

CRISES SISTÊMICAS E RACIONALIZAÇÃO SOCIAL COMO REIFICAÇÃO: UMA RECONSTRUÇÃO DA TEORIA SOCIAL MARXIANA

[SYSTEMIC CRISES, AND SOCIAL RATIONALIZATION AS
REIFICATION: A RE-CONSTRUCTION OF THE MARXIAN SOCIAL
THEORY]

Daniel Valente Pedroso de Siqueira

Possui graduação em Bacharelado em Filosofia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (2010), graduação em Licenciatura em Filosofia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (2011) e mestrado em Filosofia e Teoria das Ciências Humanas pela Universidade de São Paulo (2017). Atualmente é pesquisador do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP) e pesquisador de filosofia da Universidade de São Paulo. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: Habermas, Teoria Crítica, teoria da ação comunicativa, modernidade, capitalismo tardio.

(E-mail: thez1492@hotmail.com)

Recebido em: 10 de fevereiro de 2019. Aprovado em: 13/03/2019

**Crises sistêmicas e racionalização social como reificação: uma
reconstrução da teoria social marxiana**

SIQUEIRA, D. V. P.

Resumo: Como entender o desenvolvimento teórico e as mudanças histórico-sociais que impulsionaram a recuperação e alteração da teoria marxiana no século XX e como esta ainda se encontra atuante sobre nosso horizonte social contemporâneo? Fazendo uso da reconstrução crítica de Habermas, a recuperação se inicia com Weber, a passagem por Lukács e na recepção horkheimeriana-adorniana, que tanto influenciou a crítica social do século XX, o presente artigo busca apresentar uma possibilidade de leitura.

Palavras-chave: Teoria crítica. Reificação. Marx. Habermas. Modernidade.

Abstract: How can we understand the theoretical development and all the social-historical changes which drove the incoming recovery and the further alteration of the Marxian theory in the twentieth century and how is it still possible to assumes it on our contemporary societies? Recovering Habermas's critical reconstruction, which starts with Weber, the next step over Lukács, and the Horkheimerian-Adornian theoretical reception, which has largely influenced twentieth social critic, the aim paper intents to show up a possible reading.

Keywords: Critical theory. Reification. Marx. Habermas. Modernity.

Crises sistêmicas e racionalização social como reificação: uma reconstrução da teoria social marxiana

SIQUEIRA, D. V. P.

Os debates teóricos que percorreram o século XX foram, em sua grande maioria¹, discussões a respeito do desenvolvimento do pensamento e o exercício da racionalidade. Mas, ainda assim, parece ser de suma importância demonstrar como tais debates diferiram daqueles que foram tratados pela filosofia e pela teoria social, especialmente aquelas do século XIX, e como este movimento de distinções teóricas ainda se encontra em exercício nas contemporâneas sociedades capitalistas.

Inicialmente, parece bastante significativo apontar que ao pensamento filosófico do século XX não era mais possível apresentar uma imagem filosófica de mundo enquanto um **todo** e que culminasse na elaboração de um **pensamento totalizante** porque a própria consciência reflexiva, que acompanhou o progresso factual das ciências empíricas, passou a se dirigir às condições formais da racionalidade do conhecimento e que reconhecia que “a vida está hoje subsumida, dominada, comandada pelo capital” (ALTAMIRA, 2008, p. 18).

Este processo favoreceu a apresentação de questionamentos que passaram a entender que a filosofia já não mais poderia ser entendida como a base argumentativa para a ciência (como havia sido até o início do século XIX) porque a cisão entre teoria e prática não mais permitia a apresentação de doutrinas específicas em atuação (visto que a filosofia prática passou a se apresentar apenas como crítica radical). Tampouco era possível se manter a perspectiva de se vislumbrar uma divisão harmoniosa entre trabalho e religião, a qual havia sido **perdida** com o abandono da ideia de Absoluto, tido, até então, como o regulador para tal junção (algo que também acarretou em contradições inerentes entre absolutismo e elitismo e que afastou a filosofia da ação social imediata quando esta passou a ser utilizada como recurso de análise para o entendimento do movimento social dos trabalhadores).

Haveria, então, certo consenso de que o mundo, tal como era conhecido, estava se desmaterializando? Geografias sem distâncias, história sem tempo, valor sem matéria e transações sem dinheiro favoreceram a pensar na célebre frase marxiana sobre o desmanche no ar de tudo o que é sólido? Afinal de contas “encontramo-nos diante de um sistema fundado na imposição da mercantilização universal, processo que inclui de modo particular a compra e a venda do tempo de vida” (ALTAMIRA, 2008, pp. 26-27) e na qual “sua tendência é a subordinação de toda atividade à lei do valor, lei da troca imposta socialmente e relacionada a uma metanarrativa na qual só o dinheiro tem a palavra” (*ibidem*).

Dentro de um mundo economicamente regulado que **parece** se apoiar em uma realidade transformada em simulacro, na qual as ações humanas parecem estar reduzidas à manipulação de abstrações, podemos reconhecer que foi apenas e tão-somente subsumidas a estas mudanças que tenha ocorrido o surgimento de uma crítica social que tratou por se debruçar sobre a influência dos avanços científicos e tecnológicos sobre a sociedade e como tais avanços exerciam influências no desenvolvimento da moderna racionalidade social, a partir de pesquisas e análises teóricas sobre problemas filosóficos, econômicos, sociais, culturais e estéticos circunscritos às modernas sociedades capitalistas. Este movimento crítico recorria a uma distinção terminológica do materialismo histórico (ainda que em

¹ Mais adequado seria dizê-lo que este horizonte argumentativo se pauta pelas teorias que percorreram o dito mundo Ocidental. Não obstante tal expressão, “mundo Ocidental”, ser em si imprecisa e multivalente, ela é recuperada da argumentação weberiana quando este descreve que o mundo ocidental enredou em si uma “combinação de circunstâncias [...] que permitiu o surgimento de fenômenos culturais em uma linha de desenvolvimento com significado e valores universais” (WEBER, 1958, pp. 13-31), para descrever o modelo de razão social que foi alçada à identidade social através de “uma busca racional, sistemática e especializada da ciência, com trabalhadores treinados e especializados [que] só existiu no Ocidente” (*idem*, pp. 15-16).

Crises sistêmicas e racionalização social como reificação: uma reconstrução da teoria social marxiana

SIQUEIRA, D. V. P.

contraposição ao modelo tradicional teórico porque não mais se desejava orientar as análises críticas tão-somente por uma análise de base econômica, mas que considerava que “o pensamento crítico [deveria ser] motivado pela tentativa de superar realmente a tensão, de eliminar a oposição entre a consciência dos objetivos, espontaneidade e racionalidade inerentes ao indivíduo, de um lado, e as relações do processo de trabalho, básicas para a sociedade, de outro”, HORKHEIMER, 1975, p. 140).

Tais alterações metodológicas podem ser justificadas, principalmente, ao nos centrarmos no fato de que “os sucedâneos teóricos das imagens de mundo não foram desvalorizados somente pelo progresso factual das ciências empíricas, mas ainda mais pela consciência reflexiva que acompanhou esse progresso” (HABERMAS, 1984, p. 1) advinda do afunilamento temático ocorrido desde o surgimento da economia política marxiana no século XIX, o qual passou a permitir o reconhecimento de que as mudanças histórica-sociais eram oriundas da passagem dos modelos de tradicionais sociedades pré-capitalistas para os modelos de modernas sociedades capitalistas², mudanças que implicaram na radicalização do processo de modernização ocorrido no século XIX que não mais permitia “legitimar a ordem social pela referência à tradição, porque a própria ideia de tradição [estava] abalada” (HABERMAS, 2014, p. 96).

Esta tradição crítica aqui recuperada, principalmente a da primeira metade do século XX, reconheceu que foi a partir do **novo mundo** descortinado por Marx que se tornou possível entender que a radicalização do modelo de racionalidade social que surgiu a partir dos avanços técnicos e científicos trouxeram à tona dúvidas acerca do exercício do modelo de racionalidade que fundamentava as relações legais, burocráticas, econômicas e sociais, e que surgiram a partir da contextualização de que “os recuos do ‘dogmatismo’ e da ‘superstição’ foram acompanhados por uma fragmentação [da sociedade], por uma descontinuidade [da tradição] e pela perda de sentido [da vida]” (McCARTHY, 1984, p. VII).

Com a constatação de que a ordem social se encontrava sendo regulada pelo desenvolvimento tecnológico e científico (tendo como horizonte de articulação a própria disposição produtivista do sistema capitalista), chegou-se ao entendimento de que isto imprimiria uma **redução** da esfera social à um tipo de racionalidade cognitivo-instrumental.

Mas, como chegou-se a esta leitura, considerando a teoria da crise sistêmica do capitalismo como um mote de não pouca importância? E o que falar sobre o potencial emancipador de ciência e técnica que se tornam, elas mesmas, um *medium* para a repressão social? E até onde esta crítica dá conta do nosso atual horizonte político-social?

Curioso notar que os debates de teoria social do século XX que passaram a reconhecer **esta realidade** cindida pela internalização do sistema capitalista tenham sua origem no pensamento crítico marxiano do século XIX – e isto ainda que as análises a respeito da controvérsia sobre a modernidade tenham sofrido alterações, principalmente

² Neste ponto da articulação, faz-se uso da discussão apresentada por Habermas em *Técnica e Ciência como Ideologia* (HABERMAS, 2014, p. 93 et seq), quando são apresentados os usos terminológicos que distinguem sociedade tradicional e sociedade moderna, o qual se inicia com a afirmação de que “as sociedades ‘tradicionais’ somente existem na medida em que o desenvolvimento dos subsistemas de ação racional com relação a fins se mantêm contidos no interior dos limites da eficácia legitimatória das tradições culturais”, o que resulta em “uma ‘supremacia’ do quadro institucional, a qual não evita reestruturações em consequência de um potencial excedente das forças produtivas, mas exclui sim a dissolução crítica da forma tradicional de legitimação” (idem, p. 95).

Crises sistêmicas e racionalização social como reificação: uma reconstrução da teoria social marxiana

SIQUEIRA, D. V. P.

dado o elevado grau de desenvolvimento técnico e científico que foram superando quaisquer expectativas apresentadas anteriormente.

Mas, ainda assim, será que a distinção sobre a asserção de que enquanto Marx, de um lado, tinha “como pressuposto objetivo para a suplantação do capitalismo as forças produtivas desencadeadas no próprio capitalismo” (HABERMAS, 1984, p. 367), os teóricos críticos, do outro lado, que se seguiram, assumiram como resultados do desenvolvimento teórico que o progresso técnico não poderia mais ser compreendido como uma **benção** porque haviam identificado que os desenvolvimentos técnicos e científicos haviam alcançado tamanho grau de complexidade que estes passaram a exercer grande influência sobre a racionalidade social ao ponto de ser considerável conceber o **fim da liberdade** e da **autodeterminação dos sujeitos sociais**, o que, em última instância, poderia ser compreendido como a transmutação do antigo modelo de racionalidade social em um modelo de racionalização técnica-administrada funcionalista, tão-somente porque eles reream Marx a partir do impacto do desenvolvimento tecnológico-científico sobre a sociedade? – e isso ainda que reconheçamos que “as ciências [foram] reacopladas cada vez mais fortemente com o desdobramento da produtividade através do progresso técnico” (HABERMAS, 1984, p. 367-368), imiscuindo às ciências um papel ideológico.

Ao ser considerada a argumentação apresentada por Habermas em sua *Teoria da Ação Comunicativa* (1981), podemos acompanhar que todas as discussões sobre o processo de racionalização social são precedentes ao próprio século XX. Com efeito, o próprio Habermas atesta que esta é uma discussão que foi inaugurada por Weber quando este “rompeu tanto com as premissas da filosofia da história quanto com as hipóteses básicas do evolucionismo” (HABERMAS, 1984, p. 143) e, também, quando este “concebeu a modernização da sociedade da velha Europa como sendo o resultado de um processo de racionalização histórico-universal” (*ibidem*).

A hipótese de que a evolução das modernas sociedades capitalistas seja o resultado de um processo de racionalidade unilateral porque “o padrão de racionalidade passou a ser determinado pelo fato de que o complexo da racionalidade cognitivo-instrumental se impõe à custa da racionalidade prática ao reificar as relações comunicativas da vida” (HABERMAS, 1984, p. 222) imprime uma sensação de **perda de sentido** e **perda de liberdade** que fazem com que se tome como certeza que as dinâmicas sociais são pautadas, orientadas e controladas, pela esfera do trabalho, principalmente a partir do surgimento de “subsistemas controlados pelo dinheiro e pelo poder, isto é, à economia capitalista e à administração estatal” (REPA, 2008, p. 79) que passaram a controlar o quadro institucional e a alterar a ordem da propriedade: ocorria, então, a mudança de uma relação política para uma relação de produção sobre a sociedade.

Com as mudanças teóricas, da passagem de uma crítica da sociedade para uma crítica da razão, temos apresentadas as possibilidades para se estabelecerem conexões entre estas com as alterações ocorridas da passagem do século XIX para o século XX, alterações sobre a própria dinâmica do desenvolvimento do capitalismo, especificamente quando a regulamentação pela ordem política passou a ser orientada pela ordem de mercado, algo que fez com que a análise social não mais se debruçasse por sobre a sociedade para se voltar, **outra vez**, à razão, porque se entendia que o percurso investigativo deveria se voltar “desde dentro do conceito de racionalidade subjacente em nossa cultura industrial contemporânea,

Crises sistêmicas e racionalização social como reificação: uma reconstrução da teoria social marxiana

SIQUEIRA, D. V. P.

a fim de descobrir se esse conceito não contém falhas que, essencialmente, o tornam vicioso” (HORKHEIMER, 2010, p. 7).

Mas a articulação identificada entre a teoria da racionalização social e a crítica da razão instrumental são critérios já compartilhados por Marx, bem como pela recepção da teoria marxiana por Weber, por um lado, e com Horkheimer e Adorno, por outro, a partir das leituras que estes assumiram a partir das discussões lukacsiana da teoria da racionalização social de Weber. Apresentar este mapeamento pode nos permitir entender como que a compreensão da racionalização social moderna pôde ter sua origem atestada tanto na teoria marxiana do desdobramento das forças produtivas “com a ampliação do saber empírico, o aprimoramento das técnicas de produção e a mobilização, qualificação e organização cada vez mais eficazes da força de trabalho socialmente útil” (MELO, 2013, p. 88), quanto na teoria weberiana de um “subsistema de ação racional com respeito a fins em que o racionalismo ocidental se desdobra socialmente” (HABERMAS, 1984, p. 144), ou, em outras palavras: na relação entre como o problema político parece, desde o início, ter se referido à autorrealização entendida como atividade produtiva, quanto para a noção de uma racionalidade dessubstancializada pelo processo de desencantamento do mundo.

Se assumirmos que sim, que é possível seguirmos um fio de Ariadne sobre esta questão, precisamos pensar que esta dualidade na análise social seja aquilo que permite a autores como Habermas afirmar que a crítica social da primeira metade do século XX interpretou Marx a partir da perspectiva weