

UMA REVISÃO CRÍTICA SOBRE A LEITURA HABERMASIANA DA *DIALÉCTICA DO ILUMINISMO* DE ADORNO E HORKHEIMER

João Pedro Cachopo*

Resumo:

O artigo visa levar a cabo uma revisão crítica da leitura habermasiana da *Dialéctica do Iluminismo* de Adorno e Horkheimer, tendo como pano de fundo a perspectiva de uma reavaliação do potencial da filosofia adorniana, para lá das fronteiras teóricas da chamada segunda geração da Escola de Frankfurt. Face ao teor crítico da leitura proposta por Habermas, tratar-se-á de discutir dois aspectos que lhe estão subjacentes: a identificação da dimensão mítica do iluminismo com a “racionalidade instrumental”, por um lado, e, por outro, o diagnóstico segundo o qual estaria em causa na *Dialéctica do Iluminismo* uma totalização da crítica que conduziria inevitavelmente a filosofia a uma situação aporética que ameaça conduzi-la ao beco sem saída do cepticismo. Face a este duro diagnóstico, sugere-se que a dimensão paradoxal do pensamento de Adorno pode constituir – permanecendo fiel à sua definição enfática da filosofia como “pensamento que não se deixa travar” – uma vertente imprescindível do pensar filosófico capaz de desencadear, com o seu carácter perturbador, uma crítica imanente da razão.

Palavras-chave: Iluminismo, Escola de Frankfurt, Adorno

A Escola de Frankfurt – cuja influência há muito se expandiu para lá das fronteiras alemãs, tendo vindo a suscitar o interesse de filósofos e investigadores na área das ciências sociais e humanas um pouco por todo o mundo – está longe de constituir um todo unitário que permitisse uma abordagem interpretativa linear. Numerosas publicações têm vindo a lume sobre o tema, tendo a maior parte dos autores que a ele se dedicaram procurado transmitir uma imagem, senão unitário, pelo menos coerente da Escola de Frankfurt, mesmo quando é posta em evidência a diversidade da produção teórica dos seus representantes, entre os quais se contam pensadores tão diversos como Adorno, Horkheimer, Benjamin, Marcuse, Fromm, Habermas, Wellmer ou, mais recentemente, Honneth, Bürger, Negt, Menke⁵⁹.

* Universidade Nova de Lisboa, Lisboa – Portugal, jpcachopo@gmail.com.

⁵⁹ Pela exaustividade e rigor, destacaríamos duas de entre as várias obras dedicadas à Escola de Frankfurt: *A imaginação dialéctica. A história da Escola de Frankfurt e do Instituto de investigação social, 1923-1950*, da autoria de Martin Jay e *A Escola de Frankfurt. História. Desenvolvimento teórico. Significado político* escrito por Rolf Wiggershaus. Na primeira destas obras – acolhida com entusiasmo por Horkheimer em 1971 –, o

SABERES, Natal – RN, v. 1, n.1, dez. 2008

No presente artigo, não pretendemos argumentar *a contrario sensu*, reclamando a ilegitimidade da designação de «Escola de Frankfurt», ou alegando que só forçadamente esta poderia abranger uma tão vasta pluralidade de perspectivas teóricas. Uma tal pretensão seria tão contrária à consciência filosófica contemporânea – habituada à constelação formada por «Escola de Frankfurt», «Teoria Crítica», «Crítica da Ideologia» –, como improdutiva filosoficamente, por nela se radicalizar drasticamente a crítica a uma perspectiva unitária sobre o *corpus* teórico da Escola de Frankfurt que, sendo do nosso ponto de vista pertinente, só através de mediações terá sucesso. Trata-se, isso sim, de sublinhar o carácter problemático da “etiqueta” geral de «Escola de Frankfurt» – não só ressalvá-lo, mas desenvolvê-lo e explicitá-lo – e, sobretudo, de realçar a ilegitimidade da redução do pensamento de alguns dos seus representantes (pensamos, particularmente, em Adorno) ao quadro teórico de uma tradição que, para se compreender enquanto tal, tende a reter da filosofia dos seus representantes unicamente o mínimo múltiplo comum.

Este problema agrava-se quando nos deparamos com o hiato que separa as chamadas primeira e segunda gerações da Escola de Frankfurt. Com efeito, o paradigma emergente nos anos 70, em torno do trabalho desenvolvido por Habermas, implicou um conjunto de revisões conceptuais que, transformado numa grelha de leitura dos autores da primeira geração, arrastou um conjunto de desacertos interpretativos. A questão fundamental que serve de pano de fundo a este curto estudo é portanto a de saber até que ponto a progressiva afirmação do paradigma comunicacional preconizado por Habermas não agravou o nivelamento da compreensão do pensamento dos representantes da primeira geração da Escola de Frankfurt, chegando mesmo a constituir presentemente um obstáculo à sua leitura.

