Christine. **The Sources of Normativity**. New York: Cambridge University, 1998, p.22.

Rechtfertigung? Questões como estas não nos remeteriam a "condições de verdade" (truth conditions), mas a "condições de justificação" (justification conditions, assertability conditions) que nos permitam dizer tal coisa em tal situação que qualificamos como "ética". [...] Trata-se de investigar como a questão "o que é ética?" pode ser reformulada hoje, graças às suas formulações normativas em Kant e Hegel⁷⁵.

A guisa de conclusão desta seção convém alertar: não se deve confundir a fundamentação normativa da ética com fundamentação transcendental do agir humano uma vez que fazem alusão a dimensões distintas da realidade. Como sinaliza Habermas, desde Kant⁷⁶, emprega-se o termo transcendental para designar à discussão que se refere a condições *a priori* da possibilidade da experiência⁷⁷. O transcendental é condição ou princípio que faz parte da teia conceitual por meio da qual o homem pensa, sente e age, sendo anterior à experiência, e nesse sentido *a priori*⁷⁸. Por outro lado, como vimos na presente seção, à fundamentação da ética refere-se ao aspecto *a posteriori*, referente à questão de como devemos agir.

Doravante, nesta pesquisa, com base em Adorno e Habermas, daremos atenção especial para a querela relacionada à fundamentação transcendental do agir humano, ainda que não se deixe de apresentar as implicações normativas (ético-prescritivas) de tais modelos de fundamentação. Porém, antes disso, faz-se mister contextualizar historicamente o pensamento dos referidos autores, mediante a exposição e análise dos pressupostos básicos do movimento intelectual no qual fizeram parte, expandindo-o para além das fronteiras da Alemanha. Referimo-nos à *Escola de Frankfurt*.

1.2 Interlúdio: Adorno, Habermas e a Escola de Frankfurt

“Eis aqui a diferença mais profunda entre uma teoria crítica da sociedade e o que na linguagem corrente é denominado sociologia: uma teoria crítica, apesar de toda experiência de coisificação, e mesmo justamente ao exteriorizar esta experiência, se orienta pela ideia da sociedade como sujeito, enquanto a sociologia aceita a coisificação, repetindo-a em seus métodos, perdendo assim a perspectiva em que a

⁷⁵ OLIVEIRA, Nythamar. **Tractatus ethico-politicus**: genealogia do ethos moderno. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 73-4.

⁷⁶ Em Kant, transcendente se refere à possibilidade do conhecimento ou de seu uso *a priori*. KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013, p.69.

⁷⁷ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p.17. Cf. HABERMAS, Jürgen. **Racionalidade e Comunicação**. Lisboa: Edições 70, 1996, p. 39.

⁷⁸ De acordo com Manfredo de Oliveira, transcendental é o “princípio do pensar e do falar”. In: OLIVEIRA, Manfredo. **Sobre a Fundamentação**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993, p.13.

sociedade e sua lei unicamente se revelaram”⁷⁹.

(Theodor Adorno).

Sedimentou-se, no público interessado, a convicção de que Habermas é um herdeiro do pensamento crítico da Escola de Frankfurt. O próprio Habermas em vários momentos de sua obra parece reforçar essa ideia mediante o seu incessante envolvimento com certo “weberianismo de esquerda” e seu interesse por temas que são lugares-tenentes na teoria crítica de Adorno, Horkheimer e Marcuse, tais como à questão da técnica, da crise da razão, da emancipação e da modernidade. Além disso, é cada vez mais comum a alegação de Habermas em entrevistas e prefácios de novas edições de suas obras de que alguns de seus textos escritos antes da década de 80, tais como *Conhecimento e Interesse (Erkenntnis und Interesse)* de 1968, *Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio (Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus)* de 1973 e *Para a reconstrução do materialismo Histórico (Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus)* de 1976, podem ser vistos como prelúdio para a sua teoria do agir comunicativo⁸⁰. No entanto, sem querer simplesmente derrubar um ponto de vista que parece até mesmo óbvio, tendo em vista que se trata de declarações de autoria do próprio autor, gostaríamos chamar atenção para o fato de que em Habermas a reflexão sobre a racionalidade e a teoria social, parece ter feito um caminho independente ao longo do desenvolvimento do seu pensamento, chegando mesmo ao ponto de ser incompatível com o projeto de crítica radical ao presente de inspiração utópica messiânica da Escola de Frankfurt, ainda que prevaleçam algumas de suas intuições básicas. Pode-se dizer que para a confecção do pensamento tardio de Habermas pesa muito mais a Escola de Oxford (Austin e Searle) do que a própria Escola de Frankfurt. Mas isso não quer dizer, entretanto, que Habermas não tenha sofrido nenhuma influência do frankfurtianos, ou que ele não tenha elaborado uma teoria crítica *sui generis*.

Deste modo, esta seção terá uma dupla função: a de servir de prelúdio para o debate em torno do conceito de racionalidade proposto tanto por Adorno(Capítulo 3) quanto por Habermas(Capítulo 2), além de trazer a tona o significado histórico-filosófico da Escola de Frankfurt via análise dos principais pressupostos teóricos desse movimento intelectual. Essa análise nos permitirá entender que a construção da identidade filosófica habermasiana passa

⁷⁹ ADORNO, Theodor. **Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã**. In: Textos escolhidos: Theodor W. Adorno. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 149.

⁸⁰Cf HABERMAS, Jürgen. **Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus**. Frankfurt a.M.: Suhrkamp,1973, p.7.

de modo irrevogável por uma ruptura com a teoria desenvolvida pelos “mestres frankfurtianos”, algo que somente ficará demonstrado integralmente em outro momento do trabalho, na ocasião de analisarmos o modelo de racionalidade desenvolvido por Habermas (Cf. Seção 2.2), além das suas críticas a Adorno (Cf. Seção 2.4).

1.2.1 A Significação Teórica da Escola de Frankfurt

“Em uma sociedade injusta, os criminosos não tem que ser necessariamente inferiores também como seres humanos; em uma sociedade inteiramente justa sim seriam ao mesmo tempo inumanos. Os juízos isolados sobre o humano só adquirem verdadeiro sentido em sua relação com o todo. [...]. A teoria crítica [...] não possui outra instancia específica que o interesse, ínsito nela, pela supressão de toda injustiça social”⁸¹.

(Max Horkheimer).

Na trilha aberta pela interpretação histórico-filosófica da Escola de Frankfurt empreendida por Axel Honneth na obra *The Critique of Power* — publicada originalmente em 1985 — e na contramão de uma perspectiva que tende conceber a Teoria Crítica como um movimento homogêneo ou sem diferenças internas, nossa pesquisa sugere que devemos compreender a Escola de Frankfurt a partir de três grandes estágios de desenvolvimento filosófico, cada um cobrindo mais ou menos uma década, e tendo como pano de fundo a influência predominante de pelo menos um dos membros do *Instituto*; começando com a ideia de teoria marxista da sociedade em detrimento da filosofia burguesa — pensada inicialmente por Horkheimer na década de 30⁸²; passando pela “virada rumo a filosofia da história”⁸³ de inspiração benjaminiana presente, sobretudo, na *Dialektik der Aufklärung* - escrita a quatro mãos por Adorno e Horkheimer durante a década de 40, e culminando na década de 60, na tentativa de fundamentação de um modelo dialético de racionalidade que o livre do emaranhado do pensamento da identidade e recoloca na mimese o seu teor de verdade quase esquecido, representado, mormente, pela *Negative Dialektik* de Adorno. Não é a toa que

⁸¹ HORKHEIMER, Max. **Teoria Crítica**. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p. 270.

⁸² Convém observar que antes de Max Horkheimer assumir a direção do *Instituto*, episódio que ocorreu em meados da década de 30, o foco da pesquisa era a investigação da infraestrutura da sociedade capitalista. Sob a liderança de Horkheimer, o *Instituto* passou a centrar-se nas questões vinculadas a superestrutura social, sem perder de vista, entretanto, o horizonte libertário do marxismo.

⁸³ A expressão é de Axel Honneth. Cf HONNETH, Axel. **The Critique of Power**. Reflective Stages in a Critical Social Theory. Cambridge: MIT Press, 1993, p.43.

Miguel Abensour se refere à Escola de Frankfurt em termos de “teorias críticas”⁸⁴, com a intenção de mostrar a pluralidade de posições inerente a tal tradição de pensamento. Por ora, nos ateremos aos dois primeiros momentos da Escola de Frankfurt, deixando para examinar pormenormente a teoria crítica de Adorno em outra parte desta investigação (Cf. Capítulo 3: “Adorno e a Razão Dialética”).

Não obstante, antes de qualquer coisa, é instrutivo esclarecer o significado da expressão “Escola de Frankfurt”. De acordo com Barbara Freitag, com essa rubrica procura-se designar a institucionalização dos trabalhos de um grupo de intelectuais marxistas heterodoxos, que na década de 20 permaneceram à margem de um marxismo-leninismo, seja em sua versão teórico-ideológica, seja em sua linha militante e partidária⁸⁵. Ainda que esteja indissociavelmente vinculada ao *Instituto de Pesquisa Social*, idealizado e fundado por Felix Weil em 1924, a *Escola de Frankfurt* precisa ser lembrada antes como uma tradição do pensamento do que como uma instituição *per se*⁸⁶. Apesar de tal movimento ter nascido no contexto do marxismo ocidental suas preocupações temáticas, tais como a questão da técnica e o da dominação, servem de referências obrigatórias para outras correntes do pensamento, inclusive antagônicas à dialética marxista, tais como o pós-marxismo e o pós-estruturalismo. Contudo, como salienta Martin Morris, o principal diferencial da Escola de Frankfurt em comparação a outros movimentos filosóficos é o de que nela se encontra a mais duradoura forma de reflexão crítica do século vinte⁸⁷. Sua atualidade se evidencia, conforme assinala Freitag, não pela capacidade de preservar uma escola do pensamento, mas ao contrário, por sua aptidão de autocrítica, renovação e reformulação⁸⁸.

Sobre a origem da *Escola de Frankfurt* é comum de observar entre os estudiosos a consideração de que o texto *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* de Max Horkheimer, publicado em 1937, seja o marco teórico desse movimento intelectual, ainda que praticamente não tenha sido citado ou mencionado pelos principais membros da Primeira Geração⁸⁹, particularmente por Adorno e Benjamin, o que não quer dizer, no entanto, que não tenha

⁸⁴ Marcuse, Habermas y Abensour. **La Escuela de Frankfurt**. Zona Erógena, n° 23, 1995, p.8.

⁸⁵ FREITAG, Barbara. **A teoria crítica ontem e hoje**. 5° ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p.10.

⁸⁶ MORRIS, Martin. **Rethinking The Communicative Turn**. Adorno, Habermas, and the problem of communicative freedom. New York: State University of New York Press, 2001. p.3

⁸⁷ MORRIS, Martin. **Rethinking The Communicative Turn**. Adorno, Habermas, and the problem of communicative freedom. New York: State University of New York Press, 2001, p. 4.

⁸⁸ FREITAG, Barbara. **A teoria crítica ontem e hoje**. 5° ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, 105.

⁸⁹ Dentre os principais membros que transitaram nessa corrente teórica, além de Max Horkheimer e Theodor Adorno, Rolf Wiggershaus destaca os nomes de Erich Fromm, Friedrich Pollock, Leo Löwenthal, Hebert Marcuse, Walter Benjamin e, numa fase tardia, Jürgen Habermas. In: WIGGERSHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt**. História, desenvolvimento teórico, significação política. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002, pp.74-127, pp.219-244, p.574.

exercício forte influência naquele grupo de pensadores. É deste texto que se origina a rubrica “Teoria Crítica”, que é usada frequentemente como sinónimo de Escola de Frankfurt. Neste ensaio, Horkheimer já aponta para o principal elemento que acompanhará a Teoria Crítica em todas as suas elaborações posteriores, mesmo depois da “guinada comunicativa” apresentada por Habermas, qual seja o elemento utópico, expresso pelo desejo emancipatório de uma sociedade efetivamente livre e justa, apartada da tirania da tecnocracia burocrática burguesa e do capitalismo de Estado:

A ideia de uma sociedade futura como comunidade de homens livres, tal como ela seria possível com os meios técnicos com que se conta, tem um conteúdo pelo qual é preciso manter-se fiel através de todas as transformações. [...] As categorias marxistas de classe, exploração, mais-valia, ganância, pauperização, crise, são momentos de uma totalidade conceitual cujo sentido deve ser buscado não na reprodução da sociedade atual, senão em sua transformação em uma sociedade justa⁹⁰.

A radicalidade da crítica empreendida pela *Escola de Frankfurt* deixa-se transparecer, dentre outros fatores, pelo seu caráter interdisciplinar. Em poucos momentos da história da filosofia ocidental uma corrente do pensamento esteve tão disposta a buscar os fundamentos gnosiológicos de sua crítica em disciplinas científicas diversas, tais como a psicologia, a etnografia e a sociologia, sem se limitar com isso ao âmbito lógico-matemático da teoria tradicional⁹¹, caminhando em direção a um materialismo interdisciplinar *sui generis*⁹². Nas palavras Ricardo Timm de Souza:

Da crítica literária à psicanálise, da estética às análises históricas e sociológicas, a Teoria Crítica penetra na contemporaneidade por todas as portas de uma maneira incisiva. Pode-se dizer que, para estes pensadores, pensar a sociedade significa pensá-la ‘holisticamente’, sem desprezar nenhum referencial teórico que pudesse ter sentido para a pesquisa⁹³.

Apesar da atualidade de seu procedimento a Teoria Crítica não nasceu na filosofia contemporânea. Segundo Martín Jay, as origens da Teoria Crítica devem ser buscadas em 1840, no círculo dos hegelianos de esquerda, em particular nos escritos de Karl Marx, que foi também o principal crítico desse círculo:

⁹⁰ HORKHEIMER, Max. **Teoria Crítica**. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p. 250.

⁹¹ Para Horkheimer, desde Descartes, a filosofia tem aderido ao ideal de ciência enquanto ordem dedutiva do pensamento, algo que constitui uma das pedras pilares do seu conceito de teoria tradicional. HORKHEIMER, Max. **Teoria Crítica**. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p.224.

⁹² Max Horkheimer define a *Escola de Frankfurt* nos seguintes termos: “Um grupo de homens interessados na teoria social com formações acadêmicas diferentes veio a se reunir, com a convicção de que formular o negativo, em uma época de transição, era mais importante do que construir carreiras acadêmicas. O que nos uniu foi a abordagem crítica da sociedade existente. Apud JAY, Martin. **A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950**, p.25.

⁹³ SOUZA, Ricardo Timm de. **Totalidade & desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas**. Porto Alegre: EDIPUCRS,1996, p.32.

Rastrear as origens da Teoria Crítica até sua verdadeira fonte exigiria uma análise exaustiva do fermento intelectual da década de 1840, quiçá à década mais importante na história intelectual alemã do século XIX. Foi então quando os sucessores de Hegel aplicaram pela primeira vez seus enfoques filosóficos aos fenômenos políticos e sociais da Alemanha, que estava entrando em um processo de rápida modernização. Os denominados hegelianos de esquerda foram naturalmente eclipsados muito pronto por o mais talentoso entre eles, Karl Marx⁹⁴.

Ainda que do ponto de vista filosófico a Teoria Crítica tenha débitos incontornáveis com a filosofia de Karl Marx – tais como a relevância da materialidade do pensamento mediante a análise das suas determinações sociais objetivas – seria equivocado afirmar que a Escola de Frankfurt é apenas uma aplicação *ipsis litteris* do pensamento do economista alemão. Isso *per se* contrariaria um dos preceitos básicos da dialética marxista, qual seja de levar em consideração o seu condicionamento histórico. Como aponta Axel Honneth, enquanto que a teoria tradicional está separada da sua própria origem prática, a teoria crítica é continuamente consciente de seu contexto constituinte⁹⁵. Por isso que uma das maneiras de compreender a especificidade desta “nova” Teoria Crítica é nos atermos às experiências históricas que determinaram a sua forma filosófica.

Habermas elenca, através de Helmut Dubiel, três experiências históricas fundamentais para a composição da Teoria Crítica nos moldes prefigurados por Horkheimer, e desenvolvidos posteriormente em toda a sua complexidade por Adorno. Em primeiro lugar, a contraversão russo-soviética do teor humano do socialismo revolucionário. Em segundo lugar, o fracasso do movimento operário social-revolucionário em todas as sociedades industriais. E em terceiro lugar, as conquistas sócio-integrativas de uma racionalização que entra na lógica de reprodução cultural⁹⁶. Cada um desses acontecimentos é responsável diretamente pelo reelaboração de conceitos como utopia, emancipação e cultura de massa, respectivamente. Cabe mencionar que o citado repúdio ao socialismo nos moldes soviéticos não significava necessariamente um abandono integral do projeto marxista do fim da propriedade privada burguesa e do fim da divisão de classes. A questão que sempre permanecia era a de como realizar essas ideias utópicas fora da teoria, de modo não violento, algo que levou Gehlen, um conhecido detrator da Teoria Crítica, a nomear o pensamento de Adorno de “antropologia

⁹⁴ JAY, Martín. **La imaginación dialéctica**: una historia de la escuela de Frankfurt. Madrid: Taurus, 1989, p.83-4.

⁹⁵ HONNETH, Axel. **The Critique of Power**. Reflective Stages in a Critical Social Theory. Cambridge: MIT Press, 1993, p.9.

⁹⁶DUBIEL, Apud Habermas. In: **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012. v.1, p.630-1.

utópica”⁹⁷. Para os frankfurtianos, dentre os elementos insuportáveis no regime soviético estava justamente a perversão deliberada do marxismo, tendo em vista que tal regime não quis romper integralmente com as estruturas políticas de massificação e de dominação inerentes ao capitalismo, sendo responsável por estenderde-las para além do regime capitalista. Ademais, o socialismo soviético se tornou uma forma de governo tão autoritária quanto o nazismo. Marcia Tiburi, citando Gerhard Höhn, resume o fundamento empírico da crítica abstrata e global do capitalismo e do socialismo da Teoria crítica: “A barbárie reina no mundo ocidental e nos países comunistas; o terror totalitário se torna universal; Auschwitz tem revelado a permanência da catástrofe no curso da história”⁹⁸. Por isso que, de acordo com Adorno, a tarefa da Teoria Crítica não é a de formular um programa teórico voltado à práxis política, mas a de “introduzir na reflexão a ordenação correta da sociedade”⁹⁹, tendo em vista que os programas teóricos que tinham objetivos políticos específicos se mostraram desastrosos ao longo da história.

Destarte, pode-se obter uma visão geral sobre a recusa “frankfurtiana” em aceitar às formas de governo até então vigentes na história, sejam elas de origem burguesa ou socialista, por meio da análise de algumas ideias presentes no texto *Sobre o conceito de História*, escrito por Walter Benjamin em meados da década 30, mas que só foi publicado após a sua morte, ocorrida em 1940. Dentre as dezoito teses que compõe esta obra, quatro nos interessam aqui porque explicitam tanto as decepções políticas da Escola de Frankfurt em relação “a revolução que não veio no Ocidente, com a evolução stalinista na Rússia e com a vitória do fascismo na Alemanha”¹⁰⁰, como também a concepção *sui generis* de história dos frankfurtianos. Em primeiro lugar, a tese VIII, na qual aparece a necessidade de provocar um “verdadeiro estado de exceção” em oposição ao clássico, que *per se* é falso¹⁰¹. Em segundo lugar, a tese X, onde Benjamin deixa transparecer o seu pessimismo político em relação aos movimentos revolucionários marxistas do século passado, por meio da denúncia de seu aspecto positivista irrefletido: “A crença cega no progresso por parte desses políticos, a confiança que têm nas suas ‘bases de apoio’ e finalmente a sua inserção servil num aparelho

⁹⁷ WIGGERSHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt**. História, desenvolvimento teórico, significação política. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002, p.622.

⁹⁸ TIBURI, Marcia. **Crítica da razão e mimesis no pensamento de Theodor W. Adorno**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, p.24.

⁹⁹ “Richtige einrichtung der Gesellschaft mit bedenken”. In: ADORNO, Theodor. **Keine Angst vor dem Elfenbeinturm**. Hamburg: Der Spiegel Verlag, n°19, 1969. p.205. Disponível em < <http://magazin.spiegel.de/EpubDelivery/spiegel/pdf/45741579> >.

¹⁰⁰ HABERMAS, Jürgen. **O Discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p.166.

¹⁰¹ BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012,p.13.

incontrolável constituíram três aspectos do mesmo problema”¹⁰². Em terceiro lugar, a tese XI, na qual Benjamin apresenta a sua desconfiança a respeito de toda a concepção de trabalho que hipostasia sua capacidade redentora, algo que constitui uma característica comum na vulgata marxista de sua época: “Uma concepção que apenas leva em conta o progresso na dominação da natureza, mas não os retrocessos da sociedade revela já aqueles traços tecnocráticos que mais tarde iremos encontrar no fascismo”¹⁰³. Em quarto lugar, a tese IX, pela qual Benjamin apresenta sua crítica ao “*continuum*” da história, por meio do quadro *Angelus Novus* de Paul Klee, que retrata um anjo com “os olhos esbugalhados, a boca escancarada e as asas abertas”¹⁰⁴. Para Benjamin, essa pintura representa a alegoria da história porque as cadeias de acontecimentos aparecem sob o signo de uma catástrofe sem fim, que é o contínuo na história. Há também a presença de um vendaval fortíssimo que não permite que o anjo feche suas asas, e volte ao paraíso projetado especialmente para ele. Este vendaval é interpretado por Benjamin como sendo nada menos do que o próprio progresso.

Assim como Benjamin, Adorno e Horkheimer acreditam que existe uma relação intrínseca entre a lógica fascista de controle da sociedade e o culto ao trabalho como progresso na dominação da natureza: em ambos os casos, o que ocorre é um retrocesso social camuflado de progresso histórico. Desse modo, o preço que a sociedade paga pelo progresso tecnológico irrefletido é o regresso da natureza interior, simbolizado, entre outras coisas, pelo enfraquecimento da ideia de solidariedade social, sem a qual dificilmente a civilização teria surgido. Escrevem Adorno e Horkheimer: “A ideia de ‘esgotar’ as possibilidades técnicas dadas, a ideia da plena utilização de capacidades em vista do consumo estético massificado, é a própria ideia do sistema econômico que recusa a utilização de capacidades quando se trata da eliminação da fome”¹⁰⁵.

Poder-se-ia dizer que a obra *Sobre o Conceito de História*, em seu conjunto, explicita *avant la lettre* o cerne da crítica da *Dialética do Esclarecimento*¹⁰⁶, escrita a quatro mãos por Adorno e Horkheimer na década de 40, qual seja a de que toda a civilização até hoje era feita de “Luzes aprisionadas na imanência mítica, que, por si mesma, sufocavam no nascimento

¹⁰² BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p.14.

¹⁰³ BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 15.

¹⁰⁴ BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 14.

¹⁰⁵ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p. 115.

¹⁰⁶ De acordo com Susan Buck-Morss, “*Dialektik der Aufklärung* foi a tentativa de levar a cabo precisamente a tarefa cognitiva que Benjamin havia identificado em 1940, como a mais urgente, isto é, dismantlar o mito na história como progresso”. In: BUCK-MORSS, Susan. **Origen de la dialéctica negativa**: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el instituto de pesquisa de Frankfurt. Madri: Siglo Veintiuno Editora, 1981, p.134.

qualquer possibilidade de fugir da imanência mítica”¹⁰⁷. Isso quer dizer que a humanidade tem diante de si a difícil tarefa de superar a situação de pré-história natural– de selvageria, apesar de todo o progresso científico e tecnológico – em que tem estado submetida, sob o risco de sua própria autodestruição. Nas palavras de Habermas:

A ideia de uma história natural, que o jovem Adorno tomara de Benjamin, parecia ter se realizado de um modo imprevisto. No instante de sua máxima aceleração [nos anos sombrios da Segunda Guerra Mundial, j.s.s.], a história empalidecera, petrificada em natureza, transformada no calvário de uma esperança que se tornara irreconhecível ¹⁰⁸.

Tal tese se faz presente em uma enigmática passagem do penúltimo capítulo da *Dialética do Esclarecimento*, pelo qual, de modo bastante próximo a Benjamin, os autores realizam uma crítica à noção de progresso por meio da exposição do problema da intensificação da falsa mimesis na história:

O anjo com a espada de fogo, que expulsou os homens do paraíso e os colocou no caminho do progresso técnico, é o próprio símbolo desse progresso. O rigor com que os dominadores impediram no curso dos séculos a seus próprios descendentes, bem como às massas dominadas, a recaída em modos de vida miméticos – começando pela proibição das imagens na religião, passando pela proscrição social dos atores e dos ciganos e chegando, enfim, a uma pedagogia que desacostuma as crianças de serem infantis – é a própria condição da civilização. A educação social e individual reforça nos homens seu comportamento objetivamente enquanto trabalhadores e impede-os de se perderem nas flutuações da natureza ambiente. Toda diversão, todo abandono tem algo de mimetismo¹⁰⁹.

De acordo com essa análise, ao longo da marcha civilizatória, o comportamento mimético, ou a “adaptação orgânica ao outro” ¹¹⁰, isto é, a forma de conduta pela qual o indivíduo se torna semelhante ao mundo exterior, foi sendo gradativamente substituída pela “falsa projeção”, que é o reverso da mimesis, ou seja, uma forma de comportamento na qual o indivíduo torna o mundo exterior semelhante ao interior¹¹¹. Isso ocorreu em duas etapas. Em primeiro lugar, na chamada “fase mágica” da civilização, por meio da manipulação organizada da mimesis. Em segundo lugar, na fase histórica, através da práxis racional, cuja

¹⁰⁷WIGGERSHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt**. História, desenvolvimento teórico, significação política. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002, p.358.

¹⁰⁸ HABERMAS, Jürgen. **O Discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.167.

¹⁰⁹ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006. p.149.

¹¹⁰ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.149.

¹¹¹ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.154.

principal manifestação é o trabalho¹¹². Dispensa dizer que, para os autores, ainda estamos vivendo nessa segunda etapa, ainda que, de modo algum, tenhamos superado os resquícios primitivos da fase mágica, sobretudo no âmbito cultural, que reproduz aquele elemento primitivo da selvageria como deixa transparecer o trecho a seguir, retirado do capítulo sobre a indústria cultural: “A vida no capitalismo tardio é um contínuo rito de iniciação. Todos têm de mostrar que se identificam integralmente com o poder de quem não cessam de receber pancadas”¹¹³.

No prefácio da edição alemã de 1962 da *Dialética do Esclarecimento*, ao analisar os acontecimentos que ainda ameaçavam liquidar com qualquer ideia positiva de civilização – tais como o clima de hostilidade mundial inerente à Guerra Fria assim como incessantes conflitos nos chamados países de Terceiro Mundo – os autores defendem a tese de que o pensamento filosófico, apesar de toda a sua impotência, para ser crítico precisa adotar como norma a tomada de partido do que sobrou da liberdade, e também defender o que restou do projeto emancipatório de uma humanidade efetivamente humana¹¹⁴. Um ano antes – no prefácio de 1968 de seu livro *Teoria Crítica* – Horkheimer já havia apresentado o compromisso ético da Teoria Crítica com a liberdade e com o combate incisivo as mais diversas formas de violência:

É direito e dever de todo homem pensante medir o chamado mundo livre segundo seu próprio conceito e defendê-lo contra o fascismo de corte hitlerista, stalinista ou de qualquer outro tipo. Apesar do seu potencial ameaçador, de todos os seus excessos tanto no interior quanto no exterior, por enquanto esse mundo é uma ilha, tanto no espaço quanto no tempo, cuja imersão no oceano da violência significaria também o final dessa cultura, na qual ainda pertence a Teoria Crítica¹¹⁵.

Adorno e Horkheimer já haviam afirmado, no contexto da *Dialética do Esclarecimento*, que o compromisso ético com a liberdade constitui a petição de princípio da Teoria Crítica¹¹⁶. Isso quer dizer que a denúncia aos aspectos opressores inerentes ao modelo de racionalidade do esclarecimento é ela mesma produto do esclarecimento, algo que só pode

¹¹² Para uma análise da ressignificação do conceito de mimesis no pensamento tardio de Adorno, conferir seção 3.2 “Dialética Negativa como dor elevada ao conceito”.

¹¹³ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p. 127.

¹¹⁴ “O pensamento crítico, que não se detém nem mesmo diante do progresso, exige hoje que se tome partido pelos últimos resíduos de liberdade, pelas tendências ainda existentes a uma humanidade real, ainda que pareçam impotentes em face da grande marcha da história”. In: ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p. 9.

¹¹⁵ HORKHEIMER, Max. **Teoria Crítica**. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p. 13.

¹¹⁶ “Não alimentamos dúvida nenhuma – nisso reside nossa *petitio principii* – de que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor”. ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.13.

ser compreendido do ponto de vista dialético, tendo em vista que uma razão instrumental seria incapaz de compreender que algo na realidade social não segue a mesma coerência e linearidade da lógica modal. Por isso que a tese de que o esclarecimento é opressor e ao mesmo tempo libertador não tem risco de cair no erro de uma contradição deletéria, ou seja, naquela forma de pensamento que trai as suas próprias intenções fundacionais, já que o objeto por eles examinados – o modelo de racionalidade esclarecedor – jamais se comportou de maneira unilateral ao longo da história. É nesse sentido que os autores afirmam, ao se referirem à indústria cultural – desdobramento prático do esclarecimento-, que “a enxurrada de informações precisas e diversões assépticas desperta e idiotiza as pessoas ao mesmo tempo”¹¹⁷, almejando mostrar, com tal tese, a ambiguidade que esse fenômeno de massa suscita na consciência dos seus consumidores.

Tendo em vista esta breve contextualização do significado histórico-filosófico da Escola de Frankfurt, cabe, aqui, a guisa de conclusão desta seção, assinalar mais uma diferença entre a Escola de Frankfurt com outros movimentos intelectuais do século XX, centrando na categoria de filosofia.

Apesar de denunciar as mazelas inerentes à modernidade a Escola de Frankfurt mediante seu “pessimismo com acentos teológicos”¹¹⁸ evitou abrir mão inteiramente dos “pequenos” progressos propiciados pelo esclarecimento, incluindo nesse ínterim à liberdade de expressão. Entretanto, as narrativas da história como um “conto de fadas” – algo comum nas teorias liberais da sociedade – e o recurso de uma “ciência alegre” – como querem alguns defensores da pós-modernidade – são rejeitadas como ideológicas justamente por cobrir à difícil situação que ontem, como hoje, vivencia a humanidade. Poder-se ia dizer, destarte, que o decisivo para esses autores, sobretudo Adorno, Horkheimer e Benjamin, era uma perspectiva teórica que colocasse à luz do dia aquilo que estava intencionado como cifra em toda a tradição filosófica até os dias de hoje: a reconciliação entre a natureza e a razão¹¹⁹.

Na impossibilidade de demonstrar satisfatoriamente, num trabalho como o nosso, a profunda e abrangente proposta filosófica da Escola de Frankfurt, recorreremos a um “argumento de autoridade”, citando uma passagem esclarecedora da obra *Eclipse da Razão* de Horkheimer, a qual esta “reconciliação” é aludida:

¹¹⁷ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.14.

¹¹⁸ A expressão é de Marcia Tiburi para designar o tom da crítica de Horkheimer à modernidade. TIBURI, Marcia. **Metamorfoses do conceito**: ética e dialética negativa em Theodor Adorno. Porto Alegre, UFRGS, 2005, p.15.

¹¹⁹ Horkheimer, Max. **Eclipse da razão**. São Paulo: Centauro, 2002, p.128.

Somos os herdeiros, para melhor ou pior, do Iluminismo e do progresso tecnológico. Opor-se aos mesmos por um regresso a estágios mais primitivos não alivia a crise permanente que deles resultou. Pelo contrário, tais expedientes nos conduzem do que é racionalmente racional às formas mais horrendamente bárbaras de dominação social. O único meio de auxiliar a natureza é libertar seu pretensão opositor, o pensamento independente¹²⁰.

1.2.2 O Jovem Habermas e a Escola de Frankfurt

“Todos eles [Benjamin, Adorno, Bloch, Horkheimer, Marcuse, Scholem e Pollock, j.,s.s.] se sentiram instigados pela questão de como seria possível uma reconciliação da civilização com a natureza.[...] Determinante segue sendo o velho *topos* de que os homens não podem esperar sua própria emancipação sem a ressurreição da natureza caída, sem o retorno de uma natureza condenada também ao exílio”¹²¹.

(Jürgen Habermas)

Em um livro dedicado a analisar as bases justificatórias de uma pesquisa no campo das ciências humanas e da filosofia, o sociólogo romeno Lucien Goldmann destaca a centralidade do conceito de “influência”. Para Goldmann,

todo escritor ou pensador encontra em torno de si um grande número de obras literárias, morais, religiosas, filosóficas, etc., que constituem tantas influências possíveis entre as quais deverá necessariamente escolher. O problema que se coloca ao historiador não se limita nem um pouco em se saber se Kant sofreu influência de Hume, Pascal de Montaigne, Voltaire de Locke etc.; é preciso explicar por que eles sofreram precisamente essa influência e não outra, e por que nesta época determinada da história. A influência é então, em última análise, uma escolha, uma atividade do sujeito individual e social, e não uma recepção passiva. Essa atividade se manifesta também pelas transformações/ deformações/ metamorfoses às quais o criador submete o pensamento no qual se reconhece e que o influencia¹²².

Apesar da influência ser uma escolha baseada em uma relativa liberdade intelectual do sujeito – relativa porque não há de fato algo como uma liberdade absoluta independente de qualquer condicionamento cultural, social ou histórico – isso não significa necessariamente uma filiação fiel às ideias defendidas por aquele que constitui a fonte “pedagógica”. Pelo

¹²⁰ HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. São Paulo: Centauro, 2002, p. 131.

¹²¹ HABERMAS, Jürgen. **Perfiles filosófico-políticos**. Madrid: Taurus, 1975, p.147.

¹²² GOLDMANN, Lucien. **Les Sciences humaines et la philosophie**. Paris: Gonthier, 1996, p.97-8. Apud LÖWY, Michael. **Judeus Heterodoxos: Messianismo, Romantismo, Utopia**. São Paulo: Perspectiva, 2012, p.XIII.

contrário, geralmente as influências são carregadas de metamorfoses, variações e deformações interpretativas, ora deliberadas, ora acidentais. Frequentemente, elas se dão sob o signo da diferença em relação ao que foi pensado originalmente¹²³. Com efeito, não é por acidente que Lucien Goldmann toma de empréstimo exemplos oriundos da filosofia, já que a história dessa disciplina está marcada pelos mais diversos “parricídios simbólicos”. Com a intenção de ilustrar isso, poderíamos citar, entre tantos outros exemplos, um caso remoto, vinculado ao rompimento de Aristóteles com a filosofia de Platão, expresso sinteticamente pela alegação “*Amicus Plato, sed magis amica veritas*”¹²⁴, algo que a bem da verdade está bem próxima da alegação tardia de Habermas sobre a teoria crítica de Adorno e Horkheimer: “Este estado de espírito, esta atitude não é mais a nossa”¹²⁵.

O objetivo desta seção é analisar concisamente a relação entre a filosofia de Habermas com Escola de Frankfurt, dando ênfase ao período de sua juventude. Pretende-se saber em que medida Habermas se manteve próximo do programa de uma teoria crítica da sociedade nos moldes pensados principalmente por Horkheimer, Adorno e Benjamin. Nossa hipótese de trabalho é a de que a filosofia de Habermas deixou para trás o *topoi* da “perspectiva utópica de uma crítica radical a situação presente”¹²⁶ da Escola de Frankfurt somente após a descoberta dos estudos pragmático-transcendentais empreendidos por Karl-Otto Apel, em meados dos anos 60. Isso quer dizer que apesar de sua visível predileção ao aparato conceitual da filosofia analítica, de sua afinidade com a fenomenologia existencial de Heidegger, e de sua defesa de uma noção radical de democracia, Habermas até os anos 60 não apresentava nenhuma proposta nova em relação ao projeto inicial da Escola de Frankfurt, algo que não passou despercebido pelos seus colegas de pesquisa, sobretudo por Horkheimer, que em uma carta dirigida a Adorno – datada de 27/09/1958 – tece uma dura crítica à contribuição até então tímida do filósofo de Düsseldorf para o *Instituto de Pesquisa Social (Institut für Sozialforschung)*. Horkheimer refere-se a Habermas nos seguintes termos:

Uma pessoa talentosa que incessantemente aspira à superioridade intelectual e encontra seu caminho para o *Instituto* e mostra que é possível gastar uma considerável quantidade de tempo com nós — provavelmente mais de um ano? — sem fazer nada para ampliar sua experiência da realidade social, sem

¹²³ Conforme assinala Frederic Jameson, a influência é antes “o despertar de novos interesses” do que uma “transferência” passiva de ideias. Cf. JAMESON, Fredric. **O marxismo tardio**: Adorno, ou a persistência da dialética. São Paulo: Unesp, 1997, p.77.

¹²⁴ Expressão latina, traduzida do grego por Roger Bacon, e significa “Platão é meu amigo, mas a verdade é a melhor amiga”, que ilustra a posição aristotélica com relação à filosofia platônica.

¹²⁵ HABERMAS, Jürgen. **O Discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p.153.

¹²⁶ A expressão é de Rolf Wiggershaus. In: WIGGERSHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt**. História, desenvolvimento teórico, significação política. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002, p.580.

trazer, de fato, qualquer pensamento inteligente para suportar o presente, e sem realizar qualquer outro esforço que não o contido na leitura¹²⁷.

Desde a sua entrada no *Instituto de Pesquisa Social*, em meados de 1956, Habermas se mostrou interessado num elemento que lhe aparecia como uma fórmula nos ensaios de Adorno, e nos discursos de Horkheimer: uma teoria da patologia da modernidade¹²⁸. Apenas três anos antes, em 1953, ele havia lido pela primeira vez a *Dialética do Esclarecimento*, obra que lhe deixara fascinado¹²⁹. Em uma entrevista publicada originalmente em 1985 na *New Left Review*, Habermas se queixa da “estreiteza provinciana” da academia alemã da década de 50, e salienta que o contato com Adorno e Horkheimer foi decisivo para se libertar do idealismo “asfíxiante” que impregnava as discussões filosóficas daquela época:

Durante os anos em que fui assistente de Adorno, entre 1956 e 1959, começou a se desenvolver o que posteriormente se cristalizaria nas investigações empíricas de *Student und Politik* e em meus primeiros dois livros (Mudança Estrutural da Esfera Pública e *Theorie und Praxis*) — a tentativa de continuar através de outros meios o marxismo hegeliano e weberiano dos anos 20. Tudo isto permaneceu no contexto de uma tradição bem germânica, ou ao menos com raízes na Alemanha — mesmo que nesta época, através de meu contato com Adorno e Horkheimer, e posteriormente com Abendroth e Mitscherlich, eu tenha vivido com a sensação de ter adentrado horizontes da experiência diferentes, decisivamente mais amplos, de ter sido libertado da estreiteza provinciana e de um mundo ingenuamente idealista¹³⁰

Por outro lado, em sua retrospectiva sobre a Escola de Frankfurt – presente no livro *Ästhetik und Kommunikation* – Habermas reclama da carência de sistematicidade da Teoria Crítica dos frankfurtianos:

Para mim, não havia teoria crítica nem sequer a menor doutrina coerente. Adorno escrevia ensaios sobre a crítica da civilização e organizava, de vez em quando, seminários sobre Hegel. Ele ressuscitava uma certa essência marxista, e só¹³¹.

Como salienta Alessandro Pinzani, os escritos do jovem Habermas permanecem, em parte e até 1957, sob o signo de Heidegger, ainda que a “descoberta do marxismo”, por meio

¹²⁷“A talented person who ceaselessly aspire so to intellectual superiority finds his way to the Institute and shows that it is possible to spend a considerable amount of time with us — probably over a year in this instance?— without doing anything to enlarge his experience of social reality, indeed, without bringing any intelligent thought to bear on the present, and without making any effort other than the efforts that are satisfied by reading, [...]”. Carta de Max Horkheimer a Theodor W. Adorno. 27/09/1958. In: CLAUSEN, Detlev. **Theodor W. Adorno: One Last Genius**. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2008, p.343.

¹²⁸ Cf WIGGERSHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt**. História, desenvolvimento teórico, significação política. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002, p.573.

¹²⁹ REESE-SCHÄFER, Walter. **Compreender Habermas**. Petrópolis: Vozes, 2009, p.130.

¹³⁰ HABERMAS, Jürgen. **Um perfil filosófico**: entrevista com Jürgen Habermas. Novos Estudos CEBRAP, nº 18, setembro 87, pp.77 - 102, p.78.

¹³¹ HABERMAS apud WIGGERSHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt**. História, desenvolvimento teórico, significação política. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002, p. 579.

da filosofia do jovem Marx e de Marcuse, levasse-o aos poucos a distanciar-se de Heidegger¹³². Sua adoção ao marxismo foi tamanha que em um artigo intitulado *Resenha da discussão filosófica sobre Marx e o marxismo*, publicado em 1957 na revista *Philosophische Rundschau*, ele chega a expressar uma profunda confiança na possibilidade de revolução comunista na Alemanha, oferecendo, desse modo, uma visão política que legitimava a filosofia da história de Marx¹³³. Tal artigo despertou de imediato a desaprovação de Horkheimer, que chama a atenção, em uma carta dirigida a Adorno, para o fato de que Habermas se utiliza diversas vezes da palavra revolução, algo que para ele constitui um sintoma de ignorância histórica¹³⁴. Isso levou Rolf Wiggershaus a caracterizar a participação de Habermas no *Instituto de Pesquisa Social* nos seguintes termos: “Enfim um teórico da sociedade no Instituto, muito estimado por Adorno, mas muito à esquerda na opinião de Horkheimer”¹³⁵. Por outro lado, pouco tempo depois da publicação do polêmico artigo na *Rundschau*, Habermas edita, em 1968, uma obra que se tornou influente nos círculos marxistas, intitulada *Teoria e Práxis*, mas que, na qual, ele já demonstra certo distanciamento com a filosofia da história marxiana mediante uma crítica a tese de que o proletariado seja o sujeito-tenente da história:

A filosofia da história [marxiana, j.s.s] cria a ficção de sujeitos históricos como possíveis sujeitos da história como se as tendências objetivas de desenvolvimento, que atualmente são ambíguas, fossem conhecidas por meio da vontade e da consciência daqueles que agem politicamente e decidem em detrimento de seus próprios interesses¹³⁶.

Conservando o espírito polêmico de Adorno, que jamais poupou esforços em se tratando de criticar as ideologias de sua época, Habermas se envolveu, em sua fase frankfurtiana, isto é, até meados dos anos 60, em três controvérsias que o colocaram definitivamente no rol de teórico crítico da sociedade¹³⁷. Em primeiro lugar, a querela referente ao positivismo na sociologia alemã protagonizada por Adorno e Karl Popper. Em segundo lugar, na querela do conservadorismo, envolvendo Schelsky e Gehlen, positivistas e antidemocráticos assumidos. E, em terceiro lugar, na crítica à filosofia de Heidegger, que desfrutava na Alemanha, naquela ocasião (1953), o posto de acontecimento filosófico do

¹³² PINZANI, Alessandro. **Habermas**. Porto Alegre: Artmed, 2009, p. 33.

¹³³ PINZANI, Alessandro. **Habermas**. Porto Alegre: Artmed, 2009, p. 37.

¹³⁴ CLAUSEN, Detlev. **Theodor W. Adorno: One Last Genius**. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2008, p.345.

¹³⁴ HORKHEIMER, Max. **Teoria Crítica**. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.,p. 270.

¹³⁵ WIGGERSHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt**. História, desenvolvimento teórico, significação política. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002, p.573.

¹³⁶ HABERMAS, Jürgen. **Theory and Practice**. Boston: Beacon Press, 1973, p.252.

¹³⁷ Cf. WIGGERSHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt**. História, desenvolvimento teórico, significação política. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002, pp.600-30.

século, apesar de sua ontologia existencial conter implicitamente elementos nazistas. Determo-nos, aqui, entretanto, no caso da controvérsia com a sociologia alemã, tendo em vista que essa querela é decisiva para compreender a posição “pró-dialética” que ele sustentava até então. Nessa ocasião, Habermas escreveu um ensaio intitulado *Teoria Analítica da Ciência e Dialética*, no qual afirmava, entre outras coisas, que o método dialético é bem mais profundo do que analítico¹³⁸, e que é preciso abandonar a ideia de neutralidade axiológica nas ciências¹³⁹, teses que prevaleceram até a sua fase tardia, mesmo depois da “*Linguistic Turn*”¹⁴⁰. Na conclusão do ensaio, Habermas já demonstra a sua posição crítica em relação a qualquer doutrina que tente aplicar os métodos das ciências da natureza nas ciências sociais, reduzindo a objetividade em termos de ciência instrumental:

Qualquer reflexão sobre estes interesses leva a uma análise dialética, entendendo-se como dialética a concepção da análise como parte integrante do processo social analisado, como sua consciência crítica possível. Tal postura permite a consideração da inexistência desta relação casual e superficial havida entre os instrumentos e dados analíticos, que pode ser admitida em se tratando do poder técnico sobre processos objetivos e objetivados. E a única forma pela qual as ciências sociais podem renunciar à ilusão — de amplas consequências sociais — de que nas mais diversas áreas da sociedade cabe um nível de controle científico idêntico ao mundo da natureza, isto é, um controle obtido com idênticos meios ao mundo natural, e, por esta via de poder técnico cristalizada pela ciência, considerado não só possível como desejável¹⁴¹.

A partir da década de 60, o decisivo no marxismo para Habermas era menos a sua crítica ao capitalismo do que a teoria da reificação, que ele via através de uma perspectiva antropológica¹⁴². Além disso, como enfatiza Alessandro Pinzani, a teoria da reificação exerceu uma influência decisiva nos membros da Escola de Frankfurt e no jovem Habermas¹⁴³.

Mas o que significa, afinal, reificação [*Verdinglichung*]? Grosso modo, esse termo é usado para designar a união feita por Georg Lukács entre o conceito de racionalização da sociologia de Max Weber e o de fetiche da mercadoria oriundo dos escritos tardios de Karl Marx. Diz respeito aos pressupostos objetivos de dominação presentes na sociedade

¹³⁸HABERMAS, Jürgen. *Teoria Analítica da Ciência e Dialética*. In: *Textos escolhidos*: BENJAMIN, Walter et al. Os Pensadores XLVIII. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p.278.

¹³⁹ HABERMAS, Jürgen. *Teoria Analítica da Ciência e Dialética*. In: *Textos escolhidos*: BENJAMIN, Walter et al. Os Pensadores XLVIII. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p.286.

¹⁴⁰ HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo*. São Paulo: Martins Fontes, 2012, Vol.1, p. 476.

¹⁴¹ HABERMAS, Jürgen. *Teoria Analítica da Ciência e Dialética*. In: *Textos escolhidos*: BENJAMIN, Walter et al. Os Pensadores XLVIII. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p.289.

¹⁴² WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt*. História, desenvolvimento teórico, significação política. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002, p.576.

¹⁴³ PINZANI, Alessandro. *Habermas*. Porto Alegre: Artmed, 2009,p.34.

capitalista moderna. Segundo o filósofo húngaro, a reificação é um processo no qual a grande maioria das pessoas estão sujeitas por causa da divisão de classes ocasionada pela propriedade privada burguesa. Ocorre nas relações interpessoais, fazendo que a interação entre as pessoas adquiram a forma abstrata ou “fastamagórica” da mercadoria, na qual o que prevalece não é o valor de uso, mas o valor de troca dos bens de consumo, que impele a uma forçada objetivação social, pois equipara a existência humana ao mundo das coisas, gerando um processo de estranhamento entre o indivíduo e a sua própria natureza interior:

A metamorfose da relação mercantil num objeto dotado de uma ‘objetivação fantasmática’[...] imprime sua estrutura em toda a consciência do homem; as propriedades e as faculdades dessa consciência não se liga mais somente à unidade orgânica da pessoa, mas aparecem como ‘coisas’ que o homem pode possuir ou vender[...]. E não há nenhuma forma natural para o homem fazer valer suas propriedades físicas e psicológicas que não se submetam, numa proporção crescente, a essa forma de objetivação¹⁴⁴.

Tal fenômeno típico da sociedade industrial torna as relações humanas coisificadas, sujeitas as arbitrariedades da economia de mercado, já que o fato de existirem pessoas que detém os meios de produção e reprodução do capital faz com que não reste mais nada para a classe proletária a não ser a venda de seu próprio corpo por meio da força de trabalho, inviabilizando também a tomada de consciência dessa classe, que acaba reproduzindo os interesses sociais dos detentores dos meios de produção¹⁴⁵. O resultado disso é uma filosofia e uma teoria social burguesas que permanecem alienadas perante o caráter antagonista das relações sociais.

De acordo Habermas, o grande mérito de Lukács foi ter notado que existe uma relação intrínseca entre o aspecto fantasmagórico da mercadoria e sua relação com aspectos formais da própria racionalidade filosófica. No entanto, o grande defeito dessa teoria, a seu ver, é ter considerado a racionalização social apenas a sob a ótica da reificação da consciência¹⁴⁶. Segundo o seu prognóstico, tal equívoco também foi cometido por Adorno e Horkheimer¹⁴⁷.

No entanto, cabe, aqui, observar que existem nítidas diferenças entre a abordagem de Lukács do problema da reificação com a desenvolvida pelos frankfurtianos. Começando pela radicalidade no tratamento dessa questão. Adorno e Horkheimer não se contentam em procurar a origem desse fenômeno na era moderna. Eles trazem a tona o teor objetivo e

¹⁴⁴ LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe**: estudos sobre a dialética marxista. São Paulo, Martins Fontes, 2003. p.222-3.

¹⁴⁵ LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe**: estudos sobre a dialética marxista. São Paulo, Martins Fontes, 2003. pp. 194-5, p.203, p.207.

¹⁴⁶ HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, Vol.2. p.3

¹⁴⁷ HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, Vol.1. p.652.

universal da dominação social a partir de uma análise da pré-história filosófica do modelo de racionalidade que possibilitou a reificação, o da *Aufklärung*¹⁴⁸. Tal empreendimento não deixa de ser uma crítica à filosofia da história objetivista do filósofo húngaro, que além de ter defendido a tese de que o proletariado é o sujeito histórico da revolução – algo que se mostrou insustentável em virtude da própria experiência soviética – foi incapaz de perceber que a reificação não é o produto da modernidade. A radicalidade da proposta dos frankfurtianos pode ser constatada em uma passagem contida na *Dialética do Esclarecimento*, na qual os autores fazem uma relação entre o animismo pré-histórico e o industrialismo da era moderna:

O preço da dominação não é meramente a alienação dos homens com relação aos objetos dominados; com a coisificação do espírito, as próprias relações dos homens foram enfeitiçadas, inclusive as relações de cada indivíduo consigo mesmo. Ele se reduz a um ponto nodal das reações e funções convencionais que se esperam dele como algo objetivo. O animismo havia dotado a coisa de uma alma, o industrialismo coisifica as almas¹⁴⁹.

Como vimos até aqui, mapear a influência da Escola de Frankfurt no pensamento de Habermas revela-se uma tarefa até certo ponto viável. No entanto, além das citadas até aqui, convém apresentar, a partir de Rolf Wiggershaus, de modo lapidar, outros aspectos da filosofia de Adorno que influenciaram profundamente o pensamento de Habermas, entre eles o tratamento sincrônico da evolução social e da evolução científica universitária, o aparecimento de outras categorias marxistas sobre capitalismo tardio que não somente a da alienação e a confrontação de ideias utópicas surgidas em contextos que as contradiziam¹⁵⁰. Martin Morris vai além: defende a tese de que a promessa de um conceito de liberdade comunicativo juntamente com uma ética de interesse comunicativa e o respeito pelo outro e pela alteridade presente no pensamento tardio de Habermas são pontos francamente inspirados por uma reconsideração da teoria crítica de Adorno¹⁵¹.

Porém, no tocante a um certo distanciamento crítico de Habermas com a Escola de Frankfurt, convém mencionar aquilo que o filósofo afirma na obra *Técnica e Ciência como Ideologia*, escrita em meados dos anos 60. Habermas defende a tese de que o elemento messiânico de “ressureição da natureza caída” constitui um *topos* subterrâneo presente na *Escola de Frankfurt*:

¹⁴⁸ Para uma análise mais detalhada, ver a Seção 3.1 “Dialética da Razão”.

¹⁴⁹ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.35.

¹⁵⁰ WIGGERSHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt**. História, desenvolvimento teórico, significação política. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002, p.581.

¹⁵¹ MORRIS, Martin. **Rethinking the communicative turn**: Adorno, Habermas, and the problem of communicative freedom. New York: State University of New York Press, 2001, p.1.

Marcuse sente-se tentado a enlaçar esta ideia de uma nova ciência com a promessa familiar na mística judaica e protestante, de uma ‘ressurreição da natureza caída’: um *topos* que, como se sabe, entrou na filosofia de Schelling(e de Baader) através do pietismo suábico e reaparece nos *Manuscritos de Paris* em Marx e, hoje, constitui a ideia central da filosofia de Bloch e, de forma reflexiva, alimenta nas esperanças mais secretas de Benjamin, Horkheimer e Adorno¹⁵².

O problema dessa tese não reside no fato de vincular certo aspecto teológico com o materialismo, mas que em sua fase tardia, Habermas radicalizará essa constatação sobre o teor não inteiramente racionalista da teoria crítica da Escola de Frankfurt, sobretudo o da filosofia de Adorno, de uma forma a anular inteiramente a pretensão de validade desse pensamento, mediante a acusação de que nele reside um desenfreado ceticismo diante da razão e da moral, algo que não, a nosso ver, não corresponde nem com as intenções nem com os resultados do pensamento de Adorno.

Para terminar, mister enfatizar o papel que a filosofia desenvolvida por Karl-Otto Apel teve na elaboração do pensamento “maduro” de Habermas. Na medida em que a categoria de influência não significa “sectarismo”, podemos dizer que Apel foi um dos grandes mentores de Habermas, uma vez que foi através dele que o filósofo de Düsseldorf descobriu o universo teórico dos estudos pragmáticos sobre a linguagem. Por ser algo que transcende à pretensão dessa seção convém explicitar essa tese apelando para um argumento de autoridade – do próprio Habermas – que no prefácio de *Consciência moral e agir comunicativo (Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln)*, publicado originalmente em 1983, afirma algo esclarecedor em relação à influência de Apel sobre o seu pensamento: “Entre os filósofos vivos, ninguém determinou mais duradouramente meus pensamentos do que Karl-Otto Apel”¹⁵³. A despeito de suas diferenças internas, cada um, por vias distintas, acabou por contribuir para o debate em torno da fundamentação na filosofia contemporânea. Mas na visão de Habermas, Apel não teria sido capaz de superar, apesar de todos os seus esforços, o paradigma da consciência¹⁵⁴.

Em seu texto sobre Habermas, Walter Schäfer apresenta um “quadro paradigmático” para ilustrar aquilo que, a seu ver, constitui o principal pressuposto do pensamento de Habermas: a virada de paradigma¹⁵⁵:

¹⁵² HABERMAS, Jürgen. **Técnica e Ciência como Ideologia**. Lisboa: 70, 1968, p.50.

¹⁵³ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p.15.

¹⁵⁴ REESE-SCHÄFER, Walter. **Compreender Habermas**. Petrópolis: Vozes, 2009, p.73.

¹⁵⁵ REESE-SCHÄFER, Walter. **Compreender Habermas**. Petrópolis: Vozes, 2009, p.53.

Paradigma	Ontológico	Mentalístico	Linguístico
Esfera	Ser	Consciência	Linguagem
Conteúdo	Ente	Sujeito	Proposição
Questão Inicial	O que é?	O que posso saber?	O que é entender?
Principal Representante	Platão Aristóteles	Descartes Kant	Wittgenstein

Destarte, Habermas acredita ter conseguido dar ao paradigma linguístico um rebuscamento jamais antes visto na filosofia contemporânea. O resultado pode ser conferido mediante a análise de sua formulação da razão comunicativa.

2 HABERMAS E A RAZÃO COMUNICATIVA

“O que acho interessante em Habermas é que ele é talvez o primeiro filósofo que teve a coragem de construir um sistema neokantiano hoje em dia. Isto comporta sérios riscos, dos quais acho que Habermas não escapou totalmente: um certo enciclopedismo”¹⁵⁶.
(Gêrard Lebrun).

O objetivo central deste capítulo é expor as principais características do modelo de racionalidade comunicativo. Grande parte dos estudos sobre Habermas não explica ou ao menos não explicita adequadamente o vínculo existente entre a sua filosofia da linguagem, a sua teoria social e a sua ética do discurso. Acreditamos, no entanto, que para entender a razão comunicativa é necessário ter mente esse triplo êxito temático. Por isso dedicamos uma seção para cada um deles, começando com a pragmática universal (Seção 2.1), passando pela teoria do agir comunicativo(Seção 2.2) e chegando à teoria discursiva da moral(Seção 2.3). Por outro lado, examinaremos concisamente, na última seção (Seção 2.4), as críticas de Habermas à filosofia de Adorno, o que prepara terreno para a exposição do pensamento dialético do frankfurtiano(Cf. “Capítulo 3”). Nossa hipótese de trabalho é a de que o postulado da razão comunicativa é a tentativa de fundamentar de maneira ‘fraca’ ou “quase transcendental”¹⁵⁷ um modelo de racionalidade capaz de superar os problemas oriundos da filosofia da consciência ao mesmo tempo em que suplanta o paradigma sujeito-objeto em detrimento de outro, o intersubjetivo, mediante a análise propiciada pela pragmática universal, que retira do elemento de coordenação das ações em uma comunidade de sujeitos capazes de falar e agir o conteúdo normativo do discurso teórico e prático.

2.1 A Ideia da Pragmática Universal

“Os paradigmas introduzidos por Chomsky e Piaget despertaram um tipo de investigação caracterizado por uma ligação característica entre a análise empírica e formal, mais do que pela sua separação clássica”¹⁵⁸.

¹⁵⁶ LEBRUN, Gêrard. Depoimento a Marco Chiaretti. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 02/08/1987.

¹⁵⁷ A expressão é de Fabricio Pontin, sendo utilizada para designar o aspecto mitigado do transcendental habermasiano. Cf. PONTIN, Fabrício. **Biopolítica, eugenia e ética: uma análise dos limites da intervenção genética em Jonas, Habermas, Foucault e Agamben**. Porto Alegre, 2007, 104 pgs. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia - PPGFil, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, p.44.

¹⁵⁸ HABERMAS, Jürgen. **Racionalidade e Comunicação**. Lisboa: Edições 70, 1996, p.45.

(Jürgen Habermas).

No debate da filosofia contemporânea sobre a fundamentação – a partir da herança teórica propiciada pela filosofia moderna alemã – pode-se obter uma boa visão geral quando se opta pelo consentimento ou pela recusa de propor um modelo de fundamentação transcendental do agir humano. Entre as tentativas contemporâneas de resolução do Trilema de *Münchhausen*¹⁵⁹, Habermas destaca dois grandes grupos, inspirados na filosofia transcendental e no pensamento dialético, ou seja, em Kant e Hegel, respectivamente. Do lado kantiano, o filósofo de Düsseldorf destaca três correntes. Em primeiro lugar, a linha analítica de Strawson, que evita o compromisso de fundamentação última. Em segundo lugar, a proposta construtivista de Lorenzen, que apela para uma via que reconhece o caráter convencional do transcendental. E, em terceiro lugar, a posição criticista de Popper, que renuncia a possibilidade de fundamentos em geral¹⁶⁰. Sobre a vertente hegeliana, Habermas aponta para outras três grandes linhas. A primeira filiada à crítica materialista do conhecimento do jovem Lukács, “que tira da natureza a pretensão de fundamentação da dialética e limita-a ao mundo feito pelos homens”¹⁶¹. A segunda ligada ao praticismo de Karl Korsch, que propõe uma inversão do primado da teoria sob a prática, em detrimento da criação de uma ordem social futura. E finalmente, “o negativismo de Adorno que, num contexto abrangente da lógica do desenvolvimento, só enxerga ainda a confirmação de que não é mais possível romper a magia de uma razão instrumental aparatosamente transformada em totalidade social”¹⁶². Apesar de Habermas ter sido um grande defensor de Adorno na ocasião da controvérsia em relação ao positivismo na sociologia alemã – ocorrida nos anos 60 – ele não deixa de afirmar que o criticismo (popperiano) e o negativismo (adorniano) caem no mesmo erro, qual seja repudiar os meios transcendentais de conhecimento e de dialética, ao mesmo tempo amparando-se neles¹⁶³.

Diante deste cenário filosófico, poder-se-ia perguntar: qual é, afinal, o posicionamento do próprio Habermas? Ele postula a existência de um elemento

¹⁵⁹ Ver seção 1.1.2 – “Do Problema da Fundamentação Normativa da Ética”.

¹⁶⁰HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p.22.

¹⁶¹HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p.23.

¹⁶²HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p.23.

¹⁶³HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p.17-23. Para uma sucinta crítica da interpretação de Habermas sobre o pensamento de Adorno, conferir, doravante neste capítulo a seção 2.4 – “As críticas de Habermas dirigidas à filosofia de Adorno”.

transcendental no interior de sua filosofia? Vejamos como Habermas responde a esse conjunto de questões:

Na nossa opinião, a questão sobre se ainda poderemos ou não chamar de “transcendentais” a essas investigações dos pressupostos de comunicação inevitáveis e gerais (no caso presente, pressupostos do discurso argumentativo) é mais do que um mero problema terminológico. Se quisermos submeter os processos de se conseguir entendimento (‘discurso’) a uma análise reconstrutiva orientada para os pressupostos gerais e inevitáveis da mesma forma que os processos cognitivos o foram, então o modelo de filosofia transcendental surgerir-se-á inegavelmente a si próprio.[...] Naturalmente, o recurso a este modelo só será compreensível se tivermos em vista uma das versões mais fracas da filosofia transcendental¹⁶⁴.

A partir do que foi mencionado acima se pode dizer que Habermas optou por um caminho que se compõe a partir da afinidade eletiva entre a linha transcendental e a dialética, entre o pragmatismo da Escola Analítica de Oxford e a fenomenologia hermenêutica, resultando na possibilidade de trazer a tona, no interior do debate acerca da fundamentação, o paradigma comunicativo como instância legitimadora. Assim como Kant, Habermas acredita ter introduzido um novo modo de fundamentação na filosofia. Destarte, Habermas procura defender uma noção mitigada de transcendental, que seria a competência comunicativa. Em nenhum outro ponto a divergência entre a filosofia de Habermas com a de Karl-Otto Apel é mais explícita do que nesse quesito. O filósofo de Düsseldorf não aceita o postulado da necessidade de uma fundamentação última. Na obra *Entre Naturalismo e Religião*, com base em seus estudos sobre evolução social, o que lhe conduziu à querela do naturalismo, Habermas defende a tese de que não é mais possível defender uma noção transcendental que não fosse àquela cotejada com os resultados de pesquisa no campo das ciências da natureza, mormente da biologia, sendo a sua própria teoria comunicativa um resultado desse diálogo intenso com as ciências empíricas:

Faríamos justiça à evidência, intuitivamente incontestável, de uma consciência da liberdade que acompanha, de uma forma performativa, a todas as nossas ações; por outro lado, encontramos também a necessidade de uma imagem coerente do universo, que inclua o ser humano como natural. Kant poderia conciliar a causalidade com a liberdade com a causalidade da natureza apenas com o custo de um dualismo entre o mundo inteligível e o mundo dos fenômenos. Hoje em dia gostaríamos de nos regular sem tais suposições metafísicas de fundo. Mas, em seguida, temos de harmonizar o que aprendemos de Kant sobre as restrições transcendentais do nosso conhecimento com o que Darwin nos ensinou sobre a evolução natural¹⁶⁵.

¹⁶⁴ HABERMAS, Jürgen. **Racionalidade e Comunicação**. Lisboa: Edições 70, 1996, p.43.

¹⁶⁵ HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo y religión**. Barcelona: Paidós, 2006, p.160-1.

Ciente das críticas de Hegel ao modelo transcendental da razão de Kant, mas sem abandonar inteiramente a filosofia transcendental, Habermas acredita que a tarefa da filosofia não pode ser mais a de “indicador de lugar”, ou seja, a de ser uma disciplina teórica cuja finalidade é colocar cada domínio científico em seu devido âmbito com relação à totalidade do real como queria Kant. A ideia kantiana de um saber prévio ao conhecimento científico gera, a seu ver, um domínio próprio pelo qual a filosofia passa a exercer uma função de dominação¹⁶⁶. Além disso, Habermas critica a ideia de filosofia como tribunal da razão, tal como defendia o filósofo de *Königsberg*. Isso implica que a filosofia não pode mais presidir soberanamente sobre as zonas da ciência, moral e da arte. A função do filósofo não é ser um juiz da cultura, nem tampouco aquele capaz de conhecer algo sobre o conhecimento que ninguém mais poderia saber. Nesse ponto, vale destacar que aqui pesa a influência de Richard Rorty, que em um livro intitulado *Philosophy and the Mirror of Nature*, realiza uma dura crítica às pretensões clássicas da filosofia ocidental, mormente o aspecto de doutrina transcendental e o da crítica totalizante. Porém, o filósofo estadunidense chega ao ponto de dizer que não cabe à filosofia nem mesmo o papel de indicar o que é racional ou irracional, ou seja, não é a tarefa da filosofia ser a “guardiã da racionalidade”¹⁶⁷, delegando um papel extremamente secundário para a filosofia dentro do atual quadro de problemas gnosiológicos e éticos que afetam a humanidade, algo que, dispensa dizer, Habermas não concorda.

Segundo Habermas, o prognóstico de Rorty leva à “morte da filosofia”, e isso é algo insustentável, já que mesmo apresentando vicissitudes teóricas e práticas a filosofia não pode deixar de ter como objeto primordial a análise da racionalidade, sem a qual filosofia talvez não tivesse vindo ao mundo¹⁶⁸. Contrapondo-se ao prognóstico rortiano, Habermas defende a tese de que a filosofia, mesmo quando se retrai dos papéis problemáticos do indicador de lugar e do juiz, pode – e deve – conservar sua pretensão de razão nas funções mais modestas de um guardador de lugar das teorias empíricas e de um intérprete-mediador de tais teorias, interditando, assim, a inserção de elementos filosóficos no interior do discurso científico, mas sem perder de vista no discurso filosófico a carga explosiva inerente a uma situação de pesquisa especial¹⁶⁹. É por isso que o filósofo advoga a necessidade de uma espécie de divisão de trabalho entre a filosofia e a ciência, algo que é encarado, erroneamente,

¹⁶⁶ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p.18.

¹⁶⁷ RORTY, Richard. **Philosophy and the Mirror of Nature**. Princeton: Princeton University Press, 1979, p.272.

¹⁶⁸ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p.19.

¹⁶⁹ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, pp. 20, 28-30,33.

como uma tentativa de equiparar a filosofia à ciência. Pelo contrário, segundo Habermas, pensadores como Freud, Durkheim, Mead, Max Weber, Piaget e Chomsky são teóricos pioneiros porque elaboraram novas disciplinas científicas sem romper inteiramente com o pensamento filosófico.

Com isso pode-se dizer que um dos traços marcantes do pensamento de Habermas é o de interdisciplinaridade, certamente herdada do seu contato com a Escola de Frankfurt ¹⁷⁰. Em seus escritos, podemos vislumbrar o tratamento de temas clássicos da filosofia (e.g. verdade, justiça, razão) com uma linguagem nova (ou não tradicional), recorrendo para perspectivas teóricas que comportam o que há de mais atual sendo debatido em disciplinas diversas como a psicologia (Mead, Kohlberg, Piaget), a sociologia (Luhmann, Parsons) e a linguística (Chomsky, Peirce, Austin). Porém, a sua concepção de filosofia não lhe permite acatar, sem algumas reservas, teses com pretensões fortes de universalidade, sejam elas oriundas de qualquer disciplina filosófica ou científica.

Além disso, outra característica presente em seu pensamento reside na sua capacidade peculiar de dialogar com tradições teóricas consideradas frequentemente antagônicas, tais como a fenomenologia e a filosofia analítica, a dialética e a hermenêutica. Autores como Husserl e Heidegger aparecem frequentemente em seus escritos com autores da tradição analítica (e.g Wittgenstein e Strawson) e da dialética (v.g Kant, Hegel e Marx). Isso explica a influência das filosofias de Karl-Otto Apel e Richard Rorty em seu pensamento, tendo em vista que eles também compartilham do mesmo esforço intelectual de derrubar os muros teóricos que são erguidos pelos próprios filósofos.

O objetivo desta seção é expor alguns pressupostos básicos do pensamento filosófico de Habermas, centrando na categoria de pragmática. A hipótese de trabalho que guia nossa investigação é a de que de todas as correntes do pensamento em que Habermas transita a que prevalece decisivamente é a do pragmatismo, sobretudo a desenvolvida por Searle e Austin, mediante a teoria dos “atos de fala” (*act of speech*)¹⁷¹. Acreditamos que o próprio conceito de racionalidade habermasiano deve ser entendido do ponto de vista pragmático, já que a razão, de acordo com o filósofo, tem menos a ver com a posse do conhecimento do que com a

¹⁷⁰ Cf. Seção 1.2 – “Habermas e a Escola de Frankfurt”.

¹⁷¹ “We must consider the total situation in which the utterance is issued-the total speech-act if we are to see the parallel between statements and performative utterances, and how each can go wrong. Perhaps indeed there is no great distinction between statements and performative utterances”. In: AUSTIN, J. L. **How to do things with words**. Oxford: Oxford University Press, 1962, p.52.

maneira pela qual os sujeitos capazes de falar e agir adquirem e empregam o saber¹⁷². Em Habermas, no entanto, trata-se de uma pragmática universal.

Cabe aqui um primeiro esclarecimento em relação ao termo pragmática universal (*Universalpragmatische*). Habermas o emprega com algumas reservas, tendo em vista o teor “forte” de transcendentalidade que tal expressão carrega. Na verdade, a intenção de Habermas com essa categoria é contrapor-la à versão empírica da pragmática. Por isso que o termo “pragmática universal” pode ser substituído sem perda de conteúdo pelo de pragmática formal (*Formalpragmatik*). Longe ser um mero preciosismo linguístico, a preocupação de Habermas aqui é de evitar a confusão entre, de um lado, uma pragmática que se ocupa com a análise de determinados contextos de uso da linguagem (pragmática empírica), e por outro lado, a que se preocupa com a reconstrução das características universais do emprego das frases nas expressões (pragmática formal ou universal). Desse modo, para Habermas, a função da pragmática universal é identificar e reconstruir condições universais de possibilidade do entendimento (*Vertändigung*)¹⁷³. A peculiaridade de sua pragmática é a de ser um programa de estudo que tem como objetivo reconstruir a base de validade universal do discurso¹⁷⁴. A pergunta central da pragmática universal pode ser sintetizada nos seguintes termos: “O que quer dizer entender uma sentença utilizada de modo comunicativo?”¹⁷⁵. Em outras palavras, ela precisa tornar explícito os pressupostos implícitos dos processos de entendimento¹⁷⁶.

Na terceira parte da *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas apresenta passo-a-passo o caminho que lhe conduziu à pragmática universal¹⁷⁷. O ponto de partida é a proposta de Carnap, que mediante a teoria pragmática do signo introduzida por Peirce e aperfeiçoada por Morris, defende a tese de que o portador de significados não é o signo, mas elementos de um sistema linguístico, isto é, as orações. Com a sintaxe lógica de Carnap e os pressupostos fundamentais da semântica referencial permanece aberto o caminho para uma análise formal da função expositiva da linguagem, tendo em vista que para Carnap, as funções apelativas e expressivas são consideradas aspectos pragmáticos do uso da linguagem. Com a semântica referencial carnapiana, a semântica veritativa do significado se estabelece definitivamente como ciência formal. A semântica veritativa, criada por Frege, e desenvolvida na linha que vai do primeiro Wittgenstein a Davidson e Dummett, situa o centro da relação entre oração e

¹⁷² HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, Vol.1. p.31.

¹⁷³ HABERMAS, Jürgen. **Racionalidade e Comunicação**. Lisboa: Edições 70, 1996, p. 9.

¹⁷⁴ HABERMAS, Jürgen. **Racionalidade e Comunicação**. Lisboa: Edições 70, 1996, p.15.

¹⁷⁵ HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, Vol1, p.515.

¹⁷⁶ PINZANI, Alessandro. **Habermas**. Porto Alegre: Artmed, 2009, p. 87.

¹⁷⁷ HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, Vol.1, pp.476-86.

estado das coisas, entre linguagem e mundo. A grande contribuição da semântica veritativa é de mostrar que o significado de uma oração vem determinado pelas suas condições de verdade, embora tal teoria só reconheça como oração as que apresentam padrão assertórico.

Nesse ínterim é decisivo o conceito “jogos de linguagem” do segundo Wittgenstein, que já prefigurava o aspecto intersubjetivo da linguagem. Para Wittgenstein, uma relação linguística entre significado e significante jamais é fixa ou dotada de uma estrutura de sentido rígido. A analogia que Wittgenstein usa para explicar essa ideia é a de um jogo de xadrez. Assim como ocorre nesse jogo, a linguagem possui regras (gramaticais) fixas. Porém, em uma partida de xadrez, saber o que cada peça simboliza não é suficiente para empreender uma jogada bem sucedida. É preciso se ater ao seu “uso” em casos concretos. O próprio significado da peça de xadrez está vinculado ao seu papel prático. Para Wittgenstein, tal analogia pode ser aplicada para compreender a linguagem. Quando um agente emite uma proposição, ela só será aceita como válida se desempenhar algum papel pragmático significativo no contexto daquela interação linguística. Por isso que em seu sentido amplo a linguagem comporta uma multiplicidade quase incomensurável de jogos de linguagem. O que faz com que esses jogos sejam “aparentados” entre si é o elemento intersubjetivo, responsável por determinar o sentido, o objetivo e as regras de cada jogo de linguagem em particular¹⁷⁸.

É na perspectiva aberta pelo segundo Wittgenstein que se vai situar a Escola de Oxford, cujos principais representantes são Austin e Searle. Com eles, o centro das considerações da semântica formal ganha outro rumo: não é mais análise de orações que interessa, mas o exame das ações linguísticas. A teoria dos atos de fala significa o primeiro passo em direção a uma pragmática formal porque ela considera não apenas proposições como suscetíveis de análise, porém também ações com força ilocucionária, tais como ordens, declarações, confissões, etc. Em sua teoria, Austin e distingue três grandes grupos de atos de fala: os locucionários, os ilocucionários e os perlocucionários. O primeiro é relativo ao caráter meramente linguístico dos atos de fala, no qual ocorre tanto a produção de sons inerentes a um vocabulário ou palavra como a vinculação entre sintaxe e semântica. Em contrapartida, nos atos de fala ilocucionários, o agente realiza uma ação por meio do enunciado com teor de promessa, ameaça, aviso, etc. Pode-se ilustrar a diferença entre um ato e outro mediante um exemplo simples: quando um estudante diz para o seu professor que não irá terminar o seu trabalho no prazo limite. Isso pode ser um ato locucionário, no entanto, ele tem um caráter de

¹⁷⁸ “O termo ‘jogo de linguagem’ deve aqui salientar que o falar da linguagem é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida”. WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999, p.43.

promessa também, ou de confissão, já que o estudante está dizendo que não irá conseguir acabar o trabalho antes do prazo final por algum motivo, que pode ser falta de tempo, de confiança, de disciplina, de dinheiro, etc. A lógica dos atos de fala ilocucionários depende, portanto, do contexto particular da interação linguística, mas suas consequências são, no entanto, universais, tendo em vista que quem profere um ato desse tipo pretende atingir algum grau de abrangência que não se limita àquele contexto. Por outro lado, há também os atos de fala perlocucionários. Neles os agentes provocam efeitos particulares sobre os seus interlocutores. No exemplo anterior, esse efeito pode se manifestar de várias formas: o professor pode ficar desapontado, ou exigir imediatamente a reprovação do aluno, ou enviar um e-mail para tentar ajudá-lo no que for preciso, etc. Habermas resume cada um desses três grupos através de três palavras-chave: “dizer algo; agir enquanto diz algo; realizar algo por meio de se estar agindo enquanto se diz algo”¹⁷⁹.

Destarte, com Austin, a teoria de ação orientada ao entendimento ganhou aspectos importantes, tais como a generalização do conceito de validade e a capacidade de identificação da pretensão de validade não só no plano semântico das orações, mas também no plano pragmático das emissões. Por isso que Habermas elege essa teoria, presente também nos escritos de Searle e de Wunderlich, como sendo a proposta de análise da linguagem mais promissora para a sustentação de uma pragmática que pretende ser formal (não empírica) e também universal (abrangente e necessária). Mesmo que a teoria dos atos de fala não tenha feito uma distinção adequada entre julgamentos de teor descritivo e normativo¹⁸⁰ ela tem o mérito de não se restringir aos instrumentos desenvolvidos pela gramática ou pela lógica e também de não pressupor uma perspectiva de análise ancorada em uma ideia de agente isolado ou monológico, uma vez que o sucesso de um ato de fala depende da constituição de uma relação interpessoal¹⁸¹. Conforme assinala Manfredo de Araújo, com estas explicitações da teoria dos atos de fala, a linguagem passa a ser vista, acima de tudo, como práxis comunicativa, mediadora de intersubjetividade¹⁸².

Mesmo que se apoie na teoria dos atos de fala, Habermas levanta uma suspeita em relação a ela: a de estar amparada no estreito horizonte da validade veritativa das proposições (semântica veritativa). De acordo com a análise de Habermas, o discurso possui uma dupla característica estrutural: a ilocucionária e a proposicional¹⁸³. A ilocucionária permite chegar

¹⁷⁹ HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, Vol.1, p. 501

¹⁸⁰ HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, Vol.1, p.552.

¹⁸¹ HABERMAS, Jürgen. **Racionalidade e Comunicação**. Lisboa: Edições 70, 1996, p.21.

¹⁸² OLIVEIRA, Manfredo. **Sobre a Fundamentação**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993, p.55.

¹⁸³ HABERMAS, Jürgen. **Racionalidade e Comunicação**. Lisboa: Edições 70, 1996, p. 45.

intersubjetivamente a um entendimento mútuo por meio de atos de fala e a proposicional expõe o conteúdo dos atos de fala. Na sua visão, com Searle, a teoria dos atos de fala perdeu de vista o horizonte do reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade para constituição de consenso. Ela se limitou ao aspecto proposicional, não procurando generalizar a pretensão de validade para além do âmbito da semântica veritativa. Por pretensão de validade Habermas entende como sendo toda a tentativa de se estabelecer à verdade (objetiva), à correção (normativa) e à veracidade (subjativa). A pretensão de validade se faz presente nos atos de fala ilocucionários, pois neles ocorre o entendimento, que de acordo com essa análise, seria o *telos* da linguagem e da comunicação.

Deste modo, existem dois tipos de ação social: a comunicativa e a estratégica. A primeira visa o entendimento (*Verständigung*), já a segunda o êxito ou sucesso. Tal distinção serve não só para apontar como deveria ser as ações, mas também demonstrar sociologicamente como se dão as ações no interior das interações sociais. Não se trata, portanto, de uma análise psicológica ou comportamental, mas a tentativa de avaliar as estruturas gerais dos processos de entendimento. A teoria do agir comunicativo é, nesse sentido, uma reconstrução sociológica de interações linguísticas com teor normativo. Os processos de entendimento tem como meta um acordo que satisfaça as condições de um consentimento racionalmente motivado. Entender é um processo mútuo de obtenção de um acordo ou consenso entre sujeitos com competência linguística. Consenso não deve ser confundido como unanimidade, embora se baseie em convicções comuns. O acordo não pode ser baseado em influência externa (violência), nem influencia interna (má-consciência), mas tão somente no entendimento mútuo.

Na confecção da pragmática universal, Habermas toma de empréstimo também a distinção abstrativa da linguagem – presente tanto na filosofia analítica quanto no estruturalismo – entre a ideia de língua (*langue*) e a de fala (*parole*). A *langue* remete a um sistema de regras para gerar expressões. Ela diz respeito ao aspecto de normatividade linguística, já que alude a um aspecto convencional geral anterior aos casos concretos de interação linguística. Por outro lado, a *parole* se refere à aplicabilidade da *langue* em um processo de comunicação, podendo não ser fiel a *langue*, com isso suscetível de transformações no decorrer das práticas comunicativas cotidianas. No entanto, Habermas aceita com cautela a distinção entre *parole* e *langue*, evitando a hipóstase dessa separação, uma vez que a diferenciação entre essas duas dimensões da linguagem pode gerar uma

falácia: a de se pensar que é impossível analisar formalmente os processos da *parole*.

Conforme alerta Habermas:

A separação dos dois níveis analíticos, *língua* e *fala*, não deve ser feita de forma a que a dimensão pragmática da linguagem seja deixada para a análise exclusivamente empírica, ou seja, para as ciências empíricas como a psicolinguística e a sociolinguística¹⁸⁴.

Por isso que Habermas defende a tese de que tanto a *langue* quanto a *parole* são suscetíveis de análise formal a partir do ponto de vista de uma ciência reconstrutivista. O objetivo da análise reconstrutiva da linguagem é a descrição específica das regras que um falante competente deve dominar de forma a poder formar frases gramaticais e proferi-las de um modo aceitável¹⁸⁵. Isso porque na experiência comunicativa o contato com os objetos, acontecimentos ou estados de coisas se dá de forma mediada, isto é, através da linguagem, enquanto que na experiência perceptiva se dá de modo direto, ou seja, por meio da observação. Aqui pesa a diferença entre a descrição e a explicação. Desse modo, nessa perspectiva, existem três níveis metodológicos de acesso ao real. Em primeiro lugar, o que se dá através da percepção. Em segundo lugar, o que ocorre por meio de frases erigidas a partir das observações empíricas. E, em terceiro lugar, o que acontece de modo reconstrutivo, apelando para a interpretação das expressões simbólicas criadas no segundo nível¹⁸⁶. De acordo com Habermas, as reconstruções racionais tem a vantagem de apreender sistemas anônimos de regras que podem ser seguidas por qualquer sujeito desde que estes tenham adquirido a competência correspondente no uso das regras¹⁸⁷.

Através da pragmática universal, Habermas pretende chegar à base de validade do discurso, isto é, naquilo que Apel nomeia como “*immer schon*”, elemento que está “desde sempre” em qualquer forma de comunicação. De acordo com Habermas, qualquer falante que efetua, compreende ou responde um ato de fala, pode estar sujeito ao “constrangimento transcendental” inerente ao “*immer schon*”¹⁸⁸. Ele é transcendental porque remete as condições gerais e inevitáveis para a compreensão mútua. Nesse sentido, a ideia de resgate discursivo das pretensões de validade tem um papel central¹⁸⁹.

Entretanto, com base no que foi dito até aqui, convém questionar: se contrariando Rorty, Habermas acredita que o tema principal da filosofia é a razão, e a pragmática universal

¹⁸⁴ HABERMAS, Jürgen. **Racionalidade e Comunicação**. Lisboa: Edições 70, 1996, p.17.

¹⁸⁵ HABERMAS, Jürgen. **Racionalidade e Comunicação**. Lisboa: Edições 70, 1996, p.47.

¹⁸⁶ HABERMAS, Jürgen. **Racionalidade e Comunicação**. Lisboa: Edições 70, 1996, p. 23.

¹⁸⁷ DUTRA, Delamar. **Razão e consenso: uma introdução ao pensamento de Habermas**. Pelotas: Editora Universitária/UFPEL, 1993, p.149.

¹⁸⁸ HABERMAS, Jürgen. **Racionalidade e Comunicação**. Lisboa: Edições 70, 1996, p. 11.

¹⁸⁹HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, Vol.1, p.35.

está centrada basicamente na tarefa de reconstruir as condições inevitáveis de entendimento, o que pode ser ainda considerado como racional ou irracional nessa perspectiva?

Do ponto de vista da pragmática universal, apenas pode ser considerado irracional aquilo que está vinculado à aplicação e aquisição do saber, jamais a pessoas e a estados de coisas em sua forma bruta. Em essência, só pode ser tachada como irracional as incursões humanas no mundo que visam mudar estados de coisas já existentes. Podemos chamar de irracionais as desculpas, os atrasos, as intervenções cirúrgicas, as declarações de guerra, os planos de construção ou as resoluções expedidas em conferências, a escolha de um determinado candidato ou partido, mas não uma tempestade, um acidente, um sorteio na loteria, um adoecimento, uma epidemia¹⁹⁰.

Por outro lado, com maior ou menor intensidade, podem-se considerar racionais tanto pessoas que dispõem de saber, seja no sentido pré-teórico (*know-how*), seja no sentido de saber explícito (*know-that*), quanto declarações simbólicas, ações verbais e não verbais, comunicativas ou não comunicativas que concretizem o saber. O termo “declarações simbólicas” comporta a uma variedade de formas de linguagem podendo ser uma frase escrita, ação, gesto, obra de arte, instrumento, teoria, artigo, documento transmitido, etc.¹⁹¹. Como racionais podemos designar homens e mulheres, crianças e adultos, ministros de Estado ou motoristas de ônibus, mas não os peixes ou as vacas, as montanhas, as árvores, as ruas ou as cadeiras¹⁹². Nessa perspectiva, apenas pessoas imputáveis podem comportar-se de maneira racional, isto é, sujeitos capazes de agir e falar que na medida do possível não se enganam quanto a fatos e relações entre meio e fim¹⁹³. Porém, o critério principal para avaliar a imputabilidade de uma pessoa reside na existência ou não de competência comunicativa, que é a capacidade do participante de uma comunidade de comunicação de orientar seu agir de acordo com pretensões de validade (verdade, correção e veracidade) intersubjetivamente reconhecidas¹⁹⁴.

Assim, pode-se dizer que na dimensão pragmática-universal do discurso a competência comunicativa (Habermas) antecede a competência gramatical (Chomsky). De acordo com Thomas McCarthy, a teoria da competência comunicativa é uma nova aproximação

¹⁹⁰ HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, Vol.1, p.32.

¹⁹¹ HABERMAS, Jürgen. **Racionalidade e Comunicação**. Lisboa: Edições 70, 1996, p.25.

¹⁹² HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, Vol.1, p.33.

¹⁹³ HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, Vol.1, p. 43.

¹⁹⁴ HABERMAS, Jürgen. **Racionalidade e Comunicação**. Lisboa: Edições 70, 1996, p.43.

para uma tarefa familiar para a teoria crítica: articular e fundamentar uma concepção de racionalidade ampla¹⁹⁵. Conforme enfatiza Habermas:

A pragmática linguística serviu à formulação de uma teoria do agir comunicativo e da racionalidade. Ela constituiu o fundamento de uma teoria crítica da sociedade e abriu caminho para uma concepção da moral, do direito e da democracia ancorada na teoria do discurso¹⁹⁶.

A guisa de conclusão desta seção cabe, aqui, a partir das próprias palavras de Habermas, sintetizar os principais passos que precisam ser tomados pela pragmática universal rumo a uma reconstrução do padrão normal ou não distorcido de comunicação, algo que atinge o apogeu na elaboração de sua teoria do agir comunicativo:

Podemos resumir assim nossas reflexões: entendemos racionalidade como uma disposição de sujeitos capazes de falar e agir. Ela se exterioriza nos modos de comportamento para os quais, a cada caso, subsistem boas razões. Isso significa que exteriorizações racionais são acessíveis a um julgamento objetivo – o que vale para todas as exteriorizações simbólicas que estejam ligadas ao menos implicitamente a pretensões de validade (ou a pretensões que mantenham uma relação interna com uma pretensão de validade passível de crítica). Toda a checagem explícita de pretensões de validade controversas demanda uma forma ambiciosa e precisa de comunicação que cumpra os pressupostos da argumentação¹⁹⁷.

2.2 A Teoria do Agir Comunicativo

“A teoria crítica da sociedade não precisa provar suas credenciais em primeira instância em termos metodológicos; necessita uma fundamentação substantiva, que permita escapar dos afunilamentos produzidos pelos parâmetros conceituais da filosofia da consciência e permita superar o paradigma da produção, sem abrir mão das intenções do marxismo ocidental. O resultado é a *Theorie des Kommunikativen Handelns*”¹⁹⁸.

