

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**A MORAL FORMAL DE JÜRGEN HABERMAS E A PRIMEIRA ESCOLA DE  
FRANKFURT:  
reflexões a partir da “Dialética do Esclarecimento”, de Theodor W. Adorno  
e Max Horkheimer**

**HENRIQUE MARDER DA ROSA**

**Porto Alegre, janeiro de 2005.**

**HENRIQUE MARDER DA ROSA**

**A MORAL FORMAL DE JÜRGEN HABERMAS E A PRIMEIRA ESCOLA DE  
FRANKFURT:  
reflexões a partir da “Dialética do Esclarecimento”, de Theodor W. Adorno  
e Max Horkheimer**

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

**Orientador: Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza**

**Porto Alegre, janeiro de 2005.**

**HENRIQUE MARDER DA ROSA**

**A MORAL FORMAL DE JÜRGEN HABERMAS E A PRIMEIRA ESCOLA DE  
FRANKFURT:  
reflexões a partir da “Dialética do Esclarecimento”, de Theodor W. Adorno  
e Max Horkheimer**

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

Aprovada em 04 de janeiro de 2005, pela Banca Examinadora.

**BANCA EXAMINADORA:**

---

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza – Orientador

---

Prof. Dr. Eduardo Luft – Examinador

---

Prof. Dr. Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz – Examinador

À Desinha; o seu amor  
alimenta a minha existência.

***In memoriam***

Querida vó Izaura, rigorosíssima  
professora, quem por primeiro despertou  
minha curiosidade para com os livros;  
muita saudade...

## ***Agradecimentos***

Aos meus pais e familiares, pelo apoio.

Aos Professores Ricardo Timm de Souza e Jayme Paviani. Gigantes da academia, deixaram marcas indeléveis na minha formação.

Ao Desembargador Amilton Bueno de Carvalho. Graças a sua infinita compreensão pude conciliar trabalho e estudo.

Aos amigos e colegas de trabalho Leticia Kaufman, Rafael Rodrigues Pinheiro Machado e Ronya Soares de Brito e Souto.

*Homens e deuses podem tentar,  
no prazo que lhes cabe, distribuir a  
sorte de cada um segundo critérios  
diferentes do curso cego do destino; ao  
fim e ao cabo, a realidade triunfa sobre eles.*

Adorno & Horkheimer

*Quanto maior é a paixão com que o  
pensamento se fecha contra seu  
condicionamento por amor ao incondicionado,  
tanto mais inconsciente, e por isso mais fatal,  
é o modo pelo qual ele fica entregue ao mundo.*

Adorno

## RESUMO

A Escola de Frankfurt compreendeu mais de uma geração de pensadores, bem como diversas linhas teóricas. Progressivamente, foi se distanciando do marxismo, que ainda tinha esperança na capacidade emancipatória da razão frente ao mundo administrado, passando a empreender uma crítica endógena da razão, de modo a torná-la substancialmente consciente de suas próprias limitações frente ao que lhe é externo. Esta é a orientação da primeira geração da Escola de Frankfurt, cujos expoentes foram Theodor W. Adorno e Max Horkheimer, autores da obra referência *Dialética do Esclarecimento*. Mas as mudanças teóricas tiveram continuidade. Uma segunda geração da Escola de Frankfurt, que teve como representante maior o filósofo Jürgen Habermas, empreendeu duras críticas a Adorno e Horkheimer, acusando-os de terem recaído em uma contradição performativa, ao permitirem a crítica da razão com a razão, bem como de terem sublinhado apenas os aspectos negativos da Modernidade, insistindo em uma crítica extremamente pessimista e que não abre qualquer caminho. Neste trabalho, após um pequeno apanhado sobre desenvolvimento histórico do Instituto de Pesquisas Sociais, o autor expõe as críticas de Habermas a Adorno e Horkheimer e, em seguida, tenta demonstrar que tais ataques não comprometem as bases do pensamento da primeira geração da Escola de Frankfurt.

**PALAVRAS-CHAVE** – Adorno. Horkheimer. Habermas. Escola de Frankfurt. Teoria Crítica.



## **ABSTRACT**

The Frankfurt School included more than a generation of thinkers, as well as various theoretical lines. It progressively distanced itself from Marxism, which still had hopes of the emancipating capacity of reason as opposed to a managed world, and undertook an endogenous criticism of reason, making it substantially aware of its own limitations in the face of what was outside it. This is the orientation of the first generation of the Frankfurt School whose exponents were Theodor W. Adorno and Max Horkheimer, authors of the reference work *Dialectic of the Enlightenment*. But the technical movements continued. A second generation of the Frankfurt School, whose greatest representative was the philosopher Jürgen Habermas, fiercely criticised Adorno and Horkheimer, accusing them of having fallen into a performative contradiction by allowing reason to be criticised by reason, as well as having only stressed the negative aspects of Modernism, by insisting on an extremely pessimistic criticism which did not open up any new paths. In this work, after a brief summary of the historical development of the Institute of Social Research, the author exposes the Habermas critics to Adorno and Horkheimer and, then attempts to show that these attacks do not compromise the bases of thinking of the first generation of the Frankfurt School.

**KEY WORDS** – Adorno. Horkheimer. Habermas. Frankfurt School. Critical Theory.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1 O NASCIMENTO DA ESCOLA DE FRANKFURT.....	15
2 CRÍTICA DA RAZÃO, CRÍTICA DA RAZÃO INSTRUMENTAL E RAZÃO COMUNICATIVA.....	29
2.1 Delimitação da crítica habermasiana.....	29
2.2 Influências e fundamentação da Ética do Discurso.....	37
3 A VIABILIDADE DA PROPOSTA DE ADORNO/HORKHEIMER.....	43
3.1 O conceito de <i>esclarecimento</i> em Habermas e em Adorno/Horkheimer.....	43
3.2 <i>Teoria Crítica</i> .....	47
3.3 Razão e desrazão: uma leitura da <i>Dialética do Esclarecimento</i> .....	63
3.4 Possíveis respostas às críticas habermasianas.....	78
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	82
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	87

## INTRODUÇÃO

Jürgen Habermas é tido por muitos como o sucessor de Adorno no pensamento crítico da Escola de Frankfurt. É possível concordar com essa assertiva, mas não sem algumas ressalvas. De fato, Habermas está intimamente ligado à Escola de Frankfurt, não só por ter sido assistente de Adorno entre os anos de 1956 a 1959 ou, ainda, por tê-la dirigido nos anos mais recentes, mas também porque os temas abordados pelos colaboradores da Escola – análise interdisciplinar e crítica da sociedade, voltada para a compreensão do enigma da “servidão voluntária” e, via de consequência, para o diagnóstico da irracionalidade da razão – detiveram a sua atenção por longos anos.

É justamente na tematização da razão em que pode ser vislumbrada a ruptura de Habermas com a primeira geração da Escola de Frankfurt. Habermas quer prosseguir com as principais tarefas da *Teoria Crítica*, quer questionar a razão do sujeito monológico, porém o faz por um caminho próprio – através da sua razão comunicativa –, bem distante daquele assumido por Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*.

Em seu *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Habermas explicita de forma exemplar e clara a sua dissidência, tecendo severas críticas a Adorno e Horkheimer. Segundo ele, os autores da *Dialética do Esclarecimento* sublinharam apenas os aspectos negativos da modernidade cultural, recaíndo

em uma visão demasiada e injustamente pessimista da razão, que não abre qualquer caminho. Ofuscados, teriam insistido em trabalhar com um conceito de razão única – exercendo a crítica da razão a partir dela mesma e assumindo conscientemente esta contradição performativa –, deixando de perceber que foi a própria modernidade que colocou a razão em um processo de fragmentação ou pluralização, apto a reabilitá-la, pois a partir da modernidade o esclarecimento passaria a ser visto como um processo de argumentação, ao qual compete sobretudo a mediação entre razão e dominação. Habermas, então, quer prosseguir com o esclarecimento, ao passo Adorno e Horkheimer teriam o demonizado em sua *Dialética do Esclarecimento*.

Por outro lado, há quem diga que Adorno e Horkheimer não sublinharam o negativo do sistema vigente por simples pessimismo, e sim para criticar o irresponsável otimismo daqueles que só consideram o aspecto positivo da razão moderna, que seria a tendência da segunda geração da Escola de Frankfurt<sup>1</sup>. O que parece ser indubitável, entre os comentadores, é que muitos aspectos separam Habermas da primeira geração da Escola de Frankfurt.

O objetivo deste trabalho é reanimar estas questões que, a minha ótica, ainda são extremamente atuais – assim espero demonstrar até o final do texto.

---

<sup>1</sup> DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação na Idade da Globalização e da Exclusão*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 340.

O primeiro capítulo aborda o nascimento do Instituto de Pesquisas Sociais. Procurei dar ênfase ao momento histórico inicial do Instituto, por algumas razões. A primeira delas é bastante singela: em geral, os escritos a respeito reservam pouca atenção a esta fase, dando prioridade ao momento em que o Instituto passou a ser dirigido por Max Horkheimer e o que a partir dali se seguiu. O segundo motivo desta escolha foi em nome da tentativa de demonstrar a presença incisiva do marxismo na fase inicial do Instituto – quando seus colaboradores ainda eram mais ligados à economia –, chegando a se confundir, até mesmo, com a sua história. É bom lembrar que o Instituto foi fundado no intuito de aprofundar o marxismo teórico e que Adorno, no longínquo ano de 1951, dedicou os seus *Minima Moralia* a Marx, o que demonstra que o marxismo, de uma forma ou de outra, ainda iria afetar os trabalhos tardios do Instituto. Por outro lado, é justamente a abordagem da fundação do Instituto que permite ver o quanto ele mudou, seja em relação à geração de Adorno e Horkheimer – quando o marxismo já não era mais a sua bandeira –, seja em relação à geração de Habermas. Sei que retrospectos históricos, por vezes, podem ser cansativos. Mas quando se pretende investigar a origem de algum pensamento, dificilmente consegue-se escapar disso. A produção de um autor, sem concessões, confunde-se com a sua história. Seria até mesmo uma injustiça capital falar do marxismo na *Teoria Crítica* sem perpassar pela história do Instituto de Pesquisas Sociais.

Reservei o segundo capítulo ao estudo de Jürgen Habermas. Meu primeiro propósito foi demonstrar a forma como Habermas interpreta a *Dialética do Esclarecimento* para, depois, expor, com o máximo de fidelidade ao

pensamento habermasiano, os argumentos articulados contra as teses centrais do livro de Adorno e Horkheimer – tudo sob a perspectiva da obra *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Também tentei explicar porque Habermas entende a sua razão comunicativa como uma saída viável ao problema da colonização das consciências, do mundo administrado, da razão opressora. Como proposta final deste capítulo, aparece um pequeno apanhado da *Ética do Discurso*, tal como formulada em Habermas, bem como uma investigação superficial das suas relações com a ética kantiana – tema não pioneiro, que já vem sendo trabalhado há algum tempo em nosso meio acadêmico. Pareceu-me de fundamental importância analisar em até que ponto Habermas – que é por muitos considerado um escritor pós-moderno e, ao mesmo tempo, moderno – rompe com a modernidade e, em contra-partida, o quê dela ele preserva intacto. Este último tema bem ilustra os motivos da dissidência de Habermas em relação a primeira geração da Escola de Frankfurt. Apenas ressalvo que não integrou meu plano de trabalho a tarefa de formular objeções, a partir de Adorno e Horkheimer, à proposta de Habermas: isso seria possível, mas o espírito geral do trabalho caminha mais na direção de uma defensiva de Adorno e Horkheimer (não um contra-ataque).

O terceiro capítulo inicia com uma distinção entre aquilo que Habermas toma por esclarecimento e o sentido em que Adorno e Horkheimer empregam o termo. Segue-se uma investigação acerca das influências do pensamento de Adorno e Horkheimer, acompanhada de uma tentativa de atualização do conceito de *Teoria Crítica*. Finalmente, dedico-me à exposição da *Dialética do Esclarecimento*, não em sua integralidade, mas sim naquilo que

Habermas a ataca. De certa forma, trata-se de um teste de resistência sobre os argumentos desenvolvidos por Adorno e Horkheimer ou, ainda, uma tentativa de revigorar um pensamento que foi tido, por um dos maiores herdeiros da Escola de Frankfurt, como superado.

## **CAPÍTULO 1**

### **O NASCIMENTO DA ESCOLA DE FRANKFURT**

Em meados de 1922, Felix Weil e Kurt Albert Gerlach planejaram a criação de um instituto de pesquisas ligado à Universidade de Frankfurt, que deveria manter relação direta com o Ministério da Educação e Cultura, para resguardar sua independência.

O primeiro contava com o aporte financeiro do pai, Hermann Weil – descendente de uma família de comerciantes judeus da província de Baden que, aos 22 anos de idade, partiu para a Argentina e encontrou a prosperidade no ramo de cereais, tornando-se milionário em pouco tempo –, para custear um projeto deste vulto.

Encontrou no segundo, Kurt Albert Gerlach, a parceria ideal para a concretização do projeto de criação de um instituto de pesquisas:

A necessidade que Weil sentia de institucionalizar a discussão marxista para além das limitações da ciência burguesa e da estreiteza de espírito ideológico de um partido comunista ajustou-se aos projetos de reforma do amigo de Richard Sorge, Kurt Albert Gerlach, que era do tipo desses intelectuais universitários para quem a liberdade da ciência e o interesse prático na supressão radical da miséria e da opressão caminhavam lado a lado<sup>2</sup>.

Gerlach, um “comunista de alta linhagem”, como o próprio Felix Weil o considerava, obteve o título de doutor em 1913, com um trabalho sobre “A

---

<sup>2</sup> WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Rio de Janeiro: Difel, 2002, p. 48.



importância da proteção da operária” (*Die Bedeutung des Arbeiterinnenschutzes*) e, a partir de 1918, começou a reunir estudantes em sua casa, para discutir as teorias socialistas. Em 1922, foi admitido na Universidade de Frankfurt como professor de ciências econômicas, o que favoreceu em muito o projeto que mantinha com Felix Weil, de construir um instituto de pesquisas junto à Universidade.

Weil se encarregou das negociações junto ao Ministério da Educação e da Cultura que, com predominância social-democrática, tinha como de bom grado a criação de institutos superiores com orientação social. Gerlach, encarregado de negociar a criação do Instituto com a Universidade de Frankfurt, deveria adotar um discurso muito mais cuidadoso, falando apenas periféricamente do marxismo, pela resistência que alcançava até mesmo as disciplinas de sociologia.

O objetivo de Weil e Gerlach, com a criação de um instituto de pesquisas, era a ampliação dos horizontes do marxismo, de forma a possibilitar a correção dos rumos da política realizada na Alemanha após a Primeira Guerra Mundial:

[...] projetávamos, meu falecido amigo, o professor Kurt Albert Gerlach, e eu, fundar um instituto que tivesse como primeiro objetivo servir ao estudo e ao aprofundamento do marxismo científico. Quando víamos as favoráveis condições de trabalho oferecidas à maior parte do campo das ciências e, principalmente, às disciplinas que não se consideravam, até então, ‘dignas de ser ensinadas na Universidade’ (economia das empresas, sociologia, etc.), tivemos a idéia de que, de

forma análoga, o estudo do marxismo poderia e deveria ser incentivado<sup>3</sup>.

A vocação marxista de Weil também se extrai do fato de ele ter organizado, como lembra Rodrigo Duarte<sup>4</sup>, a Primeira Semana Marxista de Trabalho (*Erste marxistische Arbeitswoche*), com a participação de intelectuais que se tornaram, posteriormente, conhecidos como fundadores do marxismo ocidental: Georg Lukács, Karl Korsch, Friedrich Pollock e Karl Wittfogel, dentre outros. Segundo o mesmo autor, o sucesso do encontro, realizado no verão de 1922, em Ilmenau, foi decisivo para a consolidação do projeto de criação do instituto de pesquisas.

Quando já estavam bem avançadas as tratativas, seja com a Universidade de Frankfurt, seja com o Ministério da Educação e da Cultura – Martin Jay relata<sup>5</sup> que Gerlach, inclusive, já havia escrito um memorando sobre a fundação do Instituto de Pesquisas Sociais, além de ter anunciado uma série de conferências inaugurais sobre anarquismo, socialismo e marxismo – os planos de Weil passaram por pequeno tropeço: em outubro de 1922, aos 36 anos, Gerlach morre de diabete. Weil, então, perdera seu amigo e co-idealizador do projeto de criação do instituto.

No início de 1923, o Ministério da Educação e da Cultura autorizou a "edificação de um instituto de ciências sociais na Universidade de Frankfurt,

---

<sup>3</sup> Carta de Felix Weil ao Ministro da Ciência, Arte e Educação, datada de 1° de novembro de 1929, citada em: WIGGERSHAUS, op. cit., pp. 49/50.

<sup>4</sup> Cf. DUARTE, Rodrigo. *Adorno/Horkheimer & A dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002, p. 11.

<sup>5</sup> JAY, Martin. *La Imaginación Dialéctica: una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus, 1974, p. 34.

como estabelecimento científico, servindo igualmente para fins de ensino da Universidade”<sup>6</sup>.

O início das atividades do instituto dependia, então, de que Weil indicasse o seu Diretor, em substituição de Gerlach, que na sua visão era o homem ideal para ocupar o cargo<sup>7</sup>.

Felix Weil encontrou em Carl Grünberg todas as qualidades necessárias a quem deveria dirigir o seu instituto. Grünberg defendeu sua tese de doutorado sobre “A libertação dos camponeses e a supressão das relações de proprietários com camponeses na Boêmia, Moravia e Silésia” e desenvolveu um estudo intitulado “Socialismo, Comunismo e Anarquismo”, que foi publicado em 1897. Afora isso, em 1910, fundou os “Arquivos para a história do socialismo e do movimento operário” e contava entre os fundadores da “Associação de Educação Socialista” e dos institutos populares vienenses.