A esta questão de carácter geral, acrescentaremos um propósito concreto, que constitui o fito deste curto estudo, a saber, a revisão crítica da leitura habermasiana da

problema da coesão teórica da Escola de Frankfurt (problema que fará sentido colocar-se a partir da transição para a década de 70) só circunstancialmente é trazida à discussão, dado tratar-se de uma investigação cujo âmbito de análise termina com o retorno gradual dos membros do instituto à Alemanha do pós-guerra em meados do séc. XX. Em todo o caso, no prefácio da edição de 1996, pode ler-se: «Apesar da sua coerência enquanto escola monolítica possa parecer hoje menos evidente do que parecia quando procurei escrever a sua história, os impulsos gerais da Teoria Crítica são ainda identificáveis após um quarto de século, mesmo tendo em conta o carácter híbrido do seu trabalho e o facto de ter sido amalgamado com outras tendências teóricas.» (JAY, 1996 (1973), p. xv) Uma perspectiva similar é apresentada por Wiggershaus. Embora reconheça o carácter não unitário da Escola de Frankfurt e dê conta da tensão entre uma primeira e uma segunda gerações, o autor termina afirmando: «Por maiores que tenham sido a abertura e a capacidade de assimilação da teoria crítica, por mais diversas que tenham sido e sejam os impulsos que ela forneceu graças à sua diversidade de formas e de fases, por mais imperceptíveis que se tenham tornado entretanto muitas das suas fronteiras com o contexto sociológico e filosófico que, por seu lado, se diversificou – não deixa de haver uma face reconhecível da Teoria Crítica que “filósofos” como Habermas e Negt representam diferente e exemplarmente na sua atitude não dogmática e contudo decidida.» (WIGGERSHAUS, 1993 (1986), p. 638)

Dialéctica do iluminismo, exposta pelo filósofo numa conferência intitulada «O entrelaçamento de mito e iluminismo: Horkheimer e Adorno», incluída na sua obra *O discurso filosófico da modernidade*. Como sabemos, a obra escrita a quatro mãos por Adorno e Horkheimer foi, sem margem para dúvidas, uma referência incontornável para os teóricos de Frankfurt, senão mesmo *a obra* desta escola durante mais de duas décadas, pelo que tocamos num ponto sensível no que concerne à frágil coesão da *escola*.

Trata-se, é verdade, de um tema que não podemos considerar totalmente novo, e em cuja exploração não aspiramos a nenhum pioneirismo. Com efeito, de forma mais ou menos explícita, tem sido feito o luto do divórcio, nem sempre assumido, entre a primeira e a segunda gerações da Escola de Frankfurt, tendo a leitura habermasiana de Adorno ocupado um lugar central neste diagnóstico. Considere-se, a título de exemplo, a convicção formulada por Claudia Rademacher relativamente à leitura habermasiana de Adorno, numa obra justamente intitulada *Reconciliação ou entendimento? Crítica da revisão habermasiana de Adorno*: «Subjaz à crítica habermasiana a Adorno, como a análise demonstrou, uma leitura evidentemente nivelador e reduccionista, que se baseia numa petição de princípio. A crítica a Adorno pressupõe o que pretende fundar: a mudança de paradigma para uma teoria da comunicação.» (RADEMACHER, 1993, p. 108) O diagnóstico desta autora, expresso numa obra relativamente marginal no contexto editorial alemã (longe dos escaparates das edições Suhrkamp), constitui na verdade uma tentativa corajosa (tanto mais tratando-se de uma obra de 1993) e rara (ainda hoje) de fazer justiça ao pensamento de Adorno, confrontando-o com as tendências da teoria crítica a partir da década de 70. Apresentamo-lo aqui, simplesmente, como um indício do desconforto experimentado pelo investigador avançado na obra de Adorno que se confronte com a leitura que da sua obra propõe Habermas. O nosso objectivo, porém, convém lembrá-lo, cinge-se à conferência dedicada por Habermas à *Dialéctica do iluminismo*. Detenhamo-nos então nela.