(Jürgen Habermas).

Apesar da semelhança gráfica o conceito de transcendental não tem nenhum grau de parentesco semântico com o de transcendente. Este alude aquilo que escapa da experiência, que se situa além da possibilidade de conhecimento, algo que, portanto, foge dos limites da

¹⁹⁵ McCARTHY, Thomas. **The Critical Theory of Jürgen Habermas**. Massachusetts: The MIT Press, 1985, p.272.

¹⁹⁶ HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação**: ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, 2004, p. 8.

¹⁹⁷ HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, Vol.1, p.56

¹⁹⁸ HABERMAS, Jürgen. **Um perfil filosófico**: entrevista com Jürgen Habermas. Novos Estudos CEBRAP, nº 18, Setembro 87, p.77 – 102, p.80.

racionalidade, e que pertence a outro campo de estudo, o da “*philosophia perennis*”, preocupada com o aspecto místico e metafísico do mundo.

Dispensa dizer que Habermas não desenvolveu uma teoria que se ancorasse no transcendente, embora ele reconheça que as religiões mundiais tiveram um papel importante na história humana. Para o filósofo, elas foram uma característica marcante de toda forma de cultura evoluída¹⁹⁹. Além disso, ele reconhece que ideias tão caras à ética, tais como a de liberdade e a de moralidade, não teriam sido possíveis sem a existência das religiões:

Eu creio que nós europeus poderíamos entender seriamente conceitos como moralidade e eticidade, pessoa e individualidade, liberdade e emancipação, [...] se nos apropriássemos da substância do pensamento salvífico de proveniência judeu-cristã²⁰⁰.

Com a formulação de um pensamento pós-metafísico e pós-religioso, Habermas não pretende acabar nem com a metafísica, nem com religião. Pelo contrário. Walter Reese-Schäfer argumenta que é possível encontrar no interior do arcabouço teórico formulado pelo filósofo de Düsseldorf uma noção de “teologia social pós-religiosa”²⁰¹, vinculada à crença de que a religião e a teologia, apesar de estar despojadas da função de oferecer uma visão de mundo, tem o constante papel de normalizar o que é extraordinário no cotidiano. Com sua crítica à metafísica clássica e ao “novo helenismo” (isto é, conjunto de seitas, culturas meditativas, programas de autoajuda, etc.), Habermas almeja apenas superar os temas entrelaçados com certo tipo de racionalidade, que do ponto de vista pragmático, não levarão a humanidade a lugar algum, ou seja, não ajudarão o ser humano na busca por conhecimento na esfera objetiva e melhores condições de vida na esfera social. Tendo em vista a variedade de perspectivas sociais e culturais do mesmo assunto, pode-se ter a impressão de que ao designar de ultrapassada a metafísica e a religião ou qualquer subproduto delas, Habermas deseja expulsar da filosofia tudo o que não se refere a sua teoria comunicativa. Entretanto, tal impressão precisa ser cotejada com o contexto que emerge a virada linguística em seu pensamento. Tal processo acompanha a transição do paradigma da consciência para o da linguagem, sendo a sua própria teoria uma tentativa de superar o “modelo atomista de ação”²⁰², corolário ao pensamento moderno. Conforme assinala na obra *Pensamento Pós-Metafísico*:

Há quase cem anos começa-se a juntar argumentos de diferentes tipos, que sugeriram a passagem da clássica lógica do raciocínio para a lógica dos

¹⁹⁹ HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação**: ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, 2004, p.268.

²⁰⁰HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**.. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p.24.

²⁰¹ REESE-SCHÄFER, Walter. **Compreender Habermas**. Petrópolis: Vozes, 2009, p.142.

²⁰² HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012. Vol.1, p.476

enunciados, [...] Em geral, a passagem da análise introspectiva dos dados da consciência para a análise reconstrutiva de realidade gramaticas publicamente acessíveis. Nesta medida existe uma assimetria entre a força explicativa da filosofia da consciência, de um lado, que toma como ponto de partida a auto-referência de um sujeito que representa e manipula os objetos, e uma teoria da linguagem, de outro lado, que toma como ponto de partida as condições de compreensões de expressões gramaticais²⁰³.

Pode-se dizer que a obra em que Habermas concentra os maiores esforços para demonstrar a necessidade de uma transformação na filosofia é justamente a colossal *Teoria do Agir Comunicativo* (*Theorie des kommunikativen Handelns*), publicada originalmente na década de 80, que constitui, sem qualquer exagero, uma das obras mais influentes da segunda metade do século XX.

A *Teoria do Agir Comunicativo* é um livro complexo. Não poderia ser diferente. A pretensão de Habermas com esse estudo é a de propor um modelo de racionalidade capaz de avaliar todas as sociedades presentes e futuras²⁰⁴. Isso explica a prolixidade do livro, tendo em vista que se trata da tentativa de fundamentar um novo paradigma para a filosofia e para a teoria social. Ademais, trata-se de um acerto de contas não só com a Escola de Frankfurt, mas também com toda a filosofia ocidental moderna, que, segundo o prognóstico de época habermasiano, falha tanto do ponto de vista ético como do epistemológico por estar centrada na relação entre sujeito e objeto. De acordo com esta análise, a racionalidade não pode mais ser definida a partir de sujeitos monológicos, mas através de procedimentos formais focados nas relações intersubjetivas, já que toda comunicação pressupõe interação. A troca de paradigma é possível, como salienta Habermas, mediante a análise formal das condições de racionalidade que não se deixam associar esperanças ontológicas de totalidades conceituais, tampouco esperanças transcendental-filosóficas de uma reconstrução apriorística do aparato de um sujeito específico, não empírico²⁰⁵.

Vinculado a isto está a tese sobre a impossibilidade de se empreender uma fundamentação prática tendo como modelo teórico a filosofia original. Por filosofia original Habermas entende os projetos filosóficos que tratavam do mundo, da natureza, da história ou da sociedade como um todo, em um sentido de saber totalizante²⁰⁶, ideia que, diga-se de passagem, remonta aos escritos da juventude de Adorno, mormente ao ensaio *Atualidade da Filosofia* - escrito nos anos 30 - pelo qual o frankfurtiano preconizava a tese de que a filosofia precisava abandonar o projeto ontológico de apreender a totalidade por força mor do

²⁰³ HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 32.

²⁰⁴ REESE-SCHÄFER, Walter. **Compreender Habermas**. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 49.

²⁰⁵ HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012. Vol.1,p. 21.

²⁰⁶ HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012. Vol.1,p.20.

pensamento²⁰⁷. Porém, de um modo distinto de seu antigo professor, Habermas acredita que o pensamento filosófico hoje deve retroceder “de maneira autocrítica a um ponto anterior a si mesmo”, o que significa que ele precisa se transformar em “metafilosofia”, comprometida com uma “teoria da argumentação” já que é dela a tarefa de reconstruir os pressupostos e condições formal-pragmáticos de um comportamento explicitamente racional²⁰⁸. Como observa Carlos Machado:

Com a teoria do agir comunicativo Habermas quer chegar à análise das precondições transcendentais de uma comunicação e de um entendimento possível, que revele as normas fundamentais para todos aqueles que querem ser considerados como seres humanos racionais(capazes de comunicar e construir um argumento) e que podem ser reconhecidas e utilizadas como justificação à perspectiva prático-ideal implícita em uma teoria crítica da sociedade capitalista contemporânea²⁰⁹.

Assim sendo, a hipótese de trabalho que guia a nossa investigação é de que a principal meta da *Teoria do Agir Comunicativo* é formular uma teoria da sociedade do capitalismo tardio que demonstre que na base das patologias sociais que afetam o ser humano em sua busca por conhecimento e melhores condições de vida está o uso distorcido da linguagem e da comunicação, manifesto, entre outras coisas, pela crescente tentativa de colonização do mundo da vida. A partir desse prognóstico de época, a pragmática universal pretende reconstruir a forma normal ou não estratégica de comunicação mediante a exposição das condições universais do agir comunicativo. Ela precisa expor o papel ilocucionário como componente que especifica *qual* a pretensão de validade que almeja o falante com sua emissão, *como* a coloca e em defesa *do que*, de tal modo que consiga deixar inequívoca a diferença entre uma ação orientada ao entendimento (*Verständigungs-rationalität*) e ação orientada ao êxito ou ao sucesso (agir estratégico), a fim de evitar o uso parasitário da linguagem inerente a outras formas não comunicativas de ação. Conforme assinala Habermas:

O uso da linguagem orientado ao entendimento é o *modus* original, diante do qual o entendimento indireto – o dar-a-entender ou levar-a-entender-comportar-se de maneira parasitária. Eis o que consegue, a meu ver, a distinção de Austin entre ilocuções e perlocuções²¹⁰.

[...] Incluo no agir comunicativo as interações mediadas pela linguagem nas quais todos os participantes buscam atingir fins ilocucionários, e tão somente fins como esses. Ao contrário, considero agir estratégico mediado pela linguagem as interações em que ao menos um dos participantes pretende

²⁰⁷ “Quem hoje em dia escolhe por ofício o trabalho filosófico deve, de início, abandonar desde o começo mesmo a ilusão de que partiam antigamente os projetos filosóficos: a de que seja possível apoderar da totalidade do real pela força do pensamento”. In: ADORNO, Theodor. **Actualidad de la filosofía**. Barcelona: Paidós, 1991,p.73..

²⁰⁸ HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012. Vol.1,p.21.

²⁰⁹ MACHADO, Carlos. **O conceito de racionalidade em Habermas**: a ‘guinada linguística’ da teoria crítica. Transformação, São Paulo, n°11, pgs.31-44, 1988, p.39.

²¹⁰ HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012. Vol.1, p. 500.

ocasionar com suas ações de fala efeitos perlocucionários em quem está adiante dele²¹¹.

Segundo Habermas, qualquer pessoa que aja de forma comunicativa, isto é, por meio de um ato de fala ilocucionário, apresenta tacitamente pretensões universais de validade, que podem ser racionalmente defendidas (*einlösen*). Em diversos momentos de sua obra Habermas menciona três dessas pretensões. São elas: pretensões à verdade (referentes ao mundo objetivo), pretensões à veracidade (concernentes ao mundo subjetivo) e pretensões à correção (vinculadas ao mundo social). Deve-se acrescentar, no entanto, uma quarta condição sem a qual o agir comunicativo certamente não se concretizaria: a inteligibilidade.

Porém, como toda a ação – social ou não – a comunicativa está sujeita tanto ao fracasso quanto ao êxito. Tudo depende de um elemento essencialmente não-coercitivo: a aceitação da oferta ilocucionária do parceiro de conversação²¹². Essa aceitação ou negação da oferta jamais pode ocorrer sob a pressão externa. Vinculam-se a isso quatro condições sob as quais o parceiro de comunicação precisa cumprir para agir comunicativamente. Em primeiro lugar, enunciar de forma inteligível (*verständlich*). Em segundo lugar, emitir algo que o ouvinte irá compreender. Em terceiro lugar, exprimir algo compreensível para si mesmo. Por último, fixar intersubjetivamente a compreensão mútua como objetivo a ser alcançado. Dessa maneira, em um agir comunicativo o ouvinte entende a oferta ilocucionária, assume uma posição com um *sim* ou *não* e direciona seu agir a partir de um comum com as obrigações de ação fixadas²¹³.

Um problema facilmente identificável nesse arcabouço teórico, ao qual Habermas dedica algumas páginas da sua obra para examinar, é a dificuldade de distinguir, em certos casos, atos ilocucionários e perlocucionários, entre ações voltadas ao entendimento e ações que almejam o sucesso, em última análise, pretensões de validade com pretensões de poder. Para ilustrar melhor esse problema podemos citar um exemplo que o próprio Habermas fornece, que vale para entender todas as ações de fala orientadas pelo entendimento²¹⁴. Suponhamos que um professor se dirige ao seu aluno com a seguinte exortação: “Por favor, traga-me um copo d’água”. O aluno tem diante de si uma variedade de reações possíveis, entre elas rejeitar a oferta alegando algo com teor corretivo: “Não, o senhor não pode me tratar como um de seus empregados”. Ou também o aluno pode interpretar isso por meio de uma rejeição em termos de veracidade: “Não, na verdade, o senhor tem mesmo a intenção de

²¹¹ HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012. Vol.2, p. 510.

²¹² HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p.89.

²¹³ HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012. Vol.2, p. 513.

²¹⁴ HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012. Vol.1, p.531.

me colocar em má posição diante dos demais participantes do seminário”. Por outro lado, o aluno pode ainda se negar a realizar isso através de uma alegação de inspiração constativa: “Não, o próximo bebedouro está tão distante que não poderia estar de volta antes do fim da aula”. De qualquer maneira, sempre prevalecerá no aluno a dúvida sobre as intenções implícitas da oferta de fala do professor. E se tal dúvida for radicalizada na forma de uma desconfiança constante em relação a todos os casos possíveis de situação de comunicação cai por terra a possibilidade da linguagem ser um elemento de coordenação das ações. Destarte, para ajudar o ouvinte a diferenciar os atos de fala que visam à validade (agir comunicativo) de outros que visam o poder (agir estratégico), Habermas menciona quatro “critérios de delimitação”, que podem ser resumidos nos seguintes termos:

(a) Atos de fala ilocucionários são externados abertamente, enquanto que os perlocucionários não podem ser admitidos como tais.

(b) Atos de fala ilocucionários só se efetivam quando o ouvinte entender a afirmação contida nele e a considerá-la como válida. Em compensação, os atos de fala perlocucionários vivem do entendimento indireto ou deformado.

(c) Êxitos ilocucionários se encontram em uma relação interna com os atos de fala correspondentes, enquanto que os efeitos perlocucionários permanecem exteriores ao significado do que é proferido.

(d) Os êxitos ilocucionários dependem tão somente de sua própria expressão, enquanto, por sua própria características, as metas perlocucionárias não devem ser conhecidas²¹⁵.

O entendimento mútuo (*Verständigung*) não é, entretanto, o fim em si mesmo da ação comunicativa, mas um meio para se chegar à concordância (*Einverständnis*)²¹⁶. A concordância pressupõe as quatro pretensões de validade. Habermas realiza, com efeito, um jogo com o termo alemão “*Verständigung*”²¹⁷. Tal palavra é ambígua. Ela pode significar, de um lado, em um sentido mais restrito e objetivo, a compreensão intersubjetiva de uma dada expressão linguística (por exemplo, numa discussão cujo tema é a posição política dos parceiros de comunicação ambos os agentes aceitam tacitamente o emprego da palavra “esquerda” como sendo referente a uma determinada postura ideológica). Mas, por outro lado,

²¹⁵ HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012. Vol.2, p. 502-11.

²¹⁶ HABERMAS, Jürgen. **Racionalidade e Comunicação**. Lisboa: Edições 70, 1996, p.12.

²¹⁷ No dicionário alemão Wahrig (2011, p.1150) aparecem como sinônimos de “*Verständigung*” tanto o termo “*Vertändigen*” quanto o conceito de “*Sicherständigen*” que significam informação e comunicação, respectivamente. Cf. WAHRIG. **Dicionário semibílingue para brasileiros – Alemão**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011. Habermas aponta e explora essa ambiguidade na confecção de sua pragmática. Cf. HABERMAS, Jürgen. **Racionalidade e Comunicação**. Lisboa: Edições 70, 1996, p.13.

ela pode se referir a uma dimensão mais abrangente, de um acordo entre as partes comunicacionais por meio de uma base normativamente reconhecida (quando, por exemplo, um nativo do Brasil diz que “a mentira tem a perna curta” com a intenção de persuadir seu parceiro de conversação a não mentir). Habermas explora a ambiguidade de *Verständigung*, mas sem almejar, contudo, que um aspecto sobressaia-se sobre o outro, uma vez que sua teoria pretende interpretar o nível descritivo e prescritivo sob a mesma ótica: questionando-se como sujeitos chegam ao consenso em suas práticas comunicativas cotidianas.

Aparece, aqui, entretanto, uma primeira dúvida: qual é a diferença entre uma ação que visa “*Verständigung*” e uma que visa “*Konsens*”?

De acordo com Habermas, em uma prática comunicativa consensual, o agente pressupõe sua concordância com relação à pretensão de validade implícita pelo ato de fala de seu interlocutor, estando, desse modo, a *Verständigung* pressuposta na prática do *Konsens*. No interior das ações consensuais, Habermas destaca, de um lado, a ação e, de outro lado, o discurso. No primeiro caso, o agente aceita a justificação de uma pretensão de validade (com um sim ou não), de modo quase que ingênuo (no sentido husserliano de atitude natural). Por outro lado, no discurso, às pretensões de validade são colocadas entre parêntese e, através de uma atitude cooperativa, examinam-se tematicamente as afirmações e normas subjacentes a elas²¹⁸. Dessa maneira, pode-se dizer que a teoria de Habermas é racionalista em um sentido enfático: ela acredita que um traço inerente da própria linguagem seja a sua reflexividade, tendo em vista que em toda interação linguisticamente mediada é possível estabelecer um questionamento sobre as bases sob as quais se chega a um determinado consenso²¹⁹.

Habermas escolhe a sociologia como viés preferencial na abordagem da temática da racionalidade. O filósofo alude a razões objetivas ligadas à história das ciências para justificar o elemento sociológico de sua teoria da razão. Em comparação com outras disciplinas das ciências sociais (tais como a ciência política, a ciência econômica e a antropologia cultural), a sociologia leva vantagem por ser a única “que conservou a referência a problemas da sociedade como um todo”²²⁰. A sociologia é, além disso, a ciência da crise *par excellence*, que se ocupa, sobretudo, dos aspectos anômicos da dissolução de sistemas sociais tradicionais e da formação de sistemas sociais modernos²²¹.

²¹⁸ HABERMAS, Jürgen. **Racionalidade e Comunicação**. Lisboa: Edições 70, 1996, p.11.

²¹⁹ “Para o agir comunicativo, só são constitutivas as ações de fala a que o falante vincula pretensões de validade criticáveis”. HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, Vol.2, p.529.

²²⁰ HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, Vol.1, p.26.

²²¹ HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, Vol.1, p. 25.

Uma teoria da comunicação elaborada em termos de pragmática formal pode utilizar-se para uma teoria sociológica da ação no momento que for possível demonstrar que atos de fala cumprem a função de coordenar as ações, estruturando, dessa maneira, as interações sociais. A teoria sociológica da ação escolhida por Habermas foi a de Max Weber. Porém, a definição de ação de Weber é refém de uma concepção de ator solitário baseado na intencionalidade monológica. Tal modelo é incapaz de perceber um elemento essencial para a compreensão dos mecanismos que regem a coordenação da ação²²²: a capacidade dialógica de argumentação dos agentes. Sem essa aptidão comunicativa dificilmente as pessoas poderiam chegar a algum consenso sobre o que é certo ou errado, bom ou ruim, verdadeiro ou falso, etc. Por isso que Habermas propõe uma versão “inoficial” da teoria da ação de Weber.

Na “teoria oficial”, Max Weber diferencia entre dois grandes grupos de ação social: a racional e a não-racional. No grupo de ação social racional encontra-se, de um lado, a ação tendo em vista fins (*Zweckrationalität*), que são àquelas em que o indivíduo busca meios racionais para atingir fins concretos, tais como dinheiro, poder, sucesso ou qualquer outro bem utilitário e, por outro lado a ação guiada por valores (que podem ser éticos, religiosos, políticos, etc.). Em contrapartida, na categoria de ação não-racional temos a ação afetiva (pautada por desejos, sentimentos, paixões, etc.) e ação tradicional (guiada pelo costumes ou pelo *ethos* de um povo). Habermas quer resgatar o elemento formal da ação tendo em vista os fins, uma vez que essa racionalidade finalística engloba todos os outros graus de racionalização da ação. Dessa maneira, em sua versão inoficial, Habermas pretende substituir a ideia de “trama de interesses” de Weber pela de consenso normativo.

Em relação à categoria de consenso – aludida em diversos momentos no presente trabalho – devem-se evitar possíveis equívocos de interpretação. Um deles é de se pensar que algo seja verdadeiro – e de forma análoga, justo ou veraz – quando se chega até ele por meio do consenso. A história está abarrotada de exemplos que contradizem isso, sobretudo do ponto de vista ético e político, tendo em vista que frequentemente regimes autoritários chegaram ao poder graças ao consentimento das massas. Por causa disso, Ernst Tugendhat chega ao ponto de chamar de absurda a teoria habermasiana do consenso:

Habermas parece ser da opinião de que questões morais podem ou devem ser decididas através de um consenso que de um lado possui a forma de um consenso político, mas de outro lado não deve representar um compromisso

²²² “The goal of communication is to coordinate action by reaching agreement about what is universally true, universally right, and ethically valid for member of the lifeworld”. COOK, Deborah. **Adorno, Habermas and the Search for a Rational Society**. London: Routledge, 2004, p.167.

e uma decisão coletiva, mas um consenso perfeito. Considero isto um absurdo²²³.

Porém, o consenso como verdade não é alcançado por meio do conteúdo do discurso, - como parecesse sugerir Tugendhat - mas sim através das condições formais nas quais ele é erigido. Consenso, na teoria da ação comunicativa, não significa unanimidade, embora toda unanimidade dá-se mediante o consenso. O aspecto objetivo da verdade – e por analogia da justiça normativa e da veracidade expressiva – dá-se através do consenso entre as pessoas sobre os critérios formais que tornam algo verdadeiro ou falso, certo ou errado, sincero ou hipócrita. A mera concordância entre os agentes acerca de preconceitos compartilhados não torna válido o discurso, seja ele de ordem prática ou teórica. Pretensões de validade não são necessariamente verdadeiras por almejarem a universalidade. Como observa pertinentemente Walter Reese-Schäfer, trata-se de uma construção em dois níveis, na qual só o plano formal é objeto de consenso, porém não o semântico²²⁴. A teoria da verdade em termos pragmático-formais evita, com efeito, a ideia do senso comum de que a verdade – e por extensão a justiça e a sinceridade – depende da opinião das pessoas.

É por isso que Habermas apresenta um segundo aspecto de sua teoria do consenso que leva em consideração tanto as críticas ao formalismo (sobretudo, as dirigidas por Hegel à ética kantiana) quanto conceito de “comunidade indefinida” (*indefinite community*) oriundo do pragmatismo de Charles Peirce. Esta noção se refere à ausência de violência ou coação física em uma comunidade ideal de comunicação, algo que constitui, na visão de Peirce, a base normativa de existência de toda e qualquer ciência ou prática teórica. Para entender melhor essa noção convém explicitar a maneira na qual Karl-Otto Apel a formula:

A ética da comunidade de investigadores de Peirce se trata efetivamente de uma *ética especial* para pessoas que, enquanto membros de uma comunidade em busca da verdade, tem, segundo Peirce, que realizar um ‘*self-surrender*’ [auto-entrega], no sentido da subordinação de todos os interesses individuais ao interesse na formação de um consenso acerca da verdade no sentido da ciência, que só é realizável ‘*in the long run*’ [a longo prazo], na ‘*indefinite community*’. Neste sentido, é possível reduzir aqui com razão a *validade intersubjetiva* da norma básica àqueles que tenham decidido expressamente pelo ‘*self-surrender*’ que exige Peirce²²⁵.

Com base nessa ideia reguladora de verdade científica oriunda do pragmatismo de Peirce Habermas introduz o conceito de “situação ideal de fala” em sua própria teoria do

²²³ TUGENDHAT, Ernst. **Lições sobre ética**. Petrópolis: Vozes, 1997, p.183.

²²⁴ REESE-SCHÄFER, Walter. **Compreender Habermas**. Petrópolis: Vozes, 2009, p.23.

²²⁵ APEL, Karl-Otto. **Estudios éticos**. Coyoacán: Fontamara, 1999, p.167.

consenso²²⁶. A partir de Seyla Benhabib, podemos caracterizar a situação ideal de fala com base em quatro critérios fundamentais. Em primeiro lugar, cada participante deve ter uma chance equitativa de iniciar e continuar uma comunicação. Em segundo lugar, cada membro de uma conversação tem a chance equitativa de fazer asserções, recomendações, explanações, de pôr em xeque as justificações que estão sendo colocadas. Em terceiro lugar, cada um deve ter chances equitativas para expressar seus desejos, sentimentos, e suas intenções. Em quarto e último lugar, deve haver uma equitativa distribuição de chances para ordenar e resistir a ordens, para prometer e recusar ser responsável por qualquer conduta e de facultar a imputabilidade de outros²²⁷. Essas quatro condições garantiram, na visão de Habermas, as distorções vinculadas às situações reais de fala.

Nesse sentido mister enfatizar que a teoria da ação comunicativa não é “egocêntrica”. Em uma prática comunicativa, quem emite um ato de fala ilocucionários (*ego*) – respeitando as quatro condições de situação ideal de fala – passa a ser imputável pelo que está proferindo. Porém, se o parceiro de comunicação (*alter*) se vê incomodado pelo que está sendo dito, se discorda do que está sendo pronunciado, ele pode, no mesmo momento, levantar uma objeção à oferta ilocucionários do seu locutor, e a partir desse gesto, passa a ser o centro da discussão (e nesse sentido o *ego*), tendo a responsabilidade de justificar o seu ponto de vista, num processo contínuo de argumentação²²⁸, “infinito”, aberto à crítica e a autocrítica, a mudança de pensamento ou de postura²²⁹. Não obstante isso, as situações reais de fala podem estar sujeitas à integração social. Essa integração ocorre a partir de três veículos ou mecanismos: o dinheiro, o poder e a solidariedade. O primeiro é institucionalizado no mercado; o segundo nas organizações; e o terceiro é gerado pelas normas, pelos valores e pela comunicação²³⁰. A teoria do agir comunicativo pretende resgatar o potencial emancipatório do âmbito comunicativo de integração.

Para isto, entretanto, o contexto da ação comunicativa necessita do conceito de “mundo da vida” (*Lebenswelt*) que serve de pano de fundo (*Hintergrundwissen*) para assegurar a conexão entre a teoria da ação com os conceitos fundamentais da teoria da sociedade. Grosso modo, o conceito de mundo da vida refere-se a uma realidade pré-teórica,

²²⁶ Cf HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação**: ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, 2004, pp.247-251

²²⁷ BENHABIB, Seyla. **The utopian dimension in communicative ethics**. New German Critique, n°35, Special Issue on Jürgen Habermas(Spring-Summer, 1985), pp.83-96, p.87.

²²⁸No entanto, o *ego* só pode utilizar a força ilocucionária sobre o *alter*, caso ambos estejam em condições de orientar seu agir por pretensões de validade. Cf. HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, Vol.2, p.51.

²²⁹ Cf. HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, Vol.2, p.29.

²³⁰ HABERMAS, Jürgen. **A ética da discussão e a questão da verdade**. 3° ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013, p.38.

quase antipredicativa, que não se encaixa nem identicamente nem adequadamente ao quadro de nossas vivências, mas que está ali, desde sempre, em uma espécie de não-lugar, entre a linguagem e o mundo, entre a teoria e a experiência. Nas palavras de Habermas: “[Mundo da vida é o] horizonte no qual os que agem comunicativamente se encontram *desde sempre*”²³¹.

Segundo Deborah Cook, o grande problema que a teoria do agir comunicativo tenta superar é o da reificação²³². Nesse ínterim, ele dedica um capítulo inteiro da obra para analisar a recepção do tema da reificação nos escritos de Lukács, Horkheimer e Adorno. Tal capítulo antecede a introdução do conceito de mundo da vida em sua teoria. Habermas pretende substituir o conceito lukacsiano de “forma objetivada” (*Gegenständlichkeitsformen*) de uma filosofia objetivista da história pela “forma do entendimento” (*Verständigungsform*) ancorado em uma teoria da comunicação²³³. Nesse ínterim, Habermas chega a uma drástica conclusão sobre a Escola de Frankfurt: ela não foi capaz de superar o paradigma “ultrapassado” da *Gegenständlichkeitsform* corolário à filosofia da consciência:

Com o exemplo da recepção da teoria weberiana da racionalização, de Lukács a Adorno, fica evidente que a racionalização social sempre foi concebida como reificação da consciência. Os paradoxos a que isso conduz, porém, demonstram que os recursos conceituais da filosofia da consciência não bastam para operar satisfatoriamente esse tema²³⁴.

A partir do confronto com Lukács, Adorno e Horkheimer, Habermas defende a tese de que a grande inimiga da humanidade não é mais a reificação, nem a razão instrumental, mas a colonização sistêmica do mundo da vida, representada principalmente pela intromissão da racionalidade econômica e burocrática nas esferas do mundo vivido. Isso porque, de acordo com Habermas, quase todas as relações sociais são codificadas juridicamente no capitalismo tardio: as relações familiares, as relações profissionais, as relações entre vizinhos, etc. Apesar dessas formas de relações não serem iguais àquelas formas arcaicas de dominação, elas provocam o empobrecimento comunicativo, tendo em vista que os esquemas de racionalidades administrativa e financeira invadem domínios tradicionalmente reservados pela espontaneidade moral e estética²³⁵. Dessa maneira, a *Teoria do Agir Comunicativo* Habermas almeja garantir o sentido e a liberdade na sociedade capitalista contemporânea, algo que, a seu ver, nem Adorno nem Horkheimer foram capazes de fazer em virtude do seu desconhecimento da “racionalidade comunicativa de um mundo da vida”:

²³¹ HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012. Vol.2, p.218.

²³² COOK, Deborah. **Adorno, Habermas and the Search for a Rational Society**. London: Routledge, 2004. p.5.

²³³ HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012. Vol.1, p.217.

²³⁴ HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012. Vol.1, p.685.

²³⁵ Marcuse, Habermas y Abensour. **La Escuela de Frankfurt**. Zona Erógena, nº 23, 1995, p.6.

Somente essa racionalidade comunicativa, que se reflete na autocompreensão da modernidade, confere uma lógica interna de resistência contra a mediatização do mundo da vida provocada pela dinâmica própria de sistemas que se tornaram autônomos²³⁶.

Segundo Habermas, Alfred Schütz teve o mérito de descrever e ilustrar as divisões sociais, espaciais e temporais do mundo da vida cotidiano que formam um “mundo virtualmente acessível”, algo que, em última instância, permitiu à teoria da ação comunicativa ser apta a distinguir o que é efetivamente relevante para determinar uma situação de fala em uma prática comunicativa no mundo da vida²³⁷.

Destarte, do ponto de vista do agir comunicativo, poder-se-ia dizer que a indústria cultural não oferece tanto risco assim como pensava Adorno e Horkheimer²³⁸, nem para os contextos ligados ao mundo da vida, nem nas práticas comunicativas cotidianas. De acordo com Habermas, a indústria cultural continua dependente do entendimento mútuo que só é alcançado efetivamente por meio da linguagem, e não através de uma ação social que mire o sucesso. Na sua visão, que, diga-se de passagem, beira o ascetismo, é ínfima a chance das leis do mercado interferirem diretamente na formação cultural com propósitos estratégicos — provocando a regressão da consciência ou da capacidade de conhecer, de ouvir, de ver, etc., tornando, com isso, qualquer indivíduo em potencial consumidor assíduo. Ademais, a seu ver, a presença da racionalidade econômica no âmbito cultural representa um risco menor se cotejado com a tendência da indústria cultural de promover, cada vez mais, a equiparação dos seres humanos mediante a promoção do isolamento deles. Entretanto, mesmo assim, para Habermas, os meios técnicos de comunicação de massa (rádio, televisão, jornal, etc.), “multiplicam as possibilidades comunicativas”²³⁹, pois eliminam a distância no tempo e no espaço entre as pessoas e as sociedades, algo que impede ainda mais o nivelamento regressivo. Em suma: segundo Habermas, Adorno e Horkheimer não foram dialéticos o suficiente no tratamento do fenômeno da cultura de massa por não perceberem o caráter ambivalente do controle social exercido sobre os meios de comunicação.

Por outro lado, Habermas reconhece que o modelo da *Ideologiekritik* (crítica da ideologia) de Marx preconizou o seu próprio prognóstico em relação aos perigos crescentes subjacentes à colonização do mundo da vida:

Marx analisou o significado do trabalho assalariada: a adaptação de um domínio de ação aos imperativos de um sistema regido pelo valor de troca e

²³⁶ HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012. Vol.2, p.601.

²³⁷ HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012. Vol.2, p. 225-6.

²³⁸ A propósito das críticas de Adorno e Horkheimer, conferir a- seção 3.1 “A Dialética da Razão”

²³⁹ HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012. Vol.1, p.639.

pelo direito. Hoje em dia as formas de vida se fecharam cada vez mais em sistemas autônomos, sob iniciativas das organizações administrativas e econômicas. Os antigos modos de integração social que passavam pelos valores, pelas normas e pelo acordo obtido na comunicação vão desaparecendo²⁴⁰.

Para terminar, mister dizer que com a *Teoria do agir comunicativo* Habermas acredita ter atingido de uma só vez – à altura de Max Weber – a ligação tácita entre três distintas dimensões da problemática da racionalidade, a saber, a metateórica, a metodológica e a empírica²⁴¹. Em primeiro lugar, no plano metateórico a questão da racionalidade gira em torno da teoria da ação e dos aspectos do agir passíveis de racionalização. Em segundo lugar, no nível metodológico a questão se centra numa teoria da compreensão de sentido que esclarece as relações internas entre significação e validade. Em terceiro lugar, no aspecto empírico que foca na própria possibilidade de descrever a modernização da sociedade sob o ponto de vista de uma racionalização cultural e social²⁴². Por isso que, na sua própria visão, ela representa um novo paradigma para filosofia e teoria social.

Tendo reconstruindo as principais linhas de força da razão comunicativa proposta por Habermas, resta-nos, porém, analisar como esse modelo de racionalidade lida com a problemática da fundamentação da ética.

2.3 A Teoria Discursiva da Moral

“Sou um realista nas questões epistêmicas e um construtivista nas questões morais. Sou um realista de um tipo específico, um realista segundo o viés pragmático. Estou convicto de que, na prática, não podemos senão nos opor a um mundo objetivo feito de entidades independentes da descrição que fazemos dela; um mundo que é mais ou menos o mesmo para todos”²⁴³.

(Jürgen Habermas)

Nas últimas décadas Habermas tem sido apontado – ao lado de Karl Otto-Apel, Ernst Tugendhat, John Rawls e Albrecht Wellmer – como um dos grandes representantes de uma corrente filosófica que expõe as implicações normativas do ceticismo, sobretudo o de natureza prática, que impossibilita a reivindicação de normas morais universais. Trata-se de um movimento de reabilitação da razão prática inspirado, mormente em Kant e Aristóteles, que se

²⁴⁰ Marcuse, Habermas y Abensour. *La Escuela de Frankfurt*. Zona Erógena, nº 23, 1995, p.5.

²⁴¹ HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo*. São Paulo: Martins Fontes, 2012. Vol.1, p.28-30.

²⁴² HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo*. São Paulo: Martins Fontes, 2012. Vol.1, p.28-9.

²⁴³ HABERMAS, Jürgen. *A ética da discussão e a questão da verdade*. 3º ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013, p.46-7.

apresenta sob a rubrica “ética do discurso (*“Diskursethik”*)”²⁴⁴. De acordo com Seyla Benhabib, refere-se a uma “ética da linguagem cognitivista”²⁴⁵. Habermas observa, no entanto, que a expressão “teoria discursiva da moral”²⁴⁶ está mais próxima do sentido genuíno de sua proposta²⁴⁷, uma vez que a questão que a ética do discurso se coloca não é apenas de natureza teórica ou abstrata, ou seja, uma metaética que responda ao *Trilema de Münchhausen* ou ao ceticismo ético em geral. Sem ignorar o aspecto metaético suscitado pelo *Trilema*, trata-se, uma vez mais, de enfrentar o dilema imposto pela nossa própria época, marcada pelo relativismo e por fenômenos culturais e sociais complexos, que fazem com que as pessoas e sociedades, amiúde, não consigam a chegar a um consenso sobre o que é verdadeiro ou falso, o que é certo ou errado, o que é justo ou injusto. Vejamos como Habermas formula o problema:

Até certo ponto, o fato do pluralismo cultural também significa que o mundo se revela e é interpretado de modo diferente segundo perspectivas dos diversos indivíduos e grupos – pelo menos num primeiro momento. Uma espécie de pluralismo interpretativo afeta a visão de mundo e a autocompreensão, bem como a percepção dos valores e dos interesses pessoais cuja história individual tem suas raízes em determinadas tradições e formas de vida e é por elas moldada²⁴⁸.

Além disso, a situação que vivemos é paradoxal: nunca a questão de se construir uma ética racional se mostrou tão sem esperança e ao mesmo tempo tão indispensável, tendo em vista que a possibilidade de um extermínio catastrófico da espécie humana se tornou algo real, e está manifesto na proliferação das mais diversas ondas irracionistas que não evitam a violência para atingir seus objetivos²⁴⁹.

Destarte, o objetivo desta seção é apresentar o modo no qual Habermas chega à ética do discurso e como ela se comporta diante do problema da fundamentação da moral. Nossa hipótese de trabalho é a de que a sua teoria discursiva da moral se sustenta ou cai por terra mediante a pressuposição da validade de sua pragmática universal e de sua teoria do agir comunicativa, ainda que ela dependa também de um contexto político, quase utópico, que garanta a sua aplicabilidade, algo que, no entanto, não passou despercebido pelos críticos desse programa ético.

²⁴⁴ Cf. ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. **Habermas e a ética do Discurso**. [S.I.]. Disponível em: <http://www.pgfil.uerj.br/pdf/publicacoes/araujo/Habermas_etica_discurso.pdf>. Acesso em 8 maio de 2014.

²⁴⁵ BENHABIB, Seyla. **The utopian dimension in communicative ethics**. *New German Critique*, n°35, Special Issue on Jürgen Habermas(Spring-Summer, 1985), pp.83-96, p.86.

²⁴⁶ HABERMAS, Jürgen. **Aclariaciones a la ética del discurso**. Valencia: Psikolibro, 2000, p.23

²⁴⁷ Algo que explica o título da presente seção.

²⁴⁸ HABERMAS, Jürgen. **A ética da discussão e a questão da verdade**. 3° ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013. p.9.

²⁴⁹ Cf. Seção 1.1.1 “Da Crise da Razão”.

Habermas renuncia de antemão uma abordagem que pretenda lidar com problemas oriundos da ética pré-moderna, tais como a questão da vida boa e da felicidade. É precisamente na esfera de questões de justiça que se insere a proposta deontológica de universalismo moral defendida por Habermas, pois a ética do discurso coloca a primazia do justo sobre o bem²⁵⁰. Para o filósofo, apenas as normas de ação que em cada caso encarnam interesses universalizáveis estão à altura de distintas ideias de justiça²⁵¹. Desse modo os “pressupostos públicos” substituem as condições transcendentais kantianas²⁵². Conforme assinala Nythamar de Oliveira:

De acordo com Habermas, a questão da normatividade moral (formulada pela ética do discurso) deve ser articulada com a questão social e política da institucionalização de formas de vida, na própria concepção de um modelo integrado diferenciando o mundo sistêmico das instituições (definido pela capacidade de responder a exigências funcionais do meio social) do mundo da vida (i.e., das formas de reprodução cultural, societal e pessoal que são integradas através de normas consensualmente aceitas por todos os participantes)²⁵³.

A ética do discurso preserva a intuição básica da ética aristotélica, qual seja a de que respostas a problemas práticos ou morais comportam pretensões de validade passíveis de verificação objetiva. Nesse sentido, ela é cognitivista, pois sustenta a ideia de que as respostas sobre o bem e o mal dependem do que entendemos por conhecer e saber²⁵⁴. A ética do discurso é, além disso, formal já que não indica regras de conteúdo, nem especifica o que é certo ou errado fazer em casos específicos, concretos. Também é procedimental porque se apoia na ideia de que existem procedimentos que garantem a execução de um padrão não distorcido de argumentação. Sua questão filosófica principal é a seguinte: “Em que sentido e de que maneira podem ser fundamentados os mandamentos e normas morais”²⁵⁵.

O lugar que Habermas apresenta mais detalhadamente o caminho que precisa ser seguido para se fundamentar a ética do discurso é o ensaio *Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso* — que está presente no livro *Consciência moral e agir comunicativo*. O ponto de partida de Habermas é o empreendimento de uma crítica a

²⁵⁰ HABERMAS, Jürgen. **Aclariaciones a la ética del discurso**. Valencia: Psicolibro, 2000, p.23

²⁵¹ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 100.

²⁵² HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 107.

²⁵³ OLIVEIRA, Nythamar. **Tractatus ethico-politicus: genealogia do ethos moderno**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p.190.

²⁵⁴ HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação: ensaios filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2004, p.267.

²⁵⁵ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 78.

MacIntyre, segundo o qual defende a tese de que as tentativas de fundamentação da moral baseadas apenas na razão (e não num modelo metafísico ou religioso de pensamento) fracassaram. Porém, o problema da leitura de MacIntyre, de acordo com Habermas, é o de conceber monologicamente a razão moderna, sem se ater a outra face dela: a intersubjetiva. Na visão de Habermas, somente uma investigação pragmática-formal ancorada em uma perspectiva intersubjetiva é capaz de dar conta da fundamentação da moral. Por isso que Habermas prefere chamar o seu programa de “fundamentação pragmática-transcendental de uma regra de argumentação com conteúdo normativo”²⁵⁶.

No horizonte propiciado pela pragmática universal, os conceitos de ação e de discurso devem ser compreendidos como termos distintos, mas entrelaçados entre si. Enquanto que, de um lado, “ação” designa qualquer atividade prática do cotidiano, tal como correr, entregar coisas, martelar, serrar, estudar, etc., “discurso”, por outro lado, decorre de atos de fala (que, como vimos anteriormente, podem ser ordens, declarações, confissões, etc.). Em certo sentido, a ética do discurso é a tentativa de juntar essas duas dimensões em uma só, ou de propor uma unidade entre ação e comunicação, ainda que frequentemente – por questões metodológicas – Habermas opta por trabalhar com esses termos separadamente.

Em Habermas há uma posição anti-realista da moral, que se manifesta através de um construtivismo moral²⁵⁷. Sua abordagem pragmática da ética pressupõe, aliás, um realismo no âmbito epistemológico, e um construtivismo no plano da moral²⁵⁸. A passagem do plano epistemológico para o normativo deve ser marcada pela distinção entre pretensões de validade distintas, que podem visar à verdade (esfera cognitiva), à justeza(esfera ética) ou à veracidade(esfera expressiva) . Mesmo reivindicando a universalidade elas possuem pretensões de validade análogas, jamais idênticas. O sentido prescritivo de ‘ordenado’ ou ‘proibido’ vincula-se por derivação ao sentido epistêmico de justificado ou injustificado. As normas que possibilitam, em cada caso individual semelhante apreciação cognitivista das ações precisam, elas mesmas, reivindicar validade num sentido cognitivamente relevante²⁵⁹.

Deste modo, a ética do discurso se sustenta ou cai por terra mediante dois pressupostos, que constituem por assim dizer a sua “petição de princípio”. São estes:

²⁵⁶ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p.117.

²⁵⁷ HABERMAS, Jürgen. **A ética da discussão e a questão da verdade**. 3º ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013. p.63.

²⁵⁸ HABERMAS, Jürgen. **A ética da discussão e a questão da verdade**. 3º ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013, p.63.

²⁵⁹ HABERMAS, Jürgen. **Verdade e justificação**: ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, 2004, p. 268.

(a) que as pretensões de validade normativas tenham um sentido cognitivo e possam ser tratadas como pretensões de verdade; (b) que a fundamentação de normas e mandamentos exige a efetuação de um discurso real e não seja possível monologicamente, sob a forma de uma argumentação hipotética desenvolvida em pensamento²⁶⁰.

De acordo com esta análise, a ética do discurso (ou teoria da fundamentação discursiva da moral) é a via mais promissora de sustentação de um universalismo moral tendo em vista que ela pressupõe uma interação que não se restringe ao âmbito de atores solitários, além de reivindicar o valor da imparcialidade nas questões éticas (deontologismo). Habermas está convencido que a imparcialidade já está arraigada na própria estrutura da argumentação²⁶¹. Ela precisa provar, no entanto, que a fundamentação discursiva da moral não é “uma falácia etnocêntrica”, isto é, uma visão de mundo válida apenas para os europeus ou ocidentais, nem uma falácia naturalista, que retira do que simplesmente “é” o seu “dever ser”²⁶². Nesse ínterim, Habermas formula o princípio do discurso (D) para distinguir sua ética de qualquer outra forma de fundamentação da moral. O princípio é apresentado pelo filósofo nos seguintes termos:

Só podem reclamar validade as normas que encontrem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes do Discurso prático²⁶³.