No âmbito acadêmico, Grünberg ocupou, por muitos anos, o cargo de professor não efetivo de economia política na Universidade de Viena. Mais tarde, contudo, tendo o social-democrata Otto Glöckel assumido a direção do Departamento de Educação da Universidade, foi confiado a Grünberg (aos 51 anos de idade) o comando do Instituto de Ciências Políticas da Universidade de Viena. Em 1919, Grünberg propôs a Otto Glöckel a criação de um “instituto de estudos e pesquisas segundo o modelo do Museu Social de Paris”. Seu projeto fracassou e o convite de Felix Weil, para dirigir instituto de pesquisas

---

<sup>6</sup> WIGGERSHAUS, op.cit., pp. 51/52.

<sup>7</sup> Ibidem, p. 53.

sediado junto à Universidade de Frankfurt, era a oportunidade que Grünberg tinha de concretizar seus planos<sup>8</sup>.

Para além da “linhagem socialista”, Weil considerava Carl Grünberg o substituto ideal de Gerlach pela aceitação que a indicação teria. Outros nomes, como Korsch e Lukács, poderiam tranquilamente ocupar a direção do instituto de pesquisas, mas o fato de serem comunistas politicamente ativos provocaria grandes protestos na Universidade de Frankfurt. Grünberg era um nome muito mais neutro: era um sábio reconhecido e Weil tinha a certeza de que se tratava de um marxista convicto<sup>9</sup>.

Após o conturbado ano de 1923 – greves, tentativas de subversão de direita e de esquerda, interdição do partido comunista após o fracasso da insurreição de 1923 – finalmente, chegara o momento da concretização dos desejos de Felix Weil. Como destaca Meyer-Leviné:

[...] finalmente, o profundo desejo de Weil era fundar uma instituição segundo o modelo do Instituto Marx-Engels de Moscou, provido de um estado-maior de professores e estudantes, com bibliotecas e arquivos que ele esperava, um dia, entregar a um Estado soviético triunfante<sup>10</sup>.

Na manhã de 22 de junho de 1924, no auditório da Universidade de Frankfurt, realizou-se a cerimônia de inauguração do Instituto de Pesquisas Sociais<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> Cf. WIGGERSHAUS, op. cit., p. 55.

<sup>9</sup> Idem.

<sup>10</sup> MEYER-LEVINÉ, Rosa, *Im inneren Kreis*, apud WIGGERSHAUS, op. cit., p. 56.

<sup>11</sup> Cf. WIGGERSHAUS, op. cit., p. 56.

Grünberg, na condição de diretor, deixou bem claro, em seu discurso inaugural, que não pretendia desviar o instituto dos objetivos traçados por Weil e Gerlach:

Muitas pessoas, cujo nome e importância aumentam constantemente, não se contentam em acreditar, desejar e esperar, mas têm a convicção cientificamente sólida de que a nova ordem que se está constituindo será a ordem socialista, que nós nos encontramos em meio à passagem do capitalismo para o socialismo e que trabalhamos com rapidez crescente. Como se sabe – pelo menos eu suponho –, eu me incluo também nessa concepção. Pertencço também ao campo dos adversários da ordem econômica, social e jurídica ultrapassada historicamente, ao dos adeptos do marxismo. Há uma geração, eu acreditei ter de prevenir-me contra a pedra angular do socialismo científico, a concepção materialista da história. No entanto, instruído pelo desenvolvimento posterior, eu renunciei a isso<sup>12</sup>.

Enfim, iniciaram as atividades do instituto que Weil e Gerlach idealizaram juntos. Sua denominação inicial foi “Instituto de Pesquisas Sociais” – cogitou-se o nome “Instituto para o Marxismo”, que foi descartado pela necessidade de se adotar uma postura mais neutra, pela resistência que viria da Universidade – sendo que, na década de 50, Horkheimer, então diretor do Instituto, passaria a adotar, com reservas, a denominação de “Escola de Frankfurt”<sup>13</sup>.

A vocação assumida pelo Instituto era para com a pesquisa e não, como ocorria nas Universidades, com a formação de profissionais. No seu âmbito deveria reinar a liberdade de abordagem de temas que, até então, eram considerados “proibidos” ou “perigosos” no ambiente acadêmico.

---

<sup>12</sup> Discurso inaugural de Carl Grünberg, citado em: WIGGERSHAUS, op. cit., p. 58.

<sup>13</sup> Cf. MATOS, Olgária C. F. *A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do Iluminismo*. São Paulo: Moderna, 1993, p. 12.

Mas, inequivocamente, a primeira fase do Instituto de Pesquisas Sociais foi marcada por estudos ligados a economia política e “vinculados a um marxismo acadêmico, ainda um pouco ortodoxo”<sup>14</sup>. Os trabalhos produzidos pelo Instituto eram veiculados através da publicação que ganhou o nome de seu Diretor: “Arquivos Grünberg”.

Com alguns anos de atividades sob a direção do Instituto, Grünberg já havia conseguido realizar uma façanha:

Ele havia criado, em Frankfurt, uma situação que era única em seu gênero, no ensino superior alemão – e não apenas alemão. O marxismo e a história do movimento operário podiam doravante ser ensinados e estudados na universidade, e quem o desejasse podia também defender tese sobre esses temas<sup>15</sup>.

Ou seja, temas como o marxismo, o socialismo, o comunismo, a história do movimento operário deixaram de ser tabus, pois havia, em Frankfurt, um professor de ciências econômicas e sociais que era reconhecidamente marxista e um instituto de pesquisas, ligado à Universidade, dedicado ao estudo do movimento operário e do socialismo sob um ponto de vista marxista, onde ocorriam diversas conferências abertas, ministradas por marxistas convictos e confessos (Karl Korsch e Otto Bauer, entre outros) – tais como os dois assistentes de Grünberg no Instituto: Friedrich Pollock e Henryk Grossmann.

---

<sup>14</sup> DUARTE, *Adorno/Horkheimer & A dialética...*, p. 12.

<sup>15</sup> WIGGERSHAUS, *op. cit.*, p. 66.

Grünberg ocupou o cargo de diretor do Instituto de Pesquisas Sociais até janeiro de 1928, quando se afastou da função, em virtude de um ataque cardíaco<sup>16</sup>. Surgiram, então, as divergências quanto à escolha de seu sucessor. Felix Weil, preocupado com o futuro do instituto que idealizara em parceria com o jovem professor Gerlach, dirigiu uma carta ao Ministério da Ciência, da Arte e da Educação Popular, onde dizia:

Por ocasião da inauguração solene do Instituto, que ocorreu a 22 de junho de 1924, a título de cerimônia acadêmica, no salão de honra da universidade, na presença do representante do ministro da Ciência, Arte e Educação Popular, do presidente federal, do próprio prefeito e de outras autoridades da administração do Estado e da comuna, eu mesmo e o professor Grünberg, em seu discurso oficial, enfatizamos explicitamente para o futuro caráter marxista do Instituto [...] não se trata aqui simplesmente de um órgão dedicado à economia política ou à sociologia em geral<sup>17</sup>.

Para Felix Weil, a indicação do sucessor de Grünberg na direção do Instituto não deveria ser tão apressada, ainda que, para a Universidade, fosse urgente encontrar um novo titular para a cátedra que então era ocupada pelo diretor do Instituto de Pesquisas Sociais. Segundo ele, seria preciso achar o homem ideal, “uma personalidade oriunda de nosso próprio grupo, personalidade a que não se possa opor nenhuma objeção sobre sua produção científica e sua antigüidade”<sup>18</sup>. Weil ainda conseguiu que o Ministério mudasse o decreto sobre a criação do Instituto, para que a indicação de seu diretor não fosse mais apenas mediante “consulta” à Sociedade para a Pesquisa Social – comandada, até 1925, por Felix Weil, que depois investiu Friedrich Pollock na sua presidência –, e sim “de acordo” com ela.

---

<sup>16</sup> Cf. WIGGERSHAUS, op. cit., p. 65.

<sup>17</sup> Carta de Felix Weil ao Ministro da Ciência, da Arte e da Educação Popular, datada de 1º de novembro de 1929, citada em: WIGGERSHAUS, op. cit., pp. 67/68.

<sup>18</sup> Idem.

Os esforços de Weil pela manutenção da orientação que o Instituto de Pesquisas vinha adotando até então provocaram diversas manifestações de universitários de oposição, dentre as quais, destaca Wiggershaus:

Um professor titular de economia de Frankfurt, Fritz Schmidt, escreveu, em julho de 1930, ao Ministério da Educação e Cultura da Prússia para queixar-se de que, no Instituto de Pesquisas Sociais, os colaboradores eram escolhidos com parcialidade, que ali se reunia, ultimamente, “um número considerável de estudantes de idéias comunistas e revolucionárias, muitas vezes estrangeiros”, que mantinham uma forte agitação, e acrescentava, ameaçador: “Esse fato não pode permanecer indiferente ao ministério no momento em que, no Estado da Prússia, o movimento comunista revolucionário é perseguido como inimigo do Estado”<sup>19</sup>.

Em 1930, Friedrich Pollock, na condição de presidente da Sociedade para a Pesquisa Social, indicou Max Horkheimer para a direção do Instituto de Pesquisas Sociais. A substituição, inicialmente, foi providencial pois, caso Grünberg se recuperasse de sua grave enfermidade, Horkheimer teria de com ele dividir a direção do Instituto, ao menos até 10 de fevereiro de 1932 – até esta data, segundo o contrato inicial, a direção do Instituto deveria ser exercida por Grünberg<sup>20</sup>.

A indicação de Horkheimer não agradou muito a Felix Weil, que não o considerava entre os colaboradores mais próximos do Instituto. Mas, ao que tudo indica, Pollock estava convicto de que Horkheimer era a homem ideal para comandar o Instituto de Pesquisas Sociais pois, segundo o pacto que firmaram, a partir de fevereiro de 1932, independentemente do estado de saúde de

---

<sup>19</sup> WIGGERSHAUS, op. cit., p. 68.

<sup>20</sup> Idem.



Grünberg, a direção do Instituto deveria ser exercida exclusivamente por Horkheimer.

Juntamente com a direção do Instituto, Horkheimer, recém habilitado, assumiu uma nova cátedra na Faculdade de Filosofia, vinculada à direção do Instituto de Pesquisas Sociais; por outro lado, aquela que antes era ocupada por Grünberg, junto a Faculdade de Ciências Econômicas e Sociais, deveria ser financiada pela Sociedade para a Pesquisa Social<sup>21</sup>.

Com Horkheimer no comando, o Instituto mudaria bruscamente o seu rumo. O novo programa seria “superar da crise do marxismo pela interpenetração da filosofia da sociedade e das ciências sociais empíricas”<sup>22</sup>. A publicação oficial do Instituto passou a ser a “Revista para a Pesquisa Social”, sendo que, gradualmente, os trabalhos foram ganhando distância da economia e passaram a assumir, definitivamente, um caráter filosófico:

[...] a hegemonia era não mais da economia e sim da filosofia  
[...] Ao tratar de problemas de história, política ou sociologia, os autores o fazem discorrendo sobre Platão, Kant, Hegel, Marx, Schopenhauer, Bergson, Heidegger e outros pensadores<sup>23</sup>.

Além da mudança de foco – da economia para a filosofia –, esta nova fase do Instituto não estaria tão comprometida com a observância rígida dos preceitos marxistas. Afora isso, sociologia e psicanálise passariam a pautar, também, a ordem dos trabalhos no Instituto de Pesquisas Sociais.

---

<sup>21</sup> WIGGERSHAUS, op. cit., p. 69.

<sup>22</sup> Ibidem, p. 68.

<sup>23</sup> MATOS, op. cit., p. 12.

Neste sentido, Rodrigo Duarte lembra que:

[...] após um período em que predominara um marxismo acadêmico ainda um pouco ortodoxo, o filósofo Max Horkheimer assumiu a diretoria, em 1931, propondo uma espécie de síntese entre a filosofia clássica e as ciências humanas, entre o marxismo e certa vanguarda do pensamento burguês, corporificadas, à época, principalmente pela sociologia weberiana e pela psicanálise freudiana<sup>24</sup>.

Wiggershaus também chama a atenção para esta “abertura disciplinar” do Instituto, alertando que:

Horkheimer tentava superar a crise do marxismo, associando-a aos desenvolvimentos modernos no campo da ciência e da filosofia “burguesas”, tomando como pano de fundo a renúncia de Max Weber e Heidegger a toda especulação sobre um sentido preexistente da história e uma essência supra-histórica do homem<sup>25</sup>.

De fato, Horkheimer deixara claro, desde o seu discurso oficial, quando assumiu a direção do Instituto de Pesquisas Sociais, que não pretendia romper em absoluto com o trabalho desenvolvido, até então, por Grünberg. As pesquisas individuais na área de economia política e história da economia deveriam continuar, com a peculiaridade de que agora passariam a ser apenas um dos campos de pesquisas, entre outros tantos.

Nesta nova fase do Instituto, entres os colaboradores de Horkheimer, figuravam os antigos assistentes de Grünberg, Friedrich Pollock e Henryk Grossmann, bem como Leo Löwenthal – membro efetivo do Instituto desde

---

<sup>24</sup> DUARTE, *Adorno/Horkheimer & A dialética...*, p. 12.

<sup>25</sup> WIGGERSHAUS, op. cit., pp. 71/72.

1930, amigo de Horkheimer e responsável pela edição da Revista para a Pesquisa Social.

Erich Fromm, velho conhecido de Leo Löwenthal e membro do Instituto de Psicanálise de Frankfurt – que fora inaugurado, em 1929, nas instalações do Instituto de Pesquisas Sociais –, também passou a colaborar com o desenvolvimento teórico do Instituto comandado por Horkheimer<sup>26</sup>.

Em 1932, Herbert Marcuse passaria a integrar o Instituto de Pesquisas Sociais, com algumas ressalvas de Horkheimer, que tinha pouco interesse em nomear “um discípulo de Heidegger recomendado por Riezler”<sup>27</sup>.

A partir de 1933, contudo, o Instituto de Pesquisas Sociais começaria a enfrentar sérias dificuldades. No mesmo dia em que o presidente Hindenburg nomeou Adolf Hitler chanceler (30 de janeiro de 1933), a casa de Horkheimer e Pollock, em Kronberg, foi ocupada pelos SA e convertida em posto de guarda. Horkheimer e sua mulher, já avisados, moravam nesta época em um hotel, nas proximidades da estação central de Frankfurt<sup>28</sup>. Horkheimer, então, estabeleceu residência em Genebra, onde, desde o início de sua gestão,

---

<sup>26</sup> Cf. WIGGERSHAUS, op. cit., p. 73.

<sup>27</sup> Idem. No mesmo local, Wiggershaus esclarece que Riezler, em 1919, havia sido um ardoroso partidário de uma intervenção militar do Reich contra a República dos soviets em Munique, na qualidade de adido para assuntos alemães no departamento político do Ministério das Relações Exteriores; ainda, havia sido um dos adversários mais renhidos da atribuição do Prêmio Goethe de Frankfurt a Freud. Daí o porquê da resistência de Horkheimer em aceitar uma recomendação de Riezler.

<sup>28</sup> Cf. WIGGERSHAUS, op. cit., p. 157.

também já havia providenciado a instalação de um escritório que poderia servir como sede alternativa para o Instituto de Pesquisas Sociais<sup>29</sup>.

As piores previsões de Horkheimer se concretizaram: o próximo alvo da tirania nazista seria a sede do Instituto de Pesquisas Sociais em Frankfurt que, em 13 de março de 1933, foi invadido e fechado pela Gestapo. Eis o comunicado oficial:

Ao Instituto de Pesquisas Sociais  
em Frankfurt-am-Main

Em virtude dos artigos 1º e 3º da lei de 26 de maio de 1933, relativos a requisição das propriedades comunistas – RGBI I, 293 –, o Instituto de Pesquisas Sociais situado em Frankfurt-am-Main é confiscado e posto à disposição do Estado livre da Prússia, tendo em vista que o Instituto acima manteve atividades hostis ao Estado.

Por delegação – Dr. Richter-Brohm.

Ainda que a maioria dos membros do Instituto de Pesquisas Sociais corresse duplo perigo de perseguição na Alemanha – eram judeus e marxistas –, muitos deles não estavam convencidos da necessidade de abandonar a Alemanha.

Estava se iniciando o período de exílio do Instituto – Horkheimer providenciou escritórios, também, em Paris e Londres, até estabelecer o Instituto, definitivamente, em Nova Iorque, junto a Columbia University, em 1934 – que, ainda assim, iria agregar novos colaboradores – destacadamente, Theodor Wiesengrund-Adorno e, de forma mais tímida (até mesmo em virtude de sua morte precoce), Walter Benjamin, entre outros.

---

<sup>29</sup> Cf. DUARTE, *Adorno/Horkheimer & A dialética...*, p. 12.

Mas, ainda que em meio a todas estas dificuldades, estava sólida e inarredavelmente constituído o grupo de teóricos que, na história da filosofia, ficaria conhecido como a “primeira Escola de Frankfurt”.

