

NIETZSCHE E HABERMAS NO TECIDO DA DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO¹

Barbara Lucchesi Ramacciotti (Universidade de Mogi das Cruzes)²

barb.lucrama@hotmail.com

Resumo: Neste artigo examinaremos algumas conexões entre a crítica de Adorno e Horkheimer à razão instrumental circunscrita ao livro *Dialética do Esclarecimento* e a crítica genealógica de Nietzsche à "vontade de verdade" (*Wille zur Wahrheit*), tema explorado em vários textos. Em seguida retomaremos a leitura de Habermas em *O Discurso Filosófico da Modernidade* sobre a crítica radical nietzschiana à racionalidade moderna, com o objetivo de examinar dois pontos: 1) quais argumentos sustentam a tese da inconsistência e da falta de fundamento da crítica genealógica nietzschiana? 2) por que Habermas afirma que os herdeiros da crítica nietzschiana repetem essa inconsistência, incluindo a própria crítica de Adorno e Horkheimer? Pretendemos demonstrar, diferente de Habermas, que Adorno e Horkheimer no programa de desmitologização da razão instrumental retomam o projeto crítico nietzschiano com o objetivo de construir um novo sentido positivo e desmitificado para o esclarecimento.

Palavras-chave: esclarecimento; razão instrumental; vontade de verdade.

INTRODUÇÃO

Adorno e Horkheimer, em a *Dialética do Esclarecimento* (1944/47), propõem uma revisão do conceito de *Aufklärung*³, pois afirmam que o projeto Moderno de eman-

¹ Recebido: 31-07-2011/Aprovado: 24-11-2011/Publicado on-line: 30-12-2011.

² Barbara Lucchesi Ramacciotti é Professora associada ao Projeto de Pesquisa Temático (FAPESP) do Grupo de Estudos Espinosa da USP e Professora da Universidade de Mogi das Cruzes, Mogi das Cruzes, Brasil.

³ O termo *Aufklärung* é traduzido em português por Iluminismo e por Esclarecimento. Usamos a Cont.

cipação da razão esclarecida foi reduzido a uma nova mitologia. Para defender essa tese retomam elementos da crítica genealógica nietzschiana, a qual aponta o racionalismo socrático como o primeiro "erro" da vontade de conhecimento, caracterizada nos seus textos tardios com a expressão "vontade de verdade" (*Wille zur Wahrheit*). Nesse texto polêmico, Adorno e Horkheimer sintetizam elementos da genealogia nietzschiana e do método dialético, pois, no *Prefácio*, primeiro diagnosticam o mito homérico como a gênese da razão esclarecida, depois afirmam que somente a análise dialética da gênese do esclarecimento permite compreender a tensão entre os fenômenos contraditórios presentes na modernidade: progresso e regressão, civilização e barbárie, esclarecimento e mito, autoconsciência e alienação.

Os autores da *Dialética do Esclarecimento* não recusam o ideal filosófico de *Aufklärung* definido por Kant como a maioria da razão: "*Aufklärung* é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo" (KANT 1985, 100). Ao contrário, querem compreender por que o "homem moderno, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie" (ADORNO; HORKHEIMER 1985, 11). No texto "O que é Esclarecimento?" (1783), Kant (1985, 104) resume o ideal de esclarecimento como a liberdade para fazer o uso público da razão: "Para esse esclarecimento (*Aufklärung*) porém nada mais se exige senão *liberdade*. E a mais inofensiva

tradução de Guido Antônio de Almeida (1985).

entre tudo aquilo que se possa chamar liberdade, a saber: a de fazer um uso *público* de sua razão em todas as questões".

O livro *Dialética do Esclarecimento*, entretanto, foi concluído em 1944, no contexto da Segunda Grande Guerra Mundial, sob o impacto do holocausto nazista. Para Habermas (2002, 162-167), o texto carrega um "tom pessimista", além de desconsiderar os avanços e conquistas da modernidade. Porém, o "tom pessimista" não se explica apenas pela "barbárie" do terror nazista, mas principalmente pelo diagnóstico que os autores fazem do uso público problemático e totalitário da razão no contexto da barbárie nazista e da "indústria cultural". Nesse cenário surge a figura da opinião pública, a propaganda política e a manipulação da informação tornada mercadoria: "a opinião pública atingiu um estado em que o pensamento inevitavelmente se converte em mercadoria [...]" (ADORNO; HORKHEIMER 1985, 12). Os autores (1985, 13) pretendem responder à seguinte aporia: o que tornou possível "a autodestruição do esclarecimento" ou

A disposição enigmática das massas educadas tecnologicamente a deixar dominar-se pelo fascínio de um despotismo qualquer, sua afinidade autodestrutiva com a paranóia racista, todo esse absurdo incompreendido manifesta a fraqueza do poder de compreensão do pensamento teórico atual.

Os filósofos da Escola de Frankfurt pretendem, portanto, demonstrar que "a causa da recaída do esclarecimento na mitologia" reside no "próprio esclarecimento paralisado por temor da verdade" (ADORNO; HORKHEIMER 1985, 13). Em outras palavras: a razão esclarecida tornou-se a nova mitologia na medida em que não questiona os limites e o domínio da racionalidade instrumental transformada em ideologia, pois o esclarecimento iluminista recusa "tomar

consciência de si mesmo" (idem, 13). Não se trata de uma crítica da "cultura como valor, observam os autores, como pensam os críticos da civilização Huxley, Jaspers, Ortega y Gasset e outros" (idem, 15), mas de uma "revisão crítica do conceito de esclarecimento", ou melhor, fazer uma *dialética do esclarecimento*: "a crítica aí feita ao esclarecimento deve preparar um conceito positivo do esclarecimento, que o solte do emaranhado que o prende a uma dominação cega" (idem, 15). O método dialético é empregado em uma perspectiva genealógica para analisar o fenômeno da mitologização do ideal moderno de esclarecimento no contexto das sociedades industriais e de massa. A questão da "origem" não é compreendida em termos cronológicos, nem como aquilo que é mais originário; trata-se de compreender o processo histórico, político e psicológico da construção da racionalidade esclarecida como o mito fundador da civilização ocidental e a regressão desta em mitologia da razão instrumental. A sequência dos capítulos revela o movimento dialético-genealógico da análise:

- 1) no primeiro estudo, "Ulisses ou mito e esclarecimento", o sentido negativo de esclarecimento é apresentado por meio da "dialética do mito e do esclarecimento na *Odisseia*": "o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia" (ADORNO; HORKHEIMER 1985, 15);
- 2) o segundo ensaio, sobre a "Indústria cultural: o esclarecimento como mistificação das massas", identifica o esclarecimento alienado de si com a "regressão do esclarecimento à ideologia", pois o "esclarecimento" é reduzido ao "cálculo da eficácia e na técnica de produção e difusão" pelos meios de comunicação de massa;

- 3) os dois últimos capítulos intensificam a crítica à mitologia da "razão": quando apontam a ideologia do antissemitismo ou do racismo como um dos limites do esclarecimento e os limites da razão reduzida à condição de instrumento tecnocientífico para a dominação da natureza e toda forma de vida reduzida à condição de objeto de manipulação. A análise crítica do sentido tradicional e negativo do esclarecimento tornado mitologia visa superar a alienação da razão "esclarecida", liberando o *sentido positivo* do esclarecimento. Libertar a razão da mitologia do esclarecimento significa fazer a crítica pública (teórica) da cegueira ideológica da razão instrumental, que se afirma como a forma mais acabada e avançada da racionalidade.