A ética do discurso precisa demonstrar, entretanto, a falsidade da tese cética de que o pluralismo das orientações axiológicas impossibilita o estabelecimento de valores universais. Para isso que ela usa a estratégia elaborada por Apel mediante a teoria da contradição performativa: ela joga o ônus da prova ao cético²⁶⁴. De acordo com essa análise, é impossível estabelecer um diálogo com o cético tendo em vista que a sua participação na discussão implica em uma contradição deletéria: para poder argumentar o cético precisa se utilizar tacitamente da mesma lógica que procura refutar. Conclui Habermas:

Os cétricos morais devem assumir uma tarefa muito mais pretensiosa em face dos cognitivistas que, como Strawson, querem apenas explicitar o saber intuitivo dos participantes imputáveis de interações; eles tem que explicar contra-intuitivamente o que nossos juízos morais, contrariamente à sua

²⁶⁰ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 100.

²⁶¹ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p.98.

²⁶² HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p.98-100.

²⁶³ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 116.

²⁶⁴ Para uma análise mais detalhada da ideia de contradição performativa conferir a próxima seção deste trabalho 2.4 “As críticas de Habermas à filosofia de Adorno”.

pretensão de validade manifesta, realmente significam e que funções os sentimentos correspondentes de fato preenchem²⁶⁵.

Assim, segundo Habermas, só restam três alternativas para o cético escapar da acusação de contradição performativa: a mudez, o suicídio ou uma doença mental gravíssima.

Mesmo concordando com a validade lógica do argumento da contradição performativa Habermas questiona o estatuto atribuído por Apel de “resposta final” ao problema da fundamentação. Segundo o filósofo de Düsseldorf, o argumento apeliano é fraco justamente por levantar uma pretensão de validade universal forte demais²⁶⁶. Apesar de apresentar teses universalistas em sua ética do discurso Habermas reivindica para elas um estatuto transcendental relativamente fraco²⁶⁷.

De forma análoga ao discurso teórico, que necessita de um “princípio-ponte” capaz de unir o particular e o universal, o discurso prático precisa da introdução de um princípio moral adequado que seja impessoal e garanta a universalidade do discurso, de modo semelhante ao imperativo categórico de Kant²⁶⁸. Esse “princípio-ponte” é justamente o princípio de universalização (U), que é uma regra de argumentação que possibilita o acordo ou consenso em discursos práticos²⁶⁹. (U) é formulado nos seguintes termos:

(U) Toda norma válida tem que preencher a condição de que as consequências e efeitos colaterais que previsivelmente resultem de sua observância universal, para a satisfação dos interesses de *todo* o indivíduo possam ser aceitas sem coação por todos os concernidos²⁷⁰.

No entanto, surge, aqui, um problema: como fundamentar (U) – único, a seu ver, capaz de garantir que exista um acordo argumentativo válido em todos os casos – sem cair com isso nas ciladas denunciadas pelo *Trilema de Münchhausen*, sobretudo na armadilha da parada arbitrária, insustentável do ponto de vista filosófico. Habermas se esquivava dessa

²⁶⁵ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 75.

²⁶⁶ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p.63.

²⁶⁷ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p.143.

²⁶⁸ “Para os homens e todos os seres racionais criados, a necessidade moral é compulsão, ou seja obrigação, devendo toda ação fundamentada por ela apresentar-se como dever, e não como um modo vulgar de proceder, que nos é ou que nos possa chegar a ser agradável”. KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013, p.113.

²⁶⁹ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p.84-7.

²⁷⁰ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p.147.

questão dizendo que o *Trilema de Münchhausen* pressupõe uma concepção estreita de fundamentação: a dedutivista²⁷¹.

Habermas utiliza-se dos trabalhos de Peter Strawson e Stephen Toulmin, mas sem aceitar as suas conclusões emotivistas, porque, a seu ver, elas desvalorizarem o mundo das intuições morais cotidianas em detrimento da ênfase no caráter motivacional da reflexão ética²⁷². A contribuição da fenomenologia linguística (Strawson) foi a de sinalizar que o mundo dos fenômenos morais torna-se acessível somente a partir da perspectiva dos participantes de uma interação, não daquela de um observador imparcial, enquanto que a de Toulmin foi a de mostrar que “dever fazer algo” significa “ter boas razões para fazer algo”²⁷³. Na visão habermasiana, as argumentações morais servem para eliminar consensualmente os conflitos da ação²⁷⁴, e não para, necessariamente, servir de móbil para as ações como quer o emotivismo.

Para fundamentar (U), Habermas se vale, em grande medida, dos resultados da pesquisa no campo de desenvolvimento da consciência moral de Lawrence Kohlberg, mormente o postulado da etapa 6, que pertence a um estágio pós-convencional, o que em termos práticos quer dizer que a autoridade(sagrada ou jurídica) não pode ser mais aceita como critério legitimador. No estágio 6 da teoria de Kohlberg é defendida uma concepção construtivista da aprendizagem orientado por princípios éticos universais²⁷⁵. De acordo com essa perspectiva, o conceito de fundamentação está intimamente ligado ao de aprendizado²⁷⁶.

Resumindo, a ética do discurso exige: em primeiro lugar, a indicação de um princípio universal que funcione como regra para a argumentação, ao qual chamamos de princípio (U); em segundo lugar, a identificação de pressupostos pragmáticos inevitáveis em uma discussão, e que tenham um conteúdo normativo; em terceiro lugar, a exposição explícita desse conteúdo normativo mediante a formulação de regras do Discurso intersubjetivamente aceitas por todos, a que chamamos de (D); em quarto e último lugar, a comprovação de que existe um elo de implicação material entre o princípio(D) e o princípio (U) que esteja em

²⁷¹ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 101-2.

²⁷² HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p.78.

²⁷³ Cf. PINZANI, Alessando. **Habermas**. Porto Alegre: Artmed, 2009, pp.125-138.

²⁷⁴ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p.87.

²⁷⁵ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p.154-5.

²⁷⁶ HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012. Vol.1, p.49

conexão com a ideia de “justificação de normas” (*Das ist die Zumutbarkeitsbedingung*)²⁷⁷. Em outras palavras, para chegar a uma ética do discurso é necessário fundamentar (U).

Desta maneira, Habermas explicita algumas regras que tácitas na sua formulação da ética do discurso. Começando pelo nível lógico-semântico, o qual não possui conteúdo ético:

- 1.1 A nenhum falante é lícito contradizer-se.
- 1.2 Todo falante que aplicar F a um objeto *a* tem que estar disposto a aplicar F a qualquer outro objeto que se assemelhe a *a* sob todos os aspectos relevantes.
- 1.3 Não é lícito aos diferentes falantes usar a mesma expressão em sentidos diferentes²⁷⁸.

Por outro lado, na perspectiva procedimental ou procedural da teoria discursiva moral, a argumentação é concebida como processo de entendimento. Nesse nível aparecem as seguintes regras as quais já apresentam, ao menos, um conteúdo ético:

- 2.1 A todo falante só é lícito afirmar aquilo em que ele próprio acredita.
- 2.2. Quem atacar um enunciado ou uma norma que não for objeto da discussão tem de indicar uma razão para isso²⁷⁹.

Nesse ínterim a argumentação é vista como um processo comunicativo que visa o consenso racionalmente justificado e motivado que deve estar livre de coerção e desigualdade. Em suma, a ética do discurso pressupõe um pano de fundo igualitário Mas isso é problemático, tendo em vista que no cotidiano nem todas as pessoas estão dispostas a discutir ou a respeitar o ponto de vista do outro. Por isso que Habermas se refere a uma situação de ideal de discussão, a qual mais vale o caráter persuasivo e não-coercitivo do melhor argumento. Porém, mesmo uma situação ideal argumentação exige regras. Habermas apresenta três delas, todas com caráter ético.

- 3.1 É lícito a todo sujeito capaz de falar e agir participar de discursos.
- 3.2 a. É lícito a qualquer um problematizar qualquer asserção.
b. É lícito a qualquer um introduzir qualquer asserção no Discurso.
c. É lícito a qualquer um manifestar suas atitudes, desejos e necessidades.
- 3.3 Não é lícito impedir falante algum por uma coerção exercida dentro ou fora do Discurso, de valer-se de seus direitos estabelecidos em (3.1) e (3.2)²⁸⁰.

²⁷⁷ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p.119.

²⁷⁸ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p.110.

²⁷⁹ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p.111.

²⁸⁰ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p.112.

Isto significa que a ética do discurso ou teoria discursiva da moral não fornece um critério ou um fundamento para o agir moral, mas que ela proporciona critérios normativos que possibilitam a formação de consenso sobre como agir corretamente. Habermas enfatiza que é na qualidade de participantes de um diálogo abrangente e voltado para o consenso que as pessoas são chamadas a exercer a virtude cognitiva da empatia em relação às suas diferenças recíprocas na percepção de uma mesma situação, e isso é algo que seu modelo de ética preconiza²⁸¹.

Segundo Habermas, dentre as várias objeções que Hegel endereça à filosofia de Kant, quatro delas podem vir a ser usadas contra o seu próprio programa da ética do discurso, ainda que, na sua visão, sejam injustas e equivocadas. São elas: em primeiro lugar, a crítica hegeliana referente ao formalismo moral da ética kantiana, ancorada na ideia de que o preço a pagar por um imperativo categórico vazio de conteúdo prático é a defesa insustentável de um princípio moral erguido com base em juízos tautológicos. Em segundo lugar, a objeção baseada na crença de que o imperativo categórico ao fixar a separação entre o universal e o particular acaba por ser incapaz de se ater a solução de casos concretos por ser externo a eles. Em terceiro lugar, a crítica em relação impotência normativa de uma ética deontológica sustentada na pressuposição de uma separação entre “ser” e “dever ser”, que por si só seria incapaz de poder garantir a aplicabilidade correta de ideais morais. Em quarto e último lugar, a objeção à ênfase à boa vontade do agente, apoiada na tese de que ao se pretender separar do processo de formação do espírito as concreções históricas que ele está sujeito a versão deontológica do cognitivismo ético acaba se gerando a defesa moralizante de uma política que para atingir a razão como fim mais alto²⁸².

Na visão habermasiana, todas essas críticas se baseiam no preconceito de se pensar que a ética do discurso oferece conteúdos de ação apartados das esferas do mundo social. Habermas insiste na importância do conceito kantiano de autonomia para o êxito de sua ética. Com sua noção de autonomia, insiste Habermas, o próprio Kant já introduz um conceito que só pode explicitar-se plenamente dentro de uma estrutura intersubjetiva²⁸³. Destarte, a interpretação intersubjetiva do imperativo categórico de Kant não é uma tentativa inovadora de conceber a ética kantiana, e sim, a seu ver, uma explicitação de seu significado

²⁸¹ HABERMAS, Jürgen. **A ética da discussão e a questão da verdade**. 3º ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013, p. 10..

²⁸² HABERMAS, Jürgen. **Aclariaciones a la ética del discurso**. Valencia: Psikolibro, 2000, p. 24.

²⁸³ HABERMAS, Jürgen. **A ética da discussão e a questão da verdade**. 3º ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013, p.13

fundamental²⁸⁴. Mas ela só é possível tendo em vista um agir genuinamente comunicativo, em oposição ao uso estratégico e instrumental da linguagem. Somente um processo de entendimento mútuo intersubjetivo pode levar a um acordo que é de natureza reflexiva, só então que os participantes podem saber que eles chegaram a uma convicção comum²⁸⁵. No prefácio da obra *A Inclusão do Outro* (*Die Einbeziehung des Anderen*), publicada originalmente em 1996, Habermas faz um balanço positivo de sua ética comunicativa, argumentando que nela está inclusa tanto a solução – segundo seu prognóstico – do “falso dilema” envolvendo os comunitaristas e os universalistas quanto a defesa de um universalismo ético marcado, segundo o autor, pela sensibilidade com relação as diferenças²⁸⁶.

Destarte, podemos expor a intuição básica da ética do discurso nos seguintes termos: no dia-a-dia, nenhuma pessoa capaz de falar e agir entra numa discussão com teor moral sem se apoiar no pressuposto de que seja possível chegar a um consenso fundamentado. Este é, inclusive, o sentido genuíno da ideia de diálogo: poder chegar a uma concordância a partir da exposição do ponto de vista de cada envolvido na conversa. A pragmática universal e a teoria do agir comunicativo permitiram – tanto no nível formal quanto sociológico – chegar à compreensão do sentido universal das pretensões de validade normativa. Segundo a sua própria lógica interna, a pretensão de validade normativa surge com a intenção de exteriorizar um interesse social comum a todos os atores sociais envolvidos. Por isso que, em uma perspectiva comunicativa, a pretensão de validade normativa merece um reconhecimento de todos os eles, isto é, ela tem o direito de encontrar o assentimento racional de todos os participantes de uma interação linguística. O “*moral point of view*”, com referência a Kohlberg, na qual se baseia a ética do discurso mediante a fixação do interesse imparcial e o bem-estar de todos os envolvidos em uma conversação, tem suas raízes nessa pressuposição básica²⁸⁷.

Para terminar, gostaríamos de levantar, a partir de alguns estudiosos do tema, um conjunto de questões que ameaçam pôr em xeque a validade da ética do discurso de Habermas.

²⁸⁴ HABERMAS, Jürgen. **A ética da discussão e a questão da verdade**. 3º ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013. p.8.

²⁸⁵ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p.87.

²⁸⁶ HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Loyola, 2002, p.7.

²⁸⁷ HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012. Vol.2, p.50-1.

Não é nenhuma coincidência o fato de que a ética do discurso seja semelhante a um ideal de organização política democrática, sobretudo de natureza liberal-parlamentar. Pode-se dizer que ela enquanto prática de argumentação depende de um arranjo democrático que a anteceda, pois, de acordo com Habermas, só uma efetiva participação de cada pessoa potencialmente atingida pela decisão da minoria, pode prevenir a deformação de perspectiva na interpretação dos respectivos interesses próprios pelos demais²⁸⁸. Porém, em face disso surge uma questão inevitável: existe um modelo político que garanta efetivamente e satisfatoriamente a aplicabilidade e a execução da ética do discurso em todos os casos concretos? Nesse ínterim Walter Reese-Schäfer chega a falar em “queda do programa da ética do discurso”, vinculada, a seu ver, na falta de ligação entre as fundamentações gerais e as questões da justiça, da política, do direito e do Estado²⁸⁹. Alban Bouvier levanta, em um debate com Habermas, outra desconcertante objeção em relação à ética do discurso habermasiana, que caminha na mesma direção: “A aplicação da ética da discussão às questões concretas da política, sob a forma de um modelo de política deliberativa, é sem dúvida uma ideia boa e interessante; mas será que chega efetivamente a ser algo mais que uma nova e vaga utopia”²⁹⁰? Nessa mesma linha, Seyla Benhabib, defende a tese de que a ética do discurso habermasiana restringe a autonomia moral a uma vaga ideia de alteridade, não fazendo justiça à dimensão utópica de seu próprio projeto²⁹¹. Ernst Tugendhat também não aceita que uma ética que, assim como o agir comunicativo, dependa de uma “situação ideal de fala”²⁹², possa realizar com êxito o objetivo de universalizar a moral. Como *reductio ad absurdum*, Tugendhat oferece um exemplo no qual aparece à relação entre um senhor e seus escravos. O senhor pode não só ouvir todas as queixas de seus escravos, mas também dar a oportunidade equitativa a todos eles se posicionarem, mas disto não pode resultar que as normas que forem acordadas possam representar os interesses de todos os escravos envolvidos, tendo em vista que o senhoril tem mais poder do que seus subordinados²⁹³. Dispensa dizer que tal exemplo pode ser pensado em termos de relações trabalhistas.

Ainda que não negue inteiramente a natureza utópica de sua proposta, Habermas argumenta a favor de uma divisão de trabalho no interior de sua própria filosofia, que em

²⁸⁸ HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p.87.

²⁸⁹ REESE-SCHÄFER, Walter. **Compreender Habermas**. Petrópolis: Vozes, 2009, p.79.

²⁹⁰ HABERMAS, Jürgen. **A ética da discussão e a questão da verdade**. 3º ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013. p.28-9.

²⁹¹ BENHABIB, Seyla. **The utopian dimension in communicative ethics**. New German Critique, n°35, Special Issue on Jürgen Habermas(Spring-Summer, 1985), pp.83-96, p.86.

²⁹² Cf. Seção 2.2 “A Teoria do Agir Comunicativo”.

²⁹³ TUGENDHAT, Ernst. Lições sobre ética. Petrópolis: Vozes, 1997, p.180.

última análise garantiria o realismo da aplicabilidade de sua proposta ética: “[A ética da discussão] depende [...] de uma certa teoria a racionalidade que faz parte de uma certa teoria moral, a qual, por sua vez, é usada para a análise dos desenvolvimentos jurídicos, etc”²⁹⁴. Em outras palavras, isso quer dizer a ética do discurso depende de uma pragmática universal que garanta a reconstrução normal das condições inevitáveis da comunicação e do consenso, de uma teoria comunicativa que garanta uma ação social livre do modo parasitário da linguagem inerente ao uso estratégico da comunicação e de uma conjectura política que garanta a inexistência de violência e coação externa. Por outro lado, de acordo com Danilo Persch, a maior crítica que se pode fazer a ética do discurso é formulada a partir da realidade, ou seja, com base nos casos em que o consenso se impõe sobre a multiplicidade de argumentos e interesses mais como exceção do que como regra²⁹⁵.

Nesse ínterim são decisivas também as críticas que Ricardo Timm de Souza dirige à ética do discurso, apontando para a ocorrência de um conjunto de premissas falaciosas no interior dela. Ao todo Ricardo Timm de Souza levanta cinco objeções, que podem ser expressas nos seguintes termos:

- a) A ética do discurso apresenta como petição de princípio – no sentido *latu sensu* do termo – um estágio crítico-construtivo do capitalismo tardio que ela pretende encetar sem perceber que a sua crítica ao positivismo não foi suficientemente crítica, pois não toca no núcleo hegemônico do capitalismo.
- b) A ética do discurso pressupõe uma crítica completa de um determinado *status quo* universal, crítica esta que somente se tem dado, faticamente, de forma altamente incompleta e neutralizada, o que em última análise quer dizer que ela só pode ser realizável por meio da superação do modelo geral hegemônico.
- c) Se para a filosofia analítica a fundamentação científica de uma ética normativa é impossível, não é impossível uma crítica filosófica desta impossibilidade, baseada na crítica do positivismo mesmo em suas diversas formas.
- d) A ética do discurso pressupõe implicitamente uma crítica de suas possibilidades mesmas, para que possa escapar do ranço do reformismo infinito, mas esta crítica, ainda não está concretizada de forma inequívoca.
- e) A crítica plena da Totalidade pressupõe uma transmutação da base de inteligibilidade da cultura ocidental, ou não poderá ser efetivada proficuamente, algo que se anuncia plenamente na obra de Emmanuel Levinas ²⁹⁶.

²⁹⁴ HABERMAS, Jürgen. **A ética da discussão e a questão da verdade**. 3º ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013. p.31.

²⁹⁵ PERSCH, Danilo. **A Ética do discurso de Habermas: fundamentação e aplicabilidade**. Filosofazer, Passo Fundo, n° 35, jul./dez, pp.69-87, p.81.

²⁹⁶Cf. SOUZA, Ricardo Timm de. **Totalidade & desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas**. Porto Alegre: EDIPUCRS,1996, pp.120-2

Mediante a caracterização da ética do discurso de Habermas, assim como da exposição de algumas críticas dirigidas a ela, adquirimos elementos para nos posicionarmos em relação à validade de sua proposta ética. Evitando um posicionamento neutro – algo que, aliás, é altamente discutível em se tratando de um texto de natureza filosófica – sustentamos a tese de que a ética do discurso é um programa deveras fraco para lidar com o complexo problema da fundamentação normativa da moral e da ética. Recorrer ao formalismo e ao procedimentalismo na ética não garante a eticidade ou objetividade moral das ações, além de estarem baseados, a nosso ver, em uma base idealista, tendo em vista que ignora que a argumentação é um expediente praticamente escasso na totalidade capitalista, sobretudo em certos contextos marcados pelas mais diferentes formas de violência que afetam a alteridade de pessoas e sociedades.

Por ora, mister analisar, então, as críticas que Habermas – apoiado em seu modelo de racionalidade comunicativo – dirige à filosofia de Adorno, para que, na sequência, no capítulo 3, possamos expor alguns elementos fundamentais para a compreensão da racionalidade dialética defendida por Adorno.

2.4 As críticas de Habermas dirigidas à filosofia de Adorno

“Gostaria de insistir em que o programa da teoria crítica em sua fase inicial fracassou não por este ou aquele caso, mas por causa do esgotamento da filosofia da consciência”²⁹⁷.

(Jürgen Habermas).

Esta seção propõe-se a examinar de modo introdutório as principais objeções de Habermas dirigidas à filosofia de Adorno, dando ênfase a duas obras da década de 80, *Teoria do Agir Comunicativo* (1981) e *O Discurso Filosófico da Modernidade* (1985), livros que representam a consolidação da adoção da pragmática universal como forma perene da filosofia habermasiana. Em nenhum outro lugar o desligamento de Habermas com a teoria crítica nos moldes pensados pelos principais representantes da *Escola de Frankfurt* aparece de forma mais explícita do que ali. Tendo em vista que a proposta geral desta dissertação é o exame minucioso do valor gnosiológico e ético da filosofia desenvolvida por Adorno e Habermas, e que as objeções de Habermas dirigidas a Adorno tocam em pontos delicados,

²⁹⁷ HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, Vol.1, p.665.

incluindo no questionamento em relação à validade teórica e prática do projeto filosófico de Adorno, parece-nos fundamental abordar esse tema ainda nesse capítulo.

Com o objetivo de fugir de qualquer forma de relativismo deletério a hipótese de trabalho que assumiremos nesta seção é a de que a leitura empreendida por Habermas da filosofia de Adorno está ancorada em uma indesejável petição de princípio – no sentido *lato sensu* do termo – comprometida com o paradigma da intersubjetividade, impossibilitando-o de conceber o teor epistemológico e o caráter emancipatório presente ainda numa discussão possível no que se refere à problemática da subjetividade e da objetividade que o tema da intersubjetividade é incapaz de superar. Nesse ínterim, é decisivo para Habermas o conceito de contradição performativa, que servirá como chave de leitura para analisar o pensamento de Adorno.

Apesar da vinculação que imediatamente se faz do conceito de contradição performativa com os escritos pragmático-transcendentes Karl-Otto Apel, não nos parece equivocado buscar sua origem em um lugar bastante remoto, a saber, o livro “Gama” da *Metafísica* de Aristóteles. Afora os pressupostos metafísicos inerentes à formulação aristotélica, a ideia de contradição performativa defendida por Apel – e posteriormente por Habermas – é uma versão sofisticada do princípio de não-contradição já expresso pelo estagirita no século IV a.C. Porém, faz-se mister observar, antes de qualquer coisa, que em Aristóteles tal princípio é tanto lógico como ontológico, quer dizer um axioma não só do pensamento, mas da realidade efetiva, enquanto que no caso de Apel e Habermas, ele diz respeito a uma vinculação entre uma dimensão formal da linguagem com uma lógica performativa, algo essencialmente pragmático e intuitivo, além de pós metafísico.

Tendo isto em consideração, passamos à análise do princípio de não-contradição tal como aparece em Aristóteles. Ele é formulado nos seguintes termos: “É impossível que o mesmo atributo pertença e não pertença ao mesmo sujeito, ao mesmo tempo, e sob a mesma relação, etc.”²⁹⁸. De acordo com o estagirita esse princípio é indubitável, já que qualquer pessoa que tentar refutá-lo acaba por tornar a sua objeção deletéria, pois negá-lo significa usá-lo tacitamente. É por isso que ele compara a atitude de quem o rejeita com a forma de existência de uma planta²⁹⁹, tendo em consideração o fato de que não aceitar esse princípio significa cair em um relativismo estéril: “Se todos os homens falam igualmente a falsidade e a verdade tais seres nem articulam algum som, nem discursam, porque dizem ao mesmo tempo

²⁹⁸ ARISTÓTELES. *Metafísica*. 7º ed. Editorial Porrúa, S. A, México. 1979, p.59.

²⁹⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica*. 7º ed. Editorial Porrúa, S. A, México. 1979, p.60.

uma coisa e a desdizem”³⁰⁰. Fica mais fácil de compreender essa ideia por meio de um exemplo. Tomamos de empréstimo a figura de Sócrates. Se alguém afirma que Sócrates foi e não foi um conhecido filósofo grego, então sua proposição corre o risco de ser acusada de não ter sentido, já que ela está dizendo que algo é verdadeiro e falso ao mesmo tempo, e sob o mesmo aspecto. Mas se a pessoa insistir em dizer que sua afirmação tem sentido, ela deverá, mesmo a contropelo, apresentar razões para demonstrar isso. E ao agir assim, ela terá que aceitar uma situação embaraçosa: que ao abrir mão do princípio de não-contradição suas objeções são verdadeiras e falsas ao mesmo tempo, e sob o mesmo aspecto, o que acaba liquando com a própria pretensão de verdade inerente às suas objeções³⁰¹.

Passados mais de dois mil e quinhentos anos de filosofia este argumento continua sendo considerado válido, pelo menos na reformulação pragmática-transcendental de Apel:

Aquilo que não posso contestar sem cometer uma autocontradição atual e, ao mesmo tempo, não posso fundamentar dedutivamente sem uma *petitio principii* lógico formal pertence àquelas pressuposições pragmáticas-transcendentais da argumentação, que é preciso ter reconhecido desde sempre, caso o jogo de linguagem da argumentação deva conservar seu sentido³⁰².

Mesmo discordando de Apel em relação ao *status* de “resposta final” ao problema da fundamentação, Habermas adota essa perspectiva como chave de leitura para interpretar a Teoria Crítica de Adorno e Horkheimer. Porém, é de se frisar que a crítica de Habermas se dirige principalmente a Adorno, que segundo o seu prognóstico, teria se desligado radicalmente do programa de um “materialismo interdisciplinar” inerente à teoria crítica formulada por Horkheimer nos anos 30. Seguindo a interpretação de Helmut Dubiel³⁰³, Habermas levanta a suspeita de que a filosofia de Adorno nunca acreditou efetivamente na possibilidade de conhecimento objetivo da realidade através da ciência, pelo contrário, ela sempre comportou um dissimulado ceticismo diante do espírito prático de nossa época, mediante uma generalizada suspeita ao caráter positivista e instrumentalista de toda e qualquer ciência específica³⁰⁴.

³⁰⁰ ARISTÓTELES. **Metafísica**. 7ª ed. Editorial Porrúa, S. A, México. 1979, p.64.

³⁰¹ Para Adorno, o que tal regra provocou na filosofia foi mais do que uma mera proibição de se contradizer. Ela expulsou do pensamento o que não se enquadra em termos conceituais. Cf. Seção 3.2 “Dialética Negativa como Dor Elevada ao Conceito”.

³⁰² Apel, apud HABERMAS. In: **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p.104.

³⁰³ HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, Vol.1, p.664-5. Rodapé 129.

³⁰⁴ HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, Vol.1, p.665.

Por se tratar de um assunto que em virtude de sua complexidade e abrangência exigiria um espaço maior para análise do que aquela que é oferecido nesta pesquisa, resolvemos sintetizar as críticas de Habermas a filosofia de Adorno por meio de dez teses, todas elas ligadas a um denominador comum, qual seja a suspeita levantada por Habermas no que tange a incidência de uma suposta carência de fundamentação na filosofia de Adorno, representada pela tese de que o filósofo teria caído na contradição performativa inerente à crítica totalizante da razão, algo que, como tentaremos demonstrar ainda nesta seção, não encontra respaldo interpretativo em praticamente nenhum outro lugar, a não ser na leitura empreendida pelo “ascético círculo da ação comunicativa”³⁰⁵.

1º Tese: A crítica de Adorno e Horkheimer à razão instrumental presente na *Dialética do Esclarecimento* deve ser compreendida como crítica da reificação que prossegue à recepção do conceito de racionalização de Weber³⁰⁶ por Lukács, levando a Adorno e Horkheimer a aporias insuperáveis dentro do paradigma da consciência, já que identifica, de modo monológico, a razão instrumental moderna europeia à toda a razão existente até o presente, algo que, no limite, significaria também a descrença na razão como um todo³⁰⁷.

2º Tese: Desde o início a teoria crítica lidou com a dificuldade de prestar contas sobre seus fundamentos normativos, e tal situação se agravou depois dos anos 40, com a “virada” rumo à crítica da razão instrumental³⁰⁸.

3º Tese: Em sua fase tardia, Adorno abandona a esperança de atingir a realidade correta e justa por meio dos escombros e vestígios da falsa totalidade³⁰⁹. Por isso que o programa da *Dialética Negativa* é inexecutável, já que procura atingir a realidade redimida através de um caminho não discursivo³¹⁰.

4º Tese: Adorno aposta suas fichas na faculdade mimética como uma possível saída para o problema da reconciliação entre natureza e liberdade. Porém, o paradoxo dessa empreitada, de acordo com Habermas, é que o filósofo constrói uma teoria da mimesis que, segundo seu próprio prognóstico, seria impossível de construir³¹¹.

³⁰⁵ A expressão é de Rodrigo Duarte para designar a paralisia crítica do pensamento de Habermas. Cf DUARTE, Rodrigo. **Adornos**: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997, p.182.

³⁰⁶ Com base em Max de Weber, Habermas define a racionalização como “aquele processo de desencantamento ocorrido na Europa que, ao destruir as imagens religiosas do mundo, criou uma cultura profana”. In: HABERMAS, Jürgen. **O Discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.3.

³⁰⁷ HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**: racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: Martins Fontes, 2012, Vol.1, p.629, p.652.

³⁰⁸ HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, Vol.1, p.644.

³⁰⁹ HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, Vol.1, p. 643.

³¹⁰ HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, Vol.1, p. 642.

³¹¹ HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, Vol.1, p.658.

5º Tese: *Dialética do Esclarecimento* aponta para o caminho da verdade da autocrítica da razão, mas ao mesmo tempo contesta que a verdade ainda esteja acessível racionalmente³¹².

6º Tese: Horkheimer e Adorno não logram desmitologizar as ideias de solidariedade social tanto porque acreditam transcender a partir de dentro o processo de reificação que já se havia tornado universal quanto por crerem que a crítica da razão instrumental permanece atrelada ao modelo que a própria razão instrumental obedece. Agindo assim eles acabam assumindo que a crítica à ideologia pode ser também ela mesma ideológica³¹³. De acordo com Habermas, “a *Dialética do Esclarecimento* dá esse passo: autonomiza a crítica em relação aos seus próprios fundamentos”³¹⁴.

7º Tese: Adorno e Horkheimer não só contestam as tentativas de universalização da moral empreendidas pela tradição do esclarecimento, como também confirmam a tese cética de que não existe algo como um fundamento normativo da ética, algo que significa, no mínimo, uma convivência, por parte dos autores, com a monstruosidade inerente ao pensamento dos filósofos “sombrios” da burguesia: “A crítica exercida [por Adorno e Horkheimer, j.s.s][...] contra as reinterpretações meta-éticas da moral torna-se um consentimento sarcástico ao ceticismo ético”³¹⁵.

8º Tese: Adorno e Horkheimer não teriam sido capazes de diferenciar o valor estratégico de poder do valor epistemológico de verdade empreendendo uma forma de argumentação que desrespeita a lógica interna dessas distintas esferas axiológicas: “A capacidade crítica de tomar posição ante algo com um “sim” ou um “não”, de distinguir entre enunciados válidos e inválidos é iludida, na medida em que poder e pretensões de validade entram em uma turva fusão”³¹⁶.

9º Tese: Adorno desrespeita ainda mais a dignidade própria da modernidade cultural e sua diferenciação específica de esferas de valor uma vez que trata questões de gosto, de justiça e de verdade sob o signo do *topos* marxista de uma crítica à ideologia burguesa, que tende a ver a fusão contemporânea entre arte, diversão e entretenimento como uma forma de esvaziamento do conteúdo crítico e utópico da arte séria: “A crítica exercida antes contra o mero caráter afirmativo da cultura burguesa intensifica-se em cólera impotente em relação à

³¹² HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, Vol.1, p. 659.

³¹³ HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, Vol.1, p.669.

³¹⁴ HABERMAS, Jürgen. **O Discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.166.

³¹⁵ HABERMAS, Jürgen. **O Discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.160.

³¹⁶ HABERMAS, Jürgen. **O Discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.161.

irônica justiça daquela sentença, supostamente irrevogável, que a cultura de massas executa, sobre uma arte que sempre fora também ideológica”³¹⁷.

10º Tese: Mesmo se mantendo fiel à contradição performativa inerente ao modelo de “crítica da ideologia” (*Ideologiekritik*) que se suplanta a si mesma”, Adorno e Horkheimer optaram por abrir mão da teoria, e praticam *ad hoc* a negação determinada como uma possível alternativa à fusão da razão e poder provocada pelo esclarecimento, porém, agindo dessa maneira, eles acabaram na verdade caindo em uma forma de pensamento aporético, incapaz de apontar para qualquer saída ao degradante estado de coisas denunciado por eles mesmos, tendo em vista que indicar uma saída significa sair do confortável lugar de um “desenfreado ceticismo perante a razão”³¹⁸. Escreve Habermas:

Quem persiste em um paradoxo, ali onde a filosofia se manteve ocupada com suas fundamentações últimas, não adota apenas uma posição incômoda; só pode manter sua posição se ao menos tornar possível que não há *nenhuma saída*. A possibilidade de retirar-se de uma situação aporética tem de estar igualmente barrada, senão haveria um caminho precisamente o de volta. Parece-me, no entanto, que esse caminho existe³¹⁹.

Habermas propõe como “caminho de volta” o recurso à intersubjetividade, algo que constitui uma saída mais promissora ao que ele identifica como sendo o niilismo e o ceticismo inerentes ao pensamento dialético da Escola de Frankfurt³²⁰. Isso porque, de acordo com Habermas, as ideias de reconciliação e liberdade só podem ser decifradas sob uma forma utópica de intersubjetividade, ancorada no paradigma de uma razão não mais centrada na relação entre sujeito e objeto, cujo cerne é o entendimento mútuo sem coerção – o que Habermas acredita ser um meio de socialização sem a repressão inerente a integração social instrumental³²¹. Na parte final de *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Habermas deixa transparecer novamente que a sua leitura está ancorada no paradigma linguístico, algo que confirma o recurso à petição de princípio:

Na argumentação, crítica e teoria, esclarecimento e fundamentação se entrelaçam continuamente, mesmo quando os participantes do discurso têm de assumir que, sob os inevitáveis pressupostos de comunicação do discurso

³¹⁷ HABERMAS, Jürgen. **O Discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.161.

³¹⁸ HABERMAS, Jürgen. **O Discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 185.

³¹⁹ HABERMAS, Jürgen. **O Discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.183.

³²⁰ Não é por acaso que em vários momentos de *O Discurso Filosófico da Modernidade* Habermas equipara o projeto filosófico de Adorno e Horkheimer às consequências niilistas e céticas decorrentes de uma leitura depreciativa de Nietzsche. “A grandeza dessa posição [de Adorno e Horkheimer],.s.s] é patente de comparação com Nietzsche”. [...] “Nietzsche mostrou como a crítica se totaliza”. “A crítica de Nietzsche consome seu próprio impulso crítico”. Cf. HABERMAS, Jürgen. **O Discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, pp.171-173.

³²¹ HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, Vol.1, p. 674.

argumentativo, somente tem vez a coação não coercitiva do melhor argumento³²².

Ainda que não possamos responder, numa seção desta natureza, satisfatoriamente todas as objeções levantadas por Habermas à filosofia de Adorno, cabe aqui uma breve observação sobre as teses referentes ao peso da categoria de reificação nos escritos de Adorno (Cf. Tese 1 e 6). Como já apontaram diversos conhecedores do legado de Adorno, tais como Martín Jay³²³, Susan Buck-Morss³²⁴ e Deborah Cook³²⁵, o problema da reificação, ainda que bastante trabalhado por Adorno, não constitui a questão central da filosofia do frankfurtiano como alega Habermas³²⁶. Em uma instigante passagem da *Dialética Negativa*, lê-se algo que contradiz a interpretação habermasiana, uma vez que Adorno afirma que a causa do mal que aflige pessoas e sociedades não pode ser reduzido a uma categoria de cunho social:

Não se pode reduzir a dialética nem à reificação, nem a qualquer outra categoria isolada, por mais polêmica que ela seja. Por outro lado, o lamento sobre a reificação evita mais do que denuncia aquilo que produz o sofrimento dos homens. O mal está nas relações que condenam os homens à impotência e à apatia, e que, no entanto, teriam de ser alteradas por eles; e não primariamente nos homens e no modo como as relações aparecem para eles. Ante a possibilidade da catástrofe total, a reificação é um epifenômeno³²⁷.

Vincula-se a isso à crítica que Adorno faz ao modelo rígido de interpretação da sociedade expresso na fórmula marxista “infraestrutura e superestrutura”, algo que contraria a objeção habermasiana de que o frankfurtiano estaria preso à tradição de “crítica a ideologia (Cf. Tese 10): “A doutrina na qual o esclarecimento acabou por utilizar a causalidade como arma política decisiva, a doutrina marxista da superestrutura e da infraestrutura, permanece inocentemente”³²⁸.

Por outro lado, Deborah Cook assinala que a objeção de que Adorno e Horkheimer cometem o erro de vincular a razão instrumental moderna europeia a toda à razão existente até hoje, incluindo com isso o começo da hominização (Cf. Tese 1), pode ser perfeitamente aplicada contra o próprio Habermas, uma vez que na *Teoria do Agir Comunicativo*, o filósofo

³²² HABERMAS, Jürgen. **O Discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.186.

³²³ JAY, Martín. **As ideias de Adorno**. São Paulo: Cultrix, 1988, p.60.

³²⁴ BUCK- MORSS, Susan. **Origen de la dialéctica negativa**: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el instituto de pesquisa de Frankfurt. Madri: Siglo Veintiuno Editora, 1981, p.75.

³²⁵ COOK, Deborah. **Adorno, Habermas and the Search for a Rational Society**. London: Routledge, 2004, p.5

³²⁶ “Mais tarde, Adorno retoma essas tentativas tateantes de livrar-se da sombra do pensamento identificador(da reificação), enquanto procura escapar da *Dialética do Esclarecimento* para poder radicalizá-la”. HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, Vol.1, p. 662.

³²⁷ ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.163.

³²⁸ ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.224.

afirma que o a noção de racionalidade comunicativa já está prefigurada no início do processo civilizatório, representando um divisor de água entre as hordas primatas e as sociedade paleolíticas³²⁹.

No tocante a acusação de que Adorno e Horkheimer seriam coniventes com o ceticismo ético(Cf. Tese 7) , Rodrigo Duarte observa, em um artigo intitulado *Notas sobre a ‘carência de fundamentação’ na filosofia de Adorno*, que um ponto de vista desprovido de preconceitos veria a atitude dos autores diante do problema da fundamentação da moral como uma tentativa de penetrar os pressupostos e consequências de uma razão, cujo processo de ser tornar formal é correlata aquela da hipóstase da autoconservação, nunca um concordância sarcástica com o ceticismo ético³³⁰.

No prefácio de *Dizer o que não se deixa dizer*, ao explicar o contexto que emerge alguns artigos presentes nessa coletânea, Rodrigo Duarte formula uma das mais duras críticas que se pode realizar a despeito da interpretação empreendida por Habermas sobre a filosofia de Adorno, qual seja a de desonestidade intelectual:

Esse texto [‘Expressão como atitude filosófica’, j.s.s] liga-se mais fortemente ao grupo de escritos anteriores sobre a expressão, que traduz uma indignação com o que me parecia (e ainda parece) uma falta de ética intelectual por parte de Habermas, especialmente na acusação de Horkheimer e Adorno incorrerem no que ele chama de ‘contradição performativa’³³¹.

Apesar de estarmos de acordo com Rodrigo Duarte em relação às limitações inerentes à lógica da contradição performativa, parece-nos pouco defensável a tese sobre a “falta de ética intelectual” de Habermas³³². Não acreditamos que o filósofo que elaborou uma teoria que critica o uso estratégico e parasitário da linguagem possa se valer de uma distorção interpretativa deliberada (em última análise, agir de maneira estratégica) para denegrir ou depreciar o pensamento de Adorno. Acreditamos que o pensamento de Adorno pode ter sido

³²⁹ COOK, Deborah. **Adorno, Habermas and the Search for a Rational Society**. London: Routledge, 2004, p.74.

³³⁰ DUARTE, Rodrigo. **Adornos**: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997,p.135.

³³¹ DUARTE, Rodrigo. **Dizer o que não se deixa dizer**: para uma filosofia da expressão. Chapecó: Argos, 2008, p.10.

³³² É preciso se ater, no entanto, ao contexto acadêmico que emerge as críticas de Rodrigo Duarte a filosofia de Habermas, majoritariamente obscurecido por linhas de interpretação que acabaram por descaracterizar o potencial emancipatório do escritos de Adorno. Rodrigo Duarte argumenta, em um artigo de 2009, que tal recepção negativa no Brasil foi marcada por três momentos decisivos, que cobrem três décadas, e que ainda exercem forte influência na academia brasileira. Em primeiro lugar, pelo “heideggerianismo” conservador de José Merquior (década de 60); em segundo lugar pelo “benjaminianismo” de esquerda de Flavio Kothe (década de 70); e finalmente pela “guinada linguística” de inspiração habermasiana acolhida entusiasticamente por Sergio Paulo Rouanet (década de 80)Cf. DUARTE, Rodrigo. **Sobre la Recepción de la Teoría Crítica en Brasil**: el caso Merquior. Constelaciones. Revista de Teoría Crítica. n.º1 , 12/2009, p.36-50.

vítima de deformações interpretativas tanto como qualquer outro filósofo que Habermas estabeleceu diálogo. Porém, de todas as críticas que Rodrigo Duarte dirige à filosofia de Habermas, a mais relevante para os nossos propósitos é sobre a abrangência do elemento transcendental defendido por Adorno:

A crítica habermasiana prejudicou grande mente a percepção de que o elemento transcendental que esta na base da atitude prática do ser humano não é a competência comunicativa, mas algo que lhe antecede: um desejo - racionalmente mediado - de que tudo seja radicalmente diferente do que é, o que pode ser denominado "impulso emancipatório", sendo a capacidade de linguagem apenas um epifenômeno seu³³³.

Para compreender a radicalidade do projeto filosófico de Adorno, mister explicitar, antes de qualquer coisa, as determinações objetivas que fizeram com que certo modelo de razão – o da *Aufklärung* – adquirisse, qual fosse à figura de Janus, outra face no decorrer da história – desumanizante, selvagem, reificada – uma vez que tenha deixado de ser um agente emancipatório que garantisse tanto manutenção de meios imediatos de subsistência quanto uma forma de organização social que permitisse à extensão dessa possibilidade de subsistência para se tornar um instrumento prático de dominação da natureza interior e exterior obcecado pela autopreservação, pela mesmice, pela divisão rígida de classes. A razão dialética de Adorno seria uma alternativa a esse modelo estreito de racionalidade.

³³³ DUARTE, Rodrigo. **Adornos**: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997, p. 138.

3 ADORNO E A RAZÃO DIALÉTICA

“Não há uma senão diversas teorias críticas. Duas, segundo Horkheimer: nos anos 30, marxista e revolucionária, e nos anos setenta, ao mesmo tempo que efetua uma crítica ao mundo administrado, abandona o projeto revolucionário, e tende a recolher-se a posições defensivas. O mesmo vale para Marcuse, que reconhece a dualidade da teoria crítica, mas para tirar dela conclusões opostas: a saber, a necessidade de se repensar a revolução. Seria preciso perguntar sobre a existência de uma terceira teoria crítica, que corresponderia a trajetória de Adorno. Trajetória original, já que se distingue tanto de uma retirada defensiva como da elaboração de uma nova utopia”³³⁴.

(Miguel Abensour).