## CAPÍTULO 2

### CRÍTICA DA RAZÃO, CRÍTICA DA RAZÃO INSTRUMENTAL E RAZÃO COMUNICATIVA

#### 2.1 Delimitação da crítica habermasiana

Habermas assumiu a tarefa de reconstruir o discurso filosófico da modernidade, sob o signo do neo-estruturalismo. Escreveu uma obra que levou o mesmo nome – *O Discurso Filosófico da Modernidade: doze lições* –, reservando um capítulo para apontar os desacertos de Adorno e Horkheimer, quando da elaboração da *Dialética do Esclarecimento*. Já ao início do texto<sup>30</sup>, Habermas deixa bem claro que não mais se alinha ao pensamento do seu antigo professor:

A eles [Marquês de Sade e Nietzsche, a quem Habermas chama de “os escritores malditos da burguesia”] se ligam Horkheimer e Adorno na *Dialética do esclarecimento*, o seu livro mais negro, a fim de conceitualizar o processo de autodestruição do esclarecimento. Segundo sua análise, não podiam esperar mais nada da força libertadora do conceito. Contudo, levados pela noção benjaminiana de esperança dos desesperados, que então assumira um sentido irônico, não querem abandonar o trabalho do conceito, tornando-o paradoxal. Este estado de espírito, esta atitude não é mais a nossa<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> Capítulo V do livro, intitulado “O entrelaçamento de mito e esclarecimento: Horkheimer e Adorno”.

<sup>31</sup> HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 153.

Num primeiro momento, Habermas procura explicar as teses centrais da *Dialética do Esclarecimento*. Segundo ele, na tradição do esclarecimento, o pensamento esclarecedor foi entendido como a antítese do mito; “o esclarecimento contraria o mito e escapa, com isso, de seu poder”. Contudo, Adorno e Horkheimer não vislumbram esta oposição – entre mito e pensamento esclarecedor –, da qual o pensamento esclarecido está tão seguro, e pretendem defender, com a *Dialética do Esclarecimento*, a tese de uma cumplicidade secreta, segundo a qual o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia.

Para Adorno e Horkheimer, disserta Habermas, o mundo moderno, completamente racionalizado, é desencantado apenas na aparência, pois sobre ele paira “a maldição da coisificação demoníaca e do isolamento mortal”; para os autores do livro negro, “a dominação sobre uma natureza exterior objetivada e uma natureza interior reprimida é o signo permanente do esclarecimento”<sup>32</sup>.

Na visão de Adorno e Horkheimer, a razão esclarecedora teria uma tendência imanente de reduzir o que lhe é externo, com todas as suas complexidades, a suas próprias categorias; e o faz através do conceito, que tem a vocação primordial de subsumir o não-idêntico na unidade do idêntico, transformando o mundo em um “gigantesco campo de caça”.

---

<sup>32</sup> HABERMAS, *O Discurso Filosófico...*, p. 158.

É precisamente deste processo de dominação do que lhe é exterior, em que incorre o Esclarecimento – anota Habermas –, que Adorno e Horkheimer extraem a concepção de racionalidade instrumental:

A própria razão destrói a humanidade que tornou possível – como vimos, essa tese de longo alcance é justificada no primeiro excursus pela idéia de que o processo de esclarecimento se deve, *desde o começo*, ao impulso da autoconservação, que mutila a razão, visto que a reclama apenas nas formas da dominação racional com respeito a fins da natureza e dos impulsos, justamente como razão instrumental. Resta demonstrar que a razão permanece submetida ao ditame da racionalidade com respeito a fins até em seus *mais recentes produtos*, a saber, na ciência moderna, nas idéias universalistas do direito e da moral e na arte autônoma<sup>33</sup>.

Os autores da *Dialética do Esclarecimento*, adverte Habermas, também investem na tese de que a razão instrumental, fruto precioso do Esclarecimento, desde o princípio, renunciou ao seu potencial crítico:

Com o conceito de "razão instrumental", Horkheimer e Adorno querem acertar as contas com um entendimento calculador que usurpou o lugar da razão. Esse conceito deve, ao mesmo tempo, lembrar que a racionalidade com respeito a fins, empertigada em totalidade, estreita a diferença entre aquilo que pretende ter validade e aquilo que é útil para a autoconservação, demolindo assim aquela barreira entre validade e poder, anulando aquela diferenciação conceitual básica que a apreensão moderna do mundo acreditava dever a uma superação definitiva do mito. A razão, enquanto razão instrumental, assimilou-se ao poder e renunciou, desse modo, à sua força crítica<sup>34</sup>.

Assim – prossegue Habermas –, Adorno e Horkheimer estão convencidos de que a ciência moderna voltou a si mesma no positivismo lógico e renunciou à pretensão de conhecimento teórico em favor da utilidade técnica. A razão estaria desvitalizada a ponto de ter regredido a uma racionalidade a

---

<sup>33</sup> HABERMAS, *O Discurso Filosófico...*, p. 159.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 170.



serviço exclusivo da autoconservação tornada selvagem. Diante disso, Habermas conclui que os autores da *Dialética do Esclarecimento* menosprezam por completo o conteúdo racional da modernidade cultural, pois em tudo logram perceber somente a aliança entre razão e dominação<sup>35</sup>.

Mas há uma explicação para isto, segundo Habermas. Nietzsche fez o Iluminismo voltar suas forças contra si mesmo e passou a denunciar a própria razão – antecipando, assim, a tese que Adorno e Horkheimer iriam defender mais tarde com a *Dialética do Esclarecimento*:

Desde que os homens, aponta Nietzsche, foram despojados dos seus instintos "de apêndice", tiveram de se entregar à sua "consciência", isto é, ao aparato de objetivação e de controle da natureza exterior: "eles foram reduzidos ao pensar, ao inferir, ao calcular, ao combinar de causas e efeitos, esses infelizes"<sup>36</sup>.

[...]

Nietzsche obtém critérios para uma crítica da cultura que desmascara a ciência e a moral como formas de expressão ideológicas de um desejo de poder pervertido, semelhante ao modo como a *Dialética do Esclarecimento* denuncia essas formações como personificações da razão instrumental. Essa circunstância faz supor que Horkheimer e Adorno percebem a modernidade cultural a partir de um horizonte de experiência semelhante, com a mesma sensibilidade exacerbada e com a mesma ótica restritiva, tomando-os insensíveis em relação aos rastros e às formas existentes de racionalidade comunicativa<sup>37</sup>.

Criticando o conhecimento e a moral, Nietzsche também irá sustentar que, por trás dos ideais de objetividade e das pretensões de verdade do positivismo, por trás dos ideais ascéticos e das pretensões de justeza da moral universalista, escondem-se os imperativos da autoconservação e da dominação. Nietzsche confia somente à arte – na qual se sacraliza a mentira, a

---

<sup>35</sup> HABERMAS, *O Discurso Filosófico...*, p. 172.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 173.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 184.

vontade de ilusão – a possibilidade de não se deixar capturar pelo mundo fictício da ciência e da moral.

E é justamente de Nietzsche – finaliza Habermas – que Adorno e Horkheimer tomam a “impiedosa doutrina da identidade entre razão e dominação”.

Assim, Adorno e Horkheimer estão no mesmo impasse que Nietzsche. Devem conservar ao menos uma fagulha da razão opressora para poderem sustentar a sua explicação da dominação, ou devem explicar de onde retiram a segurança para praticar a crítica carente de bases:

Horkheimer e Adorno encontram-se no mesmo embaraço que Nietzsche: se não renunciam ao efeito de um último desvelamento e querem *prosseguir a crítica*, precisam conservar intacto pelo menos *um* critério de *todos* os critérios racionais em sua explicação da corrupção. Em vista desse paradoxo, a crítica que atropela a si mesma perde a direção<sup>38</sup>.

Segundo Habermas, Adorno e Horkheimer optaram por desvalorizar todos os predicados de validade – em todas as valorações expressam-se apenas pretensões de poder – e, neste passo, suas críticas ficaram sem ao menos um critério para propor distinções.

Habermas argumenta que, inarredavelmente, para não minar as suas próprias bases, a crítica de Adorno e Horkheimer precisaria manter vivo um último filamento da razão moderna, segundo o qual se distinguiria o poder que merece ser estimado daquele que merece ser desprezado.

---

<sup>38</sup> HABERMAS, *O Discurso Filosófico...*, p. 181.

Mas, na sua visão, Adorno e Horkheimer não estão preocupados com esta objeção, pois acreditam que somente assim, voltando a razão moderna contra ela mesma, poder-se-ia fazer uma crítica radical. Eles

intensificam e mantêm aberta a contradição performativa de uma crítica da ideologia que suplanta a si mesma, sem querer superá-la teoricamente. Uma vez que, no nível de reflexão alcançada, toda tentativa de erguer uma teoria patina na ausência de base, renunciam à teoria e praticam *ad hoc* a negação determinada, opondo-se com isso àquela fusão entre razão e poder, que obstrui todas as aberturas<sup>39</sup>.

Para Habermas, o caminho escolhido por Adorno e Horkheimer é deveras problemático: entregaram-se, sem qualquer precaução, a um desenfreado ceticismo perante a razão, ao invés de perquirirem sobre os motivos que permitiam duvidar do próprio ceticismo; investiram numa crítica que ataca os pressupostos de sua própria validade:

A crítica que se tornou total não se desembaraçou dessa herança. Na intenção de um “último desvelamento”, que, em um empuxo, deve tirar o véu sobre a confusão entre razão e poder, revela-se mais ainda a pretensão purista, semelhante à pretensão da ontologia de separar categorialmente, de um só golpe, Ser e aparência<sup>40</sup>.

Então – anota Habermas –, Adorno e Horkheimer usam a mesma razão que calcula e manipula para romper com o esquema de dominação; apostam numa filosofia baseada em uma razão que, segundo ela mesma, já deixou de existir; quanto mais sucesso logram ao demonstrar a falsidade da razão, o seu funcionamento a serviço do poder e da dominação, mais

---

<sup>39</sup> HABERMAS, *O Discurso Filosófico...*, pp. 182/183.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 185.

desvalorizam a razão que realiza a crítica – aquilo que Habermas chama de contradição performativa:

Esta [a crítica da ideologia, de Adorno e Horkheimer] descreve, contudo, a autodestruição da capacidade crítica de modo paradoxal, visto que no instante da descrição ainda tem de fazer uso da crítica que declarou estar morta. Ela denuncia o esclarecimento que se tornou totalitário com os meios do próprio esclarecimento. Adorno estava perfeitamente consciente dessa contradição performativa da crítica totalizada<sup>41</sup>.

Ou seja, a crítica total da razão equivale à anulação total da crítica. E é impossível realizar uma crítica total – como aquela proposta na *Dialética do Esclarecimento* – que não fulmine os seus próprios fundamentos.

Na visão de Habermas, Adorno e Horkheimer não deixaram de ser iluministas, pois aplicam o que o Esclarecimento efetuou em relação ao mito outra vez, mas agora contra o próprio esclarecimento:

Assim, o que o esclarecimento efetuou em relação ao mito, aplicam mais uma vez sobre o processo do esclarecimento em seu todo. Ao voltar-se contra a razão, enquanto fundamento de sua própria validade, a crítica torna-se total<sup>42</sup>.

Segundo Habermas, a teoria de Adorno e Horkheimer não é uma teoria para competir com outras porque não abre caminhos<sup>43</sup>. Pode ser compreendida diante do contexto histórico-político em que a *Dialética do Esclarecimento* foi escrita, pois consolidou-se, “nos anos mais sombrios da Segunda Guerra Mundial, a justa impressão de que a última centelha de razão desaparecera”; mas nada a torna convincente, uma vez que ela mesma foi a

---

<sup>41</sup> HABERMAS, *O Discurso Filosófico...*, p. 170.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 169.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 166.

primeira a declarar o seu fracasso. Esta aposta na crítica suicida – autocrítica total da razão –, na leitura de Habermas, também poderia ser explicada pelo fato de ser conveniente à justificação das demais decepções sofridas pelos autores na época, dentre as quais o fracasso do marxismo:

A dúvida estende-se então também à razão, cujos critérios a crítica da ideologia encontrara nos ideais burgueses, tomando-os ao pé da letra. A *Dialética do esclarecimento* dá esse passo: autonomiza a crítica em relação aos seus próprios fundamentos. Por que Horkheimer e Adorno se vêem obrigados a dar esse passo? A teoria crítica se desenvolveu no círculo em torno de Horkheimer para dar conta, antes de tudo, das decepções políticas com a revolução que não veio no Ocidente, com a evolução stalinista na Rússia e com a vitória do fascismo na Alemanha; devia explicar o fracasso dos prognósticos marxistas, sem romper, no entanto, com as intenções marxistas<sup>44</sup>.

Assim, para sustentar os seus propósitos, os autores da *Dialética do Esclarecimento* – anota Habermas – aceitaram de forma incondicional a análise pessimista de Max Weber sobre o processo de racionalização; também tomaram de Lukács o conceito de reificação, estendendo-o a toda a história humana, e não só ao capitalismo.

Mas Habermas deixa bem claro que, mesmo sopesadas estas decepções políticas, não aceita este pessimismo imoderado. Ele não faz jus às conquistas da modernidade, que conseguiu liberar as forças da autonomia humana contra as amarras da religião e da autoridade. Para Habermas, a própria modernidade cultural fornece as armas de resistência contra qualquer tentativa de dominação por parte do sistema. Adorno e Horkheimer, mergulhados na equivocada concepção de Weber, teriam condenado a

---

<sup>44</sup> HABERMAS, *O Discurso Filosófico...*, p. 166.

modernidade como um todo, quando deveriam ter percebido que a reificação é produto tão-somente da modernidade sistêmica. Ocuparam-se apenas de atacar a cultura moderna, justamente onde residia a última fagulha de razão capaz de produzir os efeitos contrários à perpetuação do mundo administrado.

Na visão de Habermas, a crítica à reificação, ao mundo administrado e à razão instrumental só poderia partir de uma outra razão, com categorias próprias. Assim, Habermas irá opor à *Dialética do Esclarecimento* a sua razão comunicativa, baseada na relação entre sujeitos – e não mais no paradigma sujeito-objeto, em que Adorno e Horkheimer ainda estariam mergulhados – e apta, portanto a solver a contradição performativa denunciada. Para Habermas, só a racionalidade comunicativa pode desfazer o feitiço do pensamento mítico<sup>45</sup>.

## 2.2 Influências e fundamentação da Ética do Discurso

Habermas, com sua Ética do Discurso, quer continuar com as tarefas clássicas da *Teoria Crítica* – crítica do mundo administrado, reformulação de um modelo de razão, transformação efetiva da realidade social –, mas pretende perfilhar um outro caminho que não aquele tomado por Adorno e Horkheimer.

Como tentei deixar claro no tópico anterior, Habermas interpreta a *Dialética do Esclarecimento* como um diagnóstico sombrio da modernidade,

---

<sup>45</sup> HABERMAS, *O Discurso Filosófico...*, p. 186.

que em seu estágio mais desenvolvido teria conduzido o homem ao capitalismo administrado, onde a única forma de razão existente é a instrumental. Na visão de Habermas, tal estrutura argumentativa coloca o pensamento crítico de Adorno e Horkheimer em uma aporia, que bloqueia toda a possibilidade de sucesso da crítica: como criticar a razão instrumental a partir da razão instrumental, já que esta é a única forma de razão existente?

Para Habermas, a superação de tal aporia está em que a razão instrumental não deve ser demonizada<sup>46</sup>, como Adorno e Horkheimer procederam na *Dialética do Esclarecimento*; basta impor-lhe alguns limitadores. Mas como tais limitadores não podem emergir da própria razão instrumental – novamente estaria presente a contradição performativa que Habermas denuncia –, será necessário propor um novo modelo de razão: a razão comunicativa.

Na visão de Habermas, razão comunicativa e razão instrumental podem conviver harmonicamente e são complementares<sup>47</sup>. A razão instrumental seria aquela encarregada da dominação da natureza e da produção das condições materiais de sobrevivência – olhar calculador, manipulador dos objetos e das pessoas, orientado para o êxito –, ao passo que a razão comunicativa seria aquela orientada para o entendimento. O fundamental, para Habermas, é que uma razão não extrapole o âmbito da outra. Assim ele acredita estar escapando da contradição performativa de uma razão que denuncia o seu próprio fracasso, pois circunscreve o inimigo na

---

<sup>46</sup> NOBRE, Marcos. *A Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004, p. 55.

<sup>47</sup> Ibidem, pp. 55 e 58.

razão sistêmica – aquela opressora, posta em prática pelo sujeito monológico – e extrai, da própria cultura moderna, os elementos para erigir uma nova racionalidade, que não tem como pressuposto a sua inexistência (o que acontecia na *Dialética do Esclarecimento*) e cuja função é a de impor freios à razão instrumental.

Habermas entende que a razão comunicativa só se tornou possível com o advento da modernidade, pois foi ela quem assegurou ao homem a sua maioridade, a possibilidade de agir autonomamente, livre dos mitos e das crenças religiosas. E é justamente esta capacidade de movimentar-se autonomamente que permite a cada interlocutor orientar-se para o entendimento, preservando, fiscalizando e estabelecendo as condições ideais do processo de argumentação racional.

A razão comunicativa, tal como Habermas a formula, decorre de um processo argumentativo em que as proposições dos interlocutores vão sendo ajustadas simultaneamente, até que se chegue a um consenso. Durante o processo argumentativo, cada interlocutor invoca pretensões de validade ligadas a três planos distintos: objetivo, relacionado às coisas e à realidade; subjetivo, relacionado à emoção; e, social, relacionado às normas de conduta. Cada participante da discussão deve provar que suas proposições são justas, de acordo com suas pretensões de validade e, àqueles que não concordam, compete lançar mão de argumentos em contraprova. Se o fórum discursivo se estabeleceu sem interferências, manipulações ou deformações subjetivas,



pode-se dizer que o consenso foi alcançado racionalmente, porque se verificou através da argumentação racional.