Logo no início da conferência, Habermas refere-se ao suposto “processo de auto-destruição do iluminismo” (*Selbsterstörungsprozeß der Aufklärung*), do qual a obra escrita por Adorno e Horkheimer constituiria o diagnóstico, e acrescenta: «Conduzidos [Adorno e Horkheimer] pela esperança benjaminiana tornada irónica dos sem-esperança, não quiseram todavia abandonar o trabalho, tornado paradoxal, do conceito. Esta disposição de espírito, esta atitude, já não é a nossa.» (HABERMAS, 1988 (1983), p. 130) Caberia discutir, entre outros pontos, em que medida a dimensão paradoxal do pensamento corresponde realmente à ausência de esperança (voltaremos a esta questão mais à frente) mas, por ora, retenhamos a

ideia de um processo auto-destrutivo do iluminismo e indaguemos até que ponto a sua exploração corresponde ao escopo da obra em debate. Neste contexto, não é de todo despiciendo citar uma frase do prefácio à *Dialéctica do iluminismo* que, maugrado a suspeita de obscuridade que pesa sobre esta obra e, genericamente, sobre os textos de Adorno, nos parece particularmente clara a este respeito. «A crítica aqui formulada ao iluminismo deve preparar um conceito positivo deste, que o liberte do seu envolvimento com uma dominação cega.» (ADORNO; HORKHEIMER, 2003 (1944), p. 16) À crítica cabe, importa retê-lo, preparar um conceito positivo de “iluminismo”. É certo que uma tal preparação nunca assume a forma de uma definição positiva do conceito. Contudo, tê-lo permanentemente em vista – a esse conceito positivo –, permanecer em tensão para ele, acha-se contido no projecto crítico inerente a esta obra e verificar uma tal inerência não pode estar ausente de uma leitura que se pretende retrospectiva e crítica.

A análise proposta por Habermas desdobra-se em quatro etapas:

Esclarecerei por isso primeiramente as duas teses centrais [da *Dialéctica do Iluminismo*] (I). Da apreciação da modernidade resulta o problema que me interessa em vista da situação actual: por que motivo Horkheimer e Adorno pretendiam iluminar sobre si próprio o iluminismo (II). O grande modelo para a auto-ultrapassagem totalizadora da crítica à ideologia foi Nietzsche. A comparação de Horkheimer e Adorno com Nietzsche instrui não apenas acerca das direcções contrárias, nas quais os dois lados levam a cabo a sua crítica da cultura (III), ela suscita também dúvidas quanto ao devir-reflexivo repetido do próprio iluminismo (IV). (HABERMAS, 1988 (1983), p. 131)

Ganhando assim uma perspectiva prévia da estrutura da conferência de Habermas – de que não faremos uma análise *pari passu* –, partiremos para a discussão de dois aspectos da leitura proposta pelo filósofo, cuja revisão pretendemos encetar neste artigo que, como se disse, não seguirá ponto por ponto a argumentação habermasiana, procurando, em contrapartida, fixar e discutir alguns dos seus nexos estruturais.

A viragem transcendental da crítica

O primeiro aspecto da leitura habermasiana da *Dialéctica do iluminismo* que gostaríamos de considerar com algum detalhe diz respeito à interpretação da tese do

entrelaçamento entre “mito” e “iluminismo” – tese que constitui a espinha dorsal da obra em análise – que parece presidir à exegese de Habermas. Com efeito, o autor tende a operar a partir de uma identificação da dimensão mítica do iluminismo com a ideia de “racionalidade instrumental”, para, logo no primeiro ponto da sua conferência, defender que o potencial da razão – a sua capacidade de constituir esferas autónomas de valor e validade – nomeadamente no âmbito “modernidade cultural”, não se reduz à “racionalidade instrumental” denunciada por Horkheimer e Adorno, e, conseqüentemente, afirmar que a leitura destes autores não faz justiça ao legado da “modernidade cultural”, constituindo uma leitura próxima do diagnóstico nihilista de Nietzsche.

Começamos então – mesmo antes de nos debruçarmos mais detidamente sobre a conferência de Habermas – por explicitar as duas teses matriciais da *Dialéctica do iluminismo*, cuja articulação constitui o âmago desta obra. O seu esclarecimento permitir-nos-á ver claro no que diz respeito ao sentido da noção de “iluminismo” que lhe está subjacente. As duas teses são as seguintes: «O mito é já iluminismo e: o iluminismo recai na mitologia.» (ADORNO; HORKHEIMER, 2003 (1944), p. 16) A primeira tese apoia-se, a nosso ver, em dois argumentos desenvolvidos pelos autores no ensaio sobre o conceito de «iluminismo». Em primeiro lugar, é possível afirmar que o mito é já iluminismo no sentido em que o primeiro, nos primórdios das sociedades humanas, superando o carácter arbitrário de uma visão mágica do mundo dominada pela superstição, visa já uma certa compreensão “racional” da realidade. O mito apresenta-se como uma explicação das origens, como uma tentativa de ordenação de fenómenos aparentemente caóticos e imprevisíveis de uma natureza hostil. Em segundo lugar, o mito favorece a dominação da natureza, com a qual se espera que a vulnerabilidade dos homens diminua. Ela associa-se já ao poder, à disciplina, à constituição de hierarquias sociais. Contudo, todo este processo – em que se espera que o medo e a insegurança dos homens decresçam com o aumento do seu domínio sobre a natureza – se acha atravessado por uma contradição latente: «O mito transforma-se em iluminismo e a natureza em pura objectividade. Os homens pagam o incremento do seu poder com a alienação daquilo sobre o qual exercem o poder.» (ADORNO/HORKHEIMER, 2003 (1944), p. 25) Ou seja, paga-se a dominação com a alienação daquilo mesmo que se domina – a própria natureza: «O domínio do homem sobre si próprio, que funda o seu “si” [*Selbst*] é sempre virtualmente o aniquilamento do sujeito, ao serviço do qual se dá um tal domínio, pois a substância dominada, subjugada, e dissolvida pela conservação de si não é senão o que vive [*das Lebendige*] – algo em função do qual se determinam unicamente os esforços da conservação