Faz-se mister iniciar este capítulo – destinado a examinar o conceito de razão desenvolvido por Theodor Adorno – expondo algumas teses presentes na *Dialektik der Aufklärung* (Cf. Seção 3.1). Tal obra foi escrita a quatro mãos com Max Horkheimer na década de 40, período que os frankfurtianos estavam exilados nos Estados Unidos fugindo da catástrofe fascista que assolava a Europa, a qual ameaçava liquidar com a existência humana em escala global. Tal contexto histórico ajuda a compreender a entonação pessimista do livro, algo que levou Habermas a alcunhar a obra de “fragmentos desesperados”³³⁵. Porém, no prefácio de 1962, os autores revelam algo que mostra que não se trata apenas de uma crítica desesperada ao estatuído como pensa Habermas: “A crítica [...] feita ao esclarecimento deve preparar um conceito de positivo de esclarecimento, que o solte do emaranhado que o prende a uma dominação cega”³³⁶. O que em outras palavras significa que os autores realmente acreditam que existe uma saída para o degradante estado de coisas que a humanidade vive em plena era esclarecida. Por isso que Rolf Wiggershaus ao explicar o título da obra afirma algo norteador sobre a ambivalência que o livro comporta: “A expressão ‘Dialética das Luzes’ (*Dialektik der Aufklärung*) queria indicar que Horkheimer e Adorno não desejavam jogar fora o bebê com a água do banho, mas simplesmente demonstrar a ambiguidade da *Aufklärung*”³³⁷.

³³⁴ Marcuse, Habermas y Abensour. **La Escuela de Frankfurt**. Zona Erógena, nº 23, 1995, p.8.

³³⁵ HABERMAS, Jürgen. **O Discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.189.

³³⁶ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p. 15.

³³⁷ WIGGERSHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt**. História, desenvolvimento teórico, significação política. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002, p.357.

Dialética do Esclarecimento é provavelmente a obra mais lida e comentada dos frankfurtianos, ainda que, de modo algum, a mais inteligível. Ela suscita muitas dificuldades. Começando pela forma de exposição, marcada fortemente pelo aspecto antissistemático e ensaístico, o que gera dúvidas por parte de seus críticos com relação a sua legitimidade teórica. Em relação a isso, Habermas observa: “A forma intrincada de exposição [da obra, j.s.s] não permite reconhecer à primeira vista a clara estrutura da argumentação”³³⁸. O problema é que críticas dessa natureza pressupõem uma noção de linguagem pura, capaz de garantir a objetividade do pensamento através da clareza na exposição, algo que simplesmente reforça o modelo de racionalidade que os autores procuram combater.

Longe de ser o ponto fraco do livro, a suposta obscuridade da exposição representa, a nosso ver, sua riqueza filosófica, já que no contexto histórico-filosófico que ela foi redigida, tal forma densa de expressão subverte a “linguagem desgastada” da filosofia tradicional, mais preocupada com a forma do que o conteúdo do pensamento. Como é mencionado pelos autores no Prefácio de 1944, “o que nos propuséramos era, de fato, nada menos do que descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie”³³⁹, algo que, como se observa, dificilmente pode ser respondido em um domínio da linguagem que privilegie o momento da clareza. Agrega-se a isso o fato de que um objeto tão complexo quanto a que os autores se propuseram a examinar não pode ser expresso de modo ligeiro e pueril. Cabe também lembrar aquilo que Adorno escreverá em um texto de sua fase tardia, que explica, em certo sentido, a razão de tamanha complexidade da obra: “O pensamento é profundo por se aprofundar em seu objeto, e não pela profundidade com que é capaz de reduzi-lo a uma outra coisa”³⁴⁰.

Do ponto de vista metodológico, a obra tem a vantagem de oferecer uma visão simbiótica da realidade, na qual questões de ordem especulativa se mesclam com temas de natureza social, cultural e política, sem perder de vista aquele elemento característico do pensamento de Adorno, qual seja o da “intensidade ética”³⁴¹.

³³⁸HABERMAS, Jürgen. **O Discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p.154.

³³⁹ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006. p.11.

³⁴⁰ ADORNO, Theodor. **Notas de literatura I**. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2003. p.27.

³⁴¹ “No reading of the works of T. W. Adorno can fail to be struck by the ethical intensity of his writing about questions in epistemology, aesthetics, social theory, literature, or music, one senses that these were vehicles for his sombre ethical vision of a world grown inhuman in which the primary task of intellectual had become critical vigilance; all accommodation was exarcebation of the worst”. In: BERNSTEIN, J.M. **Adorno: disenchantment and ethics**. New York: Cambridge University Press, 2001, p.1-2.

Peter Sloterdijk tem o mérito de tocar em um ponto essencial no que tange o pano de fundo ético da *Dialética do Esclarecimento* ao afirmar que nela se personifica o método dialético preconizado na Tese VII de *Sobre o Conceito de História* de Walter Benjamin, na qual é levantada a exigência normativa de conceber o presente e projetar o futuro a partir do ponto de vista dos excluídos e oprimidos do passado, algo que inverteria o método apático da historiográfica clássica, mais preocupada em retratar a história na perspectiva de seus vencedores³⁴². Vejamos como Sloterdijk expressa isso:

A Teoria Crítica foi a tentativa de assumir a herança da dialética sem tecer fantasias de vitória. Nela, os legados dos violentados e dos derrotados ganham expressão. Ela levanta, pela primeira vez, de uma forma consistente a exigência de que a história humana deva ser [re]escrita, que os infelizes que morreram como vítimas não apareçam como ‘esterco’[...] e que a historiografia, através de seu modo de examinar, não repita a violência e a injustiça que se fez no passado³⁴³.

Desta maneira, a hipótese de trabalho que guia a nossa investigação é a de que a obra *Dialética do Esclarecimento* (1944) é o começo de um projeto teórico de transformação da filosofia que apenas se concluirá na fase tardia do pensamento de Adorno, na *Dialética Negativa*(1967). Isso porque o processo civilizatório concebido por Adorno e Horkheimer como “dialética do esclarecimento” já prefigurava um modelo da “dialética negativa”, só que de uma forma ingênua ainda, tosca, pré-reflexiva, sem a consciência política e normativa necessárias para uma racionalidade que pretende ser abrangente, superior, humana. Hegel e Nietzsche foram decisivos porque com eles o esclarecimento ganhou um nível de reflexividade jamais visto.

A *Dialética do Esclarecimento* oferecida por Adorno e Horkheimer visa dar prosseguimento de modo crítico ao processo de autointerpretação filosófica da modernidade propiciada *sui generis* por Hegel e Nietzsche. Adorno e Horkheimer buscam mostrar que os germens do *Iluminismo* já se encontram tácitos em uma época bastante remota: a Grécia antiga. O objetivo principal é mostrar que a cada vitória que a civilização deu sobre a natureza externa foi paga com a regressão da natureza interior. Nesse ínterim, os autores mostram que o princípio da organização social – pedra pilar de qualquer ideia de civilização – foi arditosamente solapado pelo princípio da autopreservação. Por uma espécie vingança da

³⁴² BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p.12.

³⁴³ “Critical Theory was the attempt to come into the inheritance of dialectics without spinning victor's fantasies. In it, the legacy of those who have been violated and beaten down gains expression. It raises for the first time in a consistent way the demand that human history be written that the unhappy ones who perished as victims appear not simply as "dung"[...] and that historiography not repeat the violence and injustice that happened in past struggles through its mode of examining”. In: SLOTERDIJK, Peter. **Critique of Cynical Reason**. Minneapolis:University of Minnesota Press, 2001, p.375.

natureza oprimida a selvageria inerente a ela acaba invadindo as esferas que deveriam servir de alternativa à brutalidade do mundo natural: a cultura e a política. Tal processo provoca uma turva fusão entre poder e vida. O homem passa exercer domínio sobre os outros homens. E aquilo que poderia se esperar de uma sociedade “racionalizada” – a emancipação do mito – se mostra irreal: a mitologia invade a esfera profana constituindo um retorno do esclarecimento a sua origem mítica.

A *Dialética Negativa* oferecida por Adorno seria a metalinguagem da razão esclarecedora e ao mesmo tempo sua consciência política e ética. Sua preocupação é colocar de volta no pensamento elementos miméticos ou não-inteiramente racionais evitando a hipóstase da razão, como ocorre no esclarecimento (Cf. Seção 3.2). A dialética negativa assume de modo responsável a não-identidade entre homem e natureza, sujeito e objeto, universal e particular, tomando partido a favor de tudo o que é pequeno, frágil, irrelevante, isto é, de tudo aquilo que possa representar a natureza oprimida (Cf. Seção 3.3).

3.1 A Dialética da Razão

“Tenho uma concepção de felicidade objetiva e de desespero objetivo, e direi que, enquanto se aliviar os homens de seu fado e não se lhes confiar toda a responsabilidade de decidirem por si mesmos, seu bem-estar e sua felicidade neste mundo serão apenas aparentes”³⁴⁴.

(Theodor Adorno)

O objetivo desta seção é reconstruir as principais linhas de força da *Dialektik der Aufklärung*, centrando na categoria de razão (Seção 3.1.1). A hipótese de trabalho que guia a nossa investigação é a de que a despeito do caráter radicalmente negativo da obra, podem-se encontrar subsídios teóricos que nos ajudam não só a compreender o cerne do pensamento dialético de Adorno, mas também a apontar para possíveis soluções dos problemas que afetam – ainda hoje – o ser humano em sua busca por conhecimento e melhores condições de vida (Seção 3.1.2). Muitos desses caminhos não serão desenvolvidos em todas as suas implicações, tendo em vista que isso nos afastaria do nosso ponto nesta dissertação, que é: demonstrar que

³⁴⁴ Apud WIGGERSHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt**. História, desenvolvimento teórico, significação política. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002, p.622.

a razão dialética é o modelo mais abrangente e promissor para equacionar os problemas de nossa época, mais até do que a razão comunicativa proposta por Habermas.

3.1.1 A Dialética da Civilização

“O princípio da imanência, a explicação de todo acontecimento como repetição, que o esclarecimento defende contra a imaginação mítica, é o princípio do próprio mito. A insossa sabedoria para a qual não há nada de novo sob o sol [...] reproduz tão-somente a sabedoria fantástica que ela rejeita: a ratificação do destino que, pela retribuição, reproduz sem cessar o que já era. O que seria diferente é igualado”³⁴⁵.

(Theodor Adorno)

Convém iniciarmos a nossa exposição sobre a *Dialética do Esclarecimento* com uma difícil questão: mas, afinal, o que significa *Aufklärung*? Do ponto de vista etimológico, *Aufklärung* pode ter vários significados: ilustração, iluminação, clarificação, explicação, esclarecimento, desmistificação, desencantamento³⁴⁶. O que permanece é certa equiparação metafórica entre a ideia de razão e a de luz, isso mesmo se considerarmos outros idiomas correntes como inglês (*Enlightenment*), espanhol (*Ilustración*) e francês (*Lumières*, *l'illumination*³⁴⁷). Na tradução para o português Guido de Almeida optou por traduzir o termo por “esclarecimento”, algo que ele explica em uma nota preliminar:

Em primeiro lugar, (...) a expressão esclarecimento traduz com perfeição não apenas o significado histórico-filosófico, mas também sentido mais amplo que o termo encontra em Adorno e Horkheimer, bem como o significado corrente de *Aufklärung* na linguagem ordinária (...). Há outras razões, menos importantes de um ponto de vista teórico-conceitual, mas igualmente importantes do ponto de vista da tradução, para se preferir esclarecimento a iluminismo e ilustração(...) Finalmente, a tradução de “Aufklärung” por esclarecimento vai se tornando mais comum³⁴⁸.

O aludido “sentido mais amplo” de *Aufklärung* refere-se especialmente ao caráter proto-histórico que o termo adquire na análise empreendida por Adorno e Horkheimer. De acordo com os autores, os germes filosóficos, políticos e culturais do “Iluminismo” podem ser

³⁴⁵ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006. p. 23.

³⁴⁶ TIBURI, Marcia. **Crítica da Razão e Mimesis no pensamento de Theodor W. Adorno**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, p.47.

³⁴⁷ A tradução da Gallimard de 1974 de Éliane Kaufholz tem o mérito de ter optado por traduzir *Aufklärung* simplesmente por *Raison*, em contrapartida a *Lumières* e *l'illumination*.

³⁴⁸ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006. p. 7-8.

encontrados em uma época bastante remota, na Grécia Antiga, mais precisamente na obra *Odisseia* de Homero, datada de meados do século VIII a.C., o que tira o estatuto de um fenômeno inteiramente novo – moderno – como geralmente alegam historiadores e sociólogos³⁴⁹. Pode-se dizer que o movimento histórico alcunhado como Iluminismo, datado do século XVIII, é um desdobramento moderno da “*ratio*” nomeada por Adorno e Horkheimer de *Aufklärung*. Daí também uma das vantagens em traduzir essa expressão como esclarecimento, pois dessa maneira fica interdita a possibilidade de simplesmente equiparar *Aufklärung* ao movimento histórico da “Era das Luzes”, ainda que alguns estudiosos tenham se desembaraçado de tal problema terminológico grafando indiscriminadamente *Aufklärung* e Iluminismo³⁵⁰, algo que, a nosso ver, dificulta o entendimento da obra.

Do ponto de vista histórico, pode-se dizer que um dos primeiros a pensar as implicações gnosiológicas de *Aufklärung* foi Immanuel Kant, que em um influente texto datado de 1783, elaborado a pedido de um jornal alemão, deposita um otimismo inabalável em relação à capacidade emancipatória da razão de livrar o ser humano do jugo da ignorância e a servidão, o que para ele constitui o cerne do Iluminismo:

Esclarecimento (*Aufklärung*) significa a saída do homem de sua minoridade, pela qual ele próprio é responsável. A minoridade é a incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem a tutela de um outro. É a si próprio que se deve atribuir essa minoridade, uma vez que ela não resulta da falta de entendimento, mas da falta de resolução e de coragem necessárias para utilizar seu entendimento sem a tutela de outro. *Sapere aude!* Tenha a coragem de te servir de teu próprio entendimento, tal é portanto a divisa do Esclarecimento³⁵¹.

Longe de desconhecer a definição de Kant sobre o significado de *Aufklärung*, Adorno e Horkheimer demonstram, ao longo da *Dialética do Esclarecimento*, que *Aufklärung* é mais do que simplesmente a “saída do homem de sua minoridade, pela qual ele próprio é responsável”. Pelo contrário, para os autores, não é o “*sapere aude*” ou a coragem de se guiar pelo próprio entendimento que constitui a motivação principal do esclarecimento, mas o oposto disso, qual seja o medo (*Furcht*) do homem diante da natureza, manifesto pela

³⁴⁹ “De fato, as linhas da razão, da liberalidade, da civilidade burguesa se estendem incomparavelmente mais longe do que supõem os historiadores que datam o conceito do burguês a partir tão-somente do fim do feudalismo medieval”. In: ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p. 48.

³⁵⁰ Ver, e.g., a tradução de Zelijko e Andréa Loparic presente em “Os Pensadores” da Editora Abril. ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **O conceito de iluminismo**. In: **Textos escolhidos**: Theodor W. Adorno. São Paulo: Nova Cultural, 1996. Cf. ROUANET, Sergio. **Razões do Iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. Cf. FREITAG, Barbara. **A teoria crítica ontem e hoje**. 5ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

³⁵¹ KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento?** Trad. Luiz Paulo Rouanet. [S. I.]. Disponível em “http://ensinarfilosofia.com.br/pdfs/e_livros/47.pdf”. Acesso em 14/10/2012.

compulsão humana por exercer domínio sobre ela, mediante o conhecimento de suas determinações objetivas e subjetiva: “Do medo o homem presume estar livre quando não há nada mais de desconhecido”³⁵². [...]“O sistema visado pelo esclarecimento é a forma de conhecimento que lida melhor com os fatos e mais eficazmente apoia o sujeito na dominação da natureza”³⁵³. Além disso, em outra passagem, os autores fazem menção à entronização “entre meio como fim” como aquele elemento do capitalismo tardio já perceptível na *Odisseia* de Homero:

No instante em que o homem elide a consciência de si mesmo como natureza, todos os fins para os quais ele se mantém vivo - o progresso social, o aumento de suas forças materiais e espirituais, até mesmo a própria consciência - tornam-se nulos, e a entronização do meio como fim, que assume no capitalismo tardio o carácter de um manifesto desvario, já é perceptível na proto-história da subjetividade³⁵⁴.

De acordo com esta análise³⁵⁵, a negação da natureza no homem – cerne da racionalidade civilizatória – conduz paradoxalmente à proliferação da irracionalidade mítica. Na mentalidade mítica, o homem não se via separado do meio natural que o rodeava. Por esse motivo, na pré-história não havia qualquer indício de um sujeito propriamente dito. Com o avanço em direção à civilização, o homem passou a não se reconhecer como ser integrante da natureza, negando-a. A própria constituição do eu está associada com esse distanciamento progressivo com o mundo físico. Mas tal desligamento com o mundo exterior gera uma ambiguidade na consciência primitiva. Se, por um lado, o indivíduo primitivo se sente aliviado por se livrar do jugo da natureza, por outro lado ele percebe que tal desligamento simboliza algo de profundamente desconhecido e indeterminado, e isso lhe gera angústia (*Angst*), que constitui uma forma de medo que o homem acredita conseguir se libertar através do conhecimento enquanto poder. Enquanto indivíduo o homem percebe que precisa lutar sozinho para garantir sua subsistência, e isso é angustiante para ele. Desse modo, a própria ideia de sujeito nasce com a consciência da necessidade de garantir sua própria sobrevivência no plano material. Quando ele conseguiu isso, começou a desenvolver a racionalidade como ferramenta para lhe garantir tanto a manutenção de meios imediatos de subsistência quanto

³⁵² ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.26.

³⁵³ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p. 72.

³⁵⁴ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006. p. 53.

³⁵⁵ Cf. DUARTE, Rodrigo. **Notas sobre modernidade e sujeito na Dialética do Esclarecimento**. In: ³⁵⁵ DUARTE, Rodrigo. **Adornos**: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997, pp. 45-63.

uma forma de organização social que permitisse à extensão dessa possibilidade de subsistência. Porém, o problema é que nesse ínterim, o primeiro objetivo, que é também o mais básico e imediato, passou a solapar o segundo, gerando àquela “entronização do meio como fim”: “Com a negação da natureza no homem, não apenas o *telos* da dominação externa da natureza, mas também o *telos* da própria vida se torna confuso e opaco”³⁵⁶. Isso significa que não é mais o princípio da organização social que importa, mas a necessidade primitiva de garantir a sobrevivência a qualquer preço, gerando um estado no qual Rodrigo Duarte intitula como “ditadura da autoconservação”³⁵⁷, que se manifesta, dentre outras formas, no fato de que o sujeito desde cedo é levado a reconhecer o poder como princípio de todas as relações na sociedade capitalista.

Por isso que, para Adorno e Horkheimer, o esclarecimento é a radicalização da angústia mítica³⁵⁸, já que nele ocorre a fusão entre poder e saber tão almejada pela consciência rudimentar. A necessidade de dominar a natureza nasce do medo (*Furcht*) que o homem sente dela. Mas ao radicalizar esse medo, a angústia se transforma em fúria contra a natureza. Como já havia notado Nietzsche, aí reside à origem de todo sistema idealista, sempre preocupado em rebaixar a natureza em detrimento de uma pretensa superioridade do espírito³⁵⁹. Além do mais, o sistema é uma forma de angústia transformada em autodefesa. E ao colocar o primado da autoconservação em detrimento da sociedade, o homem transporta aquele elemento primitivo da angústia para o âmbito da cultura, gerando um cada vez maior enfraquecimento do sujeito: “Toda tentativa de romper as imposições da natureza rompendo a natureza, resulta numa submissão ainda mais profunda às imposições da natureza. Tal foi o rumo tomado pela civilização europeia”³⁶⁰.

Tendo em vista esta breve contextualização da *Dialética do Esclarecimento*³⁶¹, cabe aqui explicitar o que, afinal, os autores entendem por esclarecimento:

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

³⁵⁶ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006. p. 53.

³⁵⁷ DUARTE, Rodrigo. **Adornos**: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997, p. 52.

³⁵⁸ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p. 26.

³⁵⁹ “Desconfio de todas as pessoas com sistemas e evito. A vontade de sistema é uma falda de lealdade”. NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos Ídolos ou como filosofar a marteladas**. 2ª Edição. São Paulo: Editora Escala, 2008, p.21.

³⁶⁰ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.24.

³⁶¹ Doravante, utilizaremos a expressão “*Dialética*”.

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 saber³⁶².

Na citação acima aparece o conceito de desencantamento (*Entzauberung*), que possui uma relevância significativa para a compreensão da dialética do esclarecimento, ainda que não constitua a única chave de interpretação da mesma. Tal termo, longe de ter um significado monolítico, apresenta uma ambiguidade que será explorada por Adorno e Horkheimer ao longo da obra, qual seja a de simbolizar a quebra do feitiço e ao mesmo tempo a decepção com tal quebra³⁶³. Os autores notam que com enfraquecimento cada vez maior das imagens religiosas-metafísicas de mundo em decorrência do próprio processo de racionalização ocidental amplamente investigado por Max Weber³⁶⁴, o que se verificou foi o contrário do esperado de um mundo racionalizado: “A mitologia invadiu a esfera profana”³⁶⁵, e a arte não foi substituída nem pela ciência, nem pela moral, nem pelo direito, mas pela fé incondicional nas capacidades redentoras de uma razão que se afastava cada vez mais de sua base natural e instintiva, gerando uma vez mais uma irrefletida dominação do homem pelo próprio homem: “Toda desmitologização tem a forma da experiência inevitável da inanidade e superfluidade dos sacrifícios”³⁶⁶.

De acordo com Adorno e Horkheimer, no trajeto para a modernidade, os homens abriram mão do sentido e da causa em detrimento da fórmula e da regra, algo que, a bem da verdade, já estava prefigurada nas narrativas míticas. Mas qual é o real problema disso? Ora, nesse ínterim, o homem ao instrumentalizar a razão para fins de subsistência gerou uma degradação não só do ponto de vista teórico, mas também da perspectiva moral, pois uma razão que está mais preocupada com os meios do que com os fins, com a forma do que com o conteúdo, em suma, com o procedimento (*operation*) do que com a verdade, acaba por estar a serviço de tudo e de todos, seja qual for o propósito prático ou finalidade teleológica, independentemente da classe social originária:

O saber que é poder não conhece barreira alguma, nem na escravização da criatura, nem na complacência em face dos senhores do mundo. Do mesmo

³⁶² ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006. p. 17.

³⁶³ DUARTE, Rodrigo. **Adornos**: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997, p.45.

³⁶⁴Com base em Max de Weber, Habermas define a racionalização como “aquele processo de desencantamento ocorrido na Europa que, ao destruir as imagens religiosas do mundo, criou uma cultura profana”. In: HABERMAS, Jürgen. **O Discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.3.

³⁶⁵ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.35.

³⁶⁶ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.53.

modo que está a serviço de todos os fins da economia burguesa na fábrica e no campo de batalha, assim também está à disposição dos empresários, não importa sua origem³⁶⁷.

Isto quer dizer que a esperança secular e incondicional ao potencial libertador da razão não conduziu a humanidade em direção à liberdade, à fraternidade e à igualdade como preconizava o Iluminismo, mas a uma crescente uniformização e padronização do mundo, representado, mormente, pelo advento do “mundo administrado”³⁶⁸ (*verwaltete Welt*), fenômeno que se refere à fusão das forças produtivas técnico-científicas com as condições de produção, típico de um mundo “racionalizado”, formando um bloco sistêmico encapsulado, que impede a explosão do sistema por meio da crítica, uma vez que ninguém é hábil o suficiente para conhecer integralmente a sua lógica de funcionamento: “O ser é intuído sob o aspecto da manipulação e da administração. Tudo inclusive o indivíduo humano e não humano, para não falar do animal, converte-se num processo reiterável e substituível, mero exemplar para os modelos conceituais do sistema”³⁶⁹. Comentando a *Dialética*, Rodrigo Duarte afirma algo que nos ajuda a entender, em um nível de compreensão geral, o *modus operandi* da dialética que levou à “administralização” do mundo:

Por uma espécie de ‘astúcia da desrazão’, o pensamento— para se tornar ferramenta de sobrevivência da espécie humana na Terra — se degradou em mero processo técnico, no qual o sujeito acabou por se igualar as coisas submetidas a si, mediante a exclusão de sua consciência, no sentido enfático do termo³⁷⁰.

Para Adorno e Horkheimer, nenhuma outra obra do universo antigo oferece melhor testemunho gnosiológico sobre a natureza coercitiva e cíclica do esclarecimento do que a *Odisseia* de Homero, que não por acaso constitui o texto fundamental da civilização europeia. Nessa obra ocorre a imbricação entre trabalho e exploração, assim como entre dominação e mito, constituindo uma prefiguração da reificação na forma de uma epopeia. Adorno e Horkheimer asseveram que na *Odisseia* a forma (literária) não se separa do conteúdo (sócio-histórico), algo que permite que ela seja mais do que um mero romance épico: “Ao denunciar

³⁶⁷ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.18.

³⁶⁸ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.9. ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.26. ADORNO, Theodor. **Notas de literatura I**. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2003, p.56.

³⁶⁹ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.73.

³⁷⁰ DUARTE, Rodrigo. **Adornos**: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997, p.46.

sem maiores qualificações a epopeia como romance, ele [Rudolf Borchardt, j.s.s.] deixa escapar que a epopeia e o mito tem de fato em comum dominação e exploração³⁷¹. Do mesmo modo que o Iluminismo concebeu o passado pré-moderno como inferior e primitivo, a *Odisseia* procurava expressar profundo desdém em relação ao seu passado pré-histórico. A *Odisseia* já retratava – com ironia – o processo gradativo de desligamento do “*Logos*” grego com a mentalidade mítica.

Isto aparece com maior nitidez no canto duodécimo da *Odisseia*, na qual aparece a figura de Ulisses, que para escapar do mortífero canto das sereias, arquitetava um ardiloso plano visando sua autopreservação e a sua chegada com êxito à Ítaca. Ele pede para ser amarrado no mastro do seu navio exigindo, em contrapartida, que seus remadores tapem os ouvidos com cera, e que remem com toda a força possível. Adorno e Horkheimer observam que ali está presente uma alegoria que serve para compreender a separação civilizacional entre prazer e trabalho, além do entrelaçamento entre exploração e domínio da natureza, tendo em vista que Ulisses, protótipo do burguês, para salvar a sua vida e de seus “funcionários”, priva-os totalmente do prazer do canto mediante a imposição da exigência de ter que trabalhar para sobreviver, embora ele não aplique a mesma regra para si mesmo: “A fruição artística e o trabalho manual já se separam na despedida do mundo pré-histórico. O patrimônio cultural está em exata correlação com o trabalho comandado, e ambos se baseiam na inescapável compulsão à dominação social da natureza³⁷². Do ponto de vista cultural, os autores notam também, através dessa alegoria, a ocorrência de uma semelhança crucial entre a atitude do pequeno burguês que vai assistir a uma ópera no “mundo administrado” e Ulisses amarrado no mastro: ambos não conseguem desfrutar inteiramente do prazer propiciado pela beleza da música, ainda que não fiquem tão indiferentes a ela quanto os seus subordinados: “Amarrado, Ulisses assiste a um concerto, a escutar imóvel como os futuros frequentadores de concertos, e seu brado de libertação cheio de entusiasmo já ecoa como um aplauso³⁷³. Comentando essa alegoria, Rodrigo Duarte exemplifica a tese dos autores:

Aquele a quem é dado o direito de decidir sobre os destinos dos outros homens constitui-se como um sujeito para quem a beleza não é todo indiferente, que, entretanto, logra enquadrá-la – à base do domínio sobre o

³⁷¹ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006. p. 49.

³⁷² ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p. 40.

³⁷³ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p. 73.

trabalho alheio – dentro dos limites que não comprometam sua autopreservação (inclusive como dominador)³⁷⁴.

A relação entre Ulisses com os seus remadores ajuda a entender o caráter “democrático” e cíclico da dominação inerente ao trabalho alienado uma vez que na dialética entre o senhor e o escravo proposta pelo esclarecimento, diferentemente como pensava Hegel, ninguém entra nem sai vitorioso: o senhor por causa de seu distanciamento e estranhamento com o produto do trabalho em virtude de sua própria função de dominador; o escravo por causa da coação que o condiciona a ser sempre escravo, impedindo-o de fluir conscientemente do produto do seu labor. Como escrevem Adorno e Horkheimer: “Ninguém é diferente daquilo em que se converteu: um membro útil, bem sucedido ou fracassado, de grupos profissionais.[...] A lógica é democrática: nela os grandes não têm nenhuma vantagem sobre os pequenos”³⁷⁵.

Em consequência da regressão antropológica representada pela divisão de trabalho e de classes, Adorno e Horkheimer propõem uma análise que faz com que caia por terra a validade do modelo rígido de compressão das metamorfoses da dominação social ao longo da história simbolizado toscamente pela fórmula “opressor-oprimido”, tendo em vista que nesse ínterim cada indivíduo é coagido a exercer um papel social sem estar necessariamente de acordo com ele em detrimento da sua própria autopreservação no todo social, ainda que pese o fato de que a classe que não dispõe de outro meio para sobrevivência a não ser a de vender sua própria força de trabalho (em termos marxistas, o proletariado) esteja em uma relação de maior vulnerabilidade e fragilidade do que a classe que dispõe do controle social do capital. Como enfatizam os autores:

Nenhuma dominação conseguiu ainda evitar pagar esse preço, e a aparência cíclica da história em seu progresso também se explica por semelhante enfraquecimento, que é o equivalente do poderio. A humanidade, cujas habilidades e conhecimentos se diferenciam com a divisão do trabalho, é ao mesmo tempo forçada a regredir a estágios antropológicamente mais primitivos, pois a persistência da dominação determina, com a facilitação técnica da existência, a fixação do instinto através de uma repressão mais forte³⁷⁶.

Na primeira parte do livro, intitulada *O Conceito de Esclarecimento*, que não por acaso constitui o fundamento teórico da obra, Adorno e Horkheimer defendem a tese de que

³⁷⁴ DUARTE, Rodrigo. **Adornos**: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997, p.53.

³⁷⁵ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006. p. 40.

³⁷⁶ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006. p. 40.

“o mito é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia”³⁷⁷, algo que, à primeira vista, pode soar estranho e até mesmo insustentável, no entanto, o que os autores procuram com essa ideia pode ser caracterizado como uma denúncia a uma perspectiva ideológica que tende a considerar a história humana tão somente do ponto de vista do seu progresso tecnológico e cognitivo-instrumental, sem levar em conta o regresso moral e social produto desse progresso:

A adaptação ao poder do progresso envolve o progresso do poder, levando sempre de novo àquelas formações recessivas que mostram que não é o malogro do progresso, mas exatamente o progresso bem-sucedido que é culpado de seu próprio oposto. A maldição do progresso irrefreável é a irrefreável regressão³⁷⁸.

Tal “progresso irrefreável como irrefreável regressão” ficou manifesto no século passado mediante a adoção das massas pretensamente esclarecidas ao ideário fascista, constituindo assim um retorno do esclarecimento ao mito, tendo em vista que toda tentativa esclarecedora de recalcar o medo mitológico da natureza desconhecida e ameaçadora resulta em uma nova recaída no mito sob a forma de dominação social:

Nos momentos decisivos da civilização ocidental, da transição para a religião olímpica ao renascimento, à reforma e ao ateísmo burguês, todas as vezes que novos povos e camadas sociais recalavam o mito, de maneira mais decidida, o medo da natureza não compreendida e ameaçadora – consequência de sua própria materialização e objetualização – era degradado em superstição animista, e a dominação da natureza interna e externa tornava-se o fim absoluto da vida³⁷⁹.

Mesmo sem ser o único referencial teórico da obra, o ponto de partida dos autores é o livro *Novum Organum*, de Francis Bacon, publicado em 1620, no qual é defendido o imperativo de conceber o saber em termos de poder. A tese baconiana, citada pelos autores da *Dialética do Esclarecimento*³⁸⁰, de que “hoje, apenas presumimos dominar a natureza, mas, de fato, estamos submetidos à sua necessidade; se, contudo nos deixássemos guiar por ela na invenção, nós a comandaríamos na prática”³⁸¹, constitui o verdadeiro elo entre a mentalidade pragmática e a lógica mítica da pré-história, pois vincula como dever da ciência aquilo que já residia tacitamente na mitologia, isto é, o domínio estratégico sobre a natureza: “Os mitos,

³⁷⁷ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006. p. 15.

³⁷⁸ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006. p. 41.

³⁷⁹ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.38.

³⁸⁰ Doravante, utilizaremos a expressão *Dialética* para designar a obra aqui examinada.

³⁸¹ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006. p. 17.

como os encontram os poetas trágicos, já se encontram sob o signo daquela disciplina e poder que Bacon enaltece como o objetivo a se alcançar³⁸². O caráter de continuidade mitológico deixa-se transparecer também pela naturalização da selvageria no interior da chamada indústria cultural, que é a cultura de massa do capitalismo tardio, na qual reproduz de modo descontraindo àquela “violência nua e crua”³⁸³ inerente ao mito:

Assim como o Pato Donald nos *cartoons*, assim também os desgraçados na vida real recebem a sua sova para que os espectadores possam se acostumar com a que eles próprios recebem. O prazer com a violência infligida ao personagem transforma-se em violência contra o espectador, a diversão em esforço³⁸⁴.

Além disso, pode-se mencionar outra característica comum entre mito e esclarecimento, a saber, a necessidade de explicar os fenômenos da natureza, algo que se torna prelúdio para à ciência moderna: “O mito queria relatar, denominar, dizer a origem, mas também expor, fixar, explicar”³⁸⁵. Isso não significa, no entanto, que o mito e a ciência sejam equivalentes. Se, de um lado, a magia, principal manifestação da consciência mítica, funciona por meio daquilo que os autores da *Dialética* chamam de “substitutividade específica”, ou seja, a crença de que o que acontecia com um objeto que representasse o alvo da feitiçaria (a lança deste, seu fio de cabelo ou um pedaço de sua vestimenta) afetava ao mesmo tempo a pessoa em carne e osso, por outro lado, a ciência, principal instrumento da consciência moderna, opera por meio de um necessário distanciamento entre sujeito e objeto, que expande o princípio mítico da substitutividade específica, tornando-o universal: “a substitutividade converte-se em fungibilidade universal. [...] Como a ciência, a magia visa fins, mas ela os persegue pela mimese, não pelo distanciamento progressivo em relação ao objeto”³⁸⁶.

Porém, é importante frisar que mesmo o sacrifício mítico, que operava sob a lógica da fungibilidade específica, já era um prelúdio para a lógica discursiva, pois nele ocorria algo que é correlato a esta, qual seja a indiferença com relação ao exemplar particular: “Embora a cervo oferecida em lugar da filha e o cordeiro em lugar do primogênito ainda devessem ter

³⁸² ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006. p.20.

³⁸³ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.49.

³⁸⁴ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.114.

³⁸⁵ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006. p.20.

³⁸⁶ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.22.

qualidades próprias, eles já representavam o gênero e exibiam a indiferença do exemplar”³⁸⁷. Por isso que a abstração aparece como uma das principais ferramentas de dominação do esclarecimento, já que ela representa, no nível das ideias, uma hierarquia existente no âmbito social, uma vez que aqueles que exercem papel de dominação necessariamente estabelecem uma relação de distanciamento empático com os seus dominados, de modo análogo ao ato de abstrair, que significa estabelecer uma relação de distanciamento entre o pensamento e o objeto: “A distância do sujeito e objeto com relação ao objeto, que é pressuposto da abstração, está fundada na distância em relação à coisa, que o senhor conquista através dos dominados”³⁸⁸.

Vincula-se a isso outra tese defendida por Adorno e Horkheimer referente ao entrelaçamento entre a lógica dedutiva e a forma de vida social, algo que faz parte da própria lógica de dominação do esclarecimento: “A universalidade dos pensamentos, como se desenvolve a lógica discursiva, a dominação na esfera do conceito, eleva-se fundamentada na dominação do real”³⁸⁹. Isso quer dizer que a universalidade da dominação é correlata à dominação da universalidade, isto é, a forma dedutiva da ciência reflete a hierarquia e a coerção da sociedade, formando um sistema que impede a filosofia de exercer o papel de pensar o pensamento e do indivíduo de tomar consciência das determinações objetivas que o coagem a ser idêntico aos outros: “A expulsão do pensamento da lógica ratifica na sala de aula a coisificação do homem na fábrica e no escritório”³⁹⁰. Tese semelhante está presente no pensamento de Émile Durkheim. Entretanto, o fato da ciência refletir uma hierarquia da sociedade adquire traços positivos na visão desse sociólogo, tendo em vista que para Durkheim o caráter social das formas de pensamento – representado principalmente pela divisão de trabalho – é produto da solidariedade social, não da dominação³⁹¹. Tal visão, segundo os autores, só reforça a hegemonia do *status quo*, e está baseada em uma visão de progresso que ignora os aspectos repressivos do modelo de organização social do capitalismo tardio. No prefácio de 1962, eles observam: “Os conflitos no Terceiro Mundo, o crescimento

³⁸⁷ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006. p. 22.

³⁸⁸ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006. p. 24.

³⁸⁹ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p. 25.

³⁹⁰ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.37.

³⁹¹ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.30.

renovado do totalitarismo não são meros incidentes históricos, assim como tampouco o foi segundo a ‘Dialética’, o fascismo em sua época”³⁹².

O elemento de coordenação das ações – algo que como vimos em Habermas, constitui um dos alvos centrais da *Teoria do Agir Comunicativo* – é aludido por Adorno e Horkheimer em uma passagem da *Dialética*, só que, na visão dos frankfurtianos, ele tem sua origem na própria violência inerente à divisão de trabalho do esclarecimento: “Os homens rastreiam a caça, as mulheres cuidam do trabalho que pode ser feito sem um comando rígido. Quanta violência foi necessária antes que as pessoas se acostumassem a uma coordenação tão simples como essa é impossível determinar”³⁹³.

Assim, pode-se dizer, que a análise da razão empreendida pelos autores da *Dialética* tem como objetivo servir de modelo teórico para interpretar qualquer sociedade humana que tenha se erigido nos moldes articulados pelo esclarecimento, inclusive aqueles regimes que sob a égide de uma leitura rasteira e deturpada do marxismo instauraram uma forma de organização social marcada pela dominação e pela exploração, e não pela “associação em que livre o desenvolvimento de cada um [...] [é o] pressuposto para o livre desenvolvimento de todos” como preconizava a definição de comunismo de Marx³⁹⁴. A abstração niveladora da ideia de igualdade, presente nos regimes socialistas, foi incorporada pelo direito burguês, mediante a instituição da meritocracia, que faz com que todos acreditem que são iguais uns aos outros para tornar mais fácil a dominação de uns sobre os outros: “Ao subordinar a vida inteira às exigências de sua conservação, a minoria que detém o poder garante, justamente com sua própria segurança, a perpetuação do todo”³⁹⁵. Agrega-se a isso a tese de que o princípio da igualdade já está presente no mundo arcaico, entretanto, no percurso da história, ele sempre significou um comprometimento inabalável com a “opressão” e com a “miséria”, e em sua fase hodierna, ou seja, no estágio do capitalismo monopolista, é representado pela hipóstase da lei de troca, que afeta integralmente a totalidade social, inclusive o âmbito da moral, que se abstém de tratar da injustiça como uma categoria ética, e não do direito:

A justiça se absorve no direito. O xamã esconjura o perigo com a imagem do perigo. A igualdade é o seu instrumento. É ela que, na civilização, regula o castigo e o mérito. As representações míticas também podem se reduzir

³⁹² ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.9.

³⁹³ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006. p. 30.

³⁹⁴ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. **Manifesto do partido comunista**. São Paulo: Expressão Popular, 2008, p.44-5.

³⁹⁵ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.38.

integralmente a relações naturais. Assim como a constelação dos Gémeos remete, como todos os outros símbolos da dualidade, ao ciclo inescapável da natureza; assim como este mesmo ciclo tem, no símbolo do ovo, do qual provêm os demais, seu símbolo mais remoto; assim também a balança nas mãos de Zeus, que simboliza a justiça de todo o mundo patriarcal, remete à mera natureza. A passagem do caos para a civilização, onde as condições naturais não mais exercem seu poder de maneira imediata, mas através da consciência dos homens, nada modificou no princípio da igualdade. [...] Agora, a própria igualdade torna-se fetiche. A venda sobre os olhos da Justiça não significa apenas que não se deve interferir no direito, mas que ele não nasceu da liberdade ³⁹⁶.

Faz-se mister citar, aqui, outra contribuição dos autores vinculada ao tema da razão, referente à atual hegemonia da “mentalidade factual”, que tende a prestar culto ao que existe imediatamente. Trata-se de uma forma de pensamento que só aceita como verdade aquilo que está presente na realidade empírica ou sem necessidade de mediação teórica, manifestando-se, sobretudo, no imaginário do senso comum, que tende a depositar uma fé quase inabalável no “fato”, termo que de tão usado torna-se uma palavra com poder mágico, capaz de garantir a objetividade de uma crença ou pensamento: "O que aparece como triunfo da racionalidade objetiva, a submissão de todo ente ao formalismo lógico, tem por preço a subordinação obediente da razão ao imediatamente dado"³⁹⁷. Esta submissão ao imediatismo da razão, que pode ser interpretado também como a própria necessidade obcecada pela autopreservação, leva o homem a um processo de cegueira tamanha que o impede de conceber outra realidade possível, diferente da que está simplesmente aí, algo que, diga-se de passagem, a arte genuína é capaz de oferecer, em virtude de seu próprio conteúdo utópico e crítico, uma vez que a arte, na definição adorniana, é antítese da sociedade³⁹⁸.

Não se trata aqui de conceber a racionalização inequivocamente como reificação da consciência como alega Habermas³⁹⁹. Adorno e Horkheimer não pretendem unir novamente as esferas axiológicas (moral, arte e ciência). Tampouco almejam um retorno nostálgico a uma era pré-moderna. Pelo contrário, os autores anseiam denunciar a ocorrência histórica de um modelo de racionalidade estreito que provoca à fusão dessas três esferas axiológicas mediante a equiparação entre poder e conhecimento, tachando como irracional tudo aquilo que não é puramente racional (desejos, intuições, sentimentos, obras de arte, instintos, etc.).

³⁹⁶ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.26-7.

³⁹⁷ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p. 34.

³⁹⁸ ADORNO, Theodor. **Teoria estética**. Lisboa: 70, 1970, p.19.

³⁹⁹ Cf. Seção 2.4 “As críticas de Habermas à filosofia de Adorno”.

Ainda sobre a categoria de razão, mister enfatizar a tese de certa convergência entre a razão instrumental, a individuação e o domínio da natureza, algo que está presente na segunda parte da *Dialética*, chamada *Ulisses ou Mito e Esclarecimento*. Para Adorno e Horkheimer, à astúcia foi o recurso que o indivíduo se utilizou para escapar dos perigos subjacentes a natureza no processo de formação do ego. Para a mentalidade primitiva não havia diferença substancial entre nome e coisa, linguagem e mundo, eu e natureza. Ainda não existia algo como a autoconsciência inerente ao eu (*self*). A astúcia consistiu em explorar a distinção entre nome e coisa, agarrando-se da palavra para modificar as coisas. Dito em outros termos, a astúcia nasceu e se desenvolveu na história humana como uma maneira de se utilizar da linguagem e da comunicação para fins de dominação.

Isto é apresentado mediante a análise do canto nono da *Odisseia*, na qual aparece à figura de Ulisses, protótipo do sujeito moderno no sentido enfático do termo, que para fugir das garras dos ciclopes, utiliza-se arditamente da razão. Sua fuga ocorre graças à confusão que ele provoca em Polifemo, tendo em vista que na ocasião de designar sua própria identidade Ulisses mente para o gigante dizendo que é “*Oudeis*” (ninguém), o que faz que este não consiga pedir ajuda aos demais ciclopes, uma vez que profere a frase “Ninguém está me matando”⁴⁰⁰. Nesse canto está presente, de modo alegórico, a relação civilizacional entre homem (Ulisses), a razão (o plano) e a natureza (Polifemo). Nesse ínterim uma vez mais aparece a ideia da crescente irreconciliação entre razão e natureza provocada pelo esclarecimento, uma vez que a razão foi se distanciando de modo violento de sua base natural, tornando-se em um princípio hostil à vida: “A fórmula para a astúcia de Ulisses consiste em fazer com que o espírito instrumental, amoldando-se resignadamente à natureza, dê a esta o que a ela pertence, e assim justamente a logre”⁴⁰¹. Como conclui Habermas, “nas aventuras de Ulisses, astuto em duplo sentido, espelha-se a proto-história de uma subjetividade, que se desprende da coerção dos poderes míticos. O mundo mítico não é a pátria, mas o labirinto do qual é preciso escapar, por mor da própria identidade”⁴⁰².