Conforme ensina Rouanet,

a racionalidade comunicativa pode ser vista como a capacidade dos atores e locutores de alcançarem um saber falsificável na tríplice dimensão do mundo objetivo, social e subjetivo. A razão comunicativa adere aos procedimentos pelos quais se debatem as pretensões de validade no campo da verdade factual, da justiça normativa e da veracidade subjetiva. Como se vê, é um conceito processual de racionalidade, e não substantivo: serão racionais não as proposições que correspondam à verdade objetiva, mas aquelas que atendam, ou possam vir a atender, os requisitos racionais da argumentação e da contra-argumentação, da prova e da contra-prova, visando um entendimento mútuo entre os participantes<sup>48</sup>.

Ou ainda, na voz de Habermas: “chamo comunicativas às interações nas quais as pessoas envolvidas se põem de acordo para co-ordenar seus planos de ação, o acordo alcançado em cada caso medindo-se pelo reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade”<sup>49</sup>.

A proposta de Habermas é razoavelmente complexa, lançando mão, ainda, de formulações como o princípio ético-discursivo (princípio “D”) – segundo o qual só podem reclamar validade as normas que encontrem o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um discurso prático<sup>50</sup> – e o princípio da universalização (princípio “U”) – segundo o qual “as conseqüências e efeitos colaterais de uma norma, que previsivelmente

---

<sup>48</sup> ROUANET, Sérgio Paulo. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 339.

<sup>49</sup> HABERMAS, Jürgen. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 79.

<sup>50</sup> Ibidem, pp. 86 e 116.

resultam de uma obediência *geral* da regra controversa para a satisfação dos interesses de *cada indivíduo*, podem ser aceitos *sem coação* por todos”<sup>51</sup>.

Relevante notar que, à ótica de Habermas, a ética do discurso supera a ética kantiana, já que nesta última a validade das normas é aquilatada pelo sujeito monológico que, isoladamente, comprova e atesta a universalidade das normas, enquanto que na ética do discurso a validade universal das proposições é alcançada por meio de uma argumentação intersubjetiva, dentro de uma comunidade de argumentantes:

Nessa perspectiva, também o Imperativo Categórico precisa de reformulação no sentido proposto: “Ao invés de prescrever a todos os demais como válida uma máxima que eu quero que seja uma lei universal, tenho que apresentar minha máxima a todos os demais para o exame discursivo de sua pretensão de universalidade. O peso desloca-se daquilo que cada (indivíduo) pode querer sem contradição como lei universal para aquilo que todos querem de comum acordo reconhecer como norma universal”<sup>52</sup>.

Com esta assertiva, Habermas deixa claro o seu intento de atualizar ou reformular a ética kantiana, através dos princípios “U” e “D”. Ou seja: agora a validade de uma máxima não depende tão-só da não-contradição com o pensamento, mas sim do fato de todos os indivíduos afetados pela norma, através do discurso, legitimarem-na, assumindo as conseqüências e efeitos que possam resultar do seguimento universal de tal regra. Sendo assim, já de antemão os participantes da discussão são co-responsáveis pelas conseqüências que podem advir do seguimento das novas máximas estabelecidas no fórum discursivo.

---

<sup>51</sup> HABERMAS, *Consciência Moral...*, p. 116.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 88.

É por este caminho, em minha consideração, que Habermas coloca a sua ética do discurso em uma posição suficientemente confortável a ponto de permitir uma convivência pacífica com a razão instrumental. Mantendo a sua razão comunicativa à distância do sujeito monológico, garante também a capacidade de impor freios ao culto excessivo da técnica pela técnica, característica da modernidade sistêmica, que teria conduzido o homem mundo administrado. Assim ele julga possível prosseguir com a crítica de Adorno e Horkheimer, porém sem desmerecer por completo as conquistas da modernidade.

Mas, em meio a críticas e correções à Modernidade, é interessante notar, com Siebeneichler<sup>53</sup>, que Habermas nunca abandonou o postulado de que a razão vive em prol da razão, aquilo que Kant transformou em lema da *Aufklärung*. Certamente, Adorno e Horkheimer não fariam concessões neste ponto. E, ao que entendo, este é um dos obstáculos que separa Habermas da primeira geração da Escola de Frankfurt.

---

<sup>53</sup> SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 32.

## CAPÍTULO 3

### A VIABILIDADE DA PROPOSTA DE ADORNO/HORKHEIMER

#### 3.1 Conceito de *esclarecimento* em Habermas e em Adorno/Horkheimer

Antes de examinar os textos de Adorno e Horkheimer, ou ainda, a procedência das críticas habermasianas, faz-se necessária uma pequena observação semântica. Na edição brasileira da *Dialética do Esclarecimento*, a expressão *Aufklärung* foi traduzida por “esclarecimento”, mas o termo também comporta o significado de “Iluminismo”, em alusão ao período histórico da ilustração, como fez notar<sup>54</sup> o tradutor da Teoria Estética, Artur Morão. Guido de Almeida justificou<sup>55</sup> a opção pelo correspondente “esclarecimento” por duas razões: primeiro pelo fato de que a palavra alemã também é empregada, coloquialmente, no sentido de superação da ignorância, como p. ex., esclarecimento sexual, esclarecimento político, e assim por diante; segundo, porque Adorno e Horkheimer empregaram a expressão para designar o processo de desmitologização ou desencantamento do mundo, através do qual os homens iriam se libertar do medo de uma natureza desconhecida, ou seja, um espectro bem mais amplo do que o período ou época da ilustração.

---

<sup>54</sup> ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Teoria Estética*. Lisboa: Edições 70, s/d., p. 292.

<sup>55</sup> ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985, pp. 7/8.

De fato, parece-me que a opção pelo correlato “esclarecimento” foi a mais acertada. Adorno e Horkheimer, por várias vezes, citam Bacon para esboçar o desenvolvimento histórico do esclarecimento<sup>56</sup>, quando se sabe que este autor está um pouco distante da ilustração do século XVIII; ainda fazem alusão à ciência moderna como produto do esclarecimento, o que também remete a uma fase anterior ao período da ilustração.

Outros exemplos bem ilustram a amplitude de sentido em que Adorno e Horkheimer utilizam a expressão. Veja-se a assertiva de que “a lógica formal era a grande escola da unificação. Ela oferecia aos esclarecedores o esquema da calculabilidade do mundo”<sup>57</sup>, seguida da consideração de que “o equacionamento mitologizante das Idéias com os números nos últimos escritos de Platão exprime o anseio de toda desmitologização: o número tornou-se o cânon do esclarecimento”<sup>58</sup>. Ora, a referência à lógica, aos números e aos escritos de Platão afastam por completo a identificação do esclarecimento com a época das luzes.

Some-se a isso o fato de que o primeiro capítulo da *Dialética do Esclarecimento*, assim como o excuro que o segue, remetem o leitor às aventuras de Ulisses na *Odisséia* homérica, tudo como um exemplo histórico da atividade esclarecedora. Não só por isso, mas também pela forma como a argumentação se desenrola nos textos iniciais – sempre lembrando o entrelaçamento entre mito e esclarecimento –, fica claro que Adorno e

---

<sup>56</sup> Cf. ADORNO & HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento...*, pp 19/21.

<sup>57</sup> Ibidem, p. 22.

<sup>58</sup> Idem.

Horkheimer compreendem como esclarecimento já a passagem do mito para o *logos*, e não como a época das luzes.

Na edição brasileira de *O Discurso Filosófico da Modernidade*, *Aufklärung* foi traduzida, ora por “Iluminismo”, quando referente ao movimento intelectual do século XVIII, ora por “esclarecimento”, quando relativo a um processo histórico mais amplo, aproximado do que Habermas entende por racionalização – assim advertiram os tradutores<sup>59</sup>.

Sem interpelar cada caso em que o termo foi traduzido por uma ou outra opção, penso que seja fundamental não perder de vista que a proposta de Habermas era a de reconstruir o discurso filosófico da modernidade, como anunciou no prefácio do livro. Assim, nesta obra, a filosofia de autores tão diversos como Nietzsche, Schopenhauer, Heidegger, Derrida, Foucault, Bataille, Adorno e Horkheimer é tomada enquanto contraposição à filosofia que se produziu no período da modernidade e do iluminismo (principalmente o iluminismo alemão). Cito o seguinte trecho do livro:

A crítica radical da razão paga um alto preço pela despedida da modernidade. Em primeiro lugar, esses discursos não podem nem querem prestar contas sobre o lugar que ocupam. Dialética negativa, genealogia e desconstrução esquivam-se de maneira análoga àquelas categorias segundo as quais o saber moderno, não por acaso, se diferenciou e que hoje constituem a base de nossa compreensão dos textos [...] Pouco importa que Adorno, de modo paradoxal, reclame validade de verdade, ou que Foucault se recuse a tirar conseqüências de contradições manifestas; pouco importa que Heidegger e Derrida escapem das obrigações de fundamentar, fugindo para o esotérico ou para a fusão do lógico com o retórico – em todos esses casos produz-se sempre uma

---

<sup>59</sup> HABERMAS, *O Discurso Filosófico...*, p. 6 (nota de rodapé).

simbiose de incompatibilidades, um amálgama que resiste, em seu núcleo, à análise científica “normal”<sup>60</sup>.

Também no texto que ataca a *Dialética do Esclarecimento* aparece que: “como podem os dois iluministas [Adorno e Horkheimer], pois nunca deixaram de sê-lo, subestimar o conteúdo racional da modernidade cultural, de tal modo que em tudo percebem apenas uma aliança entre razão e dominação, poder e validade?”<sup>61</sup>. Ou seja, ainda que a crítica articulada por Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento* não seja restrita ao período do Iluminismo, a motivação das críticas habermasianas passa pela vontade de recuperação do esclarecimento, compreendido este, portanto, em seu sentido estrito: o iluminismo alemão.

Há, então, um pequeno descompasso entre aquilo que é tomado por esclarecimento na obra de Adorno e Horkheimer com o sentido que Habermas empresta ao mesmo termo ao empreender sua crítica em *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Com esta observação, julgo que seja mais fácil examinar os ataques aos – e possíveis defesas dos – autores da primeira geração da Escola de Frankfurt.

---

<sup>60</sup> HABERMAS, *O Discurso Filosófico...*, p. 467/468. Ilustro, ainda, com as seguintes passagens:

“No discurso da modernidade, os acusadores fazem uma censura que não se alterou em substância desde Hegel e Marx até Nietzsche e Heidegger, desde Bataille e Lacan até Foucault e Derrida. A acusação se dirige contra uma razão fundada no princípio da subjetividade, e seu teor assinala que essa razão só denuncia e mina todas as formas abertas de opressão e exploração, de degradação e alienação, para implantar em seu lugar a dominação inatacável de sua racionalidade” (HABERMAS, *O Discurso Filosófico...*, p. 80).

“A crítica nietzschiana da modernidade prosseguiu por essas duas vias. A cientista cético, que deseja desvelar a perversão da vontade de poder, a revolta das forças reativas e a origem da razão centrada no sujeito com métodos antropológicos, psicológicos e históricos, encontra sucessores em Bataille, Lacan e Foucault; o crítico iniciado da metafísica, que reivindicava um saber especial e persegue a origem da filosofia do sujeito até os começos pré-socráticos, tem seus sucessores em Heidegger e Derrida” (HABERMAS, *O Discurso Filosófico...*, p. 141).

<sup>61</sup> HABERMAS, *O Discurso Filosófico...*, p. 172.

### 3.2 Teoria Crítica

Muitas são as concepções em que tem sido utilizada a expressão *Teoria Crítica*. Comumente ela é empregada como um sinônimo de “Escola de Frankfurt”, em alusão ao grupo de teóricos que integraram o Instituto de Pesquisas Sociais, seja no período que antecedeu o exílio, seja no período subsequente – a partir de 1950 –, quando entrou em voga tal denominação.

Mas, no mínimo, um outro sentido é atribuído à expressão *Teoria Crítica* pelos comentadores. Em sua fase inicial, o Instituto de Pesquisas Sociais contou com uma gama interdisciplinar de colaboradores: ligados à história/economia, Carl Grünberg, Friedrich Pollock e Henryk Grossmann; ligados à filosofia, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Leo Löwenthal, Herbert Marcuse e Walter Benjamin (este em estreito contato também com a literatura); por fim, ligado à psicanálise, Erich Fromm – para citar alguns. Mas todos estes teóricos tinham uma referência comum ao marxismo e, em consequência, com o ideal de formular uma teoria que, posta em prática, viesse a transformar a realidade social vigente. Neste viés, *Teoria Crítica* também parece, por vezes, ser identificada com um campo teórico, cuja meta era o aprofundamento ou o desenvolvimento do marxismo.



Este último sentido de *Teoria Crítica* guarda íntima relação com um texto de Max Horkheimer, intitulado “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”<sup>62</sup>, publicado em 1937 na Revista para a Pesquisa Social, bem assim com o texto intitulado “Filosofia e Teoria Crítica”<sup>63</sup> – um apêndice do primeiro. Neste trabalho, Horkheimer relaciona a concepção moderna de ciência – cujo objetivo era formular princípios e regras capazes de explicar e prever os fenômenos naturais segundo relações de causa e efeito – com a *Teoria Tradicional*, ou seja, aquela que se opõe à *Teoria Crítica*. Por quê? Segundo Horkheimer, este método das ciências naturais, de certa forma, foi adaptado para as ciências humanas, onde o pesquisador, por ser ao mesmo tempo objeto de pesquisa – enquanto agente social –, deveria distinguir rigidamente as suas valorações pessoais das suas ponderações científicas, do conhecimento propriamente dito. Assim, o cientista social deveria restringir-se a apresentar as conexões entre os fenômenos sociais, sem mirar qualquer objetivo prático no mundo, pois se isto ocorresse ele estaria atuando como agente social e não como cientista social. Foi esta forma pretensamente neutra de produzir conhecimento, extremamente preocupada com a explicação/descrição dos acontecimentos – e que acabou por moldar os pensamentos à realidade, justificando, assim, a expansão do capitalismo opressor das massas –, que Horkheimer qualificou de *Teoria Tradicional*.

Mas Horkheimer buscou em Marx os elementos para uma alternativa a esta teoria – o comportamento crítico e a busca da emancipação –,

---

<sup>62</sup> Cf. BENJAMIN, Walter; HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W.; HABERMAS, Jürgen. *Textos Escolhidos* (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1980, pp. 117-154.

<sup>63</sup> *Ibidem*, pp. 155-161.

elementos estes que iriam dar base à formulação de uma *Teoria Crítica*. O comportamento crítico deveria, em um primeiro momento, fazer com que o conhecimento tomasse consciência de sua historicidade, de seus elementos condicionantes. Assim, a falsa neutralidade daria lugar à visão de que a produção do conhecimento também assumiu uma função no sistema capitalista, qual seja, a de barrar a reflexão sobre alguns temas e, assim, corroborar com a manutenção da exploração dos trabalhadores, bem como do próprio capitalismo. Num segundo momento, o comportamento crítico deveria recair sobre a realidade social que o conhecimento pretende apreender, ou seja, abandona-se a idéia de que cabe ao observador apenas descrever e explicar os fenômenos sociais – enfim, o rompimento com um conhecimento meramente funcional/instrumental. A busca da emancipação, por sua vez, aparece como um desdobramento do comportamento crítico. Assim como a *Teoria Tradicional* teria tratado de maquiagem as relações de dominação vigentes na sociedade capitalista, o exercício do comportamento crítico frente à realidade e frente ao conhecimento deveria livrar os homens do mal da alienação, ajudando-os a compreender as relações sociais em seu todo – emancipando-os –, inclusive as imbricações entre o conhecimento científico e os interesses capitalistas.

*Teoria Crítica*, sob o enfoque deste trabalho de Horkheimer, seria todo saber produzido de acordo com estes dois elementos extraídos da obra de Marx: comportamento crítico e busca da emancipação. Não tenho como de bom grado taxar de inadequada tal concepção de *Teoria Crítica*, pois ela faz jus à fase inicial do Instituto de Pesquisas Sociais, que via em Marx sua grande

referência teórica, e ainda nos trabalhos posteriores do Instituto não se pode enjeitar a influência marxista.

Mas – também penso ser imperioso reconhecer – a fase do Instituto de Pesquisas Sociais que produziu a *Dialética do Esclarecimento* já não seguia o marxismo com tanta predileção. Marx acreditava que o próprio capitalismo tendia a sua autodestruição, em virtude da sua lógica interna contraditória: ao mesmo tempo em que sua grande promessa era a liberdade, quanto mais o homem trabalhava, mais se tornava escravo do mercado (e abria mão, assim, de sua liberdade), o que deveria gerar uma insurgência do proletariado contra o poder do capital. Ou seja, o capitalismo, segundo Marx, carregava a semente da emancipação e, sob este enfoque, caberia à *Teoria Crítica* alavancar este processo de luta por uma liberdade professada e, ao mesmo tempo, bloqueada pelo capitalismo.

Adorno e Horkheimer, ao menos na fase da elaboração da *Dialética do Esclarecimento*, perceberam que seria muito difícil conduzir o proletariado à superação das ilusões do capitalismo, pois este mesmo detinha as armas políticas, sociais e econômicas para reprimir os movimentos emancipatórios. Ao contrário, em sua análise, a razão que deveria naturalmente conduzir os homens a uma sociedade livre e justa acabou por bloquear completamente as possibilidades de emancipação; os homens passaram a ser engrenagens de um grande maquinário que não compreendem, não obstante a ele se submetam voluntariamente. Adorno e Horkheimer não vislumbram mais, no “mundo administrado”, as tendências reais para a emancipação e, neste ponto,

há um rompimento com o marxismo. Isto, aliado ao fato de que Adorno e Horkheimer sofreram outras influências para além do marxismo, torna possível a formulação de um conceito de *Teoria Crítica* mais ajustado à fase da *Dialética do Esclarecimento* (e que também carregue alguma atualidade). Mas penso que seja interessante examinar, ainda que rapidamente, outras influências de Adorno e Horkheimer, antes de propor tal reformulação conceitual.

