

# A ESCOLA DE FRANKFURT E A MODERNIDADE

BENJAMIN E HABERMAS

Michael Löwy

*Tradução: Murilo Marcondes de Moura*

O que é a modernidade? Poucos conceitos são tão equívocos, ambíguos e polissêmicos. Para evitar as definições arbitrárias, é preferível ater-se ao sentido corrente — ou seja, ao dicionário... Segundo o *Petit Robert*, a palavra vem do latim *modo*, que significa *recentemente* (1361 é a data de referência originária). O moderno seria portanto tudo aquilo que é "de uma época relativamente recente" ou então "atual, contemporâneo". Ora, o atual, o recente e o contemporâneo são o movimento mesmo do tempo! O que era moderno ontem é hoje obsoleto... O conceito parece portanto mais ou menos *vazio*, um *flatus vocis* (segundo a feliz expressão dos teólogos medievais), sem nenhum conteúdo concreto e preciso. Entretanto, o dicionário nos dá outra indicação mais interessante: moderno é o que "se beneficia dos progressos recentes da técnica e da ciência". O conceito de modernidade estaria portanto estreitamente ligado ao de *progresso*, isto é, à valorização positiva da novidade. Desde o século XVIII, o progresso por excelência é aquele que se manifesta na novidade industrial, técnica e científica — assim como nas transformações sociais, políticas e culturais correspondentes: urbanização, racionalização, democratização, secularização etc.

Pode-se também definir a modernidade partindo das análises de Marx e de Max Weber — nas quais se inspira frequentemente a Escola de Frankfurt — que são, se não convergentes, ao menos complementares. Desta perspectiva, a modernidade seria a civilização capitalista-industrial baseada na economia de mercado, no valor de troca, na propriedade privada, na reificação (*Versachlichung*), na racionalidade instrumental (*Zweckrationalität*), na quantificação, na legitimidade burocrática, no espírito de cálculo racional (*Rechenhaftigkeit*) e no desencantamento do mundo.

De todos os membros da Escola de Frankfurt, o crítico mais radical da modernidade é sem dúvida Walter Benjamin. Os trabalhos posteriores da Escola — notadamente os escritos do pós-guerra de Adorno e Horkheimer — foram largamente inspirados em seu pensamento. A crítica à modernidade

encontra-se formulada do modo mais categórico em seu último texto, as *Teses Sobre o Conceito de História* de 1940, um conjunto de aforismos e de alegorias de inspiração, a um só tempo, marxista e messiânica.

A tese nº IX é uma das mais fascinantes destas alegorias; ela se apresenta como o comentário de um quadro de Paul Klee intitulado *Angelus Novus*, que Benjamin havia adquirido em sua juventude. Na realidade, o que ele descreve tem pouca relação com o quadro: trata-se essencialmente da projeção de seus próprios sentimentos e idéias sobre a imagem simples e despojada do pintor suíço.

*Há um quadro de Klee intitulado Angelus Novus. Nele vê-se um anjo que parece distanciar-se de algo sobre o qual crava o olhar. Tem os olhos arregalados, a boca aberta, as asas estendidas. O anjo da história deve ter este aspecto. Seu rosto está voltado para o passado. Onde nosso olhar parece entrever uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma única catástrofe, que acumula incessantemente ruína sobre ruína e as lança a seus pés. Ele gostaria de se debruçar sobre o desastre, cuidar das feridas e ressuscitar os mortos. Mas uma tempestade sopra do paraíso, prende-se em suas asas e ele não consegue mais fechá-las. Esta tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele volta as costas, enquanto o acúmulo de ruínas, à sua frente, sobe ao céu. O que chamamos de progresso é esta tempestade<sup>1</sup>.*

(1) W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1980 (a partir de agora GS), Band I.3, p. 1263. O autor transcreve a tradução francesa realizada pelo próprio Benjamin (N.T.).

Rejeitando o culto moderno do progresso, Benjamin coloca no centro de sua visão de história o conceito de catástrofe. Em uma das notas preparatórias às "Teses" ele observa: "A catástrofe é o progresso, o progresso é a catástrofe. A catástrofe é o *continuum* da história"<sup>2</sup>. A assimilação entre progresso e catástrofe tem portanto, antes de tudo, uma significação *histórica*. o passado nada mais é, do ponto de vista dos oprimidos, do que uma série interminável de *derrotas catastróficas*. Spartacus, Thomas Münzer, Junho 1848, a Comuna de Paris, a sublevação spartakista alemã de 1919 (estes são exemplos que aparecem frequentemente nos escritos de Benjamin): "este inimigo nunca deixou de vencer" (Tese VI). Mas esta equação tem ainda uma significação eminentemente *atual* pois "até o presente momento, o inimigo ainda não deixou de triunfar" (Tese VI)<sup>3</sup>: derrota da Espanha republicana, Pacto Molotov-Ribbentrop, invasão nazista vitoriosa na Europa.