Para atingir o objetivo proposto, o *Prefácio* apresenta as duas teses críticas centrais: 1ª) “o mito já é esclarecimento”, tese desenvolvida na análise da *Odisséia* como a gênese da racionalização; 2ª): “o esclarecimento se converte em mitologia”, pois o Iluminismo, que nasce como a vitória do racional sobre as trevas supersticiosas da mitologia religiosa, se converte na contemporaneidade no mito da *razão instrumental*. Os autores buscam elementos para desdobrar a análise dessa dupla tese nas revisões críticas do conceito de razão e de esclarecimento propostas por Hegel, Weber, Nietzsche, Heidegger e Marx. Examinar essa polifonia de referências ultrapassa os limites da presente pesquisa, portanto, estabelecemos os seguintes objetivos: 1) apresentar em termos gerais a crítica genealógica nietzschiana à "vontade de verdade"; 2) verificar as conexões entre a *Dialética do Esclarecimento* e a crítica nietzschiana; 3) verificar quais argumentos sustentam a tese de Habermas sobre a

"inconsistência" da herança crítica nietzschiana presente e repetida na *Dialética do Esclarecimento*. Retomar a interpretação habermasiana é relevante, posto que tal posição tem balizado parte do debate sobre os limites da crítica nietzschiana à racionalidade moderna⁴. Com o objetivo de ampliar a discussão, propomo-nos examinar em que medida a aproximação de Adorno e Horkheimer da genealogia nietzschiana permitiu tanto a afirmação de uma crítica consistente à "razão instrumental" quanto a abertura de um novo horizonte filosófico para pensar, experimentar e construir um outro paradigma para o esclarecimento no sentido de uma racionalidade desmistificada e não-autocentrada.

ECOS DA GENEALOGIA NIETZSCHIANA: CRÍTICA À VONTADE DE VERDADE

Adorno e Horkheimer aproximam-se da crítica *genealógica nietzschiana* à racionalidade como vontade de verdade ao sustentarem que a gênese da razão instrumental remonta ao mito homérico. Em *O Nascimento da Tragédia* (1872), Nietzsche parte da tese clássica da história da filosofia segundo a qual Sócrates e Platão fundam as bases da racionalidade ocidental. Entretanto, Nietzsche identifica o racionalismo socrático como o primeiro passo de exacerbação da razão, ou seja, quando a justificação racional da verdade tornou-se um impulso desmedido (*hybris*). O racionalismo socrático é identificado por Nietzsche como a causa da morte da tragé-

⁴Safatle (2008, 125) observa que: "Sabemos como o esquema habermasiano foi extensivamente utilizado nas últimas décadas. No entanto, é bem provável que ele limite radicalmente a compreensão do que estava em jogo em certas tradições filosóficas no século XX associadas, muito rapidamente, a figuras de pensamentos que flertariam, de maneira perigosa, com um 'anti-modernismo'".

dia grega (cf. NIETZSCHE 1992, § 12-15). O socratismo marca, portanto, a origem do "mito" da razão como poder superior, transcendente e absoluto, como único critério e medida para o conhecimento verdadeiro. Essa mitologia da soberania da razão funda-se no dualismo de mundos, ou no *chorismós* (hiato) entre o mundo verdadeiro inteligível e o mundo sensível (cf. PLATÃO 1987, livro VI). Em *Crepúsculo dos Ídolos* (§ 11), Nietzsche retoma a crítica ao socratismo como gênese da crença na "racionalidade a qualquer preço", pois Sócrates prescreve a razão exacerbada como remédio para a doença que abalou os gregos: a barbárie do irracional definida como a anarquia dos instintos. Contudo, quando a "racionalidade a todo custo" foi transformada por Sócrates em contra-tirano mais forte para combater a tirania dos instintos ou a anarquia dos impulsos dionisiacos bárbaros, "foi ela mesma apenas uma doença, outra doença", pois se criou a crença no poder absoluto da razão como remédio para estabelecer a medida da verdade, a ordem das coisas, a saúde e a purificação da "alma".

Os frankfurtianos também traçam a genealogia do mito da racionalidade esclarecida, mas apontam outra origem: o mito homérico: "nenhuma obra presta um testemunho mais eloqüente do entrelaçamento do esclarecimento e do mito do que a obra homérica, o texto fundamental da civilização européia" (ADORNO; HORKHEIMER 1985, 55). Por trás do deslocamento do ponto de partida do racionalismo socrático para o mito homérico há a mesma tese que fundamenta a crítica genealógica da verdade, qual seja: a vontade de conhecimento que domina a história do pensamento filosófico-científico no Ocidente transforma a razão em um poder, que estabelece a si mesmo como o único critério de justificação da verdade, criando uma nova

"mitologia", já que qualquer crítica à "razão totalitária" como fundamento é classificada como uma desrazão ou discurso sem fundamento.

Nietzsche define a "vontade de verdade" em *A Gaia Ciência* (GC, § 344) como: "absoluta vontade de verdade", "vontade de não enganar", "verdade a todo custo", "fé metafísica" na verdade como algo divino. Na *Genealogia da Moral* (GM, III, § 24), observa que "a incondicional vontade de verdade é a fé no ideal ascético"; "é a fé em um valor metafísico, um valor em si da verdade". O título do aforismo 344, "Em que medida nós também somos devotos ainda" (GC), coloca o problema paradoxal da convicção na verdade como o pressuposto de todo discurso filosófico-científico. A expressão "vontade de verdade" (*Wille zur Wahrheit*) é definida, portanto, como a crença que sustenta tanto o racionalismo dogmático quanto o racionalismo crítico, pois ambos se apresentam como as únicas vias para conhecer e justificar a verdade. O texto coloca as seguintes questões: o espírito científico não nasce a partir da disciplina de não mais se permitir convicções e crenças? Mas a crença na verdade justificada racionalmente não é também uma convicção?⁵ O problema não reside em admitir a necessidade da convicção na verdade, mas em acreditar que o critério de justificação da verdade funda-se em princípios racionais absolutos e invariáveis, seja pela crença na representação da coisa-em-si, tal como posto pelo realismo dogmático e metafísico, seja pela crença nas categorias da razão como formas puras e universais.

⁵ A epistemologia contemporânea reconhece que a crença na verdade racionalmente justificada é o pressuposto do discurso científico, pois a teoria tripartite concebe três condições essenciais do conhecimento: a crença, a verdade e a justificação (cf. MOSER; MULDER; TROUT 2009, 19ss).

Nietzsche já havia reconhecido que a crítica de Kant desmascarou as “verdades eternas” das categorias da metafísica dogmática como criações condicionadas pela razão, e não como a verdade da coisa-em-si, sendo esse um passo importante para retirar o véu do otimismo lógico, que fundamenta o realismo das ciências modernas (cf. GT/NT, 18). Contudo, no texto “Verdade e Mentira no sentido extra-moral”, de 1873, o filósofo concorda com Kant que as categorias da razão são criações antropomórficas, mas discorda quando observa que essas formas puras e abstratas, em vez de possuírem uma validade universal, são criadas a partir de convenções da linguagem. Toda verdade e toda palavra designam, segundo Nietzsche, relações humanas, isto é, são metáforas, ilusões, falsificações, criações de sentido, em suma, antropomorfismos. No lugar da razão como forma pura e universal, Nietzsche afirma que a racionalidade é produzida na relação entre estímulos nervosos, imagens e sons, ou seja, desde a relação entre corpo e mente, homem e natureza, teoria e experiência, não sendo possível separar a gênese da formação das palavras e dos conceitos da história de formação dos povos e das culturas.