No âmbito acadêmico, tanto Adorno como Horkheimer foram influenciados por Hans Cornelius, um renomado professor neokantiano que lecionava em Frankfurt. Quanto a Horkheimer, seus trabalhos de doutoramento e habilitação versaram sobre Kant<sup>64</sup>, além do que sua conferência inaugural como livre docente da Universidade de Frankfurt abordou um paralelo entre Kant e Hegel. Já Adorno debruçou-se sobre a teoria da coisa de Husserl, em seu doutoramento, e sobre “O conceito do inconsciente na doutrina psíquica transcendental” (trabalho onde conjugou a filosofia transcendental de Kant com a psicanálise freudiana), em sua primeira tese de habilitação – que viria a ser retirada antes do início do processo de avaliação<sup>65</sup>.

Mas é em um trabalho posterior de Adorno – *Observações sobre o pensamento filosófico*<sup>66</sup> –, a minha ótica, que a herança kantiana da *Dialética*

---

<sup>64</sup> O primeiro, intitulado “Sobre a antinomia da faculdade teleológica de juízo” e, o segundo, “Sobre a *Crítica da Faculdade de juízo* de Kant como elemento de ligação entre a filosofia teórica e a prática”.

<sup>65</sup> Sobre estes dois trabalhos de Adorno, confira: VALLS, Álvaro Luiz Montenegro. *Estudos de Estética e Filosofia da Arte: numa perspectiva adorniana*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002, pp. 67-76.

<sup>66</sup> ADORNO, Theodor Wiesengrund. “Observações sobre o pensamento filosófico” in *Palavras e Sinais: modelos críticos 2*. Petrópolis: Vozes, 1995, pp. 15/25.

do *Esclarecimento* pode ser vislumbrada mais facilmente. O texto inicia com a contundente assertiva de que

o pensamento filosófico deve ser dissociado do pensado, do conteúdo [...] tanto no conhecimento pré-filosófico quanto na filosofia, as coisas não se passam sem uma certa independência do pensar em relação à coisa mesma. Graças a ela, o aparato lógico alcançou um inestimável avanço em relação à consciência primitiva. No interior dele, multiplicou-se substancialmente a força do esclarecimento, que marcou a tendência histórica do desenvolvimento da filosofia. Mas o pensar, com a sua independização enquanto aparelho, tornou-se simultaneamente presa da coisificação, coagulou-se em método autocrático. Isto se evidencia, de modo grosseiro, nas máquinas cibernéticas. Elas põem diante dos olhos das pessoas a nulidade do pensar formalizado, alienado de seu conteúdo objetivo, na medida em que são capazes de fazer melhor que os sujeitos pensantes algumas das coisas que constituíram o orgulho do método da razão subjetiva. Se aqueles se tornam apaixonadamente órgãos executores de tal formalização, cessam, virtualmente, de ser sujeitos. Assemelham-se às máquinas como cópias mais imperfeitas destas<sup>67</sup>.

Como se verá no tópico subsequente, tal tese encontra-se muito presente na *Dialética do Esclarecimento*. Mas o que chama a atenção é que Adorno remete o leitor a Kant para sustentar o fim da identidade do pensar com aquilo que é pensado:

Em Kant, o pensar aparece segundo seu conceito estrito, subjetivo – abstraído, portanto, das leis objetivas da lógica – sob o nome de espontaneidade. Pensar seria, em primeiro lugar, uma atividade, assim como a consciência ingênua a registra quando distingue as intuições e as impressões, que parecem ser destinadas ao indivíduo sem que ele tenha que fazer esforço para isso, da experiência do agir esforçado que as liga ao pensar. A grandeza de Kant, no entanto, sua perseverança crítica, mesmo frente às suas próprias assim chamadas posições de princípio, comprovou-se – e não em último lugar – através de que, numa maneira altamente adequada ao fato do pensar, não equiparou simplesmente a espontaneidade – que, para ele, é pensamento – com a atividade consciente. As operações decisivas, constitutivas do pensar, não se identificam, para ele, com os atos do pensar no

---

<sup>67</sup> ADORNO, *Observações sobre o pensamento...*, loc. cit., pp. 15/16.

interior do mundo já constituído. Sua execução mal se presentifica para a autoconsciência. A ilusão do realismo ingênuo, a idéia de que, na experiência, lidamos com coisas em si, consiste – assim se deveria entender Kant – também nisso: os atos através dos quais a consciência pré-forma os materiais dos sentidos não lhe são conscientes como tais: essa é a sua *profundidade* completamente passiva. Ela se caracteriza, no interior do sistema, pelo fato de que o “Eu penso, que tem que poder acompanhar todas as minhas representações”, isto é, a fórmula da espontaneidade, não quer dizer mais do que isto: que um fato se encontra na unidade da consciência subjetiva e, nomeadamente, na consciência pessoal; e que, em consequência, com todas as dificuldades que isso implica, é *minha* representação insubstituível pela de qualquer outro. Ninguém pode reproduzir em sua própria imaginação a dor alheia. Até aí chega a apercepção transcendental. Com esta determinação, por mera pertinência, já o próprio *Eu penso* torna-se algo passivo, totalmente distinto da reflexão ativa sobre um *meu*. Kant encontrou o aspecto passivo da na atividade do pensar tão fielmente quanto sua imponente proibidade sempre respeita [...] Kant ratifica involuntariamente a primazia do objeto<sup>68</sup>.

Então, para Adorno, já Kant havia definido a impossibilidade de agregação dos múltiplos através das representações, uma vez reconhecido que estas são insuficientes para si mesmas, ou seja, carregam sempre uma *aparência* de realidade que é indissociável de *quem* as concebeu<sup>69</sup>. Kant também teria encontrado, segundo Adorno, a *passividade* da consciência, compreendida esta como uma subjetividade ciente de seus limites, sabedora de que o pensar só pode se dirigir ao que não é ele mesmo, enfim, um pensar não-totalizante<sup>70</sup>. Em síntese: reconhecendo que “a meditação cultivada como esfera particular, em recinto fechado, separada de uma práxis possível, dificilmente conduz a algo melhor”<sup>71</sup>, Adorno retornou a Kant para tornar o

---

<sup>68</sup> ADORNO, *Observações sobre o pensamento...*, loc. cit., pp. 16/18.

<sup>69</sup> Para uma análise detalhada deste texto de Adorno, confira: SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões plurais: itinerários da racionalidade no século XX – Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, pp. 106/126.

<sup>70</sup> SOUZA, *Razões Plurais...*, p. 112.

<sup>71</sup> ADORNO, *Observações sobre o pensamento...*, loc. cit., p. 20.

pensamento consciente daquilo que ele não é; e é a partir desta manobra que Adorno julgará possível sustentar a conclusão de que os objetos são mais do que os conceitos, recuperando, assim, a dimensão do incomensurável:

Onde o pensamento filosófico, mesmo em textos importantes, não atinge o ideal de incessante renovação a partir da coisa, sucumbe. Pensar filosoficamente é, assim, como que pensar intermitências, ser perturbado por aquilo que o pensamento não é. No pensar enfático, os juízos analíticos, embora seja preciso servir-se deles inevitavelmente, tornam-se falsos. A força do pensamento, de não nadar em favor da própria corrente é a de resistir contra o previamente pensado. O pensamento enfático exige coragem civil. O pensador individual deve arriscá-lo, não deve trocar nem comprar nada do que não tenha visto; este é o núcleo da experiência da doutrina da autonomia. Sem risco, sem a possibilidade presente de erro, não há objetivamente qualquer verdade. As maiores tolices do pensar se formam ali onde tal coragem, que é imanente ao pensar e que este suscita incessantemente, é oprimida. A tolice não é algo privativo, não é a simples ausência de vigor do pensamento, mas sim a cicatriz da sua mutilação [...] O pensar filosófico satisfatório é crítico, não só frente ao existente e à sua moldagem coisal na consciência, mas também, na mesma medida, frente a si mesmo. [...] Só assim o meditar torna-se algo mais do que a exposição repetitiva do experimentado<sup>72</sup>.

O conjunto destas citações já me parece suficiente para demonstrar as influências kantianas da *Dialética do Esclarecimento* – ao menos pela mão de Adorno. Como salientei, ficará evidente a correlação entre os textos, depois de examinada a obra escrita em parceria com Horkheimer. O que sobreleva notar, por ora, é que aquilo que aqui (*Observações sobre o pensamento filosófico*) aparece como uma crítica dos rumos tomados pela filosofia, lá (*Dialética do Esclarecimento*) aparecerá como uma crítica da sociedade e da cultura; assim como, quando aqui é levantada a primazia do objeto, lá será sugerida a primazia da realidade sobre o pensamento esclarecedor. Mas a idéia de uma insurgência da parte contra o todo está presente em ambos os

---

<sup>72</sup> ADORNO, *Observações sobre o pensamento...*, loc. cit., pp. 21/23.

escritos – aliás, em minha consideração, esta parece ser uma chave de leitura fundamental para obra.

Outra influência de Adorno e Horkheimer, que não poderia deixar de ser apontada, é o pensamento de G. W. Friedrich Hegel. Álvaro Valls – sem fazer alusão específica à *Dialética do Esclarecimento* – anota que um dos desejos de Adorno, comum a outros pensadores contemporâneos, era o de tornar a fundamentar a pretensão de verdade da filosofia, após o sistema de Hegel, agora, porém, sem recair no saber absoluto<sup>73</sup>. De fato, parece-me que a *Dialética do Esclarecimento* é o passo inicial em perseguição deste propósito. Por meio da dialética hegeliana – uma tese gerava uma antítese, sendo ambas, ao depois, enfeixadas em uma síntese, que era considerada uma nova tese (e assim por diante) –, tudo se movia rumo a autocompreensão e, por fim, ao Espírito Absoluto, que deveria tudo abarcar. O que interessou a Adorno e Horkheimer, em Hegel, foi a dialética entre os elementos do esclarecimento, ou melhor, a maneira como Hegel apanhou a lógica de funcionamento deste, segundo a qual a razão universal deveria subjugar a fé, impondo-se como verdade perante ela<sup>74</sup>. Mas, ao mesmo tempo, Adorno e Horkheimer queriam “salvar” a dialética da carga de positividade que ela recebera em Hegel, pois, para eles, a verdadeira dialética não poderia servir a construção de um sistema metafísico<sup>75</sup>; deveria, sim, ser aberta, uma expressão de que a realidade está em movimento. Dito de outro modo, a dialética, agora com sua carga de

---

<sup>73</sup> VALLS, *Estudos de Estética...*, p. 155.

<sup>74</sup> TIBURI, Marcia. *Crítica da razão e mimesis no pensamento de Theodor W. Adorno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, p. 54.

<sup>75</sup> Cf. BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la dialéctica negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. México: siglo veintiuno editores, 1981, p. 11.



negatividade, estaria muito além de qualquer *Aufhebung* triunfante<sup>76</sup>: seria a consciência conseqüente da *Diferença*<sup>77</sup>. Como ilustra Susan Buck-Morss, a filosofia adorniana “não se ajustava claramente à tradição filosófica hegeliano-marxista. Ao rechaçar o conceito de história como progresso e insistir na não-identidade entre razão e realidade, rompeu decisivamente com Hegel”<sup>78</sup>. Então, pode-se assim dizer, a filosofia de Adorno – e também a de Horkheimer, ao menos no que atine à *Dialética do Esclarecimento* – está em permanente intercâmbio com Hegel: não há qualquer confiança no Espírito Absoluto, mas ainda assim o pensamento dialético continua sendo a semente para a superação do dogmatismo.

Em verdade, penso ser de rigor advertir, nenhuma das três influências abordadas até agora – Marx, Kant e Hegel – são tomadas ao pé da letra por Adorno e Horkheimer. Como anota Rodrigo Duarte:

Inapelavelmente, algo separa, entretanto, Adorno, tanto de Kant quanto de Hegel, como também de Marx: o alto teor de incerteza quanto às possibilidades de a humanidade se humanizar definitivamente, superando o longo tempo de pré-história em que ela tem estado imersa. Não há, como em Hegel, a fé inabalável num espírito absoluto que, no tempo certo, aparará todas as arestas do existente. Não pode haver mais, por motivos já mencionados, a crença marxiana no proletariado como – na condição de anticlasse por excelência – condutor da humanidade à sociedade sem exploração. Nem mesmo a apodicticidade do a priori transcendental kantiano pode mais ser garantida, uma vez que a superação do caráter individual do impulso emancipatório se dá em virtude de sua mediação social, o que para Kant seria uma “antropologização” indébita do elemento transcendental em

---

<sup>76</sup> Claro que a *Dialética do Esclarecimento* é apenas o primeiro passo em direção da correção dos rumos da dialética hegeliana; por isso mesmo, este tema é ali tratado de maneira incidental, como pano de fundo à crítica da sociedade e da cultura. A abordagem incisiva desta temática aparece na *Dialética Negativa*, de Adorno.

<sup>77</sup> Cf. ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Dialectica Negativa*. Madrid: Taurus, 1986, p. 13.

<sup>78</sup> BUCK-MORSS, op. cit., p. 16 (minha tradução, do espanhol para o português).

questão<sup>79</sup>.

As reservas ao pensamento de Hegel e de Marx guardam íntima relação com a filosofia de Kierkegaard – cuja herança é presente muito mais em Adorno do que em Horkheimer. Vale lembrar que o segundo trabalho de habilitação de Adorno, fruto de uma nova fase, agora sob a orientação de Paul Tillich, foi sobre Kierkegaard (*Kierkegaard – Construção do Estético*<sup>80</sup>). Já neste escrito o jovem Adorno buscou em Kierkegaard as ferramentas para trabalhar o conceito de *coisificação*, que viria a marcar toda a sua produção subsequente<sup>81</sup>. De igual sorte – e para além do conceito de *coisificação* –, a filosofia experimental de Kierkegaard, bem como suas críticas a Hegel, estão presentes em Adorno. Sobre oposição entre Kierkegaard e Hegel, cito o exemplar apanhado de Eduardo Luft:

Kierkegaard salientará justamente esse problema crucial para lançar suas objeções à Lógica hegeliana. Como toda forma de ciência ou argumentação racional, também essa obra deve partir de algum tipo de pressuposição, deve ter um ponto a partir de onde começará a dar suas provas, suas razões, enfim, toda ciência tem de ter um começo. E o fato de a Lógica possuir um começo não retira dela o estatuto de saber absoluto? Não é justamente o começo aquele elemento exterior que condiciona o saber supremo defendido por Hegel? Não é a Lógica condicionada por seu começo? Se é condicionada, então não pode ser absoluta [...] O conceito de existência em Kierkegaard é elaborado exatamente como antítese ao sistema hegeliano: existência é abertura ao futuro (contra o fechamento do sistema), é a historicidade,

<sup>79</sup> DUARTE, Rodrigo. “Notas sobre a ‘carência de fundamentação’ na filosofia de Theodor W. Adorno” in *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano*. Belo Horizonte: UFMG, 1997, p. 141.

<sup>80</sup> Para uma análise detalhada do conceito de *coisificação* neste escrito de Adorno, confira: VALLS, *Estudos de Estética...*, pp. 77/88.

<sup>81</sup> “A significação principal ou própria do conceito de ‘coisificação’ só poderia ter mesmo surgido depois de Adorno abandonar a filosofia transcendental. ‘Coisificação’ tem, no primeiro período, correspondente a sua dissertação de doutoramento e à primeira tentativa de habilitação, uma significação que não é a essencial. A primeira aparição legítima do conceito em sua significação definitiva ocorre com o livro Kierkegaard, isto é, com a dissertação definitiva para a habilitação” (VALLS, *Estudos de Estética...*, p. 127).

irreversibilidade dos eventos naturais (contra a atemporalidade do sistema), liberdade (contra o caráter necessário do sistema), concretude (contra o caráter de idealidade e abstração do sistema)<sup>82</sup>.

Ora, os argumentos que Kierkegaard utilizou para atacar Hegel, feitas as devidas adaptações, serão os mesmos que Adorno e Horkheimer irão utilizar, na *Dialética do Esclarecimento*, para iniciar a crítica da razão instrumental, calculadora, com pretensão sistemática-totalitária. Como se verá no tópico seguinte, o esclarecimento, na análise de Adorno e Horkheimer, contrapôs-se a sabedoria mítica com o uso de uma razão dominadora que, em nome da utilidade técnica e através do conceito, tentou aprisionar a totalidade do real com a força do pensamento. O que Adorno e Horkheimer reclamam do esclarecimento é justamente a falta de abertura – que Kierkegaard opôs ao sistema hegeliano –, ou seja, a consciência a respeito daquilo que está para além de qualquer sistema e do próprio esclarecimento. Para Adorno, “o todo é o não-verdadeiro”<sup>83</sup> e a verdade do pensamento passa a ser aquilo que ele, desde si mesmo, não compreende: os restos da Totalidade. É nesse sentido que as teses confluem.

Outra influência interessante – e agora comum a Adorno e Horkheimer – é psicanálise freudiana. Horkheimer foi um dos grandes incentivadores da criação do Instituto de Psicanálise em Frankfurt, tendo, assim, recebido o reconhecimento de Freud pela ajuda na difusão da

---

<sup>82</sup> LUFT, Eduardo. *As Sementes da Dúvida: investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana*. São Paulo: Mandarim, 2001, pp. 50/53. As obras de Kierkegaard a que o autor faz alusão são *Philosophische Brocken*, *De omnibus dubitandum est*, v. 8; e, *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*, v. 13 e v. 14, nenhuma delas traduzida para o português.