A tendência não só teórica do esclarecimento, mas também da práxis burguesa de considerar como irracional tudo o que não se deixa reduzir em termos formais ou apartados da natureza tem a sua apoteose com o postulado kantiano do “dever da apatia”⁴⁰³, isto é, na

⁴⁰⁰ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.60.

⁴⁰¹ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.56.

⁴⁰² HABERMAS, Jürgen. **O Discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.155.

⁴⁰³ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.81.

afirmação de que à insensibilidade moral é uma virtude a ser tomada como regra. Com a hipótese da razão, o esclarecimento expulsa a paixão ou qualquer outro sentimento de natureza empática do âmbito das competências universais éticas: “Se o arrependimento já era considerado como contrário à razão, a paixão é o pecado pura e simplesmente”⁴⁰⁴.

Adorno e Horkheimer demonstram, na terceira parte da *Dialética*, intitulada *Julliete ou Esclarecimento e Moral*, que em relação a este ponto estão completamente de acordo não só Sade e Nietzsche, mas também os estoicos e Spinoza, sendo que o último chega a afirmar que quem se arrepende do que faz é duas vezes miserável ou impotente⁴⁰⁵, conclusão bastante semelhante à de Sade, que defende a tese de que para ser assassino é necessário ter certeza de não sentir nenhum remorso⁴⁰⁶, ideia próxima de Nietzsche, o defensor da “filantropia” às avessas, que prescreve que os fracos e os deformados devem perecer⁴⁰⁷.

Apesar de não concordarem com o conteúdo normativo das “doutrinas sem paixão” (Spinoza, Sade e Nietzsche), Adorno e Horkheimer elogiam a sua “sinceridade” delas, uma vez que nelas não se encontram o mesmo cinismo inerente às teorias metaéticas dos “lacaiois morais da burguesia”⁴⁰⁸ (Kant, Fichte e Hegel). As doutrinas sem paixão afirmam, sem qualquer pudor, a identidade entre razão e dominação, entretanto, elas não procuram se refugiar em um pretense reino teórico ascético, cuja finalidade é a mesma dos pensadores “sombrios da burguesia”, qual seja fundamentar na teoria a liberdade de uns dominarem os outros na prática:

Enquanto nos abstrairmos de quem emprega a razão, ela terá tanta afinidade com a força quanto com a mediação; conforme a situação do indivíduo e dos grupos, ela faz com que a paz ou a guerra, a tolerância ou a repressão, apareçam como o melhor. Como ela desmascara nos objetivos materialmente determinados o poderio da natureza sobre o espírito, como ameaça à integridade de sua autolegislação, a razão se encontra, formal como é, à disposição de todo interesse natural⁴⁰⁹.

⁴⁰⁴ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.85.

⁴⁰⁵ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.82.

⁴⁰⁶ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.81.

⁴⁰⁷ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.83.

⁴⁰⁸ A crítica a Kant e a Hegel é também acompanhada de um elogio. Para Adorno e Horkheimer, o mérito de Hegel foi ter considerado como racional não somente elementos lógicos e formais, enquanto que, no caso de Kant, o assento recai naquilo que os autores chamam da tentativa mais prudente da filosofia ocidental de tentar fundamentar uma norma que prescreve o respeito mútuo. Cf. ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.78; p.74, respectivamente

⁴⁰⁹ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.75.

Em outras palavras, ao pretender-se fundamentar a moral se abstraindo de qualquer sujeito empírico, a razão esclarecedora acaba por realizar uma apressada reconciliação entre o pensamento com o poder vigente. Para Adorno e Horkheimer, as tentativas de se fundamentar a moral empreendida pelos pensadores do esclarecimento tem sua origem naquele princípio primitivo que perdura apesar de todos os avanços civilizacionais: o da autopreservação. Por isso que, para os autores, à máxima da *Ethica* de Spinoza, de que “o esforço para se conservar a si mesmo é o primeiro e único fundamento da virtude”⁴¹⁰ contém em uma fórmula lapidar o imperativo que resume a preocupação obcecada de toda a civilização ocidental pela autopreservação. Na obra *Eclipse da Razão*, Horkheimer chega a dizer que a ideia darwinista de “sobrevivência do mais apto” é uma tradução na linguagem da história natural para os conceitos da razão formalizada⁴¹¹. O problema, aqui, no entanto, não está tanto no princípio da autopreservação em si mesmo, mas sim no fato de que o esclarecimento o colocou acima de qualquer outro bem, inclusive sobre o princípio da organização social, algo que se tornou a pedra pilar do regime capitalista moderno, mesmo em suas versões mais prudentes e igualitárias:

O esclarecimento comprometera-se com o liberalismo. Se todos os afetos se valem, a autoconservação - que domina de qualquer modo a figura do sistema - parece constituir a fonte mais provável das máximas de ação. É ela que viria a ser liberada no mercado livre⁴¹².

Em plena vigência do período capitalista monopolista, surgem fenômenos culturais e políticos complexos que marcaram todo século XX. Tratam-se dos fenômenos da indústria cultural e do totalitarismo, examinados pelos autores na *Dialética*, cada qual cobrindo a quarta e quinta parte do livro, e que serão objetos de análise doravante.

No que concerne à indústria cultural, que se faz presente no capítulo intitulado *A Indústria Cultural: o Esclarecimento como Mistificação das Massas*, é de importância à questão da razão a crítica que Adorno e Horkheimer realizam a “barbárie estilizada” presente na indústria cultural, que em última instância impede o exercício da autonomia. A indústria cultural é entendida, de modo geral, como um estágio da cultura no capitalismo tardio, marcado pelo aglomerado técnico-instrumental dos meios de comunicação de massa (rádio, televisão, jornal) e das formas contemporâneas de reprodutibilidade técnica (fotografia, cinema, livros), que aliados à publicidade e aos interesses da economia de mercado formam

⁴¹⁰ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.214.

⁴¹¹ Horkheimer, Max. **Eclipse da razão**. São Paulo: Centauro, 2002, p.128.

⁴¹² ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.74.

uma sistema que, em última instância, provoca a turva fusão entre a arte superior(burguesa) e a arte ligeira(popular), retirando delas qualquer traço de espontaneidade e de resistência à ordem vigente. Nesse sentido, a indústria cultural é compreendida como uma forma complexa de ideologia que visa a integração deliberada , pelo alto, de seus consumidores⁴¹³.

O que está em jogo, aqui, é menos o caráter “massivo” da indústria cultural do que o seu conteúdo alienante. Adorno e Horkheimer não negam os benefícios da reprodutibilidade técnica à cultura e à arte, tendo em vista que em outras épocas elas foram privilégios das classes dominantes. Nesse sentido, Adorno e Horkheimer concordam com Benjamin quando este elogia – ainda que apressadamente – o caráter revolucionário de reprodutibilidade técnica da cultura contemporânea⁴¹⁴. Para os autores, no entanto, o perigo reside em outro lugar: no efeito unidimensional e repressivo provocado pela indústria cultural.

Ao invés de promover um estado que incentive o respeito e a tolerância às diferenças, ou de estimular as pessoas a atingirem à “maioridade”, isto é, a capacidade de se guiar pelo seu próprio entendimento sem tutela de outro– como preconizava a definição kantiana de Iluminismo⁴¹⁵ – à indústria cultural faz justamente o oposto disso: “A cultura contemporânea confere a tudo um ar de semelhança”⁴¹⁶, como asseveram os autores logo de entrada. Porém, queremos chamar atenção, aqui, para a sutileza do conceito de “semelhança”(Ähnlichkeit) utilizado pelos autores. Mesmo em um nível de entendimento coloquial existe uma diferença inequívoca entre “semelhança” e “idêntico” (*identisch*). Semelhante se refere à similitude, à proximidade na aparência, enquanto que idêntico designa algo tautológico, igual, equiparado. Adorno e Horkheimer não estão dizendo que todo produto cultural da indústria cultural é idêntico, nem que as pessoas que consomem eles são “idênticas”, mas que a indústria cultural provoca um processo no qual as pessoas podem ser classificadas e catalogadas de acordo com as similitudes e normas facultadas previamente e anonimamente pela própria indústria cultural.

Deste modo, a crítica à indústria cultural se sustenta ou cai por terra a partir de um elemento essencialmente ético. Por ético, entenda-se aqui a preocupação em combater meios

⁴¹³ ADORNO, Theodor. **Résumé sobre indústria cultural**. In: < <http://adorno.planetaclix.pt/tadorno17.htm> >

⁴¹⁴ “A reprodutibilidade técnica da obra de arte emancipa-a, pela primeira vez na história, de sua existência parasitária no ritual. A obra de arte reproduzida é cada vez mais a reprodução de uma obra de arte criada para ser reproduzida. [...]. Mas no momento em que o critério de autenticidade deixa de aplicar à produção artística, toda a função social da arte se transforma. Em vez de fundar-se no ritual, ela passa a fundar-se em outra práxis: na política”. BENJAMIN, Walter. **A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica**. In: BENJAMIN, Walter. **Magia, técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 2012, p.186.

⁴¹⁵ KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento?** Trad. Luiz Paulo Rouanet. [S. I]. Disponível em “ http://ensinarfilosofia.com.br/_pdfs/e_livros/47.pdf”. Acesso em 14/10/2012.

⁴¹⁶ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.99.

que fortalecem a perpetuação da barbárie, e que impedem a ocorrência da liberdade tanto do ponto de vista objetivo quanto subjetivo. A crítica da indústria cultural visa denunciar a invasão da *physis* na *thesis*. Dito de forma mais simples, a cultura não precisa reforçar a selvageria existente no âmbito natural. Na visão dos autores, a cultura é algo que nasceu e se desenvolveu como alternativa para a dureza do mundo físico, como uma manifestação genuinamente antropológica, e até pedagógica⁴¹⁷. Contudo, de acordo com Adorno e Horkheimer, a indústria cultural transforma a realidade imediata, marcada pela dureza inerente à história natural, como a única possível: “A violência da sociedade industrial instalou-se nos homens de vez por todas”⁴¹⁸, conforme prognosticam os autores. Nesse ínterim Habermas toca certamente em um dos eixos da crítica de Adorno e Horkheimer à indústria cultural dizendo que ela teria a função de “adaptar as pessoas ao dia a dia qual fosse o paraíso”⁴¹⁹.

Isto porque, de modo análogo à teoria do absoluto de Hegel, a indústria cultural transforma o real em utopia⁴²⁰. Ela torna possível “suportar o insuportável”⁴²¹. Para ilustrar isso podemos recorrer a um caso concreto, observando uma modalidade bastante familiar nos países de terceiro mundo: a televisão. Imaginemos um indivíduo comum que após um longo dia de trabalho retorna ao seu lar, senta em seu sofá e assiste a seu programa televisivo diário, cujo conteúdo o prepara psicologicamente para a jornada de trabalho que ocorrerá no dia seguinte, mediante a enxurrada de informações precisas e nulas, agregadas com propagandas de produtos que ninguém necessita efetivamente, e com a apresentação de “estilos” de vida como se fossem os únicos possíveis. De acordo com essa análise, do mesmo modo em que o homem primitivo não se percebia como apartado da natureza, a maioria dos indivíduos hoje é incapaz de se enxergar destacado do meio que vive: “Ao processo de trabalho na fábrica e no escritório só se pode escapar adaptando-se a ele durante o ócio. Eis aí a doença incurável de toda a diversão”⁴²². O indivíduo se tornou o novo “Sísifo”, que acredita que exista liberdade no espaço de tempo entre buscar a pedra e vê-la rolar novamente. É uma nova forma de recaída no mito, só que o agravante é que, dessa vez, os indivíduos pensam estar agindo por

⁴¹⁷ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.14.

⁴¹⁸ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p. 105.

⁴¹⁹ HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012. Vol.1, p.638.

⁴²⁰ ADORNO, Theodor. **Teoria estética**. Lisboa: 70, 1970, p.46.

⁴²¹ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.59.

⁴²² ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.113.

livre e espontânea vontade. Pressionado pela pressão de ter que trabalhar, e não dispor de outra forma de subsistência a não ser o uso de seu próprio corpo como força de trabalho, o indivíduo encontra diante de si uma variedade de produtos culturais, todos esquematicamente pensados, testados, e oferecidos de acordo com a necessidade lucrativa de seus produtores, enquadrados em categorias previamente designadas, o que gera também um processo de uniformização e padronização na própria “personalidade” de quem usufrui de seus produtos:

As mais íntimas reações das pessoas estão tão completamente reificadas para elas próprias que a ideia de algo peculiar a elas só perdura na mais extrema abstração: *personality* significa para elas pouco mais que possuir dentes deslumbrantemente brancos e estar livre do suor nas axilas e das emoções⁴²³.

Entre um programa e outro aparece o comercial com a personalidade da mídia que anuncia mais ou menos do mesmo jeito: “este produto foi feito especialmente para você”. É como se um simples pronome como “você” cumprisse o papel de representar todas as pessoas singulares que assistem a tal propaganda. Mas isso é uma ilusão: ninguém é igual a uma representação. O problema é que essa representação é capaz, amiúde, de modificar a identidade e a vontade dos outros. As pessoas começam a querer imitar seus ídolos, sejam nos trajes, sejam na forma de conceber o mundo, sejam nos gestos ou nos gostos. A imitação torna-se algo absoluto⁴²⁴. E o paradoxo é que a crescente uniformização das pessoas cresce na mesma proporção em que elas se isolam uma das outras. E aí que entra o papel decisivo dos meios de comunicação de massa, cuja função é reforçar o processo de integração social:

Quando se encontram, aos domingos ou viajando, em hotéis onde as acomodações e os cardápios são idênticos em cada faixa de preços, os hóspedes descobrem que se tornaram, com o isolamento, cada vez mais semelhantes. A comunicação cuida da assimilação dos homens isolando-os⁴²⁵.

Ao invés de reforçar a ideia de solidariedade com as diferenças, a indústria cultural prefere manter todos sob o julgo de uma falsa identidade que reforça cada vez mais a divisão de classes: “Os consumidores são os trabalhadores e os empregados, os lavradores e os pequenos burgueses. A produção capitalista os mantém bem presos em corpo e alma que eles sucumbem sem resistência ao que lhes é oferecido”⁴²⁶.

⁴²³ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.138.

⁴²⁴ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.108.

⁴²⁵ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.183.

⁴²⁶ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.110.

Retornando a definição de obra de arte como “promessa de felicidade” (*promesse de bonheur*) oriunda de Stendhal, Adorno e Horkheimer mostram que a arte fundida com o entretenimento – como pretende à indústria cultural – não consegue oferecer nem a espontaneidade de uma arte popular, nem o prazer efetivo digno de uma arte séria:

A indústria cultural não sublima, mas reprime. Expondo repetidamente o objeto de desejo, o busto do suéter e o torso nu do herói esportivo ela apenas excita o prazer preliminar não sublimado que o hábito da renúncia há muito mutilou e reduziu ao masoquismo⁴²⁷.

Em outras palavras, a “diversão” propiciada pela indústria cultural é incapaz de divertir, à “pornografia” de excitar, o “puritanismo” de ascetizar, o “riso” de alegrar, etc. Ela é ideológica porque não cumpre com o que promete, nem apresenta as suas verdadeiras intenções políticas: “A liberdade de escolha da ideologia, que reflete sempre a coerção econômica, revela-se em todos os setores como a liberdade de escolher o que é sempre a mesma coisa”⁴²⁸. Segundo a análise de Adorno e Horkheimer, na sociedade antagonista é facultado ao indivíduo dois caminhos: morrer de fome ou morrer de tédio⁴²⁹.

Com a indústria cultural se perdeu em grande medida o conteúdo negativo da obra de arte legítima, mediante a turva fusão entre particular e universal, entre ócio e trabalho, entre arte popular e arte burguesa. Ela não proporciona uma fuga da má realidade como na obra de arte autêntica, mas pelo contrário, ela reforça uma vez mais a má realidade enquanto a única forma de existência. Por isso que a arte oferecida pela indústria cultural é a má consciência social da arte séria⁴³⁰. Apesar de tomar de empréstimo da filosofia kantiana a ideia do esquematismo dos conceitos puros do entendimento, que organiza antecipadamente a multiplicidade sensível a partir de esquemas⁴³¹, a indústria cultural não concebe o homem

⁴²⁷ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.115.

⁴²⁸ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.138.

⁴²⁹ Para Adorno, o tédio existe em função da vida sob a coação do trabalho e da divisão de trabalho. Por isso que ele define tédio como sendo o “desespero objetivo”. ADORNO, Theodor. **Tempo livre**. In: ADORNO, Theodor. **Indústria Cultural e Sociedade**. 5º ed. São Paulo: Paz Terra, 2009, p.66.

⁴³⁰ Arte séria não significa necessariamente àquela que evita o humor, a ironia ou qualquer forma de riso, mas a que leva a sério a tensão existente entre a tristeza e a alegria, como deixa transparecer o trecho a seguir: “As tentativas de definir o que seja kitsch costumam falhar, mas talvez não fosse a pior definição aquela que tomasse como critério do válido ou do kitsch o fato de que uma obra de arte, ao expressar oposição à realidade, consiga dar forma à consciência da contradição ou opte pela ilusão de que a dissolve. É, com esse critério, que se deve ver a seriedade de toda obra de arte. Como algo que escapa da realidade e, no entanto, nela está imersa, a arte vibra entre a seriedade e a alegria. É esta tensão que constitui a arte”. ADORNO, Theodor. **A arte é alegre?** § 3. In: < <http://adorno.planetaclix.pt/tadorno6.htm> >.

⁴³¹ “Kant antecipou intuitivamente o que só Hollywood realizou conscientemente: as imagens já são precensuradas por ocasião de sua própria produção segundo os padrões do entendimento que decidirá depois como devem ser vistas”. ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.73.

enquanto um fim em si mesmo como preconizava a filosofia moral kantiana⁴³², pois reduz o ser humano à condição de mero consumidor. A felicidade idílica propiciada pela indústria cultural aos seus consumidores pode ser comparada à “felicidade dos narcóticos” que aparece na cena dos comedores de lótus da *Odisseia*: “Esse idílio é na verdade a mera aparência da felicidade, um estado apático e vegetativo, pobre como a vida dos animais e no melhor dos casos a ausência da consciência da infelicidade”⁴³³.

Nesse ínterim é decisiva a relação que Adorno e Horkheimer fazem entre o caráter sadomasoquista do pequeno-burguês que se deixa mobilizar a favor do totalitarismo e o daquele que aceita passivamente a enxurrada de produtos oferecidos pela publicidade:

A repetição cega e rapidamente difundida de palavras designadas liga a publicidade à palavra de ordem totalitária⁴³⁴.

O Führer ordena de maneira mais moderna e sem maior cerimônia tanto o holocausto quanto a compra de bugigangas⁴³⁵.

O filme de Chaplin tocou pelo menos um ponto essencial, mostrando a semelhança entre o barbeiro do gueto e o ditador⁴³⁶.

Para compreender melhor a vinculação entre a indústria cultural e o totalitarismo, mister analisar a quinta parte da *Dialética*, intitulada *Elementos do Antissemitismo*, na qual Adorno e Horkheimer elaboram um prognóstico válido para compreender a origem de todo autoritarismo. É de suma importância para a temática da razão a compreensão da diferenciação que os autores fazem entre mimesis e falsa projeção.

No contexto do pensamento de Adorno, mimesis é uma categoria crítica, e não afirmativa. Grosso modo, mimesis se refere ao comportamento de tornar-se semelhante ao mundo imediato. Isso no meio animal – no assim chamado mimetismo animal – ocorre de modo totalmente mecânico e instintivo. Sua finalidade é a autodefesa. Por exemplo, quando uma borboleta fica imóvel em cima de uma folha que tem a mesma cor dela com o intuito de não chamar a atenção dos seus predadores.

Por outro lado, no âmbito humano, o mimetismo também ocorre só que ele não é idêntico ao do animal. Inicialmente, na magia primitiva, o mimetismo “humano” era usado

⁴³² “O homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, existe como fim em si mesmo, não só como meio para o uso arbitrário desta ou daquela vontade”. KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: 70, 2007, p.68.

⁴³³ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.59-60.

⁴³⁴ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.137

⁴³⁵ ⁴³⁵ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.132.

⁴³⁶ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.195.

tanto para escapar dos perigos da natureza (e.g. através de vestimentas que o camuflavam dentro de uma floresta) quanto para apaziguar a ira do deus que ele venerava(por exemplo, mediante o uso de uma máscara que imitasse a cara assustadora de seu deus), de maneira não totalmente irrefletida, mas ainda fortemente rudimentar. Ao desintegrar-se da fase mágica, com o advento da etapa do trabalho enquanto práxis social, a mimesis perdeu seu caráter puramente defensivo, e passou a designar tendência pedagógica natural de se comprazer em relação ao mundo exterior como preconizou Aristóteles na *Poética*⁴³⁷. A mimesis “racionalizada” sobreviveu como uma “representação” artística⁴³⁸. No entanto, ela jamais perdeu de vista aquele elemento primitivo do medo da natureza, herança da etapa mágica da humanidade. Até hoje esses elementos primitivos da “proto-história biológica” aparecem em situações de perigo: o coração bata mais forte perante uma ameaça ou os cabelos enrijeçam diante susto, para citar alguns exemplos.

De acordo com a análise de Adorno e Horkheimer, o fascismo teria aprendido de modo astuto a retirar do comportamento mimético qualquer instância racional, deixando apenas o aspecto de autopreservação e de domínio sobre a natureza (o outro), invertendo a lógica de funcionamento da mimesis: não é adaptação orgânica ao mundo exterior que importa, mas sim a adaptação do mundo exterior ao interior, uma vez que é inconcebível para o fascista a existência de qualquer ser que seja diferente de si próprio, ou ao menos, diferente da projeção que ele faz de si próprio. Adorno e Horkheimer nomeiam esse processo “desnaturalizado” de mimesis de “falsa projeção”. A imitação deixa de ser um comportamento natural para ser uma imposição social. Esse processo de falsa projeção atingiu sua apoteose no século passado, com o advento do nazismo e da ascensão de grupos fascistas radicais. Porém, o autoritarismo não foi resultado de algo radicalmente novo na história humana. Os autores notam que a falsa projeção – falsa mimesis – está na origem de toda violência que certos grupos sofreram ao longo dos séculos – e ainda sofrem – No caso dos indivíduos historicamente perseguidos – o negro, o judeu, o cigano, etc. – reações como a de

⁴³⁷“Ao que parece, duas causas, e ambas naturais, geraram a poesia. O imitar é congênito no homem (e nisso difere dos outros viventes, pois, de todos, é ele o mais imitador, e, por imitação, aprende as primeiras noções), e os homens se comprazem no imitado”. ARISTÓTELES. *Poética*. In: ARISTÓTELES. **Seleção de textos**. 4. Ed. São Paulo : Nova Cultural, 1991, Os pensadores , v. 2, p.248.

⁴³⁸“Cabe aqui lembrar que, na época de Platão, a "representação" artística em geral é chamada de mimesis. A tradução por "imitação" empobrece muito o sentido. Os gregos clássicos pensam sempre a arte como uma figuração enraizada na mimesis, na representação, ou, melhor, na "apresentação" da beleza do mundo (mais *Darstellung* que *Vorstellung*); a música é o exemplo privilegiado de mimesis, sem que seja imitativa no nosso sentido restrito”. Cf. GAGNEBIN, Jeanne-Marie **O conceito de mimesis em Adorno e Benjamin**. Perspectivas, São Paulo,v. 16, p. 67-86, 1993, p.68.

acanhamento e de medo diante de outras pessoas constituem traços proto-biológicos da violência sofrida em épocas passadas.

No contexto da *Dialética*, apoiados nos resultados de outros campos de pesquisa, tais como a psicanálise (Freud) e a etnologia (Marcel Mauss e Roger Caillois), Adorno e Horkheimer denunciam a invasão da mimesis na política e na cultura como um sintoma de regressão psicológica e de decadência coletiva. Nas mãos do fascismo, a mimesis perdeu seu caráter de aprendizagem em relação ao mundo exterior como preconizava a definição aristotélica, sendo o próprio fascismo uma síntese diabólica entre a falsa projeção e o mimetismo primitivo, uma vez que nas mãos dos fascistas a mimesis se transformou em “desnaturalização dos impulsos miméticos”⁴³⁹, o que configura mais uma vez um retorno do esclarecimento à mitologia:

A fúria, o escárnio e a imitação venenosa são a rigor a mesma coisa. O sentido das fórmulas fascistas, da disciplina ritual, dos uniformes e de todo o aparato pretensamente irracional é possibilitar o comportamento mimético. Os símbolos engenhosamente arquitetados, próprios a todo movimento contrarrevolucionário, as caveiras e mascaradas, o bárbaro rufar dos tambores, a monótona repetição de palavras e gestos são outras tantas imitações organizadas de práticas mágicas, a mimese da mimese. O Führer, com sua cara de canastrão e o carisma da histeria orquestrada, puxa a roda. Sua representação realiza substitutivamente e em imagem o que é vedado a todos os demais na realidade. Hitler pode gesticular como um palhaço; Mussolini pode arriscar notas erradas como um tenor de província; Goebbels pode falar com a fluência do representante comercial judeu que ele exorta a assassinar; Coughlin pode pregar com a fé do Salvador, cuja crucifixão ele descreve a fim de que se volte sempre a derramar o sangue. O fascismo também é totalitário na medida em que se esforça por colocar diretamente a serviço da dominação a própria rebelião da natureza reprimida contra essa dominação⁴⁴⁰.

Podemos resumir o que foi dito até aqui sobre a indústria cultural e o totalitarismo da seguinte maneira: esses fenômenos constituem duas faces do mesmo modelo de racionalidade estreito que Adorno e Horkheimer visam combater. Neles permanecem traços do mimetismo primitivo de autodefesa, da imanência no imediatismo, e o absolutismo do princípio da imitação. A razão instrumental novamente se mostra como tendo horror ao novo e à novidade, por isso que tende a transformar compulsivamente tudo o que é diferente em semelhante, reduzindo o outro ao mesmo, o que configura mais um retorno do esclarecimento ao mito.

⁴³⁹ RIUS, Mercè. **T. W. Adorno** : del sufrimiento a la verdad. Barcelona : Laia, 1984, p.35.

⁴⁴⁰ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p. 152.

3.1.2 Duas Alternativas à Imanência Mítica

“Só há uma expressão para a verdade: o pensamento que nega a injustiça. Se a insistência nos lados bons não for superada no todo negativo, ela transfigurará seu contrário: a violência”⁴⁴¹.

(Theodor Adorno).

Tendo reconstruindo algumas das principais linhas de força da *Dialética do Esclarecimento*, surge, então, a inevitável questão em relação à proposta transcendental da obra. Não se trata, aqui, tanto de responder se Adorno e Horkheimer caem em alguma forma de contradição deletéria – performativa– aquela que consome com as suas próprias bases de pretensão de verdade (Cf. Seção 2.4, Tese 10). Isso só ocorreria caso os autores já pressupusessem como válida uma lógica de pensamento bastante estreita, na qual qualquer contradição deve ser evitada a todo custo. Esse não é o caso. Alex Thomson observa que admitir que a “razão” não está segura diante da “não-razão” não é cometer uma contradição performativa, uma vez que o pensamento só pode ser condenado por tal coisa a partir de um ponto de vista neutro, a-histórico, justamente aquilo que não está disponível em uma perspectiva dialética⁴⁴². É profícuo também recordar, aqui, uma das mais duras objeções que Habermas dirigiu à *Dialética do Esclarecimento*: de que ela tenta mostrar racionalmente o caminho da verdade, mas não acredita que isso seja possível racionalmente (Cf. Seção 2.4, Tese 5). Além disso, Habermas é enfático em relação ao caráter aporético da obra: “a *Dialética do Esclarecimento* dificilmente abre algum perspectiva”⁴⁴³.

Deste modo, tendo em mente essas objeções de Habermas, esta seção se pergunta: circunscrever-se-iam à totalidade da razão os aspectos negativos descritos anteriormente ou existiria algum paradigma ideal de razão a partir dessa análise? Ainda que a *Dialética do Esclarecimento* não seja a melhor obra para responder essa questão tendo em mente outras obras do legado de Adorno, parece-nos que existem no mínimo dois caminhos indicados pelos autores ao decorrer desse livro, ambos entrelaçados entre si. São eles: a teoria estética e a razão dialética.

⁴⁴¹ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.181.

⁴⁴² THOMSON, Alex. **Compreender Adorno**. Petrópolis: Editora Vozes, 2010, p.140.

⁴⁴³ HABERMAS, Jürgen. **O Discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.163.

No tocante ao primeiro aspecto, isto é, a teoria estética, mister enfatizar que não se trata, aqui, de estetizar a teoria⁴⁴⁴, ou de transformar a filosofia em arte. O que os autores chamam atenção é para o fato de que com a rígida divisão das esferas axiológicas provocada pelo advento da própria racionalização ocidental a arte acabou desfrutando uma posição deveras inferior em relação à própria religião: “De bom grado o censor positivista deixa passar o culto oficial, do mesmo modo que a arte, como um domínio particular da atividade social nada tendo a ver com o conhecimento”⁴⁴⁵. Em contrapartida, Adorno e Horkheimer sugerem como saída o tratamento da arte como uma questão de conhecimento, e não meramente de gosto ou de fruição estética⁴⁴⁶: “Enquanto a arte renunciar a ser aceita como conhecimento, isolando-se assim da práxis, ela será tolerada, como o prazer, pela práxis social”⁴⁴⁷. Em última instância, tratar-se-ia de pensar o progresso da arte para além do âmbito estético⁴⁴⁸. Porém, somente a filosofia pode fazer isso, tendo em vista que ela é, na definição de Adorno, uma forma de trabalho⁴⁴⁹, diferentemente da arte, que em virtude de sua própria natureza anárquica, não pode ser reduzida à coerção pragmática inerente à autoconservação. Conforme escreverá Adorno em uma fase tardia de seu pensamento:

A não-finalidade da arte é escapar da coerção da auto-preservação. A arte incorpora algo como liberdade no seio da não-liberdade. O fato de, por sua própria existência, desviar-se do caminho da dominação a coloca como parceira de uma promessa de felicidade, que ela, de certa maneira, expressa em meio ao desespero⁴⁵⁰.

Dito em outros termos, o maior protesto que a arte pode fazer contra o mundo reificado é não ter função prática nenhuma⁴⁵¹. Resta para a filosofia a tarefa de pensar o seu valor gnosiológico e a sua potencialidade revolucionária.

Isto nos encaminha para o segundo aspecto supracitado, ou seja, à razão dialética. Adorno e Horkheimer observam que a crítica à razão formal e instrumental tem por base o fato de que a dialética enquanto forma de pensamento antecedeu – historicamente – os

⁴⁴⁴ “Em Adorno, não se poderia tratar de estetizar a teoria”. WIGGERSHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt**. História, desenvolvimento teórico, significação política. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002, p. 682.

⁴⁴⁵ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.33.

⁴⁴⁶ Conforme assinala Rodrigo Duarte, “desse modo, tudo permanece como está”. DUARTE, RODRIGO. **Dizer o que não se deixa dizer**: para uma filosofia da expressão. Chapecó: Argos, 2008, p.28.

⁴⁴⁷ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.39.

⁴⁴⁸ ADORNO, Theodor. **Teoria estética**. Trad. Artur Morão. Lisboa: 70, 1970, p.235.

⁴⁴⁹ “O trabalho do conceito” hegeliano não é uma transcrição aproximativa da atividade do sábio.[...]. A função do filósofo é justamente exprimir aquilo que é ativo na própria coisa, aquilo que, enquanto trabalho social, tem uma forma objetiva que confronta os homens mas que, não obstante, permanece como o trabalho dos homens”. ADORNO, Theodor. **Três estudos sobre Hegel**. São Paulo: Editora da Unesp, 2013, p.96.

⁴⁵⁰ ADORNO, Theodor. **A arte é alegre?** § 3. In: < <http://adorno.planetaclix.pt/tadorno6.htm> >.

⁴⁵¹ ADORNO, Theodor. **Notas de literatura I**. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2003, p.22.

princípios lógicos que interditaram o pensamento de pensar a si mesmo de uma forma não inteiramente analítica – como quer o positivismo. Como observam os autores:

Quando uma árvore é considerada não mais simplesmente como árvore, mas como testemunho de uma outra coisa, como sede do mana, a linguagem exprime a contradição de que uma coisa seria ao mesmo tempo ela mesma e outra coisa diferente dela, idêntica e não idêntica. Através da divindade, a linguagem passa da tautologia à linguagem. O conceito, que se costuma definir como a unidade característica do que está nele subsumido, já era desde o início o produto do pensamento dialético, no qual cada coisa só é o que ela é tornando-se aquilo que ela não é⁴⁵².

De acordo com o que foi dito acima, o percurso rumo à civilização foi marcado pela substituição da dialética pela lógica, e isso ocorreu em virtude das próprias necessidades econômicas e técnicas do processo de hominização, o que fez com que qualquer forma de ambiguidade conceitual fosse expulsa do domínio da linguagem. É impossível precisar exatamente em que momento da pré-história isso ocorreu. Entretanto, o que Adorno e Horkheimer observaram é que a *Odisseia* de Homero já dá testemunho dessa dialética do esclarecimento uma vez que nela a astúcia consiste justamente em usar a ambiguidade das palavras para fins de dominação, isto é, o domínio da lógica como equivalente à lógica de dominação, algo que atingiu o seu apogeu com o “atomismo lógico” da filosofia analítica, isto é, a crença de que a realidade efetiva pode ser apreendida por força mor da lógica: “‘Unidade’ continua a ser a divisa, de Parmênides a Russell”⁴⁵³, como prognosticam Adorno e Horkheimer.

Nesse ínterim, entretanto, o processo de individuação provocado pelo esclarecimento possibilitou o resgate daquela dimensão ampla da linguagem, que atingiu sua forma mais consciente na filosofia moderna, através de Hegel, que postulou a ideia de negação determinada, uma forma iconoclasta e não-puramente abstrata de lidar com a realidade, que evita a equiparação entre linguagem e ser, ainda que, na visão de Adorno e Horkheimer, Hegel tenha sucumbido à mitologia mediante sua teoria do absoluto⁴⁵⁴. Mister assinalar, aqui, no entanto, que com Hegel o esclarecimento atingiu um nível de autoconsciência jamais visto, só comparável com Nietzsche⁴⁵⁵, que usou o esclarecimento

⁴⁵² ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.26.

⁴⁵³ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.20.

⁴⁵⁴ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.32.

⁴⁵⁵ “Nietzsche conhecia como poucos, desde Hegel, a dialética do esclarecimento”. ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.47.

contra ele mesmo, algo que possibilitou em grande medida a tomada de partido a favor da liberdade de não ser integrado pelo próprio esclarecimento usufruída pelos autores da *Dialética*. A própria obra seria uma espécie autointerpretação filosófica do esclarecimento sobre as suas próprias bases opressoras e míticas gesto que transcendente o âmbito meramente lógico da linguagem. Como enfatizam Adorno e Horkheimer:

A dialética revela, ao contrário, toda imagem como uma forma de escrita. Ela ensina a ler em seus traços a confissão de sua falsidade, confissão essa que a priva de seu poder e o transfere para a verdade. Desse modo, a linguagem torna-se mais que um simples sistema de signos⁴⁵⁶.

Destarte, a alternativa que Adorno e Horkheimer oferecem configura-se como o uso dialético dos conceitos. Porém, diferentemente da tradição do esclarecimento, que se negou a se reconhecer como membro da natureza, a dialética precisa incorporar um elemento não puramente conceitual no pensamento, sob o risco de sucumbir à desrazão inerente ao racionalismo desenfreado: “Não é na certeza não afetada pelo pensamento, nem na unidade pré-conceitual da percepção do objeto, mas em sua oposição refletida, que se mostra a possibilidade de reconciliação”⁴⁵⁷. Em outras palavras, uma terceira via entre o racionalismo avesso a qualquer elemento pré-discursivo e o irracionalismo que tem alergia ao trabalho do conceito. Na *Minima Moralia* Adorno explica melhor essa ideia: “A razão dialética, contrária à razão dominante, é desrazão: é tão somente na medida em que desmascara e suprassume [*aufhebt*] a razão dominante que ela própria se torna racional”⁴⁵⁸.

Destarte, o elemento que Adorno e Horkheimer pretende introduzir no pensamento é uma “faculdade mimética”⁴⁵⁹, isto é, um “impulso” no qual a natureza instrumentalizada ganha seu elemento tácito. Porém, não se trataria, aqui, de substituir a racionalidade pelo comportamento mimético, pela adaptação orgânica ao outro⁴⁶⁰, como sugere Habermas⁴⁶¹, mas sim de formular um modelo de razão mais amplo, que leve em consideração o sofrimento e a dor provocados pela instrumentalização das condições de subsistência e pela dominação da natureza ao longo da história, que dê voz ao lamento da natureza reprimida:

⁴⁵⁶ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.32.

⁴⁵⁷ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.156.

⁴⁵⁸ DORNO, Theodor. **Minima moralia**: reflexões a partir da vida danificada. 2º Ed. São Paulo: Ática, 1993, p.63.

⁴⁵⁹ HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012. Vol.1, p.658.

⁴⁶⁰ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.149.

⁴⁶¹ Cf. “As críticas de Habermas dirigidas à filosofia de Adorno”.

Enquanto a história real se teceu a partir de um sofrimento real, que de modo algum diminui proporcionalmente ao crescimento dos meios para sua eliminação, a concretização desta perspectiva depende do conceito. Pois ele é não somente, enquanto ciência, instrumento que serve para distanciar o homem da natureza, mas é também enquanto tomada de consciência do próprio pensamento que, sob a forma de ciência, permanece preso à evolução cega da economia, um instrumento que permite medir a distância perpetuadora da injustiça⁴⁶².

Em última instância, tratar-se-ia de combater implacavelmente à injustiça mediante a reacoplamento entre razão e ética, para além do formalismo e do irracionalismo *per se* avessos a qualquer empatia diante da desgraça e do sofrimento do não-próximo, do não-idêntico. O desdobramento e a radicalização desse audacioso projeto têm nome e lugar: *Dialética Negativa*.

3.2 A Dialética Negativa

“Quem registra os campos de extermínio como um acidente de trabalho na marcha triunfal da civilização, o martírio dos judeus como sem importância do ponto de vista da história universal, não só recua muito em relação à visão dialética, como também inverte o sentido de sua própria política: pôr um termo ao mais extremo”⁴⁶³.

(Theodor Adorno).

Na sua interpretação sobre o pensamento de Adorno, presente na obra *Teoria do Agir Comunicativo*, Habermas toca em um ponto cabal para a compressão da ideia de verdade do frankfurtiano: ela está irreversivelmente associada com a categoria de reconciliação universal (*Versöhnung*), que inclui, nesse rol, a interação do ser humano com a natureza, os animais, as plantas e os minerais⁴⁶⁴. Habermas está convencido que essa reconciliação é compatível com a sua racionalidade comunicativa. Mais do que isso: para o filósofo de Düsseldorf, a reconciliação só é possível efetivamente a partir do horizonte intersubjetivo propiciado pela sua teoria do agir comunicativo⁴⁶⁵. Porém, tal tese negligencia um elemento fundamental do conceito de reconciliação de Adorno: o da transformação radical. Conforme

⁴⁶² ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p. 44.

⁴⁶³ ADORNO, Theodor. **Minima moralia**: reflexões a partir da vida danificada. 2º Ed. São Paulo: Ática, 1993, p.205.

⁴⁶⁴ HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, Vol.1, p.655.

⁴⁶⁵ HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012, Vol.1, p. 674.

escreve o autor: “Enquanto o mundo permanecer como é, todas as imagens de reconciliação, de paz e tranquilidade assemelham-se à imagem da morte”⁴⁶⁶.

Por outro lado, Habermas levanta algumas objeções sobre o a filosofia de Adorno, que colocam em xeque a validade do projeto dialético do frankfurtiano (Cf. 2.4 “As críticas de Habermas dirigidas à filosofia de Adorno”), Referimo-nos as objeções referentes à inexecutabilidade da *Dialética Negativa*, que tentaria atingir a realidade redimida de modo não discursivo (Cf. 3º Tese) e à contradição inerente à elaboração de uma teoria da mimesis que segundo o prognóstico da *Dialética do Esclarecimento* seria impossível de construir (Cf. 4º Tese).

No entanto, pretendemos mostrar nesta seção que as supracitadas objeções dirigidas à filosofia de Adorno – ainda que não sejam totalmente contra intuitivas – repousam na pressuposição de que a elaboração da dialética negativa significa um abandono integral da razão em detrimento da mimesis ou do não-conceitual. Porém, esse não é o caso. Conforme assinala Adorno: “É preciso mais razão, e não menos, para curar as feridas que a ferramenta razão, em um todo irracional, infligiu à humanidade”⁴⁶⁷.

Desta maneira, a hipótese de trabalho que guia a nossa investigação é a de que a *Dialética Negativa* representa uma postura teórica que leva em consideração, acima de tudo, a experiência do sofrimento e da dor de pessoas em “carne e osso”. Como Adorno já havia escrito na *Dialética do Esclarecimento*: “A experiência é sempre um agir e sofrer reais”⁴⁶⁸. Recolocar a universalidade da experiência da dor e do sofrimento no pensamento filosófico é o objetivo desse programa.

3.2.1 Dialética como Dor Elevada ao Conceito

“A auto-reflexão sobre o elemento de desejo que, de maneira antitética, constitui o pensamento enquanto pensamento. É só quando esse pensamento se dissolve de um modo puro, sem resíduo heterônomo, na objetividade do pensamento, que ele se constitui num impulso em direção à utopia”⁴⁶⁹.

(Theodor Adorno).

⁴⁶⁶ ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.316.

⁴⁶⁷ ADORNO, Theodor. **Notas de literatura I**. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2003, p.159.

⁴⁶⁸ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.73.

⁴⁶⁹ ADORNO, Theodor. **Mínima moralia**: reflexões a partir da vida danificada. 2º Ed. São Paulo: Ática, 1993, p.174.

Nas primeiras linhas da *Dialética Negativa* – publicada no final da década de 60 – Adorno apresenta ao leitor o contexto histórico-filosófico que emerge sua dialética, realizando uma alusão e ao mesmo tempo uma crítica à famigerada sentença de Marx presente em *Teses sobre Feuerbach*, que colocava como norma do materialismo a transformação da realidade⁴⁷⁰. Assim, não é por acaso que Adorno acentua a atualidade da filosofia em um tempo cada vez mais hostil ao “trabalho do conceito” (*Arbeit des Begriffs*),:

A filosofia, que um dia pareceu ultrapassada, mantém-se viva porque se perdeu o instante de sua realização. O juízo sumário de que ela simplesmente interpretou o mundo e é ao mesmo tempo deformada em si pela resignação diante da realidade torna-se um derrotismo da razão depois que a transformação do mundo fracassa⁴⁷¹.

De acordo com o dito acima, a filosofia retorna frustrada à interpretação (*Interpretation*) por causa do fato de que as promessas de transformação da realidade – por meio da *práxis* política – não se cumpriram efetivamente. Como a transformação radical não aconteceu, a filosofia volta à teoria com a exigência de não sucumbir a qualquer forma de coação pragmática ou política, que só aceita o pensamento que se comporta de modo prático ou voltado para algum fim imediato. A filosofia precisa mais do que nunca se entregar ao trabalho do conceito por meio de uma autocrítica impiedosa a si mesma, que possibilitará um caminho para a sua própria salvação.

Nesse ínterim é decisiva a tese da “primazia do objeto” (*Vorrang des Objekts*), que constitui uma das grandes inovações epistemológicas fornecidas por esse modelo dialético. À primazia do objeto nasce em franca oposição à tradição dialética moderna, e em especial ao idealismo alemão, que se inicia a partir da filosofia transcendental de Kant, aquele que proclama a “revolução copernicana” (*Kopernikanische Wende*) na filosofia, dando ao sujeito uma supremacia quase total em relação à constituição do objeto (subjetivismo). Adorno problematiza a tese kantiana, e sugere a formulação de um pensamento que conceba o próprio sujeito como sendo objeto qualitativamente distinto da simples “coisa”, uma vez que sujeito tem consciência. Porém, a primazia do objeto não significa a denegação da participação subjetiva no objeto, mas o término da redução subjetiva do objeto inerente à tradição dialética. Nesse modelo dialético proposto por Adorno, à relação entre sujeito e objeto se altera substancialmente. Grosso modo, podemos descrever assim essa tese: aquilo que é

⁴⁷⁰ Trata-se da última tese: “Os filósofos só interpretaram o mundo de diferentes maneiras; do que se trata é de transformá-lo”. In: MARX, Karl; Engels, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 103.

⁴⁷¹ ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 11.

conhecido através da consciência deve ser um “algo” (*Etwas*), porque pensar, nessa perspectiva, significa sempre pensar num algo. Este “algo” é um momento objetivo irreduzível, tendo em vista que na mediação entre sujeito e objeto existe de forma tácita um “mediato”, ainda que não inteiramente determinado, tendo em vista que não foi tematizado teoricamente pelo sujeito. Nessa perspectiva, o sujeito não assume de antemão um posicionamento diante do objeto. O sujeito – quintessência da mediação – é o “como” do nexos sujeito-objeto, enquanto que o objeto é o “que”. Em outras palavras, o sujeito e o objeto estão inesperáveis na composição do conhecimento. Tendo o sujeito um núcleo de objeto, então as qualidades subjetivas do objeto constituem um momento objetivo também. A tentativa de Adorno com a tese do primado do objeto é juntar esses dois eixos (Sujeito-Objeto), sem que seja preciso para isso reduzir o objeto à subjetividade (subjetivismo), nem anular o papel da subjetividade na objetividade (materialismo vulgar). Em uma nota de rodapé da *Dialética Negativa*, Adorno explicita melhor a radicalidade da tese do primado do objeto:

Literalmente, seria preciso seguir o primado do objeto até o ponto em que o pensamento imagina ter conquistado sua própria objetividade absoluta, separando-se de toda objetividade que não é ela mesmo pensamento: até o cerne da lógica formal. O "algo" ao qual todas as proposições lógicas se referem ainda é, lá onde elas têm o direito de ignorar isso completamente, reprodução daquilo que o pensamento visa e sem o que ele mesmo não poderia ser; aquilo que não é pensamento é condição lógico-imanente do pensamento. A cópula, o "é"; sempre contém já propriamente, segundo o modelo do juízo existencial, objetividade. Com isso, caem por terra também todas as esperanças inerentes à necessidade de segurança de possuir na lógica formal algo puro e simplesmente incondicionado, o fundamento seguro da filosofia⁴⁷².

O primado do objeto se aplica até mesmo as criações da imaginação e da fantasia, que *prima facie* podem estar apartadas do tempo e do espaço, mas que remetem à existência individual, mesmo que por derivação, já que, nessa perspectiva, é impossível pensar o factual sem o conceito, tendo em vista que pensá-lo já significa concebê-lo conceitualmente, pois não há algum conceito que não faça referência à facticidade, à cópula existencial “é”, por mais abstrato que seja. O primado do objeto é o primado do conteúdo sobre o método⁴⁷³. Desse modo, o primado do objeto seria capaz de substituir – à altura do materialismo – o paradigma da filosofia idealista e subjetiva para o de uma dialética efetivamente objetiva e materialista, sem com isso precisar abrir mão da consciência como elemento epistemológico, algo que, segundo o prognóstico de Adorno, nem mesmo Marx conseguiu empreender

⁴⁷² ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.158.

⁴⁷³ ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.56.

convincentemente na sua filosofia materialista⁴⁷⁴. Para Susan Buck-Morss, o primado do objeto significa essencialmente uma transformação mimética do subjetivismo kantiano: “A verdade como representação linguística mimética suponha chamar as coisas pelos seus nomes corretos”⁴⁷⁵.

Conforme assinala Wolfgang Leo Maar, a tese do primado do objeto se refere também, em última instância, a uma maneira de conceber e criticar à reificação sem o recurso a uma visão idealista do problema⁴⁷⁶. Mais do que isso, para Leo Maar, a interpretação de Habermas em relação a uma pretensa permanência da filosofia de Adorno na assim chamada “filosofia da consciência” cai por terra mediante a tese da primazia do objeto:

A focalização de Habermas carece de sustentação. O prisma do primado do objeto apresenta, justamente, elementos para a crítica e superação efetiva, material e histórica, da perspectiva dessa filosofia da consciência, ao estabelecer a prioridade materialista de uma reflexão apta a atingir o não-idêntico – como objeto – ou seja: a produção da objetividade e da subjetividade da razão. Em sua Teoria Estética Adorno denomina esta reflexão de “engajamento”, ‘uma reflexão superior [...] que visa uma transformação das condições das situações’[...] em vez de perdurar no mero plano de sua vigência⁴⁷⁷.

Não obstante o acerto de contas com a filosofia moderna a dialética negativa necessita empreender uma crítica imanente aquilo que ela compreende como sendo a filosofia da identidade comprometida com o princípio da não-contradição. O que tal princípio lógico efetuou, desde Aristóteles, foi mais do que a instauração de uma regra do pensar: ele expulsou do pensamento tudo o que é qualitativamente diverso, atribuindo ao não-idêntico (*Nichtidentische*) à “maldição” da contradição. A definição de contradição de Adorno preconiza isso: “A contradição é o não-idêntico sob o aspecto da identidade”⁴⁷⁸.

Como havíamos visto no capítulo anterior⁴⁷⁹, o princípio da não contradição – pedra pilar do conceito de “contradição performativa” de Apel e Habermas – diz que é impossível que uma sentença seja verdadeira *se e quando* ela se contradiz a si mesma. A cópula “é” do princípio de não-contradição indica que este princípio designa mais do que uma lei do pensamento, consistindo algo que diz respeito à realidade efetiva. Por isso que o princípio de

⁴⁷⁴ Cf. ADORNO, Theodor. **Sobre Sujeito e Objeto.** §4. In: < <http://adorno.planetaclix.pt/tadorno2.htm>> . Acesso em 22/10/2014.

⁴⁷⁵ BUCK-MORSS, Susan. **Origen de la dialéctica negativa:** Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el instituto de pesquisa de Frankfurt. Madri: Siglo Veintiuno Editora, 1981, p.189.

⁴⁷⁶ MAAR, Wolfgang Leo. **Materialismo e primado do objeto em Adorno.** Trans/Form/Ação, São Paulo, v.29(2), 2006, p.133-154, p.151.

⁴⁷⁷ MAAR, Wolfgang Leo. **Materialismo e primado do objeto em Adorno.** Trans/Form/Ação, São Paulo, v.29(2), 2006, p.133-154, p.151.

⁴⁷⁸ ADORNO, Theodor. **Dialética negativa.** Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.13.

⁴⁷⁹ Para a exposição do princípio de não contradição de Aristóteles, Cf. Seção 2.4 “As críticas de Habermas à filosofia de Adorno”.

não-contradição é um princípio lógico e ontológico. O problema é que o objeto – conteúdo da linguagem – não se reduz ao seu significante, ao seu conceito. Dizer que é impossível um determinado objeto ter e não ter ao mesmo tempo sob o mesmo aspecto a propriedade x é algo que garante a inteligibilidade no discurso, mas não garante que fora dele o objeto possa comportar essa “contradição” de ter e não ter a propriedade “x” ao mesmo tempo e ao mesmo aspecto. A filosofia da identidade dá esse salto qualitativo: transforma uma lei do pensamento em uma lei do real: “A falácia de que *ordo idearum* seria a *ordo rerum* é fundada na insinuação de que algo mediado seja não mediado”⁴⁸⁰. Entretanto, Adorno não está dizendo que precisamos abandonar totalmente a lei da não-contradição. Isto seria a-dialético, e contrairia um dos preceitos básicos da própria dialética: “O pensamento dialético é a tentativa de quebrar o caráter coercitivo da lógica com os próprios meios desta última”⁴⁸¹. A lógica é útil e até necessária em um nível trivial da linguagem e do discurso. Porém, afirmar que o princípio de não-contradição esgota a ideia de verdade é algo que a dialética não aceita⁴⁸². A ideia de verdade de Adorno está irremediavelmente associada à de sociedade verdadeira: “A ideia de verdade científica não pode ser dissociada da de uma sociedade verdadeira. Apenas esta seria livre tanto da contradição como da não contradição”⁴⁸³.

A dialética inverte a lógica do “pensar é identificar”. O ato de identificar tudo com tudo é por si só abrir mão de pensar. Como assevera Adorno: “Pensar é, já em si, antes de todo e qualquer conteúdo particular, negar, é resistir ao que lhe é imposto”⁴⁸⁴. Isto significa que o real não pode ser deduzido de uma lei do pensamento, como quer a tradição filosófica baseada no paradigma da dedução “*more geometrico*”. O que ocorre na ordem do mundo não é linear e homogêneo tal como na ordem das ideias. Por isso que a contradição representa o heterogêneo: “A filosofia quer mergulhar muito mais literalmente no que é heterogêneo, sem o reduzir a categorias pré-fabricas”⁴⁸⁵. A consciência do não-idêntico possibilita a filosofia superar a imanência mítica que a leva ao sempre-igual⁴⁸⁶. Como enfatiza Fredric Jameson, o não-idêntico aponta para uma abertura radical do pensamento à novidade e à alteridade, que

⁴⁸⁰ ADORNO, Theodor. **Notas de literatura I**. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2003. p.25-6.

⁴⁸¹ ADORNO, Theodor. **Mínima moralia**. 2º Ed. São Paulo: Ática, 1993, p.132.

⁴⁸² “Essa paz armada entre dialéticos e analíticos, oponentes e defensores do Princípio de Não- Contradição, é boa enquanto permite o convívio civilizado. Mas ela não resolve o problema que nos vem desde Platão e Aristóteles, até Hegel e Marx”. Cf. LIMA, Cirne. **Sobre a contradição**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p.15.

⁴⁸³ ADORNO, Theodor. **Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã**. In: **Textos escolhidos**: Theodor W. Adorno. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p.141.

⁴⁸⁴ ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.25.

⁴⁸⁵ ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 19.

⁴⁸⁶ ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.36, p.56.

como tais não podem ser totalmente experimentadas pela razão⁴⁸⁷. Em última instância, “a utopia seria a não-identidade”⁴⁸⁸.

De acordo com a análise aberta pela dialética negativa, a contradição, isto é, o não-idêntico, não é pensada como uma forma de essência metafísica – como em Heráclito e Hegel, –mas como uma forma de existência que não pode ser reduzida a qualquer categoria lógica ou conceitual, incapaz de ser enquadrado no conjunto de vivências e experiências prévias, implícita no próprio ato de pensar uma vez que a realidade não é idêntica ao pensamento. Porém, aqui, não se pode fazer também uma noite onde todos os gatos são pardos. Existem níveis diferentes de contradição. A contradição *no* pensamento é uma coisa, a contradição *na* realidade efetiva é outra. O procedimento dialético consiste em unir essas duas primeiras contradições, e usar a contradição *no* pensamento contra a contradição na realidade⁴⁸⁹. Para Adorno, a contradição *na* realidade efetiva sempre gera sofrimento. Isso fica mais simples se imaginarmos um exemplo que o próprio autor oferece no contexto da *Minima Moralia*, referente a contradição presente na esfera social: “Nenhum esforço humanitário, nenhuma argumentação formal pode separar a felicidade do fato que o vestido deslumbrante é trajado por uma só, e não por vinte mil”⁴⁹⁰. Nesse caso, o procedimento dialético agiria criticando o princípio econômico fetichizante que faz com que, amiúde, um produto vala mais do que a renda anual de famílias inteiras, mostrando a irracionalidade dessa ordem social.

Para Adorno, a filosofia da identidade precisa ser vista, de modo abrangente, ou seja, não se trata, aqui, apenas de uma reflexão teórica sobre uma lei formal do pensamento, mas sobre o ato de subjugar o particular ao universal, o outro ao mesmo⁴⁹¹, algo que se reflete na própria história: “Auschwitz confirma o filosofema da pura identidade como morte”⁴⁹². Isso porque, como assinala Deborah Cook, em Adorno a reflexão do sujeito sobre o seu formalismo é a reflexão da própria sociedade sobre si mesma⁴⁹³. Por isso que a identidade tem implicações para diferentes âmbitos sociais, inclusive o econômico. Segundo Adorno, numa sociedade dominada pela lógica do valor de troca, a racionalidade se baseia na coerção física,

⁴⁸⁷ JAMESON, Fredric. **O marxismo tardio: Adorno, ou a persistência da dialética**. São Paulo: Unesp, 1997, pp.32, 34, 37, 41-42.

⁴⁸⁸ ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.235.

⁴⁸⁹ ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.127.

⁴⁹⁰ ADORNO, Theodor. **Mínima moralia**. 2º Ed. São Paulo: Ática, 1993, p.104.

⁴⁹¹ TIBURI, Marcia. **Crítica da Razão e Mímesis no pensamento de Theodor W. Adorno**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, p.74.

⁴⁹² ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 300.

⁴⁹³ COOK, Deborah. **Adorno, Habermas and the Search for a Rational Society**. London: Routledge, 2004, p.72.

no tormento corporal, isto é, em elementos coercitivos que ultrapassam as motivações materiais da própria sociedade⁴⁹⁴.

A tentativa da dialética negativa é recolocar aquilo que sempre foi reprimido pelo conceito filosófico: o impulso, o desejo, em última análise, a mimesis, mas para isso ela precisa se comportar de maneira mimética, sem se deixar perder na mimesis⁴⁹⁵. O momento mimético do conhecimento se encontra entre o sujeito que conhece e aquilo que é conhecido, o objeto⁴⁹⁶. Agindo assim o sujeito consegue atingir uma “projeção sadia”, que é a alternativa à falsa projeção e ao mimetismo primitivo⁴⁹⁷. A ideia de mimesis que a dialética negativa quer inserir diz respeito a uma relação de solidariedade com o outro, de aproximação, de abertura, de aconchego, em última instância, uma situação de externalização com aquilo que não é meramente conceitual, na qual não se perde nada de si com o contato com o objeto, pelo contrário, se enriquece com ele⁴⁹⁸, algo bastante próximo com a experiência propiciada pela obra de arte autêntica, na qual o indivíduo ganha ao se perder no objeto⁴⁹⁹. Deste modo, somente o conceito pode realizar o que ele próprio impede⁵⁰⁰: a reconciliação mimética com o não-conceitual, isto é, a identidade mimética. Mister frisar: a mimesis é um não-idêntico, mas isso não significa que o não- idêntico se restrinja à mimesis.

Para isto a dialética precisa resgatar um âmbito que toda a filosofia - desde Platão - expressou profundo desinteresse⁵⁰¹: o do não conceitual, do individual e particular, do concreto. Para isso, a dialética precisa abrir mão de abordagens filosóficas que apesar de reivindicarem para si mesmas o estatuto de ruptura com a tradição acabaram permanecendo na esfera da imanência subjetiva⁵⁰², isto é, da mesma tradição que eles procuraram superar, na qual o universal acaba sendo hipostasiado em detrimento do particular. Segundo Adorno, não se deve filosofar sobre o “concreto”, e sim a partir dele⁵⁰³. O concreto ignorado pela tradição

⁴⁹⁴ ADORNO, Theodor. **Actualidad de la filosofía**. Barcelona: Paidós, 1991, p.145.

⁴⁹⁵ ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.21.

⁴⁹⁶ ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.46.

⁴⁹⁷ Cf. Seção 3.1.1 “Dialética da Civilização”.

⁴⁹⁸ Cf. HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo**. São Paulo: Martins Fontes, 2012. Vol.2, p.671.

⁴⁹⁹ “A arte é refúgio do comportamento mimético. Nela, o sujeito expõe-se, em graus mutáveis da sua autonomia, ao seu outro, dele separado e, no entanto, não inteiramente separado. A sua recusa das práticas mágicas, dos seus antepassados, implica participação na racionalidade. Que ela, algo de mimético, seja possível no seio da racionalidade e se sirva dos seus meios, é uma reação à má irracionalidade do mundo racional enquanto administrado”. ADORNO, Theodor. **Teoria estética**. Lisboa: 70, 1970, p.68.

⁵⁰⁰ ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.53.

⁵⁰¹ “Adorno trabalha com o conceito do ‘particular concreto’, que se opõe à noção de ‘dado’ imediato à experiência, à questão central da fenomenologia de Husserl, da *Lebensphilosophie* e do existencialismo”. TIBURI, Marcia. **Crítica da Razão e Mimesis no pensamento de Theodor W. Adorno**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, p.71.

⁵⁰² ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.16.

⁵⁰³ ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.36.

e resgatado por Adorno deve situar o particular em sua relação dialética e mediata com a totalidade, para além de uma fórmula epistemológica tautológica do tipo $A=A$ ⁵⁰⁴.

Mister enfatizar que a “totalidade” não é uma categoria positiva, mas crítica. Ela não constitui um “fato”, ainda que a interpretação sobre os fatos conduza a ela⁵⁰⁵. A totalidade deve ser concebida no sentido marxista do termo: como uma estrutura socioeconômica de relações que caracterizam a ordem social⁵⁰⁶. Entretanto, a totalidade também é pensada a partir de seu contrário, à transformação: “A totalidade, numa formulação provocativa, é a sociedade como coisa em si, provida de toda carga de coisificação”⁵⁰⁷.

Na contramão da proposição 7 do *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein, que preconizava o imperativo de que “o que não se pode falar, deve-se calar”⁵⁰⁸, a dialética negativa propõe como tarefa da filosofia justamente a de exprimir o que não se pode dizer :

A despeito de Wittgenstein, seria preciso dizer o que não pode ser dito. A simples contradição dessa exigência é a contradição da própria filosofia: essa contradição qualifica a filosofia como dialética, antes mesmo de a filosofia se enredar em suas contradições particulares. O trabalho da autorreflexão filosófica consiste em destrinçar tal paradoxo. Todo o resto é designação, pós-construção, hoje como nos tempos de Hegel algo pré-filosófico⁵⁰⁹.

No entanto, surge, aqui, um problema: se para a dialética negativa pensar significa sempre pensar algo, o que seria esse “algo” que “não se deixa dizer”, mas que constitui a contradição que move a própria filosofia ocidental? No ensaio *Crítica da Cultura e Crítica da Sociedade* Adorno já havia escrito que uma das tarefas mor da crítica é proteger o homem do indizível⁵¹⁰. A nossa tese é a de que, em Adorno, esse “algo” que “não se deixa dizer” – o indizível – tem um caráter ético: refere-se ao contínuo de sofrimento na história que não cessa apesar de todo progresso científico e tecnológico. A própria definição de barbárie de Adorno comporta esse paradoxo. Para o filósofo, a barbárie designa a contradição de que estando a humanidade em um alto grau de desenvolvimento instrumental ainda assim imperam

⁵⁰⁴ BUCK-MORSS, Susan. **Origen de la dialéctica negativa**: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el instituto de pesquisa de Frankfurt. Madri: Siglo Veintiuno Editora, 1981, p.160.

⁵⁰⁵ ADORNO, Theodor. **Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã**. In: **Textos escolhidos**: Theodor W. Adorno. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 122.

⁵⁰⁶ BUCK-MORSS, Susan. **Origen de la dialéctica negativa**: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el instituto de pesquisa de Frankfurt. Madri: Siglo Veintiuno Editora, 1981, p.160.

⁵⁰⁷ ADORNO, Theodor. **Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã**. In: **Textos escolhidos**: Theodor W. Adorno. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p.143.

⁵⁰⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968, p. 129.

⁵⁰⁹ ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.16.

⁵¹⁰ ADORNO, Theodor. **Prismas: la crítica de la cultura y la sociedad**. Barcelona: Ediciones Ariel, 1962, p.10.

primitivamente uma agressividade e um ódio que ameaçam a própria existência da humanidade⁵¹¹.

Deste modo, em uma passagem de *Minima Moralia*, ao relacionar a conquista violenta por parte de dois imperadores orientais da Idade Média (Tamerlão e Gêngis Khan) e a colonização inglesa na Índia com as câmaras de gás de *Auschwitz* – o que *per se* refutaria qualquer ideia “orientalista” de superioridade moral inerente ao processo ocidental de racionalização – Adorno afirma algo que é norteador no que tange a eternidade do “horror” (*Entsetzen*) na história, uma mancha constante da civilização:

A eternidade do horror manifesta-se no fato de que cada uma de suas novas formas ultrapassa a anterior. O que perdura não é um *quantum* invariável de sofrimento, mas a evolução deste rumo ao inferno: este é o sentido de falar de uma intensificação dos antagonismos⁵¹².

Pode-se dizer, com base na citação acima que o antagonismo (*Antagonismen*) precisa ser pensado para além do âmbito econômico. Ainda que a economia capitalista provoque antagonismos irreconciliáveis, a ideia de antagonismo não diz respeito somente ao capitalismo, mas a qualquer outro sistema que intensifique o sofrimento (*Leid*). Dessa maneira, de acordo com Adorno, a reconciliação só será possível em uma sociedade que radicalize a dor. A dialética negativa quer com isso preservar uma intuição básica da filosofia de Marx, qual seja a ocorrência – na história – de um crescente antagonismo entre o que simplesmente é e o que deveria ser, em última instância, entre o “ter de ser” (*müssen*) e o “dever-ser” (*sollen*)⁵¹³.

Diante da “eternidade do horror”, isto é, o caráter cíclico da violência em que aumenta na mesma proporção que o progresso tecnológico, Adorno postula que o tema que deve pautar à agenda de discussões da crítica filosófica é a “crescente irreconciliabilidade do sujeito e do objeto”⁵¹⁴. As teorias que acreditam que conseguem superar o problema da irreconciliação mediante a hipóstase de alguma categoria ou paradigma com ares transcendentais – Ser (Heidegger), Outro (Levinas), Diferença (Derrida), Evento (Badiou), incluindo nesse rol o próprio Habermas (Intersubjetividade) – por mais bem intencionadas

⁵¹¹ ADORNO, Theodor. **Educação contra a barbárie**. In: < <http://adorno.planetaclix.pt/tadorno9.htm> >

⁵¹² ADORNO, Theodor. **Minima moralia**. 2º Ed. São Paulo: Ática, 1993, p.205.

⁵¹³ Vejamos uma passagem esclarecedora da obra *Sagrada Família*, escrita a quatro mãos com Engels, publicada em 1845, na qual Marx alude a tal antagonismo: “Estas massas de operários comunistas, que trabalham, por exemplo, nas oficinas de Manchester e de Lyon, não creem que alguma vez seja possível desembaraçarem-se dos patrões ou da própria degradação através do pensamento puro. Sofrem muito dolorosamente a diferença entre o ser e o pensamento, entre a consciência e a vida”. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Sobre a literatura e a arte**. Lisboa: Estampa, 1971, p.16.

⁵¹⁴ ADORNO, Theodor. **Minima moralia**: reflexões a partir da vida danificada. 2º Ed. São Paulo: Ática, 1993, p. 215.

que estejam, podem cair no mesmo erro daquilo que criticam uma vez que continuam satisfeitos com onipotência do conceito ou do paradigma, modificando apenas o objeto da hipóstase. Conforme sinaliza Marcia Tiburi, a dialética negativa consistiria num modo de compreensão que não se limita a considerar um único aspecto da mesma realidade como sendo o mais importante⁵¹⁵.

Por outro lado, na perspectiva aberta pela dialética negativa, o elemento transcendental que está na atitude prática do ser humano não é a competência comunicativa (Habermas), ou qualquer outra categoria discursiva, mas um componente que condiciona a própria linguagem, ou seja, um impulso reconciliatório – que constitui um desejo racionalmente mediado para que tudo se transforme e deixa ser o que realmente é:

Nada pode ser salvo sem ser transformado, nada que não tenha ainda atravessado o portal de sua morte. Se a salvação é o impulso mais intrínseco a todo espírito, então não há nenhuma esperança senão a esperança do abandono sem reserva: tanto daquilo que se deve salvar quanto do espírito que espera. O gesto da esperança consiste em não manter nada em que o sujeito queira se manter e em relação ao que ele nutra uma promessa de duração⁵¹⁶.

O aludido impulso reconciliatório se torna inteligível mediante a categoria de expressão (*Ausdruck*)⁵¹⁷. De acordo com Rodrigo Duarte, a expressão constitui a categoria chave da filosofia adorniana⁵¹⁸. Mas no que consiste a expressão? Grosso modo, a expressão é a necessidade de dar voz ao sofrimento⁵¹⁹. Isso diferencia o homem de qualquer outra espécie. O pressuposto antropológico da expressão não se restringe apenas a sujeitos capazes de falar e agir, nem se limita à lógica argumentativa ou discursiva. Em uma passagem da *Dialética do Esclarecimento* Adorno alude ao conceito de expressão e o diferencia da mímesis, tendo em vista que a expressão não é apenas a confissão do sofrimento, mas também a vontade de dar fim a ele, algo que a obra de arte autêntica é apta a fazer:

Mas toda a expressão é o eco doloroso de um poder superior, a violência que se exprime na lamentação. Ela é sempre exagerada, por mais sincera que seja, pois, assim como em toda a obra de arte, cada lamentação parece conter

⁵¹⁵ TIBURI, Marcia. **Crítica da Razão e Mimesis no pensamento de Theodor W. Adorno**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, p.13.

⁵¹⁶ ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 324.

⁵¹⁷ “O termo (*Ausdruck*), cujo equivalente latino é *expressione*, denota igualmente bem o alemão o sentido de algo que está como que comprimido (*gedrückt*), latente, e encontra uma saída (*Ausgang*), por onde rapidamente possa, ocasionando como que uma pequena explosão”. DUARTE, Rodrigo. **Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997, p.176.

⁵¹⁸ Cf. DUARTE, Rodrigo. **Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997, p.183.

⁵¹⁹ “Toda expressão é vestígio de sofrimento”. ADORNO, Theodor. **Notas de literatura I**. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2003, p.131.

o mundo inteiro. Só a obra realizada é adequada. É ela e não a mimese que consegue pôr termo no sofrimento⁵²⁰.

Ainda que o sofrimento seja algo subjetivo, ele é provocado por algo que é objetivo: o estado de irreconciliação da humanidade. É aqui que a tese do primado do objeto ganha um caráter não meramente epistemológico⁵²¹. Por ser objetivamente mediada, a expressão não é uma forma de subjetivismo. Se o sujeito é um objeto radicalmente distinto da mera coisa o seu sofrimento é uma característica objetiva⁵²². Ainda que a categoria de expressão seja importante para a teoria estética contemporânea⁵²³, incluindo nesse rol a própria teoria estética de Adorno⁵²⁴, ela não se restringe ao âmbito estético. Por causa de sua própria natureza hiperbólica a expressão legítima é capaz de ser ao mesmo tempo pretensão universal de verdade, de correção normativa e de veracidade. Mesmo que não denegue a validade da divisão das esferas axiológicas de valor, Adorno acredita que a expressão teria essa capacidade *sui generis* entrelaçar essas diferentes esferas, de tal modo que se torna inviável a separação rígida delas, como pressupõe, a nosso ver, a teoria do agir comunicativo de Habermas (Cf. Seção 2.2). Na *Dialética Negativa*, Adorno explica que a expressão depende do “acuro lógico”, o que dá a essa categoria um estatuto filosófico:

A liberdade da filosofia não é outra coisa senão a capacidade de dar voz à sua não-liberdade. Se o momento expressivo se arvora como mais do que isso, ele se degenera em visão de mundo; se a filosofia se abstém do momento expressivo e do compromisso com a apresentação, ela é assimilada à ciência. Para ela, expressão e acuro lógico não são possibilidades dicotômicas. Eles necessitam um do outro, nenhum dos dois é sem o outro. A expressão é liberada de sua contingência por meio do pensamento, pelo qual a expressão se empenha exatamente como o pensamento se empenha por ela. O pensamento só se torna conclusivo enquanto algo expresso, somente por meio da apresentação linguística; o que é dito de modo frouxo é mal pensado. Por intermédio da expressão, o acuro lógico é conquistado laboriosamente para o que é expresso⁵²⁵.

Do que foi dito acima, pode-se concluir que a expressão constitui não só o fundamento da filosofia de Adorno, mas também de toda a teoria com pretensão de ser

⁵²⁰ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.150-1.

⁵²¹ ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p..166.

⁵²² ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.24.

⁵²³ “A concepção de expressão é aquela que mais recentemente foi erigida em conceito-chave da estética, passando a figurar ao lado de noções como as de mimesis, de beleza e de sublimidade”. DUARTE, Rodrigo. **Dizer o que não se deixa dizer**: para uma filosofia da expressão. Chapecó: Argos, 2008, p.81.

⁵²⁴ “Talvez toda a expressão, muito aparentada com o transcendente, esteja perto do mutismo, da mesma maneira que, na grande música moderna, nada tem tanta expressão como o que se extingue, o som que emerge nu da forma compacta, no qual a arte, em virtude do seu próprio movimento, desemboca no seu momento natural”;
Teoria estética. Lisboa: 70, 1970, p.96.

⁵²⁵ ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.24.

filosófica. Ao comentar o pensamento de Hegel, Adorno afirma algo que é norteador em relação ao primado da expressão sobre a comunicação na filosofia, mas adverte: a comunicação é ainda um momento essencial para o exercício consciente da crítica:

Enquanto expressão da própria coisa, a linguagem não se esgota na comunicação, na transmissão a outros. Mas ela também não é, e Hegel sabia disso, pura e simplesmente independente da comunicação. Do contrário, ela escaparia a toda crítica, mesmo em sua relação com a coisa, rebaixando tal relação a uma pretensão arbitrária. Linguagem como expressão da coisa e linguagem como transmissão estão intimamente ligadas.⁵²⁶

De acordo com esta perspectiva, a comunicação seria àquela forma de transmissão da linguagem marcada ainda pela ausência de ambiguidade. Porém, para Adorno, mais importante do que a comunicação é a retórica. Contra a concepção vulgar de retórica – como um instrumento de persuasão ou um abandono do rigor lógico – Adorno entende a retórica como a forma de linguagem que toma partido a favor do conteúdo⁵²⁷. A dialética negativa seria a tentativa de salvar criticamente o momento retórico, aproximando a coisa e a expressão, até a indistinção de ambas⁵²⁸. A linguagem retórica cumpre a exigência filosófica de não ser exterior ao objeto. Conforme enfatiza Adorno: “Para a filosofia a sua apresentação não é algo indiferente e extrínseco, mas imanente à sua ideia”⁵²⁹. Comentando a proposição 4.112 *Tractatus* de Wittgenstein — pelo qual a tarefa da filosofia é tornar os pensamentos vagos e obscuros em claros e delimitados — Adorno observa que a “clareza” no pensamento corresponde unicamente à consciência da razão subjetiva⁵³⁰, isto é aquele modelo de razão estreito, ingênuo, que aceita a realidade tal como ela é sem indagação⁵³¹. O ideal de linguagem filosófica para a dialética negativa seria a que fizesse jus à necessidade de insistir na inteligibilidade sem confundi-la com a clareza⁵³².

Não obstante o fato de que Adorno jamais quer abrir mão inteiramente do discurso e da comunicação – prova disso é a própria confecção da *Dialética Negativa* escrita a partir da linguagem da filosofia da identidade – a sua tentativa de “ir além do conceito por meio do conceito”⁵³³ é encarada por alguns de seus detratores⁵³⁴, incluindo, aqui, novamente

⁵²⁶ ADORNO, Theodor. **Três estudos sobre Hegel**. São Paulo: Editora da Unesp, 2013, p.195.

⁵²⁷ ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.56.

⁵²⁸ ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.55.

⁵²⁹ ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p..24.

⁵³⁰ ADORNO, Theodor. **Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã**. In: **Textos escolhidos**: Theodor W. Adorno. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 115.

⁵³¹ Horkheimer, Max. **Eclipse da razão**. São Paulo: Centauro, 2002, p. 9.

⁵³² ADORNO, Theodor. **Três estudos sobre Hegel**. São Paulo: Editora da Unesp, 2013, p.195.

⁵³³ ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.22.

⁵³⁴ Cf. ROUANET, Sergio. **Razões do Iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p.334.

o próprio Habermas, como uma “contradição performativa”⁵³⁵, isto é, como uma forma de pensamento que corrói seus próprios fundamentos. Essa objeção só é verdadeira se aceitarmos como válida a lógica linear da não-contradição.

Nesta perspectiva, Adorno cometeria uma contradição deletéria, uma vez que almeja criticar e superar o pensamento da identidade através dele mesmo, algo indisponível em uma lógica modal ou em uma razão instrumental. Porém, não existe outra maneira de criticar tal princípio a não ser através do conceito, que de acordo com a sua própria característica está comprometido com o princípio da identidade. Tradicionalmente conceituar significa identificar, equiparar, dar nome a um objeto carente de significante. Contudo, segundo Adorno, na lógica dialética, o conceito é um momento como outro qualquer⁵³⁶. A dialética negativa visa oferecer uma alternativa teórica que rejeite a fórmula neoplatônica da “*adaequatio rei et intellectus*”, pois ela perdeu o seu espaço depois do advento da teoria crítica⁵³⁷. Toda tentativa de equiparar o mundo exterior ao mundo interior está baseada em uma falsa projeção, naquilo que Adorno chama de “mimesis da mimesis”, a mimesis daquilo que está morto⁵³⁸, e recalcar os “impulsos naturais”⁵³⁹ constitui, a seu ver, um dos grandes erros de toda a tradição filosófica até hoje, que na ânsia de se proteger da sempre temível natureza acabou por rejeitar qualquer forma de reconciliação com ela.

A definição aristotélica de *zōon logikón* já aludia tacitamente à reconciliação entre homem e natureza. Mas na filosofia aristotélica a contradição entre animal e racional no homem é apressadamente eliminada, sendo o lado animal suplantado pelo *logos*. No entanto, ao longo da marcha civilizatória – da dialética do esclarecimento – o que se viu foi exatamente o contrário, o lado animal suplantando o racional, mediante a intensificação cada vez maior da barbárie, e o paradoxo é que isso ocorreu sob o signo de uma pretensa superioridade do espírito diante da natureza⁵⁴⁰. A apoteose desse processo foi o século XX – o apogeu das *Era das luzes* – marcado pela ocorrência das mais diferentes formas de atrocidades, que marcaram profundamente o autor da *Dialética Negativa*, e que serviram também de base para a elaboração desse modelo de dialética.

⁵³⁵ Cf. Seção 2.4 “As críticas de Habermas dirigidas à filosofia de Adorno”.

⁵³⁶ ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 19.

⁵³⁷ ADORNO, Theodor. **Três estudos sobre Hegel**. São Paulo: Editora da Unesp, 2013, p.117.

⁵³⁸ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.55.

⁵³⁹ Para Horkheimer, inclusive, os impulsos naturais reprimidos foram utilizados para as necessidades do racionalismo nazista. Cf. HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. São Paulo: Centauro, 2002, p.126.

⁵⁴⁰ ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.28.

Em um nível mais amplo de compreensão da barbárie, a selvageria da história natural nunca deixou de existir no interior da assim chamada “civilização”. Para Adorno, estamos vivendo ainda em uma pré-história do ponto de vista ético. A essência dessa pré-história reside na execução do horror em detalhes⁵⁴¹. Como assevera Adorno: “Não há nenhuma história universal que conduza do selvagem à humanidade, mas há certamente uma que conduz da atiradeira até a bomba atômica”⁵⁴². Por isso que o autor propõe que concebamos a história a partir de uma circularidade com a natureza: não há como entender uma sem remeter à outra, tendo em vista a própria “entronização” da natureza e da história inerente à dialética do esclarecimento: “Cabe ao pensamento ver toda natureza e tudo aquilo que viesse a se instalar como tal enquanto história e toda história enquanto natureza”⁵⁴³.

Na dedicatória da *Minima Moralia* – obra que radicaliza o olhar micrológico sobre a totalidade – a referida irreconciliação entre homem e natureza é apresentada sob a forma da irreconciliação entre particular e universal intrínseca à própria pré-história ética a qual vivemos:

Que, na Pré-História, a tendência objetiva se imponha por sobre as cabeças dos homens e até por meio da aniquilação do individual, sem que até hoje a reconciliação que se constrói no conceito entre o universal e o particular tenha sido historicamente realizado, isto se vê distorcido em Hegel: com frieza refletida, ele opta uma vez mais pela liquidação do particular. Em nenhum lugar o primado do todo é posto em dúvida⁵⁴⁴.

Diferentemente de Hegel, que segundo Adorno teria liquidado friamente o particular contrariando a sua própria posição liberal, a dialética negativa assume modo reflexivo⁵⁴⁵ a irreconciliação entre sujeito e objeto, homem e natureza, universal e particular⁵⁴⁶. A filosofia negativa adotaria, nesse sentido, como norma principal o combate incisivo à selvageria inerente a história natural. Por isso que Adorno define a dialética negativa como dor: sua condição é o sofrimento real elevado ao âmbito do conceito⁵⁴⁷. Destarte, a sua dialética é materialista porque leva em consideração a dor de pessoas em carne e osso, que é refletido

⁵⁴¹ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.97.

⁵⁴² ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.266.

⁵⁴³ ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.298.

⁵⁴⁴ ADORNO, Theodor. **Minima moralia**: reflexões a partir da vida danificada. 2º Ed. São Paulo: Ática, 1993, p. 9.

⁵⁴⁵ Como salienta Adorno, “sem reflexão não há teoria”. In: ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.176.

⁵⁴⁶ Cf. TIBURI, Marcia. **Crítica da Razão e Mimesis no pensamento de Theodor W. Adorno**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, p.66. Para Susan Buck-Morss, Adornou herdou tanto a ideia de não-identidade entre pensamento e realidade de Horkheimer quanto a de não-identidade entre conceito e objeto de Benjamin. BUCK-MORSS, Susan. **Origen de la dialéctica negativa**: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el instituto de pesquisa de Frankfurt. Madri: Siglo Veintiuno Editora, 1981, p.364.

⁵⁴⁷ ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 14.

através da irreconciliação do mundo presente. A dor é algo que, apesar de não ser comensurável, existe objetivamente. Conforme enfatiza Luiz Lastória⁵⁴⁸, a dialética negativa se refere a uma ética do pensamento que, em nome da dor física, assim como de todas as múltiplas expressões do sofrimento que se impõem a existência humana, recusa-se à eliminação idealista da fratura instaurada historicamente entre o particular e o universal, tanto no âmbito das conceituações lógicas, quanto no plano da justiça que orienta as relações entre indivíduos e a totalidade social.

A dialética negativa alcança o universal porque representa a aspiração concreta de todos aqueles que de alguma forma foram soterrados pela história ou pelas mais diversas formas de violência. Dessa maneira, a dialética acredita que o universal é imanente ao individual⁵⁴⁹. Com isso, ela toma de empréstimo –de forma crítica – a categoria de mônada presente na *Origem do Drama Barroco* de Benjamin, segundo a qual cada ideia contém a imagem do mundo inteiro⁵⁵⁰. Adorno está convencido que a imanência no particular fornece a ideia da totalidade. No entanto, para atingir à objetividade, a dialética negativa necessita de uma forma filosófica fragmentária, uma vez que só fragmento seria capaz de quebrar o encanto das mônadas fechadas produzidas pelo idealismo e pela totalidade falsa⁵⁵¹. Por isso que Adorno escolhe o ensaio como essa forma fragmentária de fazer filosofia, tendo em vista que o ensaio teria essa capacidade *sui generis* de “eternizar o transitório”, isto é, manifestar a universalidade da experiência de irreconciliação mediante a experiência do efêmero:

[O ensaio, j.s.s.] se revolta sobretudo contra a doutrina, arraigada desde Platão, segundo a qual o mutável e o efêmero não seriam dignos da filosofia; revolta-se contra essa antiga injustiça cometida contra o transitório, pela qual este é novamente condenado ao conceito⁵⁵².

No estado irreconciliado, isto é, no nosso atual momento, a não-identidade é experimentada como o negativo da dialética⁵⁵³: “A dialética serve à reconciliação”⁵⁵⁴. O não-identico é central para dialética negativa porque não estamos vivendo ainda em um estado reconciliado: “Em face da possibilidade concreta da utopia, a dialética é a ontologia do estado falso”⁵⁵⁵. A dialética negativa assume a irreconciliação porque tem esperança que algum dia

⁵⁴⁸ LASTÓRIA, Luiz. **Ethos sem ética**: a perspectiva crítica de T. W. Adorno e M. Horkheimer. Educação e Sociedade, ano XXII, nº76, Outubro/2001,63-75, p.73.

⁵⁴⁹ ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.46.

⁵⁵⁰ BENJAMIN, Walter. **A origem do drama barroco**. São Paulo: Brasiliense, 1984, p.70.

⁵⁵¹ ADORNO, Theodor. **Minima moralia**: reflexões a partir da vida danificada. 2º Ed. São Paulo: Ática,1993, p.17. Cf. ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p. 32.

⁵⁵² ADORNO, Theodor. **Notas de literatura I**. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2003. p.25-6.

⁵⁵³ ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.34.

⁵⁵⁴ ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p..14.

⁵⁵⁵ ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.18.

ela aconteça⁵⁵⁶. Porém, a dialética negativa não pode reproduzir a reconciliação mediante uma imagem ou definição conceitual: “A ideia de reconciliação impede o seu estabelecimento positivo no conceito”⁵⁵⁷. Isso iria contra o preceito materialista da interdição de imagens utópicas, que não permite projetar como irá ser a reconciliação⁵⁵⁸. Representar a reconciliação seria eliminar todos os traços de novidade e de alteridade inerentes a uma verdadeira reconciliação. Entretanto, na *Dialética Negativa*, Adorno oferece quase uma definição do que seria essa reconciliação:

A utopia estaria acima da identidade e acima da contradição, uma conjunção do diverso. Em virtude dela, a identificação se reflete segundo o modo como a língua usa a palavra fora da lógica, língua que não fala da identificação de um objeto, mas da identificação com homens e coisas⁵⁵⁹.

Esta ideia de utopia como o “triunfo da identidade mimética”⁵⁶⁰, isto é, como a hegemonia da diferença sobre a identidade, a contradição e a semelhança, aparece também no ensaio *Sujeito e Objeto*. Nesse ínterim, Adorno crítica –antecipadamente – uma ideia tão cara a Habermas: a de que o entendimento intersubjetivo seria capaz de provocar a reconciliação da liberdade e da natureza. Mas do que isso: Adorno oferece, nesse contexto, quase que uma definição do que ele compreende como sendo reconciliação: o triunfo pacífico da diferença:

Se fosse permitido especular sobre o estado de reconciliação, não caberia imaginá-lo nem sob a forma de indiferenciada unidade de sujeito e objeto nem sob a de sua hostil antítese; antes, a comunicação do diferenciado. Somente então o conceito de comunicação encontraria seu lugar de direito como algo objetivo. O atual é tão vergonhoso porque trai o melhor, o potencial de um entendimento entre homens e coisas, para entregá-lo à comunicação entre sujeitos, conforme os requerimentos da razão subjetiva. Em seu lugar de direito estaria, também do ponto de vista da teoria do conhecimento, a relação entre sujeito e objeto na paz realizada, tanto entre os homens como entre eles, e o outro que não eles. Paz é um estado de diferenciação sem dominação, no qual o diferente é compartilhado⁵⁶¹

O negativo da dialética não significa outra coisa: no atual estado em que a humanidade vive o pluralismo sem violência é ainda uma utopia, uma vez que a diferença é frequentemente imposta, ou ao menos não é uma unanimidade entre os povos e as pessoas, e isso tem uma razão de ser: o próprio processo civilizatório que permitiu o pluralismo é aquele que o impede. Em outras palavras, enquanto os aspectos repressivos e míticos do esclarecimento não forem totalmente combatidos, a “diferença sem dominação” não existirá

⁵⁵⁶ ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.25.

⁵⁵⁷ ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.127.

⁵⁵⁸ ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.176.

⁵⁵⁹ ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.131.

⁵⁶⁰ RIUS, Mercè. **T. W. Adorno** : del sufrimiento a la verdad. Barcelona : Laia, 1984, p.103.