(2) W. Benjamin, GS, I, 3, p. 1244 (notas preparatórias às teses).

(3) GS, I, 2, p. 695 GS, I, 3, p. 1262. O autor transcreve trecho da tradução francesa realizada pelo próprio Benjamin (N.T.).

De um modo geral, as *catástrofes do progresso* estão no próprio coração da modernidade:

(1) A exploração destrutiva e mortífera (*mörderische*) da natureza — em lugar da harmonia originária-utópica com a qual sonhavam Fourier, Baudelaire e Bachofen<sup>4</sup>.

(2) O aperfeiçoamento das técnicas de guerra, cujas energias destrutivas progredem sem cessar. Benjamin insistia, em diversos escritos a partir da metade dos anos 20, sobre o perigo aterrador representado pelo gás e pelos

(4) W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983, I, p. 456.

*bombardeios aéreos*, sem duvidar que o futuro iria confirmar, para além do imaginável, suas piores angústias.

(3) O fascismo. Não é um acidente da história, um "estado de exceção", algo impossível no século XX, um absurdo do ponto de vista do progresso: rejeitando as ilusões dominantes no seio da esquerda, Benjamin aspira a "uma teoria da história a partir da qual o fascismo possa ser percebido"<sup>5</sup>. Isto é, uma teoria que compreenda as irracionalidades do fascismo como o simples avesso da racionalidade (instrumental) moderna. O fascismo leva às últimas consequências a combinação tipicamente moderna entre progresso técnico e regressão social.

Enquanto Marx e Engels tiveram, segundo Benjamin, a "intuição fulgurante" da barbárie por vir, em seus prognósticos sobre a evolução do capitalismo<sup>6</sup>, seus epígonos do século XX foram incapazes de compreender — e portanto de a ela resistir eficazmente — uma barbárie *moderna*, industrial, dinâmica, instalada no próprio cerne do progresso técnico e científico.

Procurando as raízes, os fundamentos metodológicos desta incompreensão catastrófica (que contribuiu para a derrocada do movimento operário alemão em 1933), Benjamin combate a ideologia do progresso em todos os seus componentes: o evolucionismo darwinista, o determinismo de tipo científico-natural, o otimismo cego — dogma da vitória "inevitável" do partido (tanto o social-democrata como o comunista) —, a convicção de "nadar a favor da corrente" (o desenvolvimento técnico), em uma palavra, a crença confortável em um progresso automático, contínuo, infinito, baseado na acumulação quantitativa, na ampliação das forças produtivas e no crescimento do domínio sobre a natureza. Ele acredita detectar, por detrás destas manifestações múltiplas, um fio condutor que ele submete a uma crítica radical: a concepção homogênea, vazia e mecânica (como um movimento de relojoaria) do tempo histórico.

A tempestade do progresso nos distancia do Jardim do Éden e nos conduz ao oposto do paraíso — isto é ao *inferno*. Este não é o objeto da Tese IX, mas muitos textos de Benjamin sugerem uma correspondência entre *modernidade* (ou progresso) e danação infernal. Por exemplo, nesta passagem de *Zentralpark. Fragments sur Baudelaire* (1938): "É preciso basear o conceito de progresso na idéia de catástrofe. Que as coisas continuem a caminhar assim, eis a catástrofe [...] O pensamento de Strindberg: o inferno não é de modo algum o que nos espera — mas *esta vida mesma*"<sup>7</sup>. Em que sentido? Para Benjamin, a quintessência do Inferno é a eterna repetição do mesmo cujo paradigma mais terrível não se encontra na teologia cristã mas na mitologia grega: Sísifo e Tântalo, condenados ao eterno retorno da mesma punição. Neste contexto Benjamin cita uma passagem de Engels, em que este compara a interminável tortura do operário, forçado a repetir sem tréguas o mesmo movimento mecânico, à punição infernal de Sísifo<sup>8</sup>. Além disso, ele descreve a insignificância, o vazio, o não acabamento do trabalho nas fábricas modernas, baseado nos gestos automáticos. A atividade do trabalhador assalariado (como aquela do jogador) é o "eterno recomeço a partir do zero" e neste sentido ele vive em um "tempo infernal" (*höllischen Zeit*), o tempo "em

(5) W. Benjamin, *GS*, I, 3, p. 1244 (notas preparatórias).