<sup>83</sup> ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Minima Moralia*. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1993, p. 42.

psicanálise na Alemanha. Adorno, desde a sua juventude, já tentava atrelar os conceitos da psicanálise à filosofia, como ficou bem claro em sua primeira dissertação de habilitação, mas também sempre procurava empregar o aparato psicanalítico para empreender uma crítica da cultura, como se evidencia de seu estudo sobre a personalidade autoritária, bem assim dos seus ensaios relacionados à música – *Fetichismo na música e a regressão da audição*, *Sobre a música popular* e *Sobre o jazz*. Afora isso, a psicanálise também era recebida pelos membros do Instituto de Pesquisas Sociais pela mão de Erich Fromm, quando este ainda estava ligado ao grupo frankfurtiano.

O primeiro paralelo que poderia ser feito entre a *Teoria Crítica* e a psicanálise freudiana diz respeito à denúncia do positivismo. Esta é a posição de Sérgio Paulo Rouanet ao afirmar que

toda a *démarche* psicanalítica é uma interminável refutação, em sua teoria e em sua prática, da razão positivista. Ela se opõe, ponto por ponto, à descrição feita por Horkheimer da "teoria tradicional". Ao contrário desta, não concebe o seu objeto como um dado, mas como o produto de uma história [...] Enquanto parte da personalidade total, o processo de conhecimento não pode ser concebido como uma atividade isolada da mente, mas é co-determinado por tudo o que na razão não é racional: impulsos, desejos, repressões, que se estruturam segundo a lógica de uma história pessoal, intimamente entrelaçada com a história externa, e que determinam o que pode ou não ser conhecido, de que forma, e quando. O freudismo decreta a caducidade dos dois critérios positivistas da verdade – a conformidade de uma proposição com as leis da lógica formal, e sua aferição à luz do princípio da verificabilidade<sup>84</sup>.

De fato, penso que as comparações são possíveis. Na visão de Horkheimer, a *Teoria Tradicional* contentava-se apenas com a descrição do

---

<sup>84</sup> ROUANET, Sérgio Paulo. *Teoria Crítica e Psicanálise*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1998, pp. 101/102.

objeto, sendo isso já o bastante para a sua compreensão; a *Teoria Crítica*, por outro lado, tinha consciência de que o fato percebido, mesmo antes de iniciada a reflexão, já é produto de uma história humana, na qual o sujeito observador também está inserido, e por isso mesmo o conhecimento alcançado está intimamente ligado com os condicionantes sociais do próprio sujeito. E como a *Teoria Crítica* também tinha a pretensão de mudar a realidade social, a confirmação do conhecimento produzido nunca poderia se dar, como acontecia na *Teoria Tradicional*, no plano da verificabilidade do mundo dos fatos – se assim fosse, toda teoria viria sempre a confirmar a ordem repressora vigente. Nesta senda, ainda que por caminhos totalmente diferentes, psicanálise e *Teoria Crítica* parecem confluir a um ponto comum: a própria estrutura do inconsciente já quer dizer que algo escapa à vigília, ao plano do estritamente racional; ora, existindo uma estrutura, um sistema que inclui o inconsciente, ele nunca pode ser totalmente esclarecido. Assim, é interessante notar que a psicanálise repete aquela preocupação da *Teoria Crítica* com o que ainda não é, mantendo uma abertura, uma dimensão de preservação do não-idêntico (*Alteridade*, por que não dizer):

Como para a teoria crítica, a verdade não é uma relação com a facticidade bruta do existente, mas um confronto com o que nega e transcende essa facticidade; um confronto, não com o real, mas com o possível. Vale dizer: a verdade não é uma relação com a natureza, mas com a história, que inclui o que é, e o que não é ainda. Num certo sentido, a terapia se baseia num pacto entre o analista e um Ego ainda inexistente, que concorda em aliar-se com o analista contra o Ego presente, que lutará, demoniacamente, com todas as forças de sua doença, contra a saúde ameaçadora que pretende anulá-lo. A terapia é um contrato paradoxal com uma parte contratante que não existe ainda. E nisso constitui o modelo da epistemologia crítica, contra a epistemologia positivista: a secreta cumplicidade do sujeito do conhecimento com as forças da negação, que habitam o objeto do conhecimento

como o seu Outro, sua antítese, e sua realização<sup>85</sup>.

Estas breves comparações entre psicanálise e *Teoria Crítica* já são suficientes<sup>86</sup>, pois meu objetivo não é fazer um estudo detalhado das influências de Adorno e Horkheimer, e sim pinçar algumas chaves de leitura para a *Dialética do Esclarecimento*, bem como repensar o conceito de *Teoria Crítica* frente a estes múltiplos entrelaçamentos. Por certo, outros pensadores, aqui não mencionados, influenciaram Adorno e Horkheimer quando da elaboração da *Dialética do Esclarecimento*. Também não posso deixar de registrar que a dinamicidade e a interação do Instituto de Pesquisas Sociais permitia que o trabalho de uns inspirasse a produção de outros, de forma que pensadores contemporâneos a Adorno e Horkheimer – Lukács, Herbert Marcuse, Walter Benjamin<sup>87</sup>, para mencionar apenas alguns – também poderiam, sem qualquer injustiça, ser citados como influências.

Mas a questão que quero propor é a seguinte: diante de todos estes recortes e confluências, o que poderia ser entendido por *Teoria Crítica*, no sentido deste trabalho? Pois bem. Para Adorno e Horkheimer, desde Platão e Aristóteles, passando por Descartes, Bacon, mas especialmente com o

---

<sup>85</sup> ROUANET, *Teoria Crítica e Psicanálise...*, pp. 102/103.

<sup>86</sup> Para uma visão mais ampla das influências de Freud no pensamento de Adorno/Horkheimer, confira: ROUANET, *Teoria Crítica e Psicanálise...*, pp. 69/197.

<sup>87</sup> Adiante se verá que a 8ª tese sobre o conceito de história, de Benjamin, está muito presente na *Dialética do Esclarecimento*: “A tradição dos oprimidos nos ensina que o Estado de Exceção em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, percebemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção, com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo. Este se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerado como uma norma histórica. O assombro com o fato de que os episódios que vivemos no séculos XX ‘ainda’ sejam possíveis não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável” (BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito de História” in *Obras Escolhidas*. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 226).

idealismo alemão, a razão não foi suficientemente crítica em relação a si mesmo. Através da dialética positiva, ingressou na trilha da *Totalidade* – aqui entendida como a tendência de “neutralizar o poder desagregador do *Diferente*”<sup>88</sup> –, passando a se autocompreender e se autolegitimar.

A *Dialética do Esclarecimento*, como observou Ricardo Timm de Souza, foi uma das primeiras denúncias deste processo maligno:

talvez pela primeira vez na história da filosofia – e já bem avançado o século XX – há a explicação clara da incompatibilidade radical entre “Totalidade” – a dinâmica efetiva de domínio de todo o “externo” – e a “Heteronomia” – a ‘diferença’ que resiste, enquanto tal e desde sua própria dignidade, à sua absorção em um corpo unitário de realidade portadora e doadora de sentido<sup>89</sup>.

*Teoria Crítica*, em seu sentido mais atual, só pode ser compreendida como resistência, desconstrução ou, ainda, crítica desse movimento totalizante; ela não tem qualquer pretensão de ser ontologia, pois não se pergunta pela essência ou pela substância das coisas; ela não quer elevar a realidade ao seu conceito, pois tem consciência de suas limitações, sabe que as coisas resistem aos olhares<sup>90</sup>; quer apenas ser hipótese, uma interpretação da realidade que deve recomeçar constantemente<sup>91</sup>; quer manter uma proximidade à distância

---

<sup>88</sup> Por totalidade, tomamos o conceito de Ricardo Timm de Souza: “A História do Ocidente tem consistido, em suas linhas mais amplas, na história dos processos utilizados para neutralizar o poder desagregador do Diferente; e a História da Filosofia ocidental tem sido, quase sempre, a maneira de favorecer e legitimar intelectualmente esta busca da neutralização. A esta busca de neutralização chamamos totalização, e à construção dialética, imanente e com pretensão de auto-compreensão e auto-legitimação – em que convergem os resultados deste esforço de totalização – temos chamado Totalidade” (SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade & Desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 18).

<sup>89</sup> SOUZA, *Totalidade & Desagregação...*, p. 37.

<sup>90</sup> Expressão de Walter Benjamin.

<sup>91</sup> Cf. ADORNO, Theodor Wiesengrund. *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Ediciones Paidós-Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1991.

em relação às coisas<sup>92</sup> ou apenas um descansar sobre elas<sup>93</sup>, ao invés de dominá-las violentamente; ela quer ser um pensamento que não se resolve em si mesmo<sup>94</sup>, que aponta para além de si mesmo<sup>95</sup>, um pensamento que mira o pequeno, que quer juntar as migalhas que receberam a indiferença do olhar totalizante; ela não quer explicar o que lhe é heterogêneo com conceitos; ela não quer resolver todos os enigmas ou ainda trazer mais pedras para erguer o grande edifício pois, muito pelo contrário, pretende achar fissuras nos sistemas totalitários; enfim, quer ser a expressão do “pensamento que não se deixa travar”.

### 3.3 Razão e desrazão: uma leitura da *Dialética do Esclarecimento*

A *Dialética do Esclarecimento*, segundo seus comentadores, é um marco na filosofia do século XX. Não se pode deixar de conceder a Habermas que o livro foi escrito em uma época em que as piores previsões pareciam estar se concretizando: a expansão do nazismo na Alemanha (e dos Estados Totalitários em geral), as perseguições políticas, a necessidade do exílio, a execução de judeus em massa na Alemanha, a superveniência da Segunda

---

<sup>92</sup> ADORNO, *Minima Moralia...*, p. 77.

<sup>93</sup> ADORNO, *Observações sobre o pensamento...*, loc. cit., p. 25.

<sup>94</sup> “um pensamento que se volta, desde sempre, para fora de si mesmo, ou seja, não se resolve em si mesmo, ‘não compreende a si mesmo’; alimenta-se da empiria circundante, estritamente objetiva e esta é sua verdadeira razão de ser” (SOUZA, Ricardo Timm de. *Totalidade & Desagregação...*, p. 35).

<sup>95</sup> “O pensador crítico não-comprometido, que não subordina sua consciência nem permite que o terror o impulse à ação é, na realidade, aquele que não desiste... O pensamento aberto aponta para além de si mesmo. Esse pensamento, por sua vez, assume, na qualidade de figuração da práxis, uma posição que está ligada de forma muito mais estreita a uma práxis verdadeiramente envolvida com a mudança que a posição de mera obediência em benefício da práxis” (Adorno, citado em: JAY, Martin. *As idéias de Adorno*. São Paulo: Cultrix-Editora da Universidade de São Paulo, 1988, p. 51).



Grande Guerra. Não é sem motivos que Seligmann-Silva adjetiva a obra de “uma espécie de grito congelado de horror”<sup>96</sup>. Mas a *Dialética do Esclarecimento*, a minha ótica, é muito mais do que um prognóstico pessimista, influenciado pelas decepções da época, como Habermas tenta fazer crer.

Antes de afetados pela catástrofe do presente, Adorno e Horkheimer pretenderam, sem disfarces, tematiza-la em sua filosofia: “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 da barbárie”<sup>97</sup>. Com esta advertência, esboçada já nas primeiras linhas do prefácio da *Dialética do Esclarecimento*, os autores questionam a idéia do *necessário* progresso do pensamento e, ao mesmo tempo, apontam o caminho para a porta de entrada da obra: a luta iluminista pela autonomia e pela liberdade conduziram o homem a uma razão – a saber, o pensamento esclarecedor – que não foi suficiente para evitar a catástrofe.

Mas a tese central do livro vai ainda mais longe, como se depreende do trecho que transcrevo:

A aporia com que defrontamos em nosso trabalho revela-se assim como o primeiro objeto a investigar: a autodestruição do esclarecimento. Não alimentamos dúvida nenhuma – e nisso reside nossa *petitio principii* – de que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor. Contudo, acreditamos ter reconhecido com a mesma clareza que o próprio conceito desse pensamento, tanto quanto as formas históricas concretas, as intuições da sociedade com as quais está entrelaçado, contém o germe para a regressão que hoje

---

<sup>96</sup> SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Adorno*. São Paulo: Publifolha, 2003, p. 54.

<sup>97</sup> ADORNO & HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento...*, p. 11.

tem lugar em toda parte. Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo, ele está selando o seu próprio destino. Abandonando a seus inimigos a reflexão sobre o elemento destrutivo do progresso, o pensamento cegamente pragmatizado perde seu caráter superador e, por isso, também sua relação com a verdade<sup>98</sup>.

Já por aí se poderia fazer um pequeno revide às críticas habermasianas, mas não pretendo me ocupar disto neste tópico. Interessa-me, por ora, deixar bem clara a idéia de que Adorno e Horkheimer – é assim que interpreto a *Dialética do Esclarecimento* – não fazem a opção pelo irracional, pelo ceticismo exacerbado, tampouco dilaceram a razão por inteira. A questão sobre a qual Adorno e Horkheimer se detêm é a seguinte: o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre o elemento regressivo do progresso e, por isso, caminha para a sua autodestruição. E é evidente que tal proposta só teria sentido se por eles almejada, ao cabo, uma reconfiguração da razão, que viesse a incorporar tal elemento crítico. A minha ótica, isto mais demonstra o intento de resgatar a dignidade da razão, do que o de abandoná-la.

Mas, como já tive a oportunidade de salientar, a obra de Adorno e Horkheimer carrega uma crítica extremamente contundente da filosofia praticada até então. Talvez por isso tenha sido tão mal recebida; talvez por isso tenha sido alvo de tantas críticas; e é justamente isto que justifica a necessidade de uma análise detida dos principais argumentos articulados, a fim de se evitar mal entendidos.

---

<sup>98</sup> ADORNO & HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento...*, p. 13.

É citando Bacon<sup>99</sup> e sua utopia de reinar na prática sobre a natureza que Adorno e Horkheimer iniciam a sua análise genealógica do esclarecimento. Segundo os autores, o esclarecimento perseguiu, com peculiar obstinação, o propósito de livrar os homens do medo; deveria investi-los na posição de senhores, em um processo de desencantamento do mundo. A dúvida haveria de causar aversão e o homem deveria vangloriar-se com o saber, a qualidade que todos os tesouros não poderiam comprar.

Assim, o pensamento esclarecedor deveria vencer a superstição e imperar sobre a natureza desencantada, na qual todos os espaços seriam preenchidos pela razão. Não há lugar para a dúvida, pois se o pensamento esclarecedor pretende ser eficaz, não deve permitir que o sujeito amedronte-se pelas forças naturais desconhecidas. Com esta configuração, o pensamento esclarecedor não deveria conhecer qualquer barreira; fazendo da técnica a sua essência, deveria reinar sobre a realidade sempre sucumbente: “o que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens. Nada mais importa”<sup>100</sup>.

Citando Hegel<sup>101</sup>, Adorno e Horkheimer complementam: cada resistência espiritual que o esclarecimento encontra serve apenas para aumentar a sua força. Para Adorno e Horkheimer, o esclarecimento – e o seu produto mais genuíno, a saber, a ciência moderna – colocaram a razão em um processo de hipertrofia, onde a realidade sempre é apanhada de jeito, de uma

---

<sup>99</sup> Cf. ADORNO & HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento...*, p. 19.

<sup>100</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>101</sup> *Phänomenologie des Geistes. Werke. Vol. II*, pp 410 sg.

maneira ou de outra. Como conseqüência, a meta do esclarecimento também deveria passar pela dissolução dos mitos, pois até então eram estes que se encarregavam de dominar a natureza. Eis o imperativo máximo do esclarecimento – substituir a imaginação pelo saber, desencantando o mundo e dominando as forças da natureza:

O esclarecimento, porém, reconheceu as antigas potências no legado platônico e aristotélico da metafísica e instaurou um processo contra a pretensão de verdade dos universais, acusando-a de superstição. Na autoridade dos conceitos universais ele crê enxergar ainda o medo pelos demônios, cujas imagens eram o meio, de que se serviam os homens, no ritual mágico, para tentar influenciar a natureza. Doravante, a matéria deve ser dominada sem o recurso ilusório a forças soberanas ou imanentes, sem a ilusão de qualidades ocultas. O que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento<sup>102</sup>.

Ocorre que, neste percurso de aprisionar a realidade por definitivo, de ocupar todos os espaços que antes eram habitados pelos mitos, o pensamento esclarecedor tornou-se totalitário. Isto porque, como discorrem os autores da *Dialética do Esclarecimento*, de antemão, ele só reconhece como ser e acontecer o que se deixa captar pela unidade; seu ideal é o sistema do qual se pode deduzir toda e cada coisa<sup>103</sup>. Dito de outro modo, o esclarecimento se apega à técnica, que nunca estivera tão desenvolvida, e transforma-se em um pensamento ordenador cegamente pragmatizado. “No trajeto para a ciência moderna, os homens renunciaram ao sentido e substituíram o conceito pela fórmula, a causa pela regra e pela probabilidade”<sup>104</sup>. A razão esclarecedora atrela-se somente ao método e à

---

<sup>102</sup> ADORNO & HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento...*, p. 21.

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 21.

técnica, pois estas são as armas “seguras” de que dispõe para dominar o real; porém, assim o fazendo, abre mão de qualquer reflexão acerca de um eventual ponto de chegada, transformando os meios em fins em si mesmos. É assim que o pensamento esclarecedor reifica-se em um processo, por assim dizer, “automático”, alimentando-se da sua própria torpeza. Na sociedade totalmente esclarecida – argumentam Adorno e Horkheimer – o homem torna-se semelhante à máquina que ele mesmo criou, e é deste modo que o esclarecimento consegue pôr em prática um esquema de dominação de todo o externo.