O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente [...], e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível [...]. (VM, 48)

Nietzsche segue desdobrando sua perspectiva filosófica, que não separa a análise da gênese dos conceitos, das ideias, das ilusões e dos valores da história de constituição dos corpos orgânicos, dos corpos político, social e linguístico. Essa perspectiva histórica e genealógica forma o núcleo do mé-

todo da filosofia histórica, anunciado em *Humano, Demasiado Humano* (1878), e, depois do método genealógico, tal como exposto, sobretudo, em *A Genealogia da Moral* (1887). Em *Crepúsculo dos Ídolos* (1888), Nietzsche traça a genealogia da vontade de verdade ou da racionalidade ocidental sob a figura da *história de um erro*. Os dois primeiros momentos (1. platonismo, 2. cristianismo) resumem o processo de invenção de uma esfera transcendente: o além-mundo verdadeiro e divino; os outros dois (3. criticismo kantiano e 4. positivismo científico) representam uma tomada de consciência dos limites da razão para conhecer objetivamente o mundo da coisa em si (crítica ao realismo da metafísica dogmática). Contudo, o idealismo e o positivismo científico apenas exacerbam o racionalismo. Nesses termos, a revolução kantiana é considerada apenas mais um passo na *história de um erro*, pois o idealismo transcendental além de recolocar o dualismo entre a coisa em si e o fenômeno, ainda transforma a razão em um instrumento condicionado apenas por si mesmo; o que na prática significa um poder incondicionado para assegurar as condições de possibilidade de toda experiência possível e de todo discurso teórico e verdadeiro. A esse respeito, já indagava Nietzsche no Prefácio de *Aurora*, em 1886: “Não é curioso exigir que um instrumento critique seu próprio acerto e competência? Que o intelecto (*der Intellekt*) mesmo ‘conheça’ seu valor, sua força, seus limites? Isso não foi até mesmo um certo contra-senso?” (NIETZSCHE, *Aurora*, Prefácio, 2004, § 3) Portanto, com a análise da “história de um erro”, Nietzsche resume a passos largos a genealogia da mitologia da vontade de verdade, ou seja, como a vontade de conhecimento que estabelece a razão como o fundamento absoluto para justificar a verdade acaba se transformando em um novo ídolo, tal como as

verdades eternas ou divinas da metafísica tradicional.

Mas já terão compreendido aonde quero chegar, isto é, que a nossa fé na ciência repousa ainda sobre uma *crença metafísica* - que também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós, ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina. (NIETZSCHE 1991, GC, § 344)

Nesse célebre aforismo 344 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche propõe a seguinte questão: qual a diferença entre a crença na racionalidade esclarecida como *único* fundamento para justificação da verdade e a crença dogmática na fé religiosa como fundamento da verdade revelada? Nietzsche propõe as seguintes questões: O espírito científico não nasce a partir da disciplina de não mais se permitir convicções? Mas, para que a ciência se afirme como o discurso verdadeiramente demonstrável, que se assegura e certifica de seus critérios de veracidade, isto já não seria uma convicção? E não apenas mais uma convicção, senão a convicção “que sacrifica a si mesma todas as outras”. Conclusão: a ciência também repousa sobre uma crença, pois “não há nenhuma ciência, ‘sem pressupostos’”. O pressuposto do discurso científico é a necessidade da verdade enquanto fundamento, de modo que a necessidade “já tem de estar de antemão respondida afirmativamente”. Com isso, a convicção na necessidade da verdade acaba por transformá-la em uma nova crença: “Nada é mais necessário do que a verdade, e em proporção a ela todo o resto só tem valor de segunda ordem” (GC, § 344).

Nietzsche, ao traçar a genealogia da vontade de verdade a todo custo, como crença incondicionada na verdade, chega à conclusão que a ciência moderna é herdeira do mesmo

impulso que alimentou a tradição metafísica desde Platão. Em ambas as tradições os critérios da verdade são definidos em termos morais. Esse foi o grande problema posto pela filosofia nietzschiana. Para Nietzsche, essa “incondicionada vontade de verdade” (*unbedingten Wille zur Wahrheit*) que não questiona seus pressupostos nada mais é do que uma decisão moral. Não passa de uma convicção moral afirmar que: ‘eu não quero enganar’, ‘não quero me deixar enganar’, incluindo o caso particular ‘eu não quero me enganar’. Tal crença ganha o sentido de um imperativo moral, pois “não há nenhuma escolha – ‘eu não quero enganar, nem sequer a mim mesmo’: - e com isso estamos no terreno da moral”. “Mas por que não enganar? Mas por que não se deixar enganar?” - indaga ainda o filósofo alemão: “De onde a ciência tira sua crença incondicionada, e sua convicção, de que a verdade é mais importante do que qualquer outra coisa, do que qualquer outra convicção?” (GC, § 344)⁶.

Não se tratam de meras "abstrações ou nivelamentos", nem da busca cronológica da gênese do que é "mais originário", como observa Habermas (2002). Trata-se da formulação de um novo método filosófico que concebe a história do pensamento como um processo dinâmico e pluralista de luta entre as múltiplas perspectivas opostas em conflito por mais potência, isto é, em luta para instituir um ponto de vista dominante. O método genealógico de interpretação recusa a perspectiva do historicismo hegeliano, que já fora objeto de crítica desde as *Considerações Extemporâneas* (1873-74), pois não visa à análise da história

⁶Sobre a questão da vontade de verdade e suas implicações morais remeto ao artigo de Giacóia (2010, 73-128).

universal do ponto de vista do "Espírito Absoluto". A genealogia nietzschiana coloca no lugar da "dialética do esclarecimento da consciência de si" e da "historicidade objetiva" do "Espírito Absoluto" a crítica à vontade de verdade como vontade de potência/poder, ou seja, tem por objetivo desmascarar a crença na razão como poder absoluto ou incondicionado. Em termos frankfurtianos, significa a crítica à mitologia da razão instrumental como poder totalitário.

A análise genealógica da vontade de verdade assenta-se na crítica nietzschiana à concepção moderna de subjetividade. Somente depois da concepção cartesiana do *cogito* como substância pensante, da concepção hegeliana do sujeito como Espírito Absoluto e da concepção kantiana do sujeito autocrítico como síntese, é possível para Nietzsche desmistificar a noção de sujeito enquanto unidade, totalidade e identidade como uma ficção da razão moderna. A crítica à racionalidade autocentrada remete, por conseguinte, à crítica da concepção de sujeito como fundamento de todo conhecimento e à crítica dos limites da razão a partir dos limites da lógica e da linguagem. Por isso, a crítica à construção da subjetividade moderna só pode ser operada como "psicologia do desmascaramento" da vontade de verdade, em termos nietzschianos, ou como uma "dialética do esclarecimento" da mitologia da razão, em termos frankfurtianos. O objetivo da crítica genealógica não é a mera desconstrução do mito da razão totalitária e autocentrada, mas demonstrar como opera esse modelo de racionalidade e porque ele é herdeiro do ideal ascético, ou seja, porque é movido pela "vontade que prefere querer o nada" a nada querer, isto é, pela vontade niilista⁷.

⁷ Cf. NIETZSCHE. *A Genealogia da Moral*. III Dissertação.

Há uma extensa bibliografia secundária que explora a crítica nietzschiana à vontade de verdade como um dos elementos do niilismo na modernidade. Em linhas gerais, os valores modernos são diagnosticados como niilistas, assim como os valores da metafísica tradicional, pois as duas tradições negam o valor da vida efetiva e condicionada quando inventam um fundamento de justificação da verdade e do sentido da existência para além da vida mesma, ou seja, em um fundamento incondicionado, transcendente ou transcendental. Tal fundamento opera como um poder absoluto e totalitário, ou seja, primeiro como a razão absoluta do realismo metafísico e, depois, como a razão autocrítica do idealismo transcendental, condicionada apenas por si mesma. Contudo, o objetivo da crítica não se limita ao projeto negativo. A desconstrução dos valores e ideais metafísicos ou idealistas modernos é uma estratégia para abrir o horizonte da cultura filosófica para a criação de um novo modelo de "racionalidade", para além da lógica das oposições metafísicas e dualistas, para além do bem e do mal, para além da cisão entre teoria e prática, cultura e natureza, mente e corpo, ou melhor, para além das formas totalitárias de dominação que criam um poder superior transcendente ou transcendental, puro, universal e neutro para julgar, corrigir, manipular e controlar toda a efetividade e forma de vida, reduzidas à condição de objeto, de mercadoria e de coisa.