⁵⁶¹ Cf. ADORNO, Theodor. **Sobre Sujeito e Objeto**. §4. In: <http://adorno.planetaclix.pt/tadorno2.htm> . Acesso em 22/10/2014.

integralmente. Por isso que a história natural somente acabará quando a reconciliação ocorrer, mas isso provoca também o fim da própria dialética, tendo em vista que em um estado reconciliado não haverá nem dor, nem sofrimento, não haverá, portanto, dialética. O jovem Habermas chega a uma conclusão parecida ao analisar o legado de Adorno: “Somente uma civilização reconciliada com a natureza poderia superar a história natural”⁵⁶².

A ideia de sociedade justa passaria, então, pela imagem utópica de um modelo social marcado pela inexistência de privações e coerções, marcado por uma felicidade irrestrita⁵⁶³. Adorno chega a definir o que seria esta felicidade: “A redenção de particularidade enquanto princípio universal, irreconciliável com a felicidade humana individual aqui e agora”⁵⁶⁴. No excuro sobre Ulisses da *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer afirmam a saudade e nostalgia que geram o conceito de pátria tem a sua origem em uma época proto-histórica da qual o homem ainda não tinha fixado a propriedade privada com a vida sedentária. Nesse ínterim, os autores comentam algo norteador que nos ajuda a compreender a radicalidade do seu modernismo:

A definição de Novalis segundo a qual toda filosofia é nostalgia só é correta se a nostalgia não se resolve no fantasma de um antiquíssimo estado perdido, mas representa a pátria, própria natureza, como algo extraído ao mito⁵⁶⁵.

Contra a imagem romântica de um estado originário, temporal ou extratemporal, Adorno defende que a única ideia de “estado perdido” que é aceitável hoje seria àquela que mira um estado por vir que resgate as aspirações utópicas presentes ao longo da história. Na *Dialética do Esclarecimento* se lê: “Não é da conservação do passado, mas de resgatar a esperança passada que se trata”⁵⁶⁶. Em tal situação ninguém poderia ser excluído, não haveria violência ou qualquer sistema que intensifique o sofrimento, em última instância, uma circunstância em que a imanência mítica seja totalmente superada⁵⁶⁷. Porém, surge, nesse ponto, uma inevitável pergunta: como a humanidade pode reconhecer a superação da imanência mítica uma vez que este estado de coisas impede o reconhecimento da imanência mítica? O critério mor que Adorno oferece pode ser encontrado na *Minima Moralia*: “Enquanto existir um único mendigo, lê-se num fragmento de Benjamin, haverá mitos; só a

⁵⁶² HABERMAS, Jürgen. **Perfiles filosófico-políticos**. Madrid: Taurus, 1975, p.148.

⁵⁶³ ADORNO, Theodor. **Notas de literatura I**. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2003, p.128-9.

⁵⁶⁴ ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.292.

⁵⁶⁵ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 200, p.69.

⁵⁶⁶ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 200, p.14.

⁵⁶⁷ ADORNO, Theodor. **Notas de literatura I**. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2003, p.134.

desaparição do último deles significaria a reconciliação do mito”⁵⁶⁸. Porém, Adorno acrescenta um aspecto importante para a efetivação plena da reconciliação: o da rememoração. Por isso que o autor afirmará na *Teoria Estética* que todo o horror de tempos passados jamais poderá cair no esquecimento, mesmo em um estado reconciliado, sendo tarefa da arte preservar a lembrança da barbárie para que ela não se repita nunca mais: “Mesmo num futuro lendariamente melhor, a arte não deveria renegar a lembrança dos terrores acumulados; de outro modo, vã seria a sua forma”⁵⁶⁹. Isto nos leva a outro aspecto fundamental para compreender o caráter radicalmente ético da dialética negativa: a formulação do materialismo moral.

3.2.2 A Teoria Materialista da Moral

“Numa sociedade onde não houver motivos para roubar, que por fim só os loucos poderão cometer roubos, cairá no ridículo o pregador de moral que quiser proclamar solenemente a verdade eterna, não roubarás”⁵⁷⁰!

(Friedrich Engels)

Tendo em vista que na seção anterior apresentamos aspectos infraestruturas do modelo de racionalidade defendido e formulado por Theodor Adorno, cabe-nos mostrar, a partir de agora, qual a proposta que o filósofo apresenta para o problema da fundamentação da ética. Nossa hipótese de trabalho é a de que o materialismo moral de Adorno em oposição ao formalismo discursivo de Habermas se apresenta como uma proposta mais eficaz não só para lidar com os problemas que ameaçam a validade da ética enquanto reflexão filosófica – tais como o relativismo e ceticismo éticos – mas também como sendo a teoria efetivamente universal, capaz de tocar no elemento transcendental que está na base do agir humano, qual seja o impulso emancipatório, que se manifesta em diferentes âmbitos da realidade humana, e não só na dimensão comunicativa dos atos de fala.

Deste modo, em um dos últimos aforismos de *Minima Moralia*, intitulado *Moral e Ordem Cronológica*, Adorno realiza uma relação entre dois temas que nem sempre aparecem juntos: o da temporalidade e o da moralidade. Como é de praxe nesta obra, o filósofo começa o fragmento analisando algo que é bastante comum em nossa sociedade. Trata-se do instante em que alguém se apaixona por uma pessoa comprometida, e é rejeitado por ela, sob a

⁵⁶⁸ ADORNO, Theodor. **Minima moralia**. 2º Ed. São Paulo: Editora Ática, 1993, p.175.

⁵⁶⁹ ADORNO, Theodor. **Teoria estética**. Lisboa: 70, 1970, p.175.

⁵⁷⁰ MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Sobre a literatura e a arte**. Lisboa: Estampa, 1971, p.32.

alegação de que a relação existente exclui de antemão outro possível envolvimento. De um lado, Adorno observa que nesse caso a pessoa comprometida se utiliza de um critério cronológico abstrato para negar qualquer possibilidade de sentimento: o fato de já estar com alguém há mais tempo a impede de sentir algo pelo pretendente, transformando-se em um imperativo moral. Desse modo, uma regra que é puramente formal pode determinar uma escolha que pertence à esfera sentimental, que por natureza é não inteiramente racional. Nesse sentido, não há ainda algo como um agir efetivamente moral, pois a pessoa renuncia ao desejo em detrimento de uma racionalização do afeto. Por outro lado, a pessoa que age assim tacitamente sabe que se envolver com outrem significaria anular toda a experiência anteriormente compartilhada. E é nesse ponto que Adorno afirma algo que a norteia para compreender o seu materialismo moral: “A irreversibilidade do tempo fornece um critério moral objetivo”⁵⁷¹.

Para ilustrar melhor esta tese, Adorno recorre à doutrina de Marx e a compara com um acontecimento histórico: a morte de Luís XVI. Para Adorno, a crença marxista de que o proletariado seja o objeto absoluto da história – capaz de realizar a autodeterminação consciente da humanidade – é tão dialética, no sentido emancipatório do termo, como a tese anedótica de que sem a execução de Luís XVI, não haveria o que hoje entendemos como “direitos humanos”⁵⁷². Com essa insólita comparação, Adorno quer chamar atenção para a materialidade histórica subjacente a qualquer conceito. Mesmo os termos mais abstratos possuem débitos incontornáveis com o tempo em que foram formulados. Isso fica mais evidente ainda quando se tratam de conceitos práticos. Basta observar, por exemplo, que o documento mais importante do século passado, a “Declaração Universal dos Direitos Humanos”, só foi formulada após o término de duas grandes guerras mundiais, em 1948. A confecção de tal texto foi condicionada pela barbárie promovida por duas guerras. Entretanto, cabe observar que, para Adorno, a barbárie não é um “mal necessário”. Seja como for, afora os pressupostos idealistas e metafísicos do pensamento hegeliano, Adorno concordava parcialmente com a sentença contida no prefácio da *Filosofia do Direito*, sobre o condicionamento histórico da filosofia: “No que se refere aos indivíduos, cada um é filho do seu tempo; assim também para a filosofia que, no pensamento, pensa o seu tempo”⁵⁷³. Mas ao invés de reconhecer isso como algo positivo, o frankfurtiano preferirá definir a história

⁵⁷¹ ADORNO, Theodor. **Minima moralia**. 2º Ed. São Paulo: Editora Ática, 1993, p.68.

⁵⁷² ADORNO, Theodor. **Minima moralia**. 2º Ed. São Paulo: Ática, 1993. p. 214.

⁵⁷³ HEGEL, Friedrich. **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. XXXVII.

(*Geschichte*) como “a máquina infernal”(Höllmaschine)⁵⁷⁴, marcada pela série quase ininterrupta de catástrofes.

Isto porque, na visão de Adorno, um acontecimento catastrófico determina de modo quase que irrevogável o curso do mundo e da vida, da teoria e da prática. Catástrofe pode se referir tanto a um desastre provocado pela natureza quanto por uma calamidade provocada pela ação humana, ainda que essa segunda tenha um peso moral negativo maior, uma vez que o homem, em virtude da sua consciência, não precisa sucumbir à brutalidade da natureza:

O terremoto de Lisboa foi suficiente para curar Voltaire da teodiceia leibniziana, e a catástrofe visualizável da primeira natureza foi insignificante comparada à segunda catástrofe, a catástrofe social que se subtrai à imaginação humana, na medida em que preparou o inferno real a partir do mal no homem⁵⁷⁵.

Pode-se dizer com base naquilo que foi dito acima que a catástrofe social serve de paradigma negativo em relação aquilo que não se deve deixar ocorrer novamente. Dessa maneira, os acontecimentos catastróficos são condicionantes normativos para o agir: ”A moral só sobrevive em um motivo materialista sem disfarces. O curso da história conduz necessariamente ao materialismo aquilo que tradicionalmente foi o seu oposto imediato, a metafísica”⁵⁷⁶. O materialismo desemboca na metafísica por causa da própria circularidade dialética entre a história e a verdade, que foge da suspeita de falha lógica oriunda do *Trilema de Münchhausen*. Sobre isso escreve Adorno: “Se a verdade tem, de fato, um núcleo temporal, então o conteúdo histórico torna-se, em sua plenitude, um momento integral dessa verdade”⁵⁷⁷. A posição adorniana estabelece um entrelaçamento entre a história e a verdade, que não deve ser suprasumido por nenhuma das partes. Apesar de ser uma categoria metafísica, a verdade é condicionada pela história; mesmo sendo um conceito temporal, a história tem um aspecto metafísico, que seria essa possibilidade de atingir um grau de universalidade ética através da própria catástrofe promovida pelo homem na história.

De acordo com essa análise, a segunda natureza – relativa ao aspecto social e histórico – solapou a primeira natureza – referente à natureza interna e externa – do homem ao longo do processo civilizatório. Essa entronização entre “meio e fim” atingiu a sua apoteose no século passado, mediante o extermínio planejado de milhões, representados de

⁵⁷⁴ ADORNO, Theodor. **Mínima moralia**. 2º Ed. São Paulo: Ática, 1993. p.205.

⁵⁷⁵ ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.299.

⁵⁷⁶ ADORNO, Theodor. **Keine Angst vor dem Elfenbeinturm**. Hamburg: Der Spiegel Verlag, nº19, 1969. p. 206. Disponível em < <http://magazin.spiegel.de/EpubDelivery/spiegel/pdf/45741579> >. Acesso em 20/08/2014. A tradução acima é de autoria de Gabriel Cohn, e está presente em < <http://adorno.planetaclix.pt/tadorno20.htm> >. Acesso em 03/10/2014.

⁵⁷⁷ ADORNO, Theodor. **Notas de literatura I**. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2003. p.26.

forma paradigmática por “Auschwitz” e por “Hiroshima e Nagasaki”. Na terceira parte da *Dialética Negativa*, em franca oposição ao imoralismo de corte nietzschiano e ao formalismo de natureza kantiana – amplamente examinados e criticados na *Dialética do Esclarecimento* – Adorno pretende lançar luz de uma noção de normatividade que leve em consideração toda a barbárie representada pela “catástrofe” de Auschwitz:

Instaurai o vosso pensamento e a vossa ação de tal modo que Auschwitz não se repita, de tal modo que nada desse gênero aconteça. Esse imperativo é tão refratário à sua fundamentação quanto outrora o dado do imperativo kantiano. Tratá-lo discursivamente seria um sacrilégio: é possível sentir nele corporalmente o momento de seu surgimento junto à moralidade⁵⁷⁸.

Retomando uma ideia oriunda de Fichte, o qual acreditava que “a moralidade é autoevidente”⁵⁷⁹, Adorno quer mostrar que um imperativo categórico negativo na forma de “que Auschwitz não se repita” não precisa de fundamentação discursiva ou racional : é autoevidente. Desse modo, o filósofo pretende criticar tanto o relativismo moral como o absolutismo moral uma vez que, a seu ver, eles não passam de duas faces da mesma moeda: a tentativa de compreender o agir moral a partir de parâmetros lógicos e epistemológicos. Sobre isso escreve Adorno:

A dialética opõe-se tão bruscamente ao relativismo quanto ao absolutismo; não é na medida em que busca uma posição mais intermediária entre os dois, mas atravessando os extremos, partindo de sua própria ideia, que ela procura mostrar sua não-verdade. É necessário tratar assim o relativismo porque a crítica a ele foi estabelecida na maioria das vezes de maneira tão formal que a fibra do pensamento relativista permaneceu em certa medida sem ser tocada⁵⁸⁰.

No contexto da *Dialética do Esclarecimento*, Adorno já havia sugerido que as tentativas de superação teórica do ceticismo ético realizadas pela tradição do esclarecimento eram a tentativa desesperada da desrazão do esclarecimento a se convencer a si mesma de que a ordem existente deve se manter igual, tendo em vista que elas não tocam no ponto essencial, qual seja a mudança da sociedade:

As doutrinas morais do esclarecimento dão testemunho da tentativa desesperada de colocar no lugar da religião enfraquecida um motivo intelectual para perseverar na sociedade quando o interesse falha. Como autênticos burgueses, os filósofos pactuam na prática com as potências que sua teoria condena⁵⁸¹.

⁵⁷⁸ ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.302.

⁵⁷⁹ ADORNO, Theodor. **Problems of moral philosophy**. California: Stanford University Press, 2000, p.5.

⁵⁸⁰ ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.38.

⁵⁸¹ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006, p.74.

Destarte, Adorno propõe pensar a fundamentação da ética a partir de uma via que constitui uma afinidade eletiva entre as éticas cognitivas e não-cognitivas. Em relação ao cognitivismo ético, Adorno quer resgatar a ideia moderna de que o justo deve ter primazia sobre o bem, mas sem perder de vista uma concepção de felicidade como *telos* da vida humana como preconizava a ética aristotélica⁵⁸². Por outro lado, o filósofo tenta resgatar a intuição básica das éticas não-cognitivistas, mormente a ideia de que sem compaixão, sem mimesis, não é possível um agir moral. Na *Dialética Negativa*, Adorno propõe que concebamos imperativos éticos a partir de impulsos morais, que apesar de serem mediatos racionalmente não podem ser totalmente racionalizados:

As questões morais são colocadas de maneira vinculadora, não em uma paródia repulsiva, na repressão sexual, mas em sentenças tais como: não se deve torturar; não deve haver campos de concentração, por mais que na África e na Ásia tudo isso continue a existir e não seja reprimido senão porque a humanidade civilizadora é como sempre desumana em relação àqueles que são estigmatizados por ela de maneira ignominiosa como não-civilizados. Mas, se um filósofo moral se apoderasse dessas sentenças e festejasse o fato de ter finalmente pegado no pulo os críticos da moral, pois esses também citam os valores anunciados por eles com satisfação, a conclusão definitiva seria falsa. Essas sentenças são verdadeiras enquanto impulsos, logo que se anuncia que em algum lugar se faz uso da tortura. Elas não devem ser racionalizadas⁵⁸³.

Assim, no cerne da teoria materialista da moral de Adorno está a tese de que não podemos mais dizer aquilo que deve ser, mas aquilo que não deve ser, o que não pode ocorrer de nenhum modo, tal como as atrocidades cometidas contra os judeus na Segunda Guerra Mundial⁵⁸⁴. Como observa Alex Thomson, essa concepção de normatividade crítica remete para uma reconsideração do aspecto transcendental da ética:

Ao nomear Auschwitz, um acontecimento específico na história, ao invés da história como tal, Adorno parece fundamentar a investigação transcendental no domínio empírico. Mas Adorno não quer dizer que tais questões só sejam necessárias por causa de um conjunto específico de eventos, por mais horríveis que sejam[...]O argumento de Adorno não é que o genocídio não deva ser codificado em lei, mas que sempre haverá uma disjunção entre um crime específico e a universalidade da lei em confronto com a qual ele deve ser julgado.⁵⁸⁵

⁵⁸² “A felicidade é, pois, a melhor, a mais nobre e a mais aprazível coisa do mundo”. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. In: ARISTÓTELES. *Seleção de textos*. 4. Ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991, Os pensadores, v. 2, p.19.

⁵⁸³ ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.238.

⁵⁸⁴ SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard. *A filosofia moral negativa de Theodor W. Adorno*. Educ. Soc., Campinas, vol. 24, n. 83, p. 391-415, agosto 2003, p. 397.

⁵⁸⁵ THOMSON, Alex. *Compreender Adorno*. Petrópolis: Editora Vozes, 2010, p. 159-161.

Com esta formulação, Adorno leva em consideração o caráter histórico e contingente da razão e da moral ao propor repensar a questão da filosofia moral em termos críticos-normativos, dando importância ao fato de que a história não pode se repetir, e esse é um preceito que seu materialismo toma como norma.

Fazendo alusão a *Teses sobre o Conceito de História* de Benjamin Adorno observa que o imperativo materialista de Benjamin de escrever a história do ponto de vista dos vencidos, e não dos vencedores⁵⁸⁶, o que inverteria a lógica da história que foi escrita até o presente momento, necessita de um acréscimo: a necessidade de inclusão do “inessencial”, “do marginal”, “do ridículo”, ou seja, daqueles elementos que em virtude de sua própria impotência são incapazes de serem pensados no interior de uma dialética rígida entre vencidos e vencedores. Com a inclusão do não-idêntico recalcado pela história, a dialética negativa se julga capaz de tocar no elemento de transcendência: “O que transcendente a sociedade dominante não é só a potencialidade desenvolvida por ela, mas também aquilo que não se enquadrou nas leis do movimento da história”⁵⁸⁷.

Deste modo, Adorno quer trazer a tona à dimensão sagrada daquilo que é vivo, que se reflete no pequeno: “O caráter sagrado de tudo o que é vivo, o caráter que se reflete precisamente no que há de mais feio e deformado”⁵⁸⁸. A “*vida danificada*” (*beschädigten Leben*) não é nada mais do que à profanação reificada da vida: “A vida profanada é ainda por cima arrastada sobre o carro triunfal dos estatísticos unidos, e o próprio passado não está mais a salvo do presente”⁵⁸⁹. Por isso que sua dialética negativa propõe a inclusão de todos aqueles que foram de alguma maneira expulsos do projeto da modernidade, o que inclui nesse rol, não apenas sujeitos dotados da capacidade de falar e agir(como em Habermas), mas também de todos aqueles indivíduos historicamente excluídos pelo ocidente: o negro, o índio, o cigano, o mulçumanos, o estrangeiro, o deficiente, etc., e até os animais, como deixa transparecer a passagem a seguir, extraída da *Minima Moralia*:

A asserção tão frequente de que selvagens, negros, japoneses parecem animais, por exemplo, macacos, já contém a chave para o *pogrom*. A possibilidade deste último é decidida no instante em que o olhar de um animal mortalmente ferido encontra o homem. A possibilidade deste último é decidida no instante em que o olhar de um animal mortalmente ferido encontra o homem. A obstinação com que desvia de si tal olhar- ‘é apenas um animal’- repete-se sem cessar nas crueldades cometidas contra seres

⁵⁸⁶ BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p.12.

⁵⁸⁷ ADORNO, Theodor. **Minima moralia**. 2º Ed. São Paulo: Editora Ática, 1993, p.153.

⁵⁸⁸ ADORNO, Theodor. **Minima moralia**. 2º Ed. São Paulo: Editora Ática, 1993, p.66.

⁵⁸⁹ ADORNO, Theodor. **Minima moralia**. 2º Ed. São Paulo: Editora Ática, 1993, p.25.

humanos, nas quais os autores precisam confirmar sempre diante de um animal nunca puderam acreditar nisso por completo⁵⁹⁰.

A aludida repulsa diante do animal, dá-se, como vimos anteriormente (Cf. Seção 3.1.1), em grande medida pela recusa de incorporar da mimesis – o impulso fundamental para qualquer conceito de alteridade – no pensamento, algo que gera uma imagem de humanidade discrepante daquilo que se espera da civilização. Tal ideia é aludida em uma instigante passagem da parte final de *Dialética Negativa*. Nela Adorno mostra a partir de um nível micrológico aquilo que ocorre em todo processo de internalização da violência: “Um proprietário de hotel que se chamava Adão matou a pauladas, na frente do filho que gostava muito dele, ratos que saíam de buracos no pátio; foi segundo a sua imagem que a criança formou a imagem do primeiro homem”⁵⁹¹. Nietzsche já havia observado algo bem próximo disso em *Aurora*: “Quando o homem não mais se considerar mau, deixará de sê-lo”⁵⁹². Resumindo, tais ideias remetem para um aspecto central do materialismo moral de Adorno, qual seja a de que o ser humano precisa parar de se contentar com o mínimo de progresso moral que ela atingiu até hoje, e projetar uma imagem de humanidade diferente do que aquela marcada pela selvageria da história natural.

Eis que surge, aqui, uma questão de natureza prática: existiria, então, de acordo com o materialismo moral, algum critério objetivo para avaliar a validade das ações aqui e agora ou precisamos esperar para um futuro lendariamente melhor? A resposta a essa questão pode ser encontrada em um dos últimos depoimentos de Adorno. Na entrevista concedida à revista *Spiegel*, Adorno defende a tese de que uma ação para ter sentido precisa estar longe de qualquer forma de violência (*Gewalt*):

Eu teria que renegar toda a minha vida - a experiência sob Hitler e o que observei no stalinismo - se não me recusasse a participar do eterno círculo da violência contra a violência. Só posso conceber uma prática transformadora dotada de sentido como uma prática não-violenta⁵⁹³.

Apesar de denunciar a irracionalidade da “violência”, Adorno não quer, entretanto, tornar a sua ausência como uma fórmula inequívoca para a moralidade das ações. Isso porque é necessário avaliar situações concretas, antes de fazer um julgamento adequado. Nada mais

⁵⁹⁰ ADORNO, Theodor W. **Minima moralia**: reflexões a partir da vida danificada. Trad. Luiz Eduardo Bicca. Revisão da trad. Guido de Almeida. São Paulo: Ática, 2º Ed, 1993.

⁵⁹¹ ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009, p.303.

⁵⁹¹ SCHWEPPEHÄUSER, Gerhard. **A filosofia moral negativa de**

⁵⁹² NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora**. 2º ed. São Paulo: Editora Escala, 2008, p.147.

⁵⁹³ ADORNO, Theodor. **Keine Angst vor dem Elfenbeinturm**. Hamburg: Der Spiegel Verlag, nº19, 1969. p. 206. Disponível em < <http://magazin.spiegel.de/EpubDelivery/spiegel/pdf/45741579> >. Acesso em 20/08/2014. A tradução acima é de autoria de Gabriel Cohn, e está presente em < <http://adorno.planetaclix.pt/tadorno20.htm> >. Acesso em 03/10/2014.

estranho para um “materialista” almejar criar um procedimento *a priori* que garanta a validade da ação moral. Por exemplo, em um contexto que impera, por exemplo, uma ditadura militar não é possível, segundo o filósofo, simplesmente condenar a violência como forma de resistência. Agir assim significaria apenas ajudar a perpetuar à violência política inerente a regimes totalitários. “A um fascismo real [*Wirklichen Faschismus*] só se pode reagir com violência”⁵⁹⁴. Conforme enfatiza Adorno:

Diante da questão "que fazer" eu na realidade só consigo responder, na maioria dos casos, "não sei". Só posso tentar analisar de modo intransigente aquilo que é. Nisso me censuram: já que você exerce a crítica, então é também sua obrigação dizer como se deve fazer melhor as coisas. Mas é precisamente isso que eu considero um preconceito burguês. Verificou-se inúmeras vezes na história que precisamente obras que perseguiam propósitos puramente teóricos tenham modificado a consciência e, com isso, também a realidade social⁵⁹⁵.

A ideia aludida acima de que “obras teóricas tiveram a capacidade de modificar a consciência e a realidade social de sua época” pode ser utilizada adequadamente não só para compreender o *modus operandi* da filosofia, mas também para entender a importância do legado de Adorno para a atualidade. Isso porque a sua filosofia nasce e se desenvolve a partir da exigência de “considerar todas as coisas tais como elas se apresentariam a partir de si mesmas do ponto de vista da redenção”⁵⁹⁶, isto é, mediante uma perspectiva que tende a se questionar sobre o que impede a realização plena da humanidade como prometia o Iluminismo.

Nesse sentido, a dialética negativa parte da experiência concreta da irreconciliação do mundo que faz com que até mesmo os momentos mais abstratos da sua crítica à sociedade adquiram contornos práticos e emancipatórios que superam a exigência de uma negação *ad hoc* ao *status quo*. Em um desses momentos mais abstratos de sua crítica à sociedade, Adorno chega a definir a emancipação como algo bem simples, mas que no atual estágio do capitalismo tardio soa como utópico, apesar de todos os avanços tecnológicos: “Que ninguém mais passe fome”⁵⁹⁷. Diante dessa exigência normativa mor, qualquer discussão que pretenda

⁵⁹⁴ “ Auf einen wirklichen Faschismus kann man nur mt Gewalt reagieren”. ADORNO, Theodor. **Keine Angst vor dem Elfenbeinturm**. Hamburg: Der Spiegel Verlag, n°19, 1969. p. 205. Disponível em < <http://magazin.spiegel.de/EpubDelivery/spiegel/pdf/45741579> >. Acesso em 20/08/2014.

⁵⁹⁵ ADORNO, Theodor. **Keine Angst vor dem Elfenbeinturm**. Hamburg: Der Spiegel Verlag, n°19, 1969. p. 205. Disponível em < <http://magazin.spiegel.de/EpubDelivery/spiegel/pdf/45741579> >. Acesso em 20/08/2014. A tradução acima é de autoria de Gabriel Cohn, e está presente em < <http://adorno.planetaclix.pt/tadorno20.htm> >. Acesso em 03/10/2014..

⁵⁹⁶ ADORNO, Theodor. **Minima moralia**: reflexões a partir da vida danificada. 2° Ed. São Paulo: Editora Ática, 1993, p. 216.

⁵⁹⁷ ADORNO, Theodor. **Minima moralia**: reflexões a partir da vida danificada. 2° Ed. São Paulo: Editora Ática, 1993, p.137.

negligenciar o difícil momento em que vivemos – por meio de narrativas do progresso com fantasias de vitória – mostra-se ingênua. Vale dizer: diante da exigência de acabar com a fome, qualquer discussão – inclusive a que empreendemos até aqui – apresenta-se como pueril.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Se eu tivesse deparado com a Escola de Frankfurt quando era jovem, teria ficado seduzido a ponto de não fazer mais nada na vida senão comentar seus trabalhos”⁵⁹⁸.

(Michael Foucault)

Mediante a caracterização da filosofia de Habermas e de Adorno, adquirimos elementos para concebê-las como propostas antitéticas uma da outra, algo que, por sua vez, impele-nos a determinar dentre essas propostas aquela que melhor preenche a função de equacionar os problemas de natureza normativa e gnosiológica de nossa época. Do ponto de vista deste trabalho acreditamos que filosofia de Adorno se apresentada como a proposta dotada de uma maior amplitude do que a de Habermas.

Ainda que a racionalidade comunicativa adotada por Habermas constitua uma das tentativas mais prudentes de “salvar” a razão e o projeto emancipatório do Iluminismo em uma época marcada pelas mais diferentes formas de irracionalismo pode-se dizer que ela está aquém da razão dialética advogada por Adorno.

Para evitar, no entanto, o plano de meras generalidades convém justificar, aqui, a escolha do projeto de Adorno como sendo o mais radical mediante uma confrontação com a teoria do agir comunicativo. Para isso, faz-mister apresentar um exemplo que coloque em xeque a radicalidade do projeto de Habermas, uma vez que, como enfatiza Cirne-Lima, em um contexto análogo, que a “vitória” inicial do “analítico” transformar-se-á em derrota, se o dialético conseguir trazer a tona um exemplo que refute a pretensão de universalidade do adversário⁵⁹⁹. Rodrigo Duarte oferece este exemplo. Vejamos:

A famosa declaração de Adorno de que ‘toda cultura – inclusive sua urgente crítica – após Auschwitz é lixo’, trata-se de um ato constativo? Possivelmente sim, pois as evidências históricas do genocídio ocorrido em Auschwitz não deixam intacto o conceito tradicional de cultura humana, mas certamente não é um ato apenas constativo. Em seguida pode-se perguntar: trata-se de um ato de fala regulativo? Em parte sim, pois seu caráter essencialmente ético fica evidenciado pelo tom crítico com relação ao genocídio; de modo semelhante, vê-se logo que o ato de fala em questão tampouco é apenas regulativo. Se for por perguntado, por último, se o ato é expressivo, poder-se-á responder sim, pelo menos parcialmente, sem que ele tenha deixado de ser também parcialmente constativo e parcialmente regulativo⁶⁰⁰.

⁵⁹⁸ Apud JAY, Martin. **A imaginação dialética**: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950, p.21.

⁵⁹⁹ LIMA, Cirne. **Sobre a contradição**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p.23.

⁶⁰⁰ DUARTE, Rodrigo. **Adornos**: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997, p.181-1.

Deste modo, Rodrigo Duarte sugere que o parceiro comunicativo “negativo” seria aquele tipo de falante “especial” que compreenderia a radicalidade da sentença de Adorno que diz que “toda cultura – inclusive sua urgente crítica – após Auschwitz é lixo”, e passaria a incorporar o elemento de negatividade radical no pensamento, o que o colocaria em uma situação de pensamento para além da lógica da “contradição performativa” e da interação comunicativa, tendo em vista que afirmar que Auschwitz foi um divisor de águas na história humana significa ao mesmo tempo dizer algo que remete para a esfera normativa, cognitiva e subjetiva, sem ser possível reconhecer que tipo de pretensão de validade pertence tal sentença. Isso faz com que a divisão rígida de esferas de valor mantida na teoria do agir comunicativo caia por terra, ou ao menos seja solapada por uma perspectiva dialética.

Mesmo que fundamente de maneira fraca ou destrascendentalizada um modelo de razão que se diz apto a superar os problemas da filosofia original, apelando não mais para o objeto, ou a relação entre objetos, mas para as interações entre sujeitos – daí o elemento de intersubjetividade – Habermas não consegue ultrapassar totalmente os problemas oriundos da filosofia do sujeito-objeto como acredita ter feito. Por isso que Marcia Tiburi, ao confrontar o modelo teórico de Habermas com o de Adorno, faz uma desconcertante objeção ao projeto habermasiano: “A ideia de uma comunicação que promoverá o entendimento e um consenso entre indivíduos se não elimina, ao menos subjuga o objeto à subjetividade ou à intersubjetividade”⁶⁰¹? Em outras palavras, a via intersubjetiva não seria mais uma forma de negligenciar o contínuo processo de irreconciliação entre sujeito e objeto, homem e natureza, universal e particular, contido na história natural da qual ainda somos herdeiros? Ao final dessa investigação, parece-nos que sim.

⁶⁰¹ TIBURI, Marcia. **Metamorfoses do conceito**: ética e dialética negativa em Theodor Adorno. Porto Alegre, UFRGS, 2005, p.248.

REFERÊNCIAS

Obras de Theodor Adorno

A arte é alegre? In: < <http://adorno.planetaclix.pt/tadorno6.htm> >

Actualidad de la filosofía. Barcelona: Paidós, 1991.

Dialética negativa. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

Educação e emancipação. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

Filosofia da nova música. São Paulo: Perspectiva, 2011.

Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã. In: **Textos escolhidos:** Theodor W. Adorno. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

Keine Angst vor dem Elfenbeinturm. Hamburg: Der Spiegel Verlag, nº19, 1969. p. 204.
Disponível em
<<http://magazin.spiegel.de/EpubDelivery/spiegel/pdf/45741579> >

Metaphysics: concept and problems. California: Stanford University Press, 2000.

Minima moralia: reflexões a partir da vida danificada. 2º Ed. São Paulo: Editora Ática, 1993.

Notas de literatura I. São Paulo: Duas Cidades; Ed.34, 2003.

Notas marginais sobre teoria e práxis. In:<<http://adorno.planetaclix.pt/tadorno1.htm>>. Acesso em 03/10/2014.

Prismas: la crítica de la cultura y la sociedad. Barcelona: Ediciones Ariel, 1962.

Problems of Moral Philosophy. California: Stanford University Press, 2000.

Résumé sobre indústria cultural. In: < <http://adorno.planetaclix.pt/tadorno17.htm> >

Sobre Sujeito e Objeto. In:
<<http://adorno.planetaclix.pt/tadorno2.htm>> . Acesso em 22/10/2014.

Teoria estética. Lisboa: 70, 1970.

Teoria da semicultura. In: <<http://adorno.planetaclix.pt/tadorno.htm> >.

Tempo livre. In: ADORNO, Theodor. **Indústria Cultural e Sociedade.** 5º ed. São Paulo: Paz Terra, 2009.

Textos escolhidos. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

Três Estudos sobre Hegel. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento:** fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985. Reimpressão de 2006.

Obras de Jürgen Habermas

Aclariaciones a la ética del discurso. Valencia: Psicolibro, 2000.

A inclusão do outro: estudos de teoria política. São Paulo: Loyola, 2002.

A ética da discussão e a questão da verdade. 3º ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

Consciência moral e agir comunicativo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

Die moderne: ein unvollendetes Projekt. [s.l.:s.n].
<https://etf.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/fak_etf/Fakultaet/Veranstaltungen/philosophisches_cafe/Text_fuer_23_05_2013.pdf>. Acesso em 22/08/2014.

Entre naturalismo y religión. Barcelona: Paidós, 2006.

Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973.

O Discurso filosófico da modernidade. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Pensamento pós-metafísico. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

Perfiles filosófico-políticos. Madrid: Taurus, 1975.

Racionalidade e Comunicação. Lisboa: Edições 70, 1996.

Teoria Analítica da Ciência e Dialética. In: **Textos escolhidos:** BENJAMIN, Walter et al. Os Pensadores XLVIII. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

Teoria do Agir Comunicativo. São Paulo: Martins Fontes, 2012, Vol.1.

Teoria do Agir Comunicativo. São Paulo: Martins Fontes, 2012, Vol.2.

Theory and Practice. Boston: Beacon Press, 1973.

Verdade e justificação: ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, 2004.

Um perfil filosófico: entrevista com Jürgen Habermas. Novos Estudos CEBRAP, nº 18, Setembro 87, p.77 – 102.

Demais Fontes Consultadas

ALBERT, Hans. **Tratado sobre la razón crítica**. Buenos Aires: Editorial SUR, 1973.

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. **Habermas e a ética do Discurso**. [S.I.]. Disponível em: <http://www.pgfil.uerj.br/pdf/publicacoes/araujo/Habermas_etica_discurso.pdf>. Acesso em 8 maio de 2014.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. In: ARISTÓTELES. **Seleção de textos**. 4. Ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991, Os pensadores , v. 2.

_____. **Metafísica**. 7º ed. Editorial Porrúa, S. A, México. 1979.

_____. **Poética**. In: ARISTÓTELES. **Seleção de textos**. 4. Ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991, Os pensadores , v. 2.

APEL, Karl-Otto. **Estudios éticos**. Coyoacán: Fontamara,1999.

_____. **O desafio da crítica total da razão e o programa de uma teoria filosófica dos tipos de racionalidade**. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, nº 23, pp.67-84, março de 1989.

AUSTIN, J. L. **How to do things with words**. Oxford: Oxford University Press, 1962.

AZEVEDO, Marco. **Por que a metaética analítica está sendo abandonada pelos próprios filósofos analíticos**. In: PIVATTO, Pergentino(Org.) **Ética: crise e perspectivas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

BARBOSA, Ricardo Corrêa. **Habermas e Adorno: dialética da razão**. Rio de Janeiro, UAPÊ, 1996.

BENHABIB, Seyla. **The utopian dimension in communicative ethics**. *New German Critique*, nº35, Special Issue on Jürgen Habermas(Spring-Summer, 1985), pp.83-96, p.86.

BENJAMIN, Walter. **A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica**. In:

_____. **Magia, técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 2012.

_____. **O anjo da história**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

BERNSTEIN, J.M. **Adorno: disenchantment and ethics**. New York: Cambridge University Press, 2001.

BUCK-MORSS, Susan. **Origen de la dialéctica negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el instituto de pesquisa de Frankfurt**. Madri: Siglo Veintiuno Editora, 1981.

CANCIAN, Natália; BILENKI, Thais. **Contra crise, conselho da USP aprova programa de demissão voluntária.** Folha de São Paulo, 02/09/2014. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/educacao/2014/09/1509826-contra-crise-conselho-da-usp-aprova-programa-de-demissao-voluntaria.shtml>>. Acesso em 02/09/2014.

CLAUSEN, Detlev. **Theodor W. Adorno: One Last Genius.** Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2008.

COOK, Deborah. **Adorno, Habermas and the Search for a Rational Society.** London: Routledge, 2004.

Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2013, <<http://www.priberam.pt/DLPO/crise>> [consultado em 27-09-2014].

DUARTE, Rodrigo. **Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997.

_____. **Dizer o que não se deixa dizer: para uma filosofia da expressão.** Chapecó: Argos, 2008.

_____. **Sobre la Recepción de la Teoría Crítica en Brasil: el caso Merquior.** Constelaciones. Revista de Teoria Crítica. n°1 , 12/2009.

FREITAG, Barbara. **A teoria crítica ontem e hoje.** 5° ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. **O conceito de mimesis em Adorno e Benjamin.** Perspectivas, São Paulo, v. 16, p. 67-86, 1993.

GOLDMANN, Lucien. **Les Sciences humaines et la philosophie.** Paris: Gonthier, 1996, p.97-8. Apud LÖWY, Michael. **Judeus Heterodoxos: Messianismo, Romantismo, Utopia.** São Paulo: Perspectiva, 2012.

HEGEL, Friedrich. **Fenomenologia do Espírito.** Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. **Princípios da filosofia do direito.** São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da Razão.** São Paulo: Centauro, 2002.

_____. **Teoria Crítica.** Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

HONNETH, Axel. **The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory.** Cambridge: MIT Press, 1993.

JAY, Martin. **A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950**

_____. **As ideias de Adorno.** São Paulo: Cultrix, 1988, p.60.

_____. **La imaginación dialéctica: una historia de la Escuela de Frankfurt.** Madrid: Taurus, 1989.

JAMESON, Fredric. **O marxismo tardio: Adorno, ou a persistência da dialética.** São Paulo: Unesp, 1997.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013.

_____. **Crítica da razão pura.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes.** Lisboa: 70, 2007.

_____. **Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento?** Trad. Luiz Paulo Rouanet. [S.I]. Disponível em “http://ensinarfilosofia.com.br/_pdfs/e_livros/47.pdf”. Acesso em 14/10/2012.

KANTER, James; COWELL, Alan. **Ukraine Crisis Is Testing E.U.'s Resolve.** New York Times. 24/07/2014. Disponível em <http://www.nytimes.com/2014/07/25/world/europe/ukraine-crisis-is-testing-eus-resolve.html?_r=0> Acesso em 24/07/2014.

KORSGAARD, Christine. **The Sources of Normativity.** New York: Cambridge University, 1998.

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas.** São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.

La Escuela de Frankfurt. Marcuse, Habermas y Abensour. Zona Erógena, nº 23, 1995.

LASTÓRIA, Luiz. **Ethos sem ética: a perspectiva crítica de T. W. Adorno e M. Horkheimer.** Educação e Sociedade, ano XXII, nº76, Outubro/2001,63-75, p.73.

LEBRUN, Gérard. Depoimento a Marco Chiaretti. **Folha de São Paulo,** São Paulo, 02/08/1987.

LIMA, Cirne. **Sobre a contradição.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

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

LYOTARD, Jean François. **O pós moderno.** 3º ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1988.

MACHADO, Carlos. **O conceito de racionalidade em Habermas: a ‘guinada linguística’ da teoria crítica.** Transformação, São Paulo, nº11, pgs.31-44, 1988.

MALDONADO, Tomás. **Il futuro della modernità.** Milano: Feltrinelli, 1987.

MAAR, Wolfgang Leo. **Materialismo e primado do objeto em Adorno.** Trans/Form/Ação, São Paulo, v.29(2), 2006, p.133-154.

MARX, Karl; Engels, Friedrich. **A ideologia alemã.** São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Manifesto do partido comunista.** São Paulo: Expressão Popular, 2008.

_____. **Sobre a literatura e a arte.** Lisboa: Estampa, 1971.

McCARTHY, Thomas. **The Critical Theory of Jürgen Habermas.** Massachusetts: The MIT Press, 1985.

MORRIS, Martin. **Rethinking The Communicative Turn.** Adorno, Habermas, and the problem of communicative freedom. New York: State University of New York Press, 2001.

NAGEL, Thomas. **Visão a partir de lugar nenhum.** São Paulo: Martins Fontes, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora.** 2º ed. São Paulo: Editora Escala, 2008.

_____. **Crepúsculo dos Ídolos ou como filosofar a marteladas.** 2º Edição. São Paulo: Editora Escala, 2008.

OLIVEIRA, Manfredo. **Sobre a Fundamentação.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

OLIVEIRA, Nythamar. **Breves observações sobre normatividade e naturalismo.** In: MÜLLER, Felipe; RODRIGUES, Tiegue (org.). **Epistemologia social: dimensão social do conhecimento** [recurso eletrônico]. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012, p.146-7. Disponível: < <http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/Ebooks/Pdf/978-85-397-0176-6.pdf> >. Acesso em 25/09/2013.

_____. **Tractatus ethico-politicus: genealogia do ethos moderno.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

ORTIZ-MILLÁN, Gustavo. **Las variedades de fundacionismo y antifundacionismo ético.** ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política N.º 41, julio-diciembre, 2009, 293-310.

PERSCH, Danilo. **A Ética do discurso de Habermas: fundamentação e aplicabilidade.** Filosofazer, Passo Fundo, nº 35, jul./dez, 2009, pp.69-87.

PICKETTY, Thomas. **O capital no século XXI.** Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

PINZANI, Alessandro. **Habermas.** Porto Alegre: Artmed, 2009.

PONTIN, Fabrício. **Biopolítica, eugenia e ética: uma análise dos limites da intervenção genética em Jonas, Habermas, Foucault e Agamben.** Porto Alegre, 2007, 104 pgs. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia - PPGFil, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, p.44.

RORTY, Richard. **Philosophy and the Mirror of Nature.** Princeton: Princeton University Press, 1979.

ROUANET, Sergio. **Razões do Iluminismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SAID, Edward. **Cultura e Imperialismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SCHWEPPENHÄUSER, Gerhard. **A filosofia moral negativa de Theodor W. Adorno.** Educ. Soc., Campinas, vol. 24, n. 83, p. 391-415, agosto 2003.

SCHWEPPENHÄUSER, Hermann. **Theodor W. Adorno: pensar em constelação, pensamento constelado.** In: FLEISCHER, Margot (Org.) *Filósofos do século XX.* São Leopoldo: Editora Unisinos, 1995.

SLOTERDIJK, Peter. **Critique of Cynical Reason.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001.

STEIN, Ernildo. **Aproximações sobre hermenêutica.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

SOUZA, Ricardo Timm. **Crise, história e temporalidade.** [s.l. : s.n]. Disponível em <<http://timmsouza.blogspot.com.br/2012/09/crise-historia-e-temporalidade.html>>.

Acesso em 22/09/2014.

_____. **Totalidade & desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

THOMSON, Alex. **Compreender Adorno.** Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

TIBURI, Marcia. **Crítica da razão e mimesis no pensamento de Theodor W. Adorno.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

_____. **Metamorfoses do conceito: ética e dialética negativa em Theodor Adorno.** Porto Alegre, UFRGS, 2005.

TODOROV, Tzvetan. **Os inimigos íntimos da democracia.** São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

TUGENDHAT, Ernst. **Lições sobre ética.** Petrópolis: Vozes, 1997.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas.** São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999.