de si, no fundo justamente aquilo que deve ser conservado.» (ADORNO/HORKHEIMER, 2003 (1944), p. 73) Tal é a contradição subjacente ao processo iluminista: visando superar o medo, o qual só seria realmente ultrapassado se uma efectiva reconciliação entre o homem e a natureza tivesse lugar, ele apenas o escamoteia, alienando a natureza ao tentar submetê-la. Com efeito, a natureza – não só a exterior, mas também a interior não menos capaz de inquietar os homens – furta-se ao poder que sobre ela se exerce. O medo que a dominação visava superar é afinal simplesmente recalçado, se não mesmo reproduzido com a violência da dominação. A superação é meramente aparente, permanecendo o medo no coração dos homens. O seu ressurgimento ameaça constantemente o processo do iluminismo até à contemporaneidade. A esta luz, o anti-semitismo, cuja análise ocupa uma das secções da *Dialéctica do iluminismo*, não é senão uma variante extrema, interpretada como delírio paranóico, dum medo até então subliminar.

Assim se nos torna clara a segunda tese acima enunciada – a de que o iluminismo recai na mitologia. Com efeito, é o entrelaçamento constitutivo entre “iluminismo” (visando a libertação do medo) e “dominação” (da natureza exterior e interior que, no entanto, se traduz na alienação daquilo que pretende dominar e na reprodução do medo) que torna o processo civilizacional contraditório e conduz a que o “iluminismo” se degrade como “mitologia”. Ao longo da história, a dominação foi-se traduzindo numa racionalização absoluta do real. Importava dominar os fenómenos naturais, tanto quer dizer, torná-los inteligíveis, manipuláveis e previsíveis. A razão tornou-se um instrumento deste processo. Esquecida da sua finalidade inicial – a superação do medo – a racionalidade passa a servir exclusivamente a dominação do real, favorecendo uma visão objectivista deste. O iluminismo transforma-se em mitologia na justa medida em que a total dominação racional da natureza conduz a uma absolutização da objectividade que tende a sancionar um estado de coisas. O mundo transforma-se assim num «gigantesco júízo analítico» (ADORNO; HORKHEIMER, 2003 (1944), p. 44).

A leitura de Habermas, também ela focando desde o início a tese de um entrelaçamento constitutivo entre “iluminismo” e “mito”, desemboca, logo no primeiro ponto, na ideia de que o diagnóstico avançado por Adorno e Horkheimer sobre o iluminismo seria incompleto e unilateral.

A *Dialéctica do iluminismo* não faz justiça ao conteúdo racional da modernidade cultural que se fixou nos ideais burgueses (e que com eles foi

também instrumentalizada). Refiro-me à própria dinâmica teórica que leva as ciências e também a auto-reflexão das ciências sempre para lá da produção de um saber tecnicamente aproveitável; refiro-me, além disso, aos alicerces universalistas do direito e da moral que, nas instituições dos Estados constitucionais, nas formas de formação democrática da vontade, nos modelos individualistas de formação da identidade, também encontraram personificação (como sempre distorcida e imperfeita); refiro-me finalmente à produtividade e à força explosiva das experiências estéticas fundamentais, que subtrai ao seu próprio descentramento uma subjectividade liberta dos imperativos da actividade orientada para fins e das convenções da percepção quotidiana [...] (HABERMAS, 1988 (1983), pp. 137s)

Do seu ponto de vista, nem a ciência moderna, nem a moral, nem a arte se reduzem à imagem que delas transmitem, respectivamente, o ensaio sobre o conceito de iluminismo, a segunda digressão sobre a *História de Julieta* de Sade e a *Genealogia da moral* de Nietzsche, e a secção sobre a indústria cultura. O potencial da modernidade estaria menosprezado nas análises levadas a cabo nestes momentos da *Dialéctica do iluminismo*, cabendo hoje recuperar esse potencial – retomando assim o projecto da modernidade – e impedir a generalização filosófica do diagnóstico niilista apontado por Nietzsche.