A crítica genealógica proposta por Nietzsche visa ultrapassar os limites da fundamentação moral ou da oposição clássica entre bem e mal, por isso intitula-se como uma filosofia "para além do bem e do mal". Isto não significa adotar um ponto de vista a-moral, pelo contrário, significa radicalizar a moral como problema, pois Nietzsche enfatiza várias

vezes que sua grande descoberta foi buscar a raiz ou a genealogia do problema da justificação moral da "vontade de verdade": "*que significa toda vontade de verdade?*"... E aqui toco outra vez em meu problema [...]: que sentido teria nosso ser, senão o de que em nós essa vontade de verdade toma consciência de si mesma *como problema?*" (NIETZSCHE 1998, GM III, § 27).

DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO

Para Adorno e Horkheimer a filosofia nietzschiana é um importante momento do autoesclarecimento, pois a crítica genealógica demonstra como o *esclarecimento* torna-se *totalitário* na medida em que se converte no mito da razão instrumental. A meta do esclarecimento, desde a fundação da ciência moderna com Bacon, "era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber"; o objetivo do "entendimento que vence a superstição" era "imperar sobre a natureza desencantada" (ADORNO; HORKHEIMER 1985, 19-20). De acordo com os autores da *Dialética do Esclarecimento*, "o que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento: "o esclarecimento se reconhece a si mesmo nos próprios mitos", por isso "o esclarecimento é totalitário" (*idem*, 21-22). O sujeito é apontado como o denominador comum entre mito e razão; esses *momentos* da história do pensamento são opostos apenas em aparência. De um lado, observam que: "o elemento básico do mito foi sempre o antropomorfismo, a projeção do subjetivo na natureza", de outro, "todas essas figuras míticas podem se reduzir, segundo o esclarecimento, ao mesmo denominador, a saber, o sujeito". Desse modo, a figura do sujeito racional, como u-

nidade, totalidade, identidade, síntese e fundamento de todo conhecimento representa a mitificação do esclarecimento, pois há a projeção da subjetividade como “esquema da calculabilidade do mundo” e dominação total da natureza, tal como fazia o antropomorfismo mítico.

O texto prossegue com a genealogia da mitificação do esclarecimento: o cartesianismo e o criticismo kantiano são compreendidos como passos decisivos para o processo do “despertar do sujeito”⁸. A figura do sujeito sustenta todo o edifício do processo cognitivo, mas opera como uma identidade abstrata e universal na determinação das condições de possibilidade de todo conhecimento verdadeiro e auto-crítico. Com a revolução kantiana, nem o sujeito (como medida e fundamento) nem o objeto (a natureza objetivada como “substrato da dominação”) podem ser pensados no sentido da metafísica tradicional do mundo da coisa em si, pois ambos são esvaziados de sentido. O sujeito é “dessubstancializado”, mas opera como o fundo que fundamenta todo o “esquematismo do processo cognitivo”, e o objeto é desmaterializado, pois “a matéria torna-se caótica” e desqualificada. O passo decisivo do Iluminismo kantiano (a revolução copernicana) é analisado por Adorno e Horkheimer como um processo ambíguo, visto que ao mesmo tempo em que representa, de uma parte, o “despertar do sujeito”, de outra significa o retorno do esclarecimento ao mito, sobretudo, quando a razão torna-se puro instrumento

⁸ Além de a genealogia ser a perspectiva orientadora, há também elementos da crítica heideggeriana à metafísica da subjetividade moderna: o sujeito passa a operar como o “fundo sem-fundamento”. O texto de Heidegger “Sobre a essência do Fundamento”, de 1927, já apresenta a questão do sujeito como o fundo sem-fundamento. Nos textos de 1953, “A Questão da técnica” e “Ciência e Meditação”, Heidegger retoma a questão do “fundo sem fundamento” na relação sujeito-objeto, só que agora tal relação é determinada pela “essência da técnica moderna” ou pela “racionalidade instrumental” (cf. HEIDEGGER, 1990).

com a ideologia do cientificismo e o domínio da tecnociência. Em várias passagens os autores analisam as consequências desse processo ambíguo do esclarecimento:

O mito se converte 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 poder. [...] Nessa metamorfose, a essência das coisas revela-se como sempre a mesma, como substrato da dominação. Essa identidade constitui a unidade da natureza. [...] É a identidade do espírito e a seu correlato, a unidade da natureza, que sucumbem as múltiplas qualidades. A natureza desqualificada torna-se matéria caótica para uma simples classificação, e o eu todo-poderoso torna-se o mero ter, a identidade abstrata. [...] As múltiplas afinidades entre os entes são recalcadas pela única relação entre o sujeito doador de sentido e o objeto sem sentido, entre o significado racional e o portador ocasional do significado. (ADORNO; HORKHEIMER 1985, 24-25)

Esse processo do “despertar do sujeito”, do “eu todo-poderoso” que se transforma em “doador de sentido” e a natureza, em contrapartida, reduzida à condição de objeto sem sentido, em mero “substrato da dominação” ou matéria caótica, é analisado à luz da leitura weberiana do “desencantamento do mundo” e da teoria da vontade de potência de Nietzsche. Os autores concordam com Weber que o “programa do iluminismo era o desencantamento do mundo”, isto é, que a total racionalização proposta pelo Iluminismo pressupõe não só a dominação da natureza, mas a extensão da “racionalidade científica” à ‘conduta da própria vida’. Para Matos (1989, 127), é isso que Weber chama de “intelectualização ou desencantamento do mundo”. Segundo os frankfurtianos, essa dominação total da natureza e de todas as esferas da vida gera, em contraponto, a “desnaturação do homem”, e isso só foi possível pelo esquematismo da *Crítica da Razão Pura*, que proporcionou a progressão do pensamento racional ao infinito e o domínio

incondicionado da ciência:

A dominação da natureza traça o círculo dentro do qual a *Crítica da Razão Pura* banuiu o pensamento. Kant combinou a doutrina da incessante e laboriosa progressão do pensamento ao infinito com a insistência em sua insuficiência e eterna limitação. Sua lição é um oráculo. Não há nenhum ser no mundo que a ciência não possa penetrar, mas o que pode ser penetrado pela ciência não é o ser. (ADORNO; HORKHEIMER 1985, 38)

Aqui os frankfurtianos seguem a leitura de Weber ao observarem que o movimento inaugurado pelo Iluminismo potencializou a racionalização, a burocratização da sociedade industrial, a dominação instrumental da natureza e a conseqüente “desnaturação do homem” alienado de si mesmo. Entretanto, se afastam de Weber ao destacarem que a origem desse desencantamento do mundo não pode ser referida apenas ao esquematismo kantiano, pois este apenas continua o processo de constituição da razão esclarecida, cuja gênese remonta à racionalização do mito presente na epopeia homérica. Essa hipótese de leitura é apresentada por meio da gênese da noção de conceito:

O conceito, que se costuma definir como a unidade característica do que nela está 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 estava amplamente desenvolvida na epopeia homérica e que se acelera na ciência positiva moderna. (ADORNO; HORKHEIMER 1985, 29)

Os filósofos de Frankfurt observam que o movimento constitutivo da analítica dos conceitos, como esquema do entendimento para garantir a unidade objetivadora, já estava presente na epopeia homérica como forma primitiva de dominação face ao medo do desconhecido: pois “a distân-

cia do sujeito com relação ao objeto, que é pressuposto da abstração, está fundada na distância em relação à coisa, que o senhor funda através do dominado” (idem, 27). Essa vontade de dominação do desconhecido pelo distanciamento do sujeito, que abstrai e esvazia de sentido a coisa ou o objeto, nada mais seria do que a “radicalização da angústia mítica” potencializada pelo esclarecimento (idem, 29). O *esclarecimento* é definido como um processo de racionalização face ao desencantamento do mundo, característico da modernidade. Contudo, Adorno e Horkheimer não limitam a análise desse processo ao período histórico do Iluminismo, sua gênese também não é localizada no pensamento derivado de Bacon ou Descartes, nem sua efetivação com o criticismo kantiano. O mito homérico marca a gênese do esclarecimento, reduzido à mitologia com a racionalidade instrumental; assim como na genealogia nietzschiana, o racionalismo socrático marca a gênese da vontade de verdade, definida como impulso exacerbado que sustenta a crença na verdade racionalmente justificada como medida e critério de todo conhecimento.

A LEITURA DE HABERMAS

A relação entre a *Dialética do Esclarecimento* e a crítica genealógica de Nietzsche foi objeto da análise de Habermas em *O Discurso Filosófico da Modernidade* (1985). A leitura de Habermas parte da tese segundo a qual a filosofia de Nietzsche marca um “ponto de virada no discurso filosófico da modernidade”: “com a entrada de Nietzsche no discurso da modernidade, a argumentação alterna-se radicalmente” (HABERMAS 1985, 124). O ponto de virada remete para a posição crítica de Nietzsche: o primeiro filósofo moderno a

renunciar a "uma nova revisão do conceito de razão" (idem, 124). Enquanto Hegel inaugura a revisão crítica do esclarecimento kantiano e os herdeiros do idealismo alemão, incluindo a vertente romântica, seguem esses passos, a crítica desmascaradora de Nietzsche recusa esse programa, pois "coloca a si mesma fora do horizonte da razão": "Nietzsche deve seu conceito de modernidade, desenvolvido em termos de uma teoria do poder, a uma crítica da razão desmascaradora que se coloca a si mesma fora do horizonte da razão" (idem, 139). Para Habermas, Hegel é o primeiro filósofo a identificar a razão kantiana bipartida (teórica e prática) como o problema da modernidade, mas o projeto da *Fenomenologia do Espírito* tem por objetivo a reconciliação da razão consigo mesma: "Hegel concebe a razão como autoconhecimento reconciliador de um espírito absoluto" (idem, 122). Para atingir esse fim, Hegel desenvolve uma "dialética do esclarecimento" da razão iluminista, demonstrando que as cisões internas nada mais são do que momentos do processo dialético de efetivação da consciência: "Hegel inaugurou o discurso filosófico da modernidade. Introduziu o tema - a certificação autocrítica da modernidade - e estabeleceu as regras segundo as quais o tema pode ter variações - a dialética do esclarecimento" (idem, 73).

Não obstante, Habermas observa que a crítica genealógica de Nietzsche rejeita o "programa de um esclarecimento em si mesmo dialético", pois "renuncia a uma nova revisão do conceito de razão e *despede* a dialética do esclarecimento" (idem, 124). Nietzsche recupera da estética romântica "a ideia de uma nova mitologia" (idem, 128) na qual "a arte substitui a filosofia" (idem, 129), como via para ultrapassar as cisões da razão: "Segundo essa versão, a nova mitologia exige da modernidade cindida que se relacione com o 'caos

originário' como o outro da razão" (idem, 132). Habermas afirma que o projeto estético romântico da "consideração dionisiaca da história", formulado em *O Nascimento da Tragédia*, estabelece as bases dessa nova mitologia do Deus Dionísio: "o estético, enquanto acesso para o dionisiaco, é hipostasiado no outro da razão" (idem, 140). A obra da maturidade retoma a mitologia do Deus Dionísio como "o núcleo estético da vontade de potência/poder" (idem, 138): "Mas também na maturidade, ele ainda não tinha clareza sobre o que significa exercer uma crítica da ideologia que ataca seus próprios fundamentos" (idem, 140).

Após tecer tais considerações, Habermas reduz o projeto crítico de Nietzsche a duas estratégias: 1) de um lado, sugere uma ciência histórica a serviço da filosofia da vontade de potência/poder (método genealógico), que combina a atitude antimetafísica, antirromântica, pessimista e cética; 2) de outro, afirma a possibilidade de uma crítica total da razão, por meio de uma "crítica da metafísica que desentere as raízes do pensamento metafísico, mas sem renunciar a ser ele mesmo filosofia" (idem, 141). Essa dupla estratégia funda as duas principais vertentes herdeiras da crítica nietzschiana à modernidade: a via do "cientista cético, que deseja desvelar a perversão da vontade de potência/poder" (Bataille, Lacan e Foucault) e a via do "crítico iniciado da metafísica, que reivindica um saber especial e persegue a origem da filosofia do sujeito" (idem, 141) desde os pré-socráticos (Heidegger e Derrida). De acordo com essa via de leitura, o maior problema das vertentes herdeiras de Nietzsche é que continuam repetindo as mesmas deficiências de seu fundador: não esclarecem qual o "fundamento" de sua posição crítica, além de se limitarem ao projeto desconstrutivo da racionalidade autocrítica. Essas posições, segundo

Habermas (1985, 428-429), conduzem ou a um misticismo cego do sentido do Ser indizível (Heidegger) ou a um ceticismo radical, que propõe o desmascaramento de toda forma de poder, mas não esclarece os pressupostos de sua teoria do poder (Foucault).

A "tentativa de Adorno e Horkheimer de uma dialética do esclarecimento" é avaliada por Habermas como uma tentativa malograda de "satisfazer a crítica radical da razão de Nietzsche" (idem, 151). As teses centrais da *Dialética do Esclarecimento* são examinadas a partir de duas questões: 1) por que para Adorno e Horkheimer o problema da modernidade se resume à mitologização do esclarecimento? 2) por que a genealogia nietzschiana foi adotada como modelo para operar "uma auto-suplantação totalizadora da crítica da ideologia" (idem, 154). Na tradição do esclarecimento, observa o autor, o pensamento esclarecido foi definido como antítese e força contrária ao mito. Sobre esse ponto, Adorno e Horkheimer apresentam uma tese oposta: "o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter em mitologia", tese que desenvolvem e pretendem comprovar com a interpretação da *Odisséia*, como já mencionado. Segundo Habermas, a crítica genealógica foi adotada como modelo porque Adorno e Horkheimer utilizam as mesmas "abstrações e nivelamentos" aplicados por Nietzsche em sua crítica da racionalidade moderna e para o diagnóstico do niilismo europeu (idem, 159). Assim, a crítica à razão instrumental nos domínios culturais da ciência (tecnociência), da moral (imoralismo burguês e alienação) e da arte (indústria cultural) parte de um "nivelamento espantoso" da imagem da modernidade (idem, 161), que nega todas as conquistas políticas, sociais, culturais, éticas, científicas e tecnológicas modernas. Para sustentar esse nivelamento, os

autores (idem, 161) adotam a tese nietzschiana da razão como vontade de potência: "Na modernidade cultural, a razão é despida definitivamente de sua pretensão de validade e assimilada ao puro poder". A razão instrumental é definida, segundo Habermas, como o núcleo do esclarecimento, que desde o mito homérico mutila a razão, pois a reduz às formas da dominação racional com respeito a fins.

A análise do mito do esclarecimento torna-se "crítica da ideologia", segue Habermas (idem, 165), "quando pretende mostrar que a validade da teoria não se separou suficientemente do contexto de origem", pois por trás de toda teoria "se oculta uma ilícita mescla de poder e validade". Qual o problema desse procedimento? Para ser coerente, a dialética do esclarecimento chega ao seguinte impasse: "a própria crítica da ideologia é suspeita de não produzir (mais) verdades" (idem, 166), já que põe sob suspeita todo "critério universal de validade da verdade", todo fundamento da racionalidade. Quando a crítica volta-se contra a razão "enquanto fundamento de sua própria validade, a crítica torna-se total" (idem, 169). Foi exatamente a essa aporia da crítica radical e genealógica de Nietzsche, que afirma que todo conhecimento é "vontade de verdade", ou seja, expressão da vontade de potência/poder, que se referiu conclusivamente Habermas.