Lançando mão destes argumentos, Adorno e Horkheimer investem em uma outra constatação: a de uma interpenetração entre mito e esclarecimento. Cito o seguinte trecho da *Dialética do Esclarecimento*:

Mas os mitos que caem vítimas do esclarecimento já eram o produto do próprio esclarecimento. No cálculo científico dos acontecimentos anula-se a conta que outrora o pensamento dera, nos mitos, dos acontecimentos. O mito queria relatar, denominar, dizer a origem, mas também expor, fixar, explicar. Com o registro e a coleção dos mitos, essa tendência reforçou-se. Muito cedo deixaram de ser um relato, para se tornarem uma doutrina. Todo ritual inclui uma representação dos acontecimentos bem como do processo a ser influenciado pela magia. Esse elemento teórico do ritual tornou-se autônomo nas primeiras epopéias dos povos. Os mitos, como os encontraram os poetas trágicos, já se encontraram sob o signo daquela disciplina e poder que Bacon enaltece como o objetivo a se alcançar<sup>105</sup>.

Para Adorno e Horkheimer, o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia. Mas como os autores da *Dialética do Esclarecimento* justificam esta ousada tese? Assim como a magia

---

<sup>105</sup> ADORNO & HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento...*, p. 23.

perseguia a dominação da natureza com a substitutibilidade específica, através da mimese – ou seja, através da imitação/repetição, onde se presume que o alvo do feitiço possa ser atingido através de um objeto que o represente –, o esclarecimento o faz através da substitutibilidade universal, transmutando o mundo em um cosmo unificado, algo semelhante a um gigantesco campo de caça, com todas as possibilidades de presas, para utilizar as expressões de Adorno e Horkheimer. Ou seja, o esclarecimento tem em sua origem uma imbricação radical com a mitologia que diz combater.

A máxima do esclarecimento é: tudo deve ser dominado pelo pensamento ordenador, nada mais pode ficar fora do conhecimento. Só assim ele julga possível livrar os homens definitivamente do medo. Ocorre que, com esta tentativa desesperada de reduzir a realidade por inteira ao âmbito do conhecido, o mundo torna-se, miticamente, uma repetição tautológica do idêntico. Esta construção vem bem arquitetada no seguinte trecho da *Dialética do Esclarecimento*:

O despertar do sujeito tem por preço o reconhecimento do poder como o início de todas as relações [...] Enquanto soberanos da natureza, o deus criador e o espírito ordenador se igualam [...] O mito converte-se em esclarecimento, e a natureza em mera objetividade. O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder. O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador comporta-se com os homens. Este conhece-os na medida em que pode manipulá-los. O homem da ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las. É assim que o seu *em-si torna para-ele*. Nessa metamorfose a essência das coisas revela-se como sempre a mesma, como substrato da dominação<sup>106</sup>.

---

<sup>106</sup> ADORNO & HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento...*, p. 24.

Perfilhando esta trilha, pois, o esclarecimento, a cada passo que dá, mais se enreda com a mitologia; desde o princípio o que ele fez foi exasperar a angústia mítica pelo desconhecido. É por isso que o pensamento esclarecedor precisa ou quer ser onipotente; para poder achar-se em casa em todas as partes<sup>107</sup>. Ou, como consta em outro trabalho, agora exclusivamente de Adorno: “se a realidade objetiva parece surda aos viventes, como nunca o fora antes, eles tentam, então, arrancar-lhe um sentido com o abracadabra”<sup>108</sup>.

Na análise dos autores da *Dialética do Esclarecimento*, o pensamento ordenador se comporta com tamanha fúria que diante dele tudo se resolve na relação entre sujeito doador de sentido e objeto – sempre sem sentido até então e pronto para recebê-lo.

Mas de onde provém o sentido facilmente alcançado pelo pensamento ordenador? Na ótica de Adorno e Horkheimer, este sentido é o produto de um processo violento, onde o objeto é reduzido às categorias técnicas de que o esclarecimento previamente dispõe – é neste sentido, sob meu olhar, que Adorno e Horkheimer empregam a expressão “calculabilidade” do mundo ou da realidade. Ou seja, utilizando uma razão meramente instrumental, o esclarecimento projeta nas coisas aquilo que depois finge nelas encontrar, de forma que o sentido destas se revela, sempre, como o substrato da dominação. E isto acaba por conduzir o esclarecimento a um novo mito, o mito de que a razão calculadora sempre triunfa sobre a realidade

---

<sup>107</sup> ADORNO & HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento...*, p. 25.

<sup>108</sup> ADORNO, *Minima Moralia...*, p. 210.

desgovernada. Tal idéia foi bem delineada no seguinte trecho da *Dialética do Esclarecimento*:

quanto mais se desvanece a ilusão mágica, tanto mais inexoravelmente a repetição, sob o título da submissão à lei, prende o homem naquele ciclo que, objetualizado sob a forma de lei natural, parecia garanti-lo como um sujeito livre. 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, porque todas as cartas do jogo sem-sentido já teriam sido jogadas, porque todos grandes pensamentos já teriam sido pensados, porque as descobertas possíveis poderiam ser projetadas de antemão, e os homens estariam forçados a assegurar a autoconservação pela adaptação – essa insossa sabedoria 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 [...] O preço que se paga pela identidade de tudo com tudo é o fato de que nada, ao mesmo tempo, pode ser idêntico consigo mesmo<sup>109</sup>.

Diante do esclarecimento triunfante – discorrem Adorno e Horkheimer, fazendo alusão a Kierkegaard –, não existe o incomensurável, pois há uma confiança miticamente inabalável na possibilidade de dominar o mundo com a força do pensamento. O esclarecimento instaura uma igualdade repressiva, onde “a unidade da coletividade manipulada consiste na negação de cada indivíduo”<sup>110</sup>; ele inaugura uma razão usurpadora, instrumental, que usa a abstração para nivelar as coisas e a natureza, dispensando as suas particularidades e, ao mesmo tempo, transformando-as em algo reproduzível, manipulável:

A sociedade burguesa está dominada pelo equivalente. Ela torna o heterogêneo comparável, reduzindo-o a grandezas abstratas. Para o esclarecimento, aquilo que não se reduz a números e, por fim, ao uno, passa a ser ilusão [...] De agora

<sup>109</sup> ADORNO & HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento...*, p. 26.

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 27.



em diante, o ser se resolve no logos [...] Uma única distinção, a distinção entre a própria existência e a realidade, engolfa todas as outras distinções. Destruídas as distinções, o mundo é submetido ao domínio dos homens<sup>111</sup>.

Mas o que Adorno e Horkheimer querem destacar é que o medo que alimentava a superstição e a difusão dos mitos é o mesmo que alimentou o pensamento esclarecedor. Este remediou a angústia do desconhecido com a explicação de absolutamente tudo:

A universalidade dos pensamentos, como a desenvolve a lógica discursiva, a dominação na esfera do conceito, eleva-se fundamentada na dominação do real. É a substituição da herança mágica, isto é, das antigas representações difusas, pela unidade conceptual que exprime a nova forma de vida, organizada com base no comando e determinada pelos homens livres. O eu, que aprendeu a ordem e a subordinação com a sujeição do mundo, não demorou a identificar a verdade em geral com o pensamento ordenador, e essa verdade não pode subsistir sem as rígidas diferenciações daquele pensamento ordenador. Juntamente com a magia mimética, ele tornou tabu o conhecimento que efetivamente atinge o objeto<sup>112</sup>.

Na concepção de Adorno e Horkheimer, o esclarecimento culminou em um grande sistema de realidade, onde todos os seus componentes se encaixam sem dificuldade; mas essa facilidade de integração só é tributária ao fato de que o pensamento ordenador não faz mais nada além do que aparecer diante de si mesmo; ele promove a adequação interna apenas em aparência, pois na realidade tudo já estava decidido de antemão:

o conhecimento restringe-se à sua repetição, o pensamento transforma-se na mera tautologia. Quanto mais a maquinaria do pensamento subjuga o que existe, tanto mais cegamente ela se contenta com essa reprodução. Desse modo, o

---

<sup>111</sup> ADORNO & HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento...*, p. 23.

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 28.

esclarecimento regride à mitologia da qual jamais soube escapar<sup>113</sup>.

Não é sem motivos que o esclarecimento usa o conceito para dominar a realidade, pois esta é a sua ferramenta ideal, “que se encaixa nas coisas pelo lado por onde se pode pegá-las”<sup>114</sup>. Mas o preço de tal dominação é que o novo sempre aparece com a roupagem de algo pré-determinado, fazendo com que ele seja, na verdade, o antigo:

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 é. Eis aí a forma primitiva da determinação objetivadora, na qual se separavam o conceito e a coisa, determinação essa que já está amplamente desenvolvida na epopéia homérica e que se acelera na ciência positiva moderna<sup>115</sup>.

Eis a fórmula vitoriosa do esclarecimento: há uma identidade entre o ser e o pensar, segundo a qual as coisas só passam a ser depois que elas deixam de ser o que realmente são. Se de fato isto ocorre, o esclarecimento importa-se apenas com sua autoconservação, pois em seu nome tudo pode ser justificado. A dominação total e violenta da natureza é a sua meta. A hipertrofia da técnica – que passa da condição de meio a fim – e o conceito, com todo o seu poder de abstração e nivelamento – fungibilidade universal –, são as suas ferramentas. O medo da natureza não-dominada, bruta, descontrolada, é o seu combustível.

---

<sup>113</sup> ADORNO & HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento...*, p. 39.

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 29.

Com estas considerações, Adorno e Horkheimer passam a uma nova tese: a da primazia da realidade sobre o pensamento. Na *Dialética do Esclarecimento*, tal formulação pode ser depreendida do seguinte trecho: “Homens e deuses podem tentar, no prazo que lhes cabe, distribuir a sorte de cada um segundo critérios diferentes no curso do destino; ao fim e ao cabo, a realidade triunfa sobre eles”<sup>116</sup>. Dito de outro modo, a realidade é muito mais do que o conceito ou daquilo que uma percepção em particular pode nos revelar. Deve-se estar aberto ao mundo, relacionar-se com ele, repousar sobre ele, mas não possuí-lo, pois a realidade é inesgotável. Essa tese de longo alcance faz-se presente em quase todos os trabalhos de Adorno – que ousou citar apenas para melhor explicitar o argumento, pois em hipótese alguma penso ser adequado dizer que ele não foi desenvolvido na *Dialética do Esclarecimento*. Já em sua aula inaugural como professor da Universidade de Frankfurt, intitulada *Atualidade da Filosofia*, constava:

Quem hoje elege como ofício o trabalho filosófico deve renunciar, desde o começo, à ilusão com que antes arrancavam os trabalhos filosóficos: a de que seria possível agarrar a totalidade do real com a força do pensamento [...] Nem a plenitude do real deixa-se subordinar como totalidade à idéia do Ser que conferiria o seu sentido, nem a idéia do existente deixa-se construir com base nos elementos do real.<sup>117</sup>

Tal formulação também irá aparecer na obra tardia de Adorno, como vemos na sua *Dialética Negativa*: “o nome dialética começa dizendo que os objetos são mais que seu conceito [...] A utopia do conhecimento seria penetrar, com conceitos, naquilo que ainda não foi conceituado, sem equalizar

---

<sup>116</sup> ADORNO & HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento...*, p. 30.

<sup>117</sup> ADORNO, *Actualidad de la filosofía...*, pp. 73/74 (minha tradução, do espanhol para o português).

este a aqueles”<sup>118</sup>. Ou, ainda, nas *Observações sobre o pensamento filosófico*: “Hostil ao pensar é a avidez, própria do olhar que se distrai através da janela, querendo abarcar tudo [...] Os pensamentos que são verdadeiros devem renovar-se incessantemente pela experiência da coisa”<sup>119</sup>.

Neste contexto, fica fácil voltar à constatação que Adorno e Horkheimer fizeram ainda no prefácio da *Dialética do Esclarecimento*: a razão calculadora não só não foi suficiente para evitar a barbárie como também carrega o seu germe. Quando a dominação da natureza e a técnica passaram a ser fins inarredáveis da vida humana – este foi o elemento que marcou a realização do esclarecimento –, a razão eliminou qualquer possibilidade de auto-reflexão acerca das suas possibilidades: “sem a menor consideração consigo mesmo, o esclarecimento eliminou com seu cautério o último resto de sua própria autoconsciência. Só o pensamento que se faz violência a si mesmo é suficientemente duro para destruir os mitos”<sup>120</sup>.

Em outras palavras, o esclarecimento pôs de lado a exigência de pensar o pensamento e conduziu a razão ao seu derrotismo. Ao perder de vista o seu porto de chegada, o esclarecimento aprendeu a empobrecer-se, a coisificar-se, a restringir-se a uma logicidade calculadora, a fim de se tornar instrumento de dominação da natureza, e por isso não consegue mais reencontrar a sua vocação. Ou, nas palavras de Rodrigo Duarte,

---

<sup>118</sup> ADORNO, *Dialectica Negativa...*, pp. 13 e 18. (minha tradução, do espanhol para o português).

<sup>119</sup> ADORNO, *Observações sobre o pensamento...*, loc. cit., pp. 18/19.

<sup>120</sup> ADORNO & HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento...*, p. 20.

o sujeito experimenta – exatamente na época em que os seus meios técnicos de dominação da natureza se encontram mais desenvolvidos – sua degeneração em mera coisa, sendo que o mundo físico a ele subordinado transfere a sua selvageria para o seio da cultura, âmbito em que, por definição, a autoconsciência do sujeito deveria se colocar como alternativa à inconsciência da natureza<sup>121</sup>.

Eis o retrato da racionalidade instrumental que Adorno e Horkheimer tanto relegam: a razão não reflete sobre os fins a que se dispõe, sob o argumento de que qualquer andar implica em progresso, e, assim, esquece o compromisso com o humano, com uma felicidade futura, com uma sociedade solidária e justa:

O que aparece como triunfo da racionalidade subjetiva, a submissão de todo ente ao formalismo lógico, tem por preço a subordinação obediente da razão ao imediatamente dado. Compreender o dado enquanto tal, descobrir nos dados não apenas suas relações espaço-temporais abstratas, com as quais se possa então agarrá-las, mas ao contrário pensá-las como a superfície, como aspectos mediatizados do conceito, que só se realizam no desdobramento de seu sentido social, histórico, humano – toda a pretensão do conhecimento é abandonada<sup>122</sup>.

O que Adorno e Horkheimer queriam ponderar, em minha consideração, é que pela razão não se chega à realidade; mas, ainda assim, é possível, através da razão, perceber a distância que há entre a realidade e o pensamento. Aliás, esse é o trabalho crítico que deve ser reassumido pela razão que fracassou com a promessa de ser idêntica com a realidade: questionar-se sobre suas próprias possibilidades, tomar consciência de seus limites.

---

<sup>121</sup> DUARTE, Rodrigo. “Notas sobre modernidade e sujeito na Dialética do Esclarecimento” in Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano. Belo Horizonte: UFMG, 1997, p. 52.

<sup>122</sup> ADORNO & HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento...*, pp. 38/39.

A racionalidade que se pretende total, capaz de aprisionar a dinamicidade da realidade em pensamentos, já esteve na ordem do dia e conduziu os homens à barbárie triunfante. Tal derrocada deveria ter servido de lição à razão, de forma que agora ela viesse a contemplar a realidade de forma pacífica, mantendo uma “proximidade à distância”, sem incorporá-la: “A contemplação não-violenta, de onde vem toda a felicidade da verdade, está vinculada à condição de que o contemplador não incorpore o objeto: proximidade à distância”<sup>123</sup>. Esta é a tarefa da razão reconfigurada, reconciliada consigo mesma: voltar incessantemente aos objetos, pensar a realidade como a superfície, relacionar-se com ela:

Enquanto órgão de semelhante adaptação, enquanto mera construção de meios, o esclarecimento é tão destrutivo como o acusam seus inimigos românticos. Ele só se reencontrará consigo mesmo quando renunciar ao último acordo com esses inimigos e tiver a ousadia de superar o falso absoluto que é o princípio da dominação cega<sup>124</sup>.

Para Adorno e Horkheimer, a razão só se reencontrará consigo mesma quando deixar de coincidir com os objetos que contempla. Assim ela poderá ser crítica, não só em relação à realidade, mas também frente a si mesma. Só assim o pensamento torna-se mais do que uma exposição repetitiva daquilo que já é: preservando aquilo que ele não é. Este é o não-idêntico que Adorno e Horkheimer querem resguardar: a diferença que resiste desde si mesma ao pensamento ordenador.

---

<sup>123</sup> ADORNO, *Minima Moralia...*, p. 77.

<sup>124</sup> ADORNO & HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento...*, p. 52.

### 3.4 Possíveis respostas às críticas habermasianas

Um dos primeiros argumentos articulados por Habermas contra a *Dialética do Esclarecimento* reside no fato de que os seus autores estariam vislumbrando uma identidade absoluta entre razão e dominação, ou seja, qualquer movimento do pensamento estaria sempre marcado pela expressão do poder.

Com efeito, Adorno e Horkheimer fazem esta crítica, mas, aos meus olhos, não com a extensão que Habermas quer dar. O pensamento ordenador, de fato, apresenta-se como expressão do poder na *Dialética do Esclarecimento*: vontade de imperar na prática sobre a natureza. Mas não me parece que Adorno e Horkheimer sustentem uma identidade absoluta entre ambos, no sentido de que razão e poder sempre andam de mãos dadas. Usurparora e violenta é a racionalidade que, confiando no princípio do necessário progresso, abandonou a reflexão sobre o seu elemento regressivo. Esta colocação, como salientei no item 3.2, encontra-se já no prefácio da obra.

Outro indicativo de que para Adorno e Horkheimer nem sempre a razão se expressa como dominação é a assertiva, ao final do primeiro capítulo da obra<sup>125</sup>, de que a razão deve reencontrar-se consigo mesma, deixando de coincidir com os objetos que contempla. Ora, esta razão – que poderíamos denominar de razão negativa, embora assim não conste no texto referência –,

---

<sup>125</sup> Cf. ADORNO & HORKHEIMER, *Dialética do Esclarecimento...*, p. 52, bem como o item 3.2.

por certo, não é vista pelos autores da *Dialética do Esclarecimento* como expressão da dominação.

Em suma: o esclarecimento, para reinar sobre a natureza e expungir os mitos, atrelou-se à técnica e abandonou a reflexão sobre os fins a que se dirigia; converteu-se em razão instrumental, segundo a qual pouco importa para que finalidade o pensamento é utilizado, pois o que chama a atenção do homem é o avanço da tecnologia e o aumento da capacidade de gerar riquezas. Adorno e Horkheimer criticam esta razão instrumental e não a razão como um todo. Esta também é a interpretação do comentador Rodrigo Duarte, como vemos da seguinte transcrição:

uma das principais contribuições dos autores da *Dialética do Esclarecimento*, a determinação da hipertrofia do elemento, na razão, conexo aos meios de sobrevivência física, explicitada no conceito de razão instrumental, é reduzida, por Habermas, a uma descrença na razão como um todo que, no limite, ofuscaria toda e qualquer distinção entre o verdadeiro e o falso<sup>126</sup>.

A crítica da razão instrumental, elaborada por Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*, apenas com muita distorção poderia ser compreendida como uma descrença total na razão. De modo algum os seus autores fizeram a opção pelo irracional. Preocuparam-se, sim, em denunciar o andamento de um processo que, ao cabo, aniquilaria a razão. E como parece evidente, só haveria sentido em denunciar tal processo corrosivo se presente o interesse de resgatar a dignidade da razão, e não o de colocar em suspenso qualquer distinção entre o verdadeiro e o falso, como Habermas refere.

---

<sup>126</sup> DUARTE, “Notas sobre a ‘carência de fundamentação’ na filosofia de Theodor W. Adorno”, loc cit., p. 133.



Há, tal como interpreto a *Dialética do Esclarecimento*, não uma crítica total da razão com a razão, mas sim uma crítica da razão instrumental com a razão. Ou seja, a razão tomando consciência de um elemento perverso que carrega. Retomo a principal tese de Adorno e Horkheimer, que vai no sentido de imobilizar tão-só este elemento regressivo da razão: o esclarecimento converteu-se em razão instrumental, passando a utilizar os conceitos – que se explicam ingenuamente a si mesmos, dentro de seu próprio terreno – para dominar a natureza e, assim, reduzir toda e qualquer forma de *Alteridade* a categorias pré-fabricadas, de que a técnica dispunha. Reforço esta idéia com a opinião dos comentadores:

Essa identidade vitoriosa – produzida, em última instância por aquela entre sujeito e objeto – perfaz a totalidade expressiva, da qual Adorno reiteradamente se distancia: sua central concepção do não-idêntico advém exatamente do fato de o objeto nunca ser totalmente subsumível à ditadura do sujeito todo-poderoso<sup>127</sup>.

É com este enfoque que penso ser de rigor o afastamento das acusações de que Adorno e Horkheimer estariam fazendo apologia ao ceticismo desenfreado, bem como uma autocrítica total da razão. Principalmente para Adorno, a opção pelo irracionalismo soaria com uma tal positividade que ele não exitaria em rebaixá-la ao mesmo patamar em que colocou o pensamento esclarecedor.

A tese dos autores da *Dialética do Esclarecimento*, a minha ótica, é justamente a contrária: querem criticar a razão instrumental, justamente porque

---

<sup>127</sup> DUARTE, Rodrigo Antônio de Paiva. *Mímesis e Racionalidade: a concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 157.

esta, em última análise, faz com que a razão perca o seu sentido humano, histórico e social.

O ataque de Habermas a Adorno e Horkheimer implica, ao cabo, em uma suspensão da crítica à razão instrumental, ou melhor, na convivência com uma razão que não se interessa pelo seu destino, mas simplesmente com o seu andar:

Habermas sugere que a crítica da racionalidade que aponta para a tendência de sua auto-anulação, em virtude da sobrecarga do seu momento de meio para a sua autoconservação, anula, ela própria, a distinção entre razão e mito e, com isso, ele instaura uma noite onde todos os gatos são pardos. Pois a alternativa que ele parece propor aqui – um programático interdito à crítica da racionalidade instrumental, sob a alegação de que ela não deixa intacta a razão como um todo – permite que a razão se degenere livremente<sup>128</sup>.

Ao que tudo indica, Sérgio Paulo Rouanet acertou no diagnóstico de que com *O Discurso Filosófico da Modernidade* “Habermas consuma o processo psicanalítico de assassinato simbólico do pai: a partir desse momento, a base de sua identidade passa pela ruptura com Adorno”<sup>129</sup>. Entende-se que Habermas estivesse legitimamente tentando erguer a sua teoria própria mas, em minha consideração, as críticas de Habermas, assim como as possibilidades e o mérito da razão comunicativa, não fulminam as bases da *Dialética do Esclarecimento*, tampouco demonstram que os pensamentos ali esboçados perderam a sua atualidade.

---

<sup>128</sup> DUARTE, “Notas sobre a ‘carência de fundamentação’ na filosofia de Theodor W. Adorno”, loc. cit., p. 133.

<sup>129</sup> ROUANET, *As razões do iluminismo...*, p. 331.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Discute-se muito, nos dias de hoje, se a *Dialética do Esclarecimento* ainda carrega alguma atualidade, não sendo poucos os que acreditam que o pensamento de Adorno e Horkheimer já está completamente ultrapassado.

Por certo, nem mesmo Adorno e Horkheimer tinham a pretensão de desatar, com a *Dialética do Esclarecimento*, todos os grandes problemas da humanidade – não seria este trabalho, portanto, que iria enaltecer a obra a tal ponto. Mas quero acreditar que a filosofia de Adorno e Horkheimer ainda tem alguma coisa a dizer.

A ciência continuou a sua caminhada e hoje assistimos o sucesso de grandes experimentos como a clonagem, a possibilidade de modificação do genoma humano, a possibilidade de cura de enfermidades até então tidas como incuráveis a partir das células-tronco – só para citar algumas inovações, especificamente da área médica, entre outras que agora não me ocorrem. Mas é interessante notar que, depois de dispor da técnica, que poderia ser utilizada para qualquer fim, o homem ainda continua se perguntando quando, para quê e o quê clonar; ou, ainda, em que casos é eticamente adequado modificar geneticamente um embrião e assim por diante.

Não cumpre, aqui, discutir se de fato tais manobras científicas vêm acontecendo de apropriada ou não, mas o simples fato de o homem indagar-se a respeito da utilização de tais técnicas já parece demonstrar que as

ponderações de Adorno e Horkheimer tinham algum fundamento teórico. Há uma preocupação de que a “vida clonada” não se torne mais uma mercadoria em circulação na sociedade capitalista. Há uma preocupação de que a vida de outro não seja manipulada ao bel-prazer e pelo dinheiro de quem possa desejar-lhe um biótipo “tal” ou, ainda, um par de olhos azuis.

Em pleno século XXI, o homem ainda está enredado com o principal problema levantado na *Dialética do Esclarecimento*: revogar o princípio da dominação cega, impedir que a razão convertida em técnica justifique-se por si mesma. A técnica demonstrou, à sociedade, que tem compromisso apenas com a precisão metodológica – aquilo que, de fato, garante o domínio sobre a realidade. Mas, se a razão pretende algo mais, se ela quer ter algum compromisso com a felicidade do gênero humano, então deve incorporar o elemento crítico que lhe assegura a consciência de suas limitações, bem como abandonar a compulsão pela totalidade, pelo falso absoluto. Isso é o que Adorno e Horkheimer tentaram demonstrar, de forma magistral, na *Dialética do Esclarecimento*, reunindo sob o mesmo teto crítica do conhecimento, crítica da sociedade e ética.

Aqueles mais próximos de pensamento de Habermas poderiam objetar que ainda assim a *Dialética do Esclarecimento* continua ultrapassada, pois Habermas deu continuidade aos trabalhos da primeira geração da Escola de Frankfurt, mantendo viva a tarefa de conter a racionalidade instrumental, através da razão comunicativa, pois a Modernidade havia colocado a razão em um processo de fragmentação. Habermas merece todo o reconhecimento

possível por ter dado continuidade à reflexão acerca do mundo administrado, da colonização das consciências e, ainda, por ter repensado o conceito de razão. Mas penso que a Dialética do Esclarecimento ainda merece ser revisitada, por duas razões.

A primeira delas é que a razão comunicativa pressupõe e depende de inúmeras condições que jamais se satisfazem: a inexistência de assimetrias de poder; a inexistência de desigualdades culturais, econômicas ou sociais que prejudiquem a “igualdade de armas” no momento da comunicação; que o diálogo se desenvolva com respeito ao princípio do convencimento pelo melhor argumento; que nenhum elemento estranho à vontade (distúrbios mentais ou psicológicos) influencie na comunicação. A experiência de vida em um país subdesenvolvido como o Brasil nos permite aquilatar o quão difícil seria estabelecer tais condições e, se é assim, a proposta de Adorno e Horkheimer ainda pode ter alguma serventia.

A segunda razão diz respeito à própria construção da ética do discurso. Tal como interpreto a proposta de Habermas, competiria à razão comunicativa coibir os excessos da razão calculadora que, atrelada à técnica desgovernada, empreende a dominação de todo o real. Deste esquema, contudo, não é possível deduzir uma ética atenta às questões ecológicas, seja porque as formas de vida não-humanas não participam do processo de comunicação, seja porque continua sendo o homem, em última instância, que define a partir de si os limites da dominação do que lhe é externo.

Tal acusação nunca poderia recair sobre a proposta dos autores dos autores da *Dialética do Esclarecimento*, para quem a reflexão começa pelo reconhecimento da diferença que há entre o pensamento e aquilo que não é ele mesmo. Ou seja, em Adorno e Horkheimer, o pensamento, vacinado contra sua onipotência, passa a levar a sério as suas limitações, rompendo de plano com o esquema da dominação violenta: a ordem do dia passa a ser o relacionamento com as coisas, de modo a manter uma fidelidade às coisas desde si mesmas e não para com as suas representações. Ou, nas palavras de Adorno: “a filosofia, segundo a única maneira pela qual ela ainda pode ser assumida responsabilmente em face do desespero, seria a tentativa de considerar todas as coisas tais como elas se apresentariam do ponto de vista da redenção”<sup>130</sup>. Seria como que abrir perspectivas nas quais o mundo se estranhe, revelando suas fissuras e fendas, sendo que “obter tais perspectivas sem arbítrio nem violência, a partir tão-somente do contato com os objetos, é a única coisa que importa para o pensamento”<sup>131</sup>.

Não só os escritos individuais de Adorno, mas também a *Dialética do Esclarecimento* pode ser lida como um apelo em favor de toda e qualquer forma de *Alteridade*, que resiste, desde si mesma, ao olhar ordenador do falso absoluto.

Como ter por superado um pensamento desta grandiosidade? As grandes catástrofes do mundo contemporâneo – guerras, exploração econômica dos países periféricos, exploração do trabalho infantil, miséria,

---

<sup>130</sup> ADORNO, *Minima Moralia...*, p. 215

<sup>131</sup> *Ibidem*, p. 216.

escassez de recursos naturais, etc – mostram que a humanidade ainda não refletiu o suficiente sobre a questão da diferença.

É neste sentido que, segundo entendo, Jürgen Habermas não conseguiu suplantar a geração teórica que lhe antecedeu na Escola de Frankfurt.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

**ADORNO, Theodor Wiesengrund.** *Actualidad de la filosofía.* Barcelona: Ediciones Paidós-Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1991.

\_\_\_\_\_. *Dialectica Negativa.* Madrid: Taurus, 1986.

\_\_\_\_\_. *Educação e Emancipação.* 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

\_\_\_\_\_. *Filosofia da nova música.* São Paulo: Perspectiva, 1974.

\_\_\_\_\_. *Minima Moralia.* 2ª ed. São Paulo: Ática, 1993.

\_\_\_\_\_. *Notas de Literatura.* 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.

\_\_\_\_\_. *Palavras e Sinais: modelos críticos 2.* Petrópolis: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. *Prismas: crítica cultural e sociedade.* São Paulo: Ática, 2001.

\_\_\_\_\_. *Teoria Estética.* Lisboa: Edições 70, s/d.

\_\_\_\_\_. *Tres estudios sobre Hegel.* Madrid: Taurus, 1981.

**ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, Max.** *Dialética do Esclarecimento.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

**APEL, Karl-Otto.** *Estudos de Moral Moderna.* Petrópolis: Vozes, 1994.

\_\_\_\_\_. *Teoría de la verdad y ética del discurso.* Barcelona: Ediciones Paidós-Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de



Barcelona, 1998.

**BENJAMIN, Walter.** *A modernidade e os modernos.* 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000.

\_\_\_\_\_. *Obras Escolhidas.* São Paulo: Brasiliense, 1985.

**BORRADORI, Giovanna.** *Filosofia em tempos de terror: diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

**BRONNER, Stephen Eric.** *Da teoria crítica e seus teóricos.* Campinas: Papyrus, 1997.

**BUCK-MORSS, Susan.** *Origen de la dialéctica negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt.* México: siglo veintiuno editores, 1981.

**DUARTE, Rodrigo Antônio de Paiva.** *Adorno/Horkheimer & A dialética do esclarecimento.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

\_\_\_\_\_. *Adornos: nove ensaios sobre o filósofo frankfurtiano.* Belo Horizonte: UFMG, 1997.

\_\_\_\_\_. *Mímesis e Racionalidade: a concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno.* São Paulo: Loyola, 1993.

\_\_\_\_\_. *Teoria crítica da indústria cultural.* Belo Horizonte: UFMG, 2003.

**DUSSEL, Enrique.** *Ética da Libertação na Idade da Globalização e da Exclusão.* 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

**DUTRA, Delamar Volpato.** *Kant e Habermas: a reformulação discursiva da moral kantiana.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

**FREITAS, Verlaine.** *Adorno & a arte contemporânea.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

**FREUD, Sigmund.** *O mal-estar na civilização.* Rio de Janeiro: Imago, 1997.

\_\_\_\_\_. *Totem e Tabu.* Rio de Janeiro: Imago, 1999.

**GHIRALDELLI JR. Paulo.** *O corpo de Ulisses: modernidade e materialismo em Adorno e Horkheimer.* São Paulo: Escuta, 1996.

**GÓMEZ, Vicente.** *El pensamiento estético de Theodor W. Adorno.* Madrid: Cátedra/Universitat de València, 1998.

**HABERMAS, Jürgen.** *Consciência Moral e Agir Comunicativo.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

\_\_\_\_\_. *O Discurso Filosófico da Modernidade: doze lições.* São Paulo: Martins Fontes, 2002.

**HONNETH, Axel.** *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais.* São Paulo: Ed. 34, 2003.

**HORKHEIMER, Max.** *Teoria Crítica: uma documentação.* São Paulo: Perspectiva, 1990.

**JAY, Martin.** *As idéias de Adorno.* São Paulo: Cultrix—Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

\_\_\_\_\_. *La Imaginación Dialéctica: una historia de la Escuela de Frankfurt.* Madrid: Taurus, 1974.

**JIMENEZ, Marc.** *O que é estética?* São Leopoldo: UNISINOS, 2000.

\_\_\_\_\_. *Para ler Adorno.* Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

**KIERKEGAARD, Sören.** *Johannes Climacus ou É preciso duvidar de tudo.* São Paulo: Martins Fontes, 2003.

**LUFT, Eduardo.** *As Sementes da Dúvida: investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana.* São Paulo: Mandarim, 2001.

**MARCUSE, Herbert.** *Idéias sobre uma teoria crítica da sociedade.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1981.

**MATOS, Olgária C. F.** *A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do Iluminismo.* São Paulo: Moderna, 1993.

**MERQUIOR, José Guilherme.** *Arte e Sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

**MUÑOZ, Blanca.** *Theodor W. Adorno: teoría crítica y cultura de masas.* Madrid: Fundamentos, 2000.

**NOBRE, Marcos.** *A Dialética Negativa de Theodor W. Adorno.* São Paulo: Iluminuras, 1998.

\_\_\_\_\_. *A Teoria Crítica.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

**ROUANET, Sérgio Paulo.** *As razões do iluminismo.* São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. *Teoria Crítica e Psicanálise.* 4ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1998.

**SELIGMANN-SILVA, Márcio.** *Adorno.* São Paulo: Publifolha, 2003.

**SIEBENEICHLER, Flávio Beno.** *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

**SOUZA, Ricardo Timm de.** *Ainda Além do Medo: Filosofia e Antropologia do Preconceito.* Porto Alegre: Dacasa, 2002.

\_\_\_\_\_. *Razões plurais: itinerários da racionalidade no século XX – Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

\_\_\_\_\_. *Totalidade & Desagregação: sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

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

**VALLS, Álvaro Luiz Montenegro.** *Estudos de Estética e Filosofia da Arte: numa perspectiva adorniana.* Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.

**WELLMER, Albrecht.** *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad: la crítica de la razón después de Adorno.* 2ª ed. Madrid: A. Machado Libros, 2004.

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