Sendo vários os aspectos que merecem ser trazidos ao debate, comecemos por uma perplexidade: estando em causa na *Dialéctica do iluminismo* uma crítica ao “iluminismo” (entendido como processo concomitante com a constituição da civilização ocidental), não deixa de ser um pouco desconcertante que Habermas se centre na questão da “modernidade cultural”, de que a obra de Adorno e Horkheimer constituiria uma “apresentação niveladora” (*nivellierende Darstellung*), baseada na redução do potencial da razão ao âmbito da “racionalidade instrumental”. Acontece, porém, que nem a “modernidade cultural”, tal como Habermas a compreende, constitui o problema central dos autores da *Dialéctica do iluminismo* (nem, tampouco, coincide cronologicamente com a acepção de “iluminismo” empregue por Adorno e Horkheimer), nem a chamada “racionalidade instrumental” esgota a compreensão do que está em causa na dimensão mítica do processo iluminista. Habermas não ignora o carácter lato da acepção de iluminismo empregue pelos autores, mas parece reduzi-lo, na sua vertente mítica ligada à ideia de razão instrumental, a uma generalização antropológica e histórica da crítica à reificação. A racionalidade instrumental revelar-se-ia

uma condição da reificação, cuja lógica seria assim generalizada retrospectivamente e de modo ilegítimo pelos autores.⁶⁰

Ou seja, o aspecto central neste debate, prende-se com a questão de saber em que plano se joga a crítica dirigida por Horkheimer e Adorno à razão ocidental de que o “iluminismo” representaria o desdobramento histórico. Fazendo justiça à radicalidade do esforço crítico dos autores na *Dialéctica do iluminismo* arriscaríamos a tese de que a crítica, visando as condições de possibilidade do devir histórico da razão e, por arrasto, da experiência humana, se joga num plano transcendental.⁶¹ É claro que não se trata de fazer abstracção da história, nem de esquecer a historicidade da razão e, com ela, a contingência (a não necessidade teleológica) do seu devir histórico, mas trata-se de realçar o facto de, na análise levada a cabo pelos autores da *Dialéctica do iluminismo*, se visar, de um ponto de vista geneológico, a própria historicidade da razão e da categoria do sujeito, enquanto transcendentais. Não é por caso que o mito homérico opera nela como uma pedra de toque decisiva para empreender uma pesquisa geneológica acerca da história originária da subjectividade (*Urgeschichte der Subjectivität*). Esta acha-se esboçada na primeira digressão: «Ulisses ou mito e iluminismo», mas não só. Com efeito, numa passagem de grande penetração analítica incluída na secção «Elementos do antisemitismo», vemos explorada a lógica do mecanismo de projecção, constitutiva, segundo os autores, de toda actividade perceptiva, a qual, degenerando em paranóia, viria a constituir a matriz da psicologia anti-semita:

⁶⁰ Que o ponto de vista crítico de Horkheimer e Adorno surja aos olhos de Habermas como uma generalização retrospectiva da crítica à reificação nas sociedades capitalistas ocidentais (na esteira de Lukács), acha-se particularmente explícito na seguinte passagem da *Teoria do agir comunicacional*: «Em Horkheimer e Adorno, o conceito [de valor de troca] não é apenas destacado do contexto histórico específico de emergência do sistema de economia capitalista, ele separou-se totalmente da dimensão das relações interpessoais, e sofre assim uma generalização no tempo (ele interessa à história global da espécie), assim como no campo do real (pelo facto de a cognição posta ao serviço da conservação de si e a repressão da natureza pulsional serem imputadas à mesma lógica da dominação). Esta dupla generalização do conceito de reificação conduz a um conceito de razão instrumental que reenvia a história das origens da subjectividade e o processo de formação de identidade do “eu” a uma perspectiva englobante da filosofia da história.» (HABERMAS, 1987 (1981), p. 384)

⁶¹ Naturalmente, entendemos aqui a noção de transcendental numa acepção sensivelmente distinta da kantiana (mas conservando o traço fundamental da “condição de possibilidade da experiência” que lhe é cara), no sentido em que, ao contrário de Kant, não se trata de pensar o transcendental como *a priori*, mas como histórico. Por outras palavras, a rede conceptual através da qual pensamos, agimos ou sentimos, sendo para nós necessária (sendo prévia à nossa experiência e, nesse sentido, *a priori*), não deixa por isso de ser analisável no seu devir histórico. A um tal empreendimento corresponde, aliás, a estratégia geneológica avançada por Nietzsche, recuperada no século XX por Foucault e, antes ainda, retomada em larga medida pelos autores da *Dialéctica do iluminismo*.