Para responder em profundidade a tais objeções precisaríamos retomar vários elementos constitutivos da crítica de Adorno e Horkheimer e da própria argumentação habermasiana, aqui apenas delineada. Tais objetivos, porém, ultrapassam os limites deste texto. Por isso, delimitamos nossa resposta ao problema da falta de fundamento da crítica nietzschiana à raiz da questão posta por Habermas: a aporia da mescla entre validade e poder. Dentro da ótica da

crítica genealógica afirmar que a validade de uma interpretação deriva das relações estabelecidas entre forças, potências, perspectivas ou poderes envolvidos e que não é possível determinar um fundamento universal para a justificação da verdade não significa mesclar validade e poder no sentido de um relativismo cognitivo ou moral. É possível identificar na crítica nietzschiana à vontade de verdade um relativismo moderado, tal como aceito pela epistemologia contemporânea. É preciso lembrar que o apriorismo kantiano estabelece o caráter relativo dos limites da própria razão como condição de possibilidade de todo conhecimento teórico. A tese da relatividade dos critérios de justificação da verdade em termos históricos, sociais, linguísticos e lógicos é amplamente debatida em obras célebres de vários expoentes da epistemologia contemporânea. Destacamos apenas algumas delas: *A estrutura das revoluções científicas* (1962), de Thomas Kuhn, *A lógica do descobrimento científico* (1934), de Karl Popper, *Realismo e Razão* (1977), de Hilary Putnam, *Relativismo e Irracionalismo* (1979), de R. Rorty. Por conseguinte, reconhecer que todo conhecimento parte de pressupostos, que exige determinadas “crenças” e que é relativo a um contexto histórico e cultural significa adotar o pluralismo e o perspectivismo como parâmetros metodológicos de uma racionalidade ampliada, descentrada e aberta à diferença⁹.

A análise genealógica permite recusar a teoria cogniti-

⁹Para aprofundar as possíveis conexões entre o perspectivismo nietzschiano e o criticismo kantiano, cf. Marques (2003). Sobre a relação entre verdade, racionalidade e relativismo há um intenso debate na epistemologia contemporânea e uma vasta produção bibliográfica dos autores anglo-saxões mencionados anteriormente e de literatura secundária. Não vamos abordar esse debate, pois nosso objetivo limita-se a retomar a crítica habermasiana à genealogia nietzschiana e sua influência na composição da obra *Dialética do Esclarecimento*.

vista da verdade como critério de validade absoluta, seja em termos lógicos, empíricos ou epistemológicos, pela perspectiva pluralista da verdade como construção histórica, derivada do conflito entre múltiplos pontos de vista e poderes em tensão. Reconhecer que todo conhecimento e verdade são historicamente determinados não significa reduzir a validade de todo saber à noção negativa de ideologia como poder de dominação e alienação, mas significa não ignorar que todo saber e sentido que denota ou conota algo pode ser usado como instrumento para justificar tanto as perspectivas dominantes quanto as dominadas. A relação de domínio e de luta não se limita à esfera econômica, política ou ideológica. O critério da verdade dentro dessa ótica não é um modelo *a priori* determinado pelo ponto de vista dominante, mas o critério dinâmico da incorporação, do diálogo e do conflito entre múltiplos pontos de vista. Quanto mais “verdades” uma perspectiva incorpora mais amplia seu campo de visão, quanto mais aberta à diferença e ao desconhecido mais ultrapassa os limites das “verdades” já conquistadas e instituídas, pois o que quer toda vontade de potência e toda vontade de verdade não é a conservação do já conhecido, mas a constante superação de si. Essa concepção nietzschiana pluralista, perspectivista e dinâmica da “verdade” como constante superação das convicções estabelecidas e do conhecimento já alcançado não é estranha às teorias mais recentes da epistemologia contemporânea. Contudo, o perspectivismo em nada se aproxima das teorias do consenso intersubjetivo, por isso, a herança nietzschiana continua sendo reduzida por Habermas a um mero relativismo cognitivo e moral ou a uma interpretação sem fundamento.

O problema do valor da verdade apresentou-se à nossa frente - ou

fomos nós a nos apresentar diante dele? [...] E seria de acreditar que, como afinal nos quer parecer, o problema não tenha sido jamais colocado – que tenha sido por nós pela primeira vez vislumbrado, percebido, *arriscado*? Pois nisso há um risco, como talvez não exista maior. (NIETZSCHE 1992, BM, § 1)

A herança crítica nietzschiana incomoda justamente porque a crítica genealógica inova e rompe com a tradição epistemológica quando demonstra que a verdade também é um valor historicamente construído, pois não existem "verdades eternas", mas construções e ficções sobre o "verdadeiro" em disputa pelo domínio. De um lado, Nietzsche recusa a visão filosófica especulativa e puramente epistemológica do conhecimento, de outro, adota com sua genealogia uma perspectiva ativa da filosofia, a qual se aproxima mais de uma concepção da filosofia da *práxis*, pois concebe o conhecimento, as verdades, as teorias, os valores dominantes e dominados como interpretações que determinam a ação dos indivíduos e o modo de vida de um povo, a maneira de pensar de uma cultura e os ideais de uma civilização. Não há, portanto, a redução de todo conhecimento à definição negativa da teoria marxista da ideologia como alienação de si ou como discurso de dominação, trata-se da definição positiva de toda "verdade" e de todo saber como uma forma de poder, isto é, como um modo de interpretar, dar sentido e criar o mundo circundante. Um poder-saber que pode esclarecer ou ocultar, desmascarar ou mistificar, afirmar a vida ou negá-la, buscar a superação ou a simples conservação da potência já alcançada. Portanto, não existe conhecimento neutro ou desinteressado. O conhecimento de uma "verdade de fato" implica formas de valoração ou de poder.

Revelar a mútua implicação entre saber e poder não

significa retirar o fundamento da racionalidade ao mesclar validade e poder, mas demonstrar que o “fundamento” da verdade em bases puramente cognitivas é insuficiente para compreender a “verdade” da instituição dos conhecimentos no âmbito histórico, político e social¹⁰. A própria filosofia é, para Nietzsche, uma perspectiva criadora de valores e legisladora, portanto, um saber ligado à *práxis*, e não um saber teórico e contemplativo. Os filósofos são definidos como aqueles que criam e justificam racionalmente os valores históricos e culturais, em suma, o sentido da própria existência (NIETZSCHE 1998, GM III, § 28). Dois grandes tipos de filósofos podem ser identificados: aqueles que legitimam com suas teorias e conceitos os valores dominantes culturalmente e outros que, por meio dos contradiscursos, criticam e destroem os valores vigentes e criam novos valores:

[...] os autênticos filósofos são comandantes e legisladores: eles dizem ‘assim deve ser!’, eles determinam o para onde? E para que? do ser humano, e nisso têm a seu dispor o trabalho prévio de todos os trabalhadores filosóficos, de todos os subjugadores do passado – estendem a mão criadora para o futuro, e tudo que é e foi torna-se para eles um meio, um instrumento, um martelo. Seu ‘conhecer’ é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – vontade de potência. – Existem hoje tais filósofos? Já existiram tais filósofos? Não têm que existir tais filósofos?... (NIETZSCHE 1992, BM, § 211).¹¹

A análise genealógica do conhecimento enquanto vontade de verdade e vontade de potência opera uma ruptura com a

¹⁰ Os dois grandes projetos filosóficos de Michel Foucault, a arqueologia do saber e a genealogia do poder, partem dessa concepção crítica nietzschiana do conhecimento como vontade de verdade, e visam demonstrar a relação entre saber e poder. Cf. Foucault nas obras *História da Loucura, O nascimento da clínica, As palavras e as coisas, Arqueologia do saber, Vigiar e Punir, A vontade de Saber (História da Sexualidade I), Microfísica do Poder*.