(6) *GS*, II, 2, p. 488.

(7) W. Benjamin, *Charles Baudelaire*, pp. 183-6. Cf. *GS*, I, 2, p. 635.

(8) W. Benjamin, *Passagen-Werk*, I, p. 162.

que transcorre a existência daqueles que empreendem sem nada poderem acabar"<sup>9</sup>. Mas não se trata somente do operário: o conjunto da sociedade moderna, dominado pela mercadoria, está submetido à repetição, ao "sempre-o-mesmo" (*Immergleichen*) disfarçado em novidade e moda: no reino da mercadoria "a humanidade [...] faz o papel de danada"<sup>10</sup>.

O Anjo da História gostaria de deter-se, cuidar das feridas das vítimas esmagadas sob o acúmulo de ruínas, mas a tempestade leva-o inexoravelmente para o futuro. Enquanto durar esta tempestade, o futuro será apenas a repetição do passado: novas catástrofes, novas hecatombes, cada vez mais vastas e destruidoras. Como parar a tempestade, como interromper o Progresso em sua fatal progressão? A resposta de Benjamin, como sempre, é dupla: religiosa e profana. Na esfera teológica, trata-se da tarefa do *Messias*, a Tese XVII nos fala da "interrupção messiânica do devir" (*messianische Stillstellung des Geschehns*) e em uma das notas preparatórias encontra-se a seguinte proclamação: "O Messias rompe a história"<sup>11</sup>. Seu equivalente, ou seu "correspondente" profano, nada mais é do que a *Revolução*: as classes revolucionárias, escreve a Tese XV, são conscientes — no momento de sua ação — de "romper o *continuum* história". A mesma idéia é representada (nas notas) por uma alegoria que retoma às avessas a imagem marxista tradicional: "Marx disse que as revoluções são a locomotiva da história. Mas talvez as coisas se apresentem de modo muito diverso. Pode ser que as revoluções sejam o ato, pela humanidade que viaja neste trem, de puxar urgentemente os freios"<sup>12</sup>. A interrupção messiânica-revolucionária do Progresso é portanto a resposta de Benjamin às ameaças que faz pesar sobre a espécie humana a continuidade da tempestade maléfica, a iminência das novas catástrofes. Era o ano de 1940, pouco antes de Auschwitz e Hiroshima...

Estas ameaças se concretizam na figura demoníaca do Antimessias: o Anticristo. A Tese VI observa: "Lembre-mos de que o Messias não vem apenas como redentor mas como o vencedor do Anticristo"<sup>13</sup>. Qual o rosto profano e moderno do Anticristo? As teses sobre *o conceito de história* não o indicam, mas em um texto escrito em 1938 — resenha de um livro de Anna Seghers sobre a ascensão do nazismo na Alemanha — Benjamin nos dá a chave desta imagem: o Terceiro Reich — designado como o "abismo radiante do inferno nazista" (*strahlende Nazihölle*) — parodia o socialismo, como o Anticristo parodia a promessa messiânica<sup>14</sup>.

O caso Benjamin é interessante precisamente porque ele representa uma posição extrema, pela sua recusa categórica da ideologia do progresso herdada do Iluminismo. No entanto, pode-se constatar que sua crítica radical à modernidade — profundamente impregnada de religiosidade messiânica — não é menos inspirada pelos valores modernos (igualdade, liberação, democracia) e pelas doutrinas revolucionárias (socialismo, anarquismo, marxismo) resolutamente modernas. Em outras palavras, trata-se, até certo ponto pelo menos, de uma *crítica moderna da modernidade*, uma contestação que devolve contra a modernidade suas próprias armas. É por isto que sua visão de história não é aquela, circular, de um simples retorno às origens, mas concerne antes à dialética entre passado e futuro.

(9) W. Benjamin, *Charles Baudelaire*, pp. 183-6. Cf. *CS*, I, 2, p. 635.

(10) W. Benjamin, *Passagen-Werk*, I, p. 61.

(11) *GS*, I, 2, p. 703 e *GS*, I, 3, p. 1243.

(12) *GS*, I, 2, p. 701 e *GS*, I, 3, p. 1232.

(13) *GS*, I, 3, p. 1263 (tradução de Benjamin).

(14) *GS*, III, pp. 535, 537.

Quais aspectos da modernidade são valorizados e quais outros são rejeitados neste tipo de crítica? Para Benjamin — mas isto vale também para muitos outros românticos revolucionários — a herança positiva é aquela da *Revolução Francesa*, ao passo que aquela da *Revolução Industrial* é severamente questionada. Não é casual, em seu discurso de 1915 sobre a vida dos estudantes, a referência à Revolução de 1789 e ao Reino Messiânico como as duas *imagens utópicas* por excelência que deveriam opor-se aos mitos informes do progresso<sup>15</sup>.

Não posso examinar aqui a posição de Adorno e Horkheimer em relação à modernidade. O seu livro comum, *Dialética do Iluminismo* (1947), foi profundamente influenciado pelas "Teses" de Benjamin. Nele aparece a alegoria do Anjo: "O anjo com a espada de fogo, que expulsa os seres humanos do paraíso para lhes lançar no caminho do progresso técnico, é ele próprio a imagem de tal progresso"<sup>16</sup>. A principal crítica de ambos à civilização moderna é a de que ela transformou a razão em um simples *instrumento*, o que permitiu sua utilização a serviço da barbárie e da regressão social. Eles constatarem também a reificação e a mercantilização da cultura, resultado lógico de uma sociedade dominada pelo valor de troca. A posição dialética de Adorno em face da civilização moderna pode ser resumida por um dos aforismos de *Minima Moralia* (1951): "Uma das tarefas — não das menores — frentes às quais se encontra colocado o pensamento é a de dispor todos os argumentos reacionários contra a civilização ocidental a serviço da *Aufklärung* progressista"<sup>17</sup>.

Deste ponto de vista, a obra de Habermas representa uma certa ruptura com a tradição frankfurtiana e uma reconciliação com a modernidade e a ideologia do progresso.

Habermas também foi fascinado pela obra de Benjamin, mas ele recusa a crítica ao progresso e não hesita em proclamar a incompatibilidade entre a filosofia benjaminiana da história e o materialismo histórico. Segundo Habermas, Benjamin errou ao querer dotar o materialismo histórico — "que leva em conta não apenas os progressos no campo das forças produtivas, como também no da dominação" — de uma "concepção anti-evolucionista da história"<sup>18</sup>. Ora, uma interpretação *dialética* (que leva em conta tanto os progressos como os "regressos") e *anti-evolucionista* existe de fato no seio do materialismo histórico, desde A. Labriola até a... Escola de Frankfurt, e ela pode apoiar-se em numerosos textos de Marx. Além do mais, como veremos mais abaixo, Habermas vai criticar Marx por sua posição insuficientemente evolucionista...

Pode-se falar, como sugere Habermas, de um progresso *nas relações de dominação*? Benjamin estava tão errado ao colocar no centro de sua reflexão o estado de exceção e o *fascismo*? A verdade é que este julgamento estava intimamente ligado à sua escolha de interpretar a história do ponto de vista dos oprimidos.

Em que consiste a modernidade segundo Habermas? Em seu último livro, *Teoria do Agir Comunicativa*, ele descreve — a partir de certas análises de Max Weber — a modernização como um processo de racionalização que

(15) W. Benjamin, *Mythe et Violence*, Paris, Denoël, 1971, p. 37.

(16) T. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt, Fischer Verlag, 1973, p. 162.

(17) T. Adorno, *Minima Moralia*, Paris, Payot, 1983, p. 179.

(18) J. Habermas, "L'Actualité de W. Benjamin", *Revue d'Esthétique*, Paris, Privat, 1981, no. 1, p. 121.

conduz necessariamente à desintegração do universo social tradicional e à formação de subsistemas especializados que se destacam do mundo da vida (*Lebenswelt*): a administração política e a produção econômica. Estes subsistemas, responsáveis pela reprodução material do mundo da vida, são constituídos por atividades racionais em relação aos seus fins; baseados no poder e no dinheiro, eles se distinguem do mundo da vida, unificado pela comunicação. Habermas considera esta racionalização-especialização como um progresso, e critica Marx pela sua recusa em reconhecer a vantagem evolucionista desta modernização:

*O ponto de partida da interpretação de Marx não permite colocar a questão de saber se a conexão sistemática da economia capitalista e do Estado moderno não apresenta também um nível mais elevado — e privilegiado do ponto de vista evolucionista — de integração [...] Marx concebe a sociedade capitalista como uma totalidade, a tal ponto que ele perde o valor evolucionista singular que possuem subsistemas dirigidos por meios como o dinheiro e o poder. Marx não vê que a diferenciação do aparelho do Estado e da economia representa também um nível superior de diferenciação sistêmica, que abre simultaneamente novas capacidades de orientação e exige uma reorganização das velhas relações de classe feudais [...]¹⁹.*

(19) J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981, 2, pp. 499-500.

Estariamos, pois, no melhor dos mundos modernos possíveis? Habermas é, apesar de tudo, herdeiro da Escola de Frankfurt: ele vai portanto criticar o aspecto que lhe parece negativo na modernização, a saber, a intervenção dos subsistemas econômicos e políticos no mundo da vida. Este fenômeno de determinação pelo poder e pelo dinheiro, não apenas da reprodução material da vida, como também da reprodução social, é o que Habermas denomina a *colonização* do mundo da vida. Esta monetarização e burocratização da reprodução simbólica e cultural produz consequências patológicas do ponto de vista da integração social. Seria preciso, portanto, salvaguardar a autonomia do mundo da vida, regido pela *racionalidade comunicativa*, em relação às intervenções da ação administrativa e econômica, regida pela racionalidade-em-finalidade.

A reprodução cultural, a integração social e a socialização — as principais esferas do mundo da vida — devem ser organizadas de acordo com os princípios da razão comunicativa, cujo fim último é a situação linguística ideal: a livre deliberação de todos os interessados com vistas a uma decisão racional consensual. Tal utopia racionalista, baseada em um paradigma linguístico (em lugar do paradigma marxista da produção), é o que Habermas denomina "o projeto da modernidade", ou "o projeto original da filosofia das luzes".

As teses de Habermas apresentam uma ruptura não somente com a crítica à modernidade de Marx, mas também com a de Weber.

Apesar de sua adesão explícita à racionalidade científica moderna, Weber — contrariamente às correntes racionalistas "otimistas" inspiradas pelo Iluminismo — não acredita que este tipo de racionalidade seja capaz de pôr fim ao conflito dos valores na sociedade. Ele não hesita em solapar a ilusão da reconciliação, ao mostrar o caráter insuperável das antinomias que definem a condição histórica moderna. É o célebre tema do "politéismo dos valores" ou da *guerra dos deuses*: as contradições entre valores supremos — religiosos, morais, nacionais ou políticos — são inconciliáveis e não são suscetíveis de uma solução puramente racional ou científica. Os "conflitos do Olimpo" cultural — por exemplo entre a ética do Sermão da Montanha e a de uma política de defesa nacional — são inconciliáveis, e os sistemas de valor concorrentes estão fadados a um combate eterno.

Por outro lado, sempre em contraste com o otimismo liberal, Weber percebe claramente as contradições e os limites da racionalidade moderna. Vemos assim aparecer em seus escritos o tema da "Dialética da Razão" que será mais tarde desenvolvido pela Escola de Frankfurt. Os efeitos da racionalidade moderna, sendo esta puramente formal e instrumental, conduzem à inversão das aspirações emancipadoras da modernidade. A busca da calculabilidade e da eficácia acarreta a *burocratização*, a *alienação* e a *reificação* das atividades humanas. Cria-se um sistema econômico e político autônomo, baseado na racionalidade instrumental, que os homens não dominam e do qual são dependentes — o que Weber chama, em passagens bem conhecidas de sua obra, "a prisão de ferro" ou a "petrificação mecânica", que ameaça conduzir-nos a um novo império burocrático similar ao Egito antigo. Em outras palavras: contrariamente à tradição racionalista do Iluminismo, Weber percebe uma contradição profunda entre as exigências da racionalidade formal moderna (de que a burocracia é a encarnação típica) e as exigências da autonomia do sujeito agente.

Qual é, neste contexto, a posição de Habermas? Seu projeto é no fundo uma tentativa de reconstruir, sobre bases renovadas, o racionalismo da *Aufklärung*. Ele acredita, ao contrário de Weber, na possibilidade de uma *racionalidade prática*: se as questões práticas não são redutíveis a problemas científicos ou técnicos, elas são de todo modo suscetíveis de escolhas *racionais*, que podem estender-se aos *fins* da ação e não simplesmente aos *meios*. Existiria portanto a possibilidade de uma resolução racional dos conflitos de valor, graças a um modelo *pragmático*, que coloca em primeiro plano a *discussão* pública e racional dos interesses presentes na sociedade, discussão cujo horizonte permanece a produção consciente de normas ético-jurídicas universais. A razão comunicativa seria um processo intersubjetivo cuja racionalidade não é instrumental: de acordo com Habermas "a perspectiva utópica da reconciliação e da liberdade é incorporada nas condições da socialização comunicativa dos indivíduos; ela já se acha construída nos mecanismos linguísticos de reprodução da espécie". O erro de Weber, deste ponto de vista, teria sido o de não distinguir entre dois tipos fundamentalmente diferentes de atividade racional: a ação instrumental (relação sujeito/objeto, orientada para o sucesso) e a ação comunicativa (baseada em uma relação intersubjetiva e orientada para a intercompreensão).

Parece-me que o perspectivismo weberiano é, em relação à nossa época, um ponto de vista simultaneamente mais *lúcido* e mais *crítico* que o modelo linguístico de Habermas. A utopia neo-racionalista deste último é sedutora, mas baseada em ilusões tipicamente liberais no que se refere às virtudes miraculosas da "discussão pública e racional dos interesses", da produção consensual de "normas ético-jurídicas" etc. Como se os conflitos de interesses e de valores entre classes sociais, ou a "guerra dos deuses" na sociedade atual, entre posições morais, religiosas ou políticas antagônicas, pudessem ser resolvidos por um simples paradigma de comunicação inter-subjetiva, de livre discussão racional. E como se a atividade comunicativa pudesse ser inteiramente separada da atividade instrumental (a produção econômica, o poder político etc).

A verificação brutal de Weber da contradição irreduzível dos valores e a sua análise dos resultados alienantes da racionalidade instrumental parecem-me constituir um ponto de partida muito mais fecundo para a análise da sociedade moderna do que os sonhos de reconciliação linguística dos valores sustentados por Habermas — de resto, largamente inspirados na doutrina dos "valores consensuais" do sociólogo positivista americano Parsons. O mundo moderno, ao contrário do que pretendem as ideologias liberais, assemelha-se muito mais à "guerra dos deuses" weberiana do que a uma amável "discussão pública" de interesses e de valores opostos. E a solução destes conflitos de interesses em um sentido humanamente progressista — vale dizer no interesse das classes, raças e sexo oprimidos — depende muito mais de uma *relação de forças política e social* do que de uma mera racionalidade comunicativa supostamente, desde sempre, "construída nos mecanismos linguísticos da espécie".

É apenas do ponto de vista de uma utopia futura, de uma sociedade emancipada, sem classes nem opressão, que o modelo linguístico de Habermas aparece como legítimo. Mas isto exige, como condição preliminar, a abolição da autonomia do econômico e do político em relação ao mundo social, a sua submissão aos interesses sociais e não aos mecanismos alienados do dinheiro e do poder. Naturalmente, esta utopia supõe uma aposta na possibilidade de um entendimento racional — por exemplo, no nível da planificação econômica — baseado no diálogo, na discussão pública e na livre comunicação entre os indivíduos e os grupos (a "situação linguística ideal"). Nesse sentido, o paradigma de Habermas representa o potencial emancipador e anti-autoritário da tradição racionalista do Iluminismo.

Dito isto, mesmo em um contexto utópico, a racionalidade comunicativa tem limites. Algumas oposições de valores — culturais, religiosos, morais, estéticos, sociais — não permanecerão sempre irreduzíveis a uma "racionalização" total? Sem serem necessariamente "irracionais", certas escolhas de valores não são fundamentalmente "não-racionalizáveis"? Tal "politeísmo de valores" não seria, em certa medida, a própria condição de uma sociedade pluralista, não-homogeneizada, rica em variedade cultural? A imagem de uma sociedade do futuro em que todos os conflitos de valor foram resolvidos graças à "racionalidade comunicativa" não seria quase tão assustadora quanto o 1984 de Orwell?

Michael Löwy é pesquisador do CNRS, Paris.



Conclusão: a tentativa de Habermas, sem dúvida sedutora como horizonte utópico, arrisca-se porém a ser, do ponto de vista da compreensão de nossa época, uma regressão do diagnóstico clarividente de Marx e de Weber em relação às ilusões liberais do racionalismo do século XIX.

---

Novos Estudos  
CEBRAP  
Nº 32, março 1992  
pp. 119-127

---

#### RESUMO

A posição do filósofo alemão Jürgen Habermas em relação à modernidade é confrontada com os diagnósticos de Walter Benjamin, Marx e Weber. Para o Autor, a utopia "neo-racionalista" de Habermas pode significar uma regressão às ilusões liberais do racionalismo do século XIX.