Num certo sentido, toda a percepção é projecção. A projecção de impressões dos sentidos é uma herança da pré-história animal, um mecanismo com os fins da protecção e da alimentação, um órgão prolongado da combatividade, com o qual as espécies animais superiores reagiam, querendo ou não, ao movimento, independentemente da intenção do objecto. A projecção é automatizada no homem como outras funções de agressão e protecção, que se tornaram reflexos. Assim se constitui o seu mundo objectivo, como produto daquela “arte escondida nas profundezas da alma humana, cujas verdadeiras manobras dificilmente arrancaremos alguma vez à natureza, pondo-as a descoberto perante os olhos.” O sistema das coisas, o universo fixo, do qual a ciência constitui simplesmente a expressão abstracta, é, ao empregar-se antropologicamente a crítica kantiana do conhecimento, o produto [...] de uma tal projecção espontânea.» (ADORNO; HORKHEIMER, 2003 (1944), pp. 212s)

A referência a Kant, com uma citação da secção da *Crítica da razão pura* intitulada «Do esquematismo dos conceitos puros do entendimento» (B 176-187), não deixa margem para dúvidas quanto ao facto de se tratar de uma pesquisa que visa a dimensão transcendental da razão. Torna-se assim patente como a estratégia analítica dos autores consiste em algo próximo do que poderíamos chamar uma “genealogia empírica do transcendental”. O mecanismo de projecção é constitutivo da percepção, isto é, está na base do desenvolvimento de uma concepção racional do mundo, baseada no domínio da natureza exterior. Neste sentido, “mecanismo de projecção” e “introversão do sacrifício” constituem as duas faces ocultas do processo histórico iluminista, como dominação da natureza externa e interna, na qual a violência mítica persiste subrepticamente.

Habermas alega, contudo, que a redução do potencial da razão moderna a uma racionalidade instrumental, submetida a fins, constitui um nivelamento ilegítimo:

A capacidade crítica de tomar posição com “sim” ou com “não”, de distinguir afirmações válidas de inválidas, é escamoteada na medida em que as exigências de poder e validade sofrem uma fusão sombria. Se se reduz a crítica da razão instrumental a este núcleo, torna-se claro por que razão a *Dialéctica do iluminismo* tem de nivelar de modo espantoso a imagem da Modernidade. (HABERMAS, 1988 (1983), p. 136)

Admitindo que seja assim – que não se possa reduzir o potencial da razão moderna à lógica de uma racionalidade instrumental –, não resulta claro, no entanto, em que medida essa alegação se traduz numa crítica efectiva ao ponto de vista de Adorno e Horkheimer expresso na *Dialéctica do iluminismo*. Tal só aconteceria se os autores restringissem a crítica ao “iluminismo” à crítica à “racionalidade instrumental”, isto é, se confundissem a “instrumentalização da razão” (um processo essencialmente moderno), com a dimensão constitutivamente dominadora desta (desde a sua génese pré-histórica) ou se analisassem o carácter instrumental da razão restringindo-o ao princípio da conservação de si e incorressem, por essa via, numa simples generalização da crítica à reificação. Que assim não acontece torna-se evidente a partir do que se disse relativamente ao carácter transcendental dos processos submetidos a análise pelos autores da *Dialéctica do iluminismo*. O problema de uma “geneologia empírica do transcendental” obriga a um maior recuo – e não exclusivamente em sentido histórico. Interroga-se a matriz dominadora da razão: a redução de diferença à identidade, da multiplicidade à unidade, do outro ao mesmo, o que implica, reportando-nos às noções de dominação da natureza exterior e interior, uma análise da matriz da percepção como aglutinação projectiva de uma multiplicidade dada, e da consciência interna como subsunção sacrificial de tendências e faculdades diversas.

Neste sentido, ao acusar Adorno e Horkheimer de desvalorizar os aspectos positivos da racionalidade moderna, Habermas desvia-se do problema fundamental que visa a crítica das próprias condições de possibilidade do pensamento moderno, mais do que das diversas vertentes da sua realização efectiva. A estratégia de Habermas parece, com efeito, consistir no seguinte itinerário: reconduzir o problema do “iluminismo” (i.e. do devir histórico do entrelaçamento entre razão e mito), à questão da “modernidade cultural”, para, em seguida, acusar os autores da *Dialéctica do iluminismo* de terem menosprezado o seu potencial, o qual, segundo Habermas, não se reduz a uma racionalidade instrumental submetida à auto-conservação. Contudo, vimos já que o âmago do problema não se reduz nem à instrumentalização da razão, nem à crítica à reificação com base na associação entre “racionalidade instrumental” e “conservação de si”, mas mergulha, antes mesmo desse problema se colocar, “nas profundezas da alma humana”, quer dizer, na pré-história do sujeito e da racionalidade transcendentais, cuja genealogia se enceta. Com efeito, mais do que discutir e avaliar os aspectos científicos, morais ou estéticos que caracterizaram o projecto da modernidade, importava lançar luz sobre o que a eles subjazia, o seu solo transcendental, não menos histórico, porém, não menos contingente, portanto, e, nessa medida, não menos

passível de crítica: a “geneologia empírica do transcendental” deverá, com efeito, tornar-se crítica. E um tal projecto era tão mais pertinente, quanto aos aspectos positivos da modernidade, realçados por Habermas, se associavam, desfilando perante os olhos de Horkheimer e Adorno, tantos outros, menos positivos por certo – quando não totalmente catastróficos, como a história se encarregou de lhes mostrar – a cuja análise estes autores não podiam, nem queriam esquivar-se.