¹¹ Cf. *Assim Falou Zaratustra*, Da superação de si: “E aquele que deva ser um criador no bem e no mal: em verdade, primeiro, deverá ser um destruidor e destroçar valores”.

tradição epistemológica herdeira do criticismo kantiano, a qual parte da diferença entre razão teórica (ciência) e razão prática (ética, política). O método genealógico nietzschiano, ao contrário, põe em evidência o nexo, a inseparabilidade entre os múltiplos aspectos da efetividade, entre os diversos registros e perspectivas de interpretação na construção dos diferentes tipos de conhecimento: ciências, filosofias, religião, arte, moral, etc. Nietzsche é um dos primeiros filósofos a criticar a ideologia da neutralidade científica, pois afirma que não há pensamento nem ação desinteressada. Nesses termos, estabelece como fio condutor do "método" filosófico não uma teoria da validade da verdade em termos lógicos ou epistemológicos, mas uma "teoria" genealógica da verdade em termos da vontade de potência/poder: "em verdade, a minha vontade de potência caminha com os pés da tua vontade de conhecer a verdade!"¹².

Não obstante, o problema da crítica nietzschiana e de seus herdeiros, segundo Habermas, consiste na repetição dos paradoxos do contradiscurso, que "tomou como ponto de partida a filosofia kantiana" e "perseguiu a meta de esclarecer o esclarecimento sobre suas próprias limitações", sem esclarecer qual o "fundamento" dessa crítica, que fala em nome do "outro da razão" (HABERMAS 1985, 422). Para ele, a *Dialética do Esclarecimento* continua, em parte, o projeto crítico radical de Nietzsche, pois "ao voltar-se contra a razão, enquanto fundamento de sua própria validade, a crítica tornou-se total" (idem, 169). Porém, observa que a crítica de Adorno e Horkheimer à racionalidade instrumental, apesar dos paralelos com a genealogia nietzschiana, não se limita ao desconstrutivismo da "crítica total", pois não

¹² NIETZSCHE, *Assim Falou Zaratustra*, Da superação de si.

renuncia ao projeto de uma dialética do esclarecimento e, além disso, "mantém aberta a contradição performativa de uma crítica da ideologia que suplanta a si mesma, sem querer superá-la teoricamente" (idem, 182). Adorno e Horkheimer abandonam a crítica marxista da ideologia pela crítica total da genealogia nietzschiana, observa Habermas, e mesmo que a *Dialética do Esclarecimento* adote a autocritica totalizante da razão, seus autores reconhecem a "contradição performativa" como um limite intransponível: "não pode convencer a razão centrada no sujeito de sua natureza autoritária senão recorrendo aos próprios meios dessa razão" (idem, 261).

A crítica à mitologia da vontade de verdade é reformulada pelos frankfurtianos a partir do problema da racionalidade instrumental. Não se trata de negar qualquer tipo de racionalidade nem de cair em um relativismo cognitivo ou moral, mas de mostrar que o conhecimento esclarecido não pode estabelecer um fundamento da verdade em termos de uma racionalidade absoluta ou totalitária com respeito a fins. Reconhecer que o limite da razão teórica é a experiência possível comprovada lógica ou empiricamente e que a razão prática é um princípio condicionado apenas por ela mesma significa transformar a racionalidade em um princípio absoluto, totalitário e incondicionado, sendo este o núcleo da mitologia da racionalidade autocritica. A razão esclarecida deve ser aquela que se reconhece como histórica, como um produto da cultura, por isso polifônica e polimórfica. Reconhecer a historicidade e a relatividade da razão não significa adotar um ponto de vista externo à história, como se fosse possível um *topos* a-histórico. Também não significa retirar o fundamento da razão com o objetivo de afirmar o irracional nem cair

em um relativismo cultural, pois se trata de uma crítica à experiência da racionalidade ocidental a partir dela mesma, ou melhor, a partir da crítica genealógica da história da filosofia ou da história de construção dessa racionalidade. A diferença entre a crítica genealógica e a dialética hegeliana ou o idealismo transcendental é que a razão não é considerada como um fundamento, haja vista não ser nem uma estrutura vazia e universal nem a concretude do Espírito Absoluto. Ao contrário, a crítica genealógica procura desconstruir a necessidade de um fundamento absoluto e esclarecer em que medida a razão tornou-se um novo mito.

A crítica genealógica, retomada pelos frankfurtianos, não cai em uma contradição performativa, pois não se trata de negar o fundamento da razão e ao mesmo tempo fazer uso do pensamento racional para demonstrar tal tese. Esse argumento, além de reducionista, confirma a tese da mitologização da razão totalitária, visto reconhecer apenas o racionalismo herdeiro do criticismo kantiano como esclarecido; todas as outras perspectivas críticas seriam irracionais, contraditórias, inconsistentes. Essa crítica lembra a tese de Wittgenstein defendida no *Tratado Lógico-filosófico* (1921) sobre a falta de sentido de todo discurso metafísico, ético, estético, enfim, de todo discurso que não fosse redutível às proposições lógicas e empíricas¹³. Tal posição inspirou o surgimento do positivismo lógico do Círculo de Viena nos

¹³ Wittgenstein, no Prefácio do *Tractatus logico-philosophicus* (1921), observa que "sobre aquilo que não se pode falar, deve-se calar". A única tarefa da filosofia consiste em "esclarecer" nossos pensamentos, desfazendo as confusões das proposições metafísicas ao analisar sua forma lógica. Como não se pode exprimir claramente o sentido da vida, como não se pode falar de modo claro e preciso o que é a vida (objeto da metafísica e da ética), logo sobre o que não se pode falar é melhor calar-se. Essa tese wittgensteiniana foi tomada ao pé da letra pelo positivismo lógico do Círculo de Viena, movimento protagonizado por Carnap, que declarou o fim de todo conhecimento que não possa ser formulado em termos lógicos e empíricos, ou seja, toda metafísica ou de toda proposição desprovida de sentido.

anos 1930, mas o próprio Wittgenstein abandona essa tese em suas *Investigações Filosóficas* (obra póstuma), quando reconhece a validade dos diversos *jogos de linguagem*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É preciso examinar se Habermas não confunde a crítica genealógica ao fundamento da razão totalitária e instrumental com um mero discurso sem fundamento. O que está em causa na crítica genealógica é justamente a questão do fundamento como mito, pois se trata de uma perspectiva de conhecimento que se impõe historicamente como o único fundamento de justificação de todo tipo de discurso, constituindo-se como um metadiscurso totalitário. Procuramos mostrar que a crítica genealógica não se reduz a uma crítica total da racionalidade, que nega a si mesma enquanto discurso crítico por mesclar validade e poder. Ao contrário, visa esclarecer a relação entre conhecimento e verdade, entre saber e poder, justamente porque questiona a própria noção de fundamento como um fundo absoluto, incondicionado ou condicionado apenas por si mesmo, seja quando definido em termos metafísicos, epistemológicos, lógicos ou empíricos. Vimos que a crítica genealógica recusa os critérios de validade em termos absolutos, já que mostra ser toda racionalidade construída com base na relação entre múltiplos elementos, forças e potências em luta pelo domínio. Isso significa que não é possível separar a razão teórica e pura da razão prática, ética e política, tal como estabeleceram o objetivismo, o empirismo e o positivismo cientificista do século XIX e início do XX. A crítica genealógica à vontade de verdade manteve sua atualidade, visto aplicar-se também ao projeto do empirismo e do positivismo lógico,

que visava a criação de uma epistemologia unificada em termos lógico-matemáticos para as ciências¹⁴. Os frankfurtianos, com sua crítica à mitologização da racionalidade instrumental, foram contemporâneos desse projeto epistemológico que dominou na primeira metade do século XX.

Portanto, a posição crítica da genealogia nietzschiana não se distancia muito do debate da epistemologia contemporânea, pois ao mostrar que a racionalidade é construída com base nos limites da história, da linguagem e da lógica, conclui que a razão esclarecida deveria reconhecer seu caráter perspectivista e pluralista. Sem dúvida, no debate contemporâneo há muitas vertentes distintas e contrárias e dentre elas emerge o importante projeto filosófico de Habermas. Este, apesar de recusar o programa de uma epistemologia unificada de validade universal quando afirma que a crítica herdeira de Nietzsche desqualifica o debate filosófico, parece crer que somente a pragmática da linguagem aliada ao racionalismo crítico pode esclarecer os limites da razão e estabelecer as bases da validade intersubjetiva de uma teoria do agir comunicativo. O problema da análise habermasiana reside em identificar uma falta de fundamento ou inconsistência na crítica nietzschiana por esta não esclarecer que "fundamento externo" permite pôr em xeque a racionalidade moderna e reduzir a validade de todo discurso à questão do poder.

Entretanto, a crítica operada por Nietzsche e seus herdeiros

¹⁴ O programa logicista iniciado por Frege e Russell, no início do século XX, que visava à construção de uma linguagem única para o discurso filosófico-científico em bases lógicas, foi retomado por Carnap a partir dos anos 1930, com a radicalização do empirismo lógico. Tal programa sofre uma grande crítica no âmbito do próprio território da filosofia analítica da linguagem, pois Quine (1980), discípulo de Carnap, em seu célebre texto "Os Dois Dogmas do Empirismo" (1953) critica o dogma da verificabilidade empírica em termos do sensualismo e do fisicalismo, isto é, da redução de toda convenção ao registro da física.

não estabelece "outro fundamento externo" ou heterogêneo à razão; trata-se de uma ruptura mais radical, pois a própria noção de fundamento é posta sob suspeita a partir do diálogo crítico com a tradição filosófica. Logo, não se trata de uma crítica externa à razão, mas de uma crítica externa aos pressupostos estabelecidos por algumas vertentes do racionalismo crítico herdeiro de Kant. O que se questiona é por que o paradigma do conhecimento teórico-empírico, que surge em um dado contexto histórico, se afirma como o *único* critério da verdade, reduzindo outras tradições de pensamento e tipos de discurso à condição de mera ficção ou poesia, ou como conhecimento sem sentido. Assegurar para as ficções o estatuto de verdade objetiva por ser validada em termos lógicos e empíricos já é uma forma de poder ou de convenção constituídos historicamente. Não se pretende, com isso, a redução de toda epistemologia a um relativismo cultural, tal como proposto pela reflexão antropológica, mas compreender a gênese do processo de construção das epistemologias e das teorias da verdade. Desse modo, se evita, de um lado, a mitologização da razão esclarecida, ou seja, buscam-se mecanismos mais críticos para esclarecer os limites do esclarecimento fechado sobre si mesmo, de outro, desmascara-se a relação efetiva entre saber e poder, entre teoria e prática, entre epistemologia e ética ou política.

O novo sentido positivo do esclarecimento deve ser compreendido, portanto, em termos das implicações ético-políticas de toda ciência e de todo saber quando faz uso da razão pública. Tal esclarecimento visa lançar luz sobre os mecanismos de decisão e legislação sobre o tipo de ciência que queremos: quais os limites éticos e políticos do conhecimento científico? Esta questão é hoje extremamente

relevante, sobretudo quando se tratam de temas relativos à reflexão bioética. A suspeita nietzschiana, retomada por Adorno e Horkheimer, visa, por conseguinte, desfazer o último grande mito da razão moderna fechada sobre si mesma, posto que a razão reflexiva e solipsista instituída pela filosofia da representação do realismo metafísico foi substituída pela razão autocentrada e autocrítica do idealismo transcendental e do positivismo cientificista¹⁵. É este o debate retomado por Nietzsche, a crítica radical é direcionada a esse modelo totalitário de racionalidade metafísica, dualista, idealista e positivista. Não se trata, no contexto atual, de uma visão tecnofóbica, que proponha o retorno romântico a um modo de vida menos artificial e mais natural (LEBRUN, 2006). A genealogia nietzschiana da vontade de verdade e a crítica à mitologização da racionalidade instrumental de Adorno e Horkheimer devem ser compreendidas em termos da ampliação do poder crítico do esclarecimento a partir de um duplo movimento: de um lado, pela desconstrução da razão totalitária e instrumental; de outro, pela criação de uma nova experiência de racionalidade crítica e esclarecida porque questiona genealogicamente o processo de criação dos seus critérios de validade e de justificação. Nesses termos, tal racionalidade efetiva-se como mais aberta à diferença, mais pluralista e democrática. O que significa e qual o estatuto desta abertura, isto é outra questão.

¹⁵ O ensaio de Gérard Lebrun: "O transcendental e sua imagem" trata do problema das condições de possibilidade do discurso verdadeiro ou dos critérios de objetividade postos por Kant. Observa que Deleuze critica tais critérios como um "círculo estéril": "*Fundar*, nesse espírito, equivaleria simplesmente a certificar em boa e devida forma que a pretensão de universalidade inscrita em minha proposição se mostra irrecusável, pelo fato de responder precisamente à condição que é a única apta a torná-la válida..." (LEBRUN, 2006, 545).

Abstract: In this article we will examine some connections between criticism of Adorno and Horkheimer to instrumental reason limited to the book *Dialectic of Enlightenment* and the genealogical critique of Nietzsche to the "will to truth", a theme explored in several books. Then resume the reading of Habermas in *The Philosophical Discourse of Modernity* on a Nietzsche's radical critique to modern rationality, in order to examine two points: 1) What arguments support the thesis of inconsistency and lack of foundation of Nietzsche's genealogical critique? 2) why Habermas claims that the heirs of Nietzschean critique repeat this inconsistency, including the very critical of Adorno and Horkheimer? We intend to demonstrate, unlike Habermas, Adorno and Horkheimer in demythologization program of instrumental reason resume Nietzschean critical project aiming to build a new positive and demythologized meaning for enlightenment.

Keywords: Enlightenment; instrumental reason; will to truth.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Th.-W. e HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ALMEIDA, G. Nota Preliminar do Tradutor. In: ADORNO, Th.-W. e HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

DELEUZE, G. *Nietzsche et la Philosophie*. 7. ed. Paris: PUF, 1988.

GIACÓIA, O. A autossupressão como catástrofe da consciência moral. *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 73-128, jan./jun. 2010.

HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HEIDEGGER, M. *Essais et Conférences*. Paris: Gallimard, 1990.

KANT, I. Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento

(*Aufklärung*). Trad. de Floriano de S. Fernandes. In: Kant, I. *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1985.

LEBRUN, G. O transcendental e sua imagem. In: *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naif, 2006.

_____. Sobre a tecnofobia. In: *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência* (GC). Trad. de Paulo C. Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

_____. *Além do Bem e do Mal* (BM). Trad. de Paulo C. Souza. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

_____. *Assim Falou Zaratustra* (Za). Tradução de Mário da Silva. 5. ed. São Paulo: Bertrand Brasil, 1987.

_____. *Aurora* (A). Tradução de Paulo C. Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos* (CI). Trad. de Paulo C. Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

_____. *Genealogia da Moral* (GM). Trad. de Paulo C. Souza. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

_____. *O Nascimento da Tragédia* (NT). Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

_____. *Obras Incompletas*. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe* (KSA). Ed. Giorgio Colli e Mazzino Montinari, 15 volumes, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1988.

MATOS, O. *Os arcanos do inteiramente outro*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MARQUES, A. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial/UNIJUÍ, 2003.

MOSER, P.; MULDER, D.; TROUT, J. *A teoria do conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

PLATÃO. *A República*. Tradução de M^a Helena da Rocha Pereira. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

QUINE, W. van O. Epistemologia Naturalizada. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

SAFATLE, V. A transformação da crítica da razão em análise de patologias do social: o caso Theodor Adorno. *Philosophos*, Goiânia, v. 13, n. 2, p. 117-139, jul./dez. 2008.