A radicalização da crítica e o perigo do niilismo

Com o que acabamos de dizer, tocamos o segundo aspecto da crítica habermasiana à *Dialéctica do iluminismo* que gostaríamos de discutir: nesta obra, herdeira da crítica da ideologia (em que o iluminismo se tornara pela primeira vez reflexivo⁶²), assistir-se-ia, segundo Habermas, a uma radicalização totalizadora da crítica, cujo maior risco residiria no aniquilamento dos seus próprios fundamentos e no conseqüente mergulho da filosofia num cepticismo sem saída. Tal acontece quando o repto é lançado, tal como se verifica em Nietzsche (embora, segundo Habermas, de modo distinto), à própria razão:

A dúvida estende-se então também à razão, cuja bitola a crítica da ideologia tinha encontrado nos ideais burgueses e levara simplesmente à letra. A *Dialéctica do iluminismo* dá este passo – autonomiza a crítica mesmo face aos seus próprios fundamentos. Por que é que Horkheimer e Adorno se vêem obrigados a dar este passo? (HABERMAS, 1988 (1983), p. 141)

Para responder a esta pergunta, Habermas detém-se em alguns momentos da história do pensamento crítico na órbita da antiga Escola de Frankfurt para elucidar o enraizamento inicial da crítica à ideologia nas ciências sociais e humanas que, como Habermas refere, teria deixado de constituir, na óptica dos autores da *Dialéctica do iluminismo*, um fundamento suficiente do projecto crítico. Para Habermas, justamente, uma tal “auto-ultrapassagem da crítica da ideologia” (*Selbstüberbietung der Ideologiekritik*) lança a crítica num impasse que

⁶² Cf., a este respeito, a seguinte passagem da conferência de Habermas: «A crítica torna-se crítica da ideologia quando quer mostrar que a validade da teoria não se libertou suficientemente do contexto da sua génese, que por trás da teoria se esconde uma mistura inadmissível de poder e validade e que é a esta que ela ainda por cima deve a sua reputação. [...] Com este género de crítica, o iluminismo torna-se pela primeira vez reflexivo [...]» (HABERMAS, 1988 (1983), pp. 140s)

motiva a comparação com o projecto filosófico nietzschiano. A crítica ver-se-ia despojada de critérios, por meio dos quais pudesse exercer-se. Com efeito, se, na filosofia de Nietzsche tal como a apresenta Habermas, a totalização da crítica abandona por completo a tradição iluminista, contentando-se afinal com um critério de “gosto”, no caso de Horkheimer e Adorno – críticos da razão *à contre cœur* – trata-se de uma auto-crítica do iluminismo, chamado, paradoxalmente, a *iluminar-se* sobre si próprio. Habermas apresenta o carácter paradoxal de uma tal estratégia da seguinte forma: «O devir totalitário do iluminismo denuncia-o pelos seus próprios meios. Adorno estava por certo consciente desta contradição performativa da crítica totalizada.» (HABERMAS, 1988 (1983), p. 144) E prossegue, estabelecendo a ponte com uma obra tardia de Adorno:

A Dialéctica negativa de Adorno lê-se como a explicação continuada da razão pela qual temos de andar em círculos nesta *contradição performativa* e, mais do que isso, persistir nela, por que razão somente o desdobramento insistente, incansável do paradoxo abre uma perspectiva de “recordação da natureza no sujeito” quase magicamente incómoda, “em cuja realização está encerrada a verdade mal compreendida de toda a cultura” (DA, 55). Durante os vinte e cinco anos após a conclusão da *Dialéctica do iluminismo*, Adorno manteve-se fiel ao impulso filosófico, não abdicando da estrutura paradoxal de um pensar da crítica totalizada. (HABERMAS, 1988 (1983), p. 145)

Contudo, não menos do que a perspectiva nietzschiana – que, segundo Habermas, só aparentemente escaparia ao impasse que a caracteriza enquanto totalização da crítica por meio da teoria deleuziana que distingue entre forças activas e reactivas – não menos do que a nietzschiana, dizia, a estratégia levada a cabo pelos autores da *Dialéctica do iluminismo* soçobra de modo igualmente indiscutível, não apresentando qualquer saída filosoficamente plausível e ameaçando mesmo confundir-se com um cepticismo desencantado:

Quem persiste num lugar que a filosofia outrora ocupava com as suas fundamentações últimas, num paradoxo, não adopta simplesmente uma posição incómoda; ele só pode manter essa sua posição, tornando pelo menos plausível que não existe *nenhuma saída*. Também o retorno de uma situação aporética tem de ser barrada, senão existe uma saída, simplesmente o de regresso. Tal, parece-me, é justamente o caso. (HABERMAS, 1988 (1983), p. 155)

A possibilidade de um tal retorno – nesse ponto, o diagnóstico de Habermas está correcto –, não poderia estar mais longe do espírito da filosofia de Adorno, que recusa, em geral, qualquer forma de revisionismo. Da análise que encetámos resulta que ela não é menos estrangeira à *Dialéctica do iluminismo*. Que haja uma saída para a filosofia – que Adorno definiu na *Teoria Estética* como «o pensamento que não se deixa travar» (ADORNO, 2003 (1970), p. 391) – parece depender da resposta à questão de saber se uma crítica imanente da razão é efectivamente possível. Para Adorno, em todo o caso, uma tal crítica não pode ater-se ao âmbito deste ou daquele aspecto da operacionalidade racional. Num certo sentido, a questão nunca é se a crítica pode ou deve visar os fundamentos da razão, pelo simples facto de que ela não chega sequer a ser crítica se o seu alcance não for total, isto é, se a crítica não tomar como foco a dimensão transcendental da razão, de que o núcleo parece ser a prevalência da identidade sobre a diferença, da unidade sobre o múltiplo, do mesmo sobre o outro, bem como a violência conceptual que tais primazias implicam. Para Habermas, porém, a radicalização da crítica, bloqueando o acesso à noção de verdade, confunde-se com a sua totalização contraditória. A filosofia, pretendendo-se crítica, ver-se-ia enredada numa situação aporética: contradição, paradoxo, aporia, negatividade constituiriam assim pontos de uma constelação conceptual cujas limitações filosóficas caberia hoje ultrapassar por uma teoria da comunicação. O que fica por compreender é como poderá escapar a comunicação às contradições intrínsecas da racionalidade que a sustenta e cuja crítica se pretende levar a cabo. Não será este o lugar oportuno para uma discussão exaustiva da filosofia de Habermas – o que implicaria, neste contexto, trazer à colação a distinção entre “acção comunicativa” e “acção estratégica” –, em todo o caso, à luz do que se apurou acerca do carácter transcendental do projecto crítico avançado na *Dialéctica do iluminismo*, não será despropositado inverter a ordem dos problemas e questionar-se sobre se mais preocupante do que o pretenso niilismo dos autores desta obra, não será a possibilidade de ver a filosofia transformada no último avatar do optimismo teórico denunciado há muito por Nietzsche, de que a perspectiva habermasiana, com a sua crença no potencial da acção comunicativa, não parece estar longe.

A saída supostamente inexistente na filosofia de Adorno – que assim se tornaria suspeita de niilismo –, talvez resida onde justamente se julga encontrar o escolho do pensamento crítico: no paradoxo. Ao mergulhar a razão numa crise, o paradoxo – e, particularmente em filosofia, o desdobramento paradoxal de conceitos – forçaria de modo

fértil os limites da razão abrindo a outros modos de pensar. Explorar esse potencial do pensamento adorniano, relacionando-o com o de outros filósofos, em cujo trabalho o paradoxo desempenha similarmente um papel preponderante – veja-se, por exemplo, a teoria do paradoxo desenvolvida por Deleuze na *Lógica do sentido* como meio de subversão do “bom-senso” e do “senso comum” –, constitui uma via de reflexão certamente inédita, mas porventura promissora, por nela se vislumbrar uma saída filosófica concreta para o impasse de um pensamento crítico asfíxiado entre o entusiasmo prematuro do otimismo e a desistência sempre iterada do niilismo.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003 (1944).

_____. *Ästhetische Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003 (1970).

DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*. Paris: Minuit, 1969.

HABERMAS, Jürgen. *Théorie de l'agir communicationnel* (tome premier) [Theorie des kommunikativen Handelns]. Paris : Fayard, 1987 (1981).

_____. *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988 (1983).

JAY, Martin. *The Dialectical Imagination: A history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. Los Angeles: University of California Press, 1996 (1973).

RADEMACHER, Claudia. *Versöhnung oder Verständigung? Kritik der Habermasschen Adorno-Revision*. Lüneburg: Dietrich zu Klampen, 1993.

WIGGERSHAUS, Rolf. *L'École de Francfort : Histoire, développement, signification* [Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung]. Paris: PUF, 1993 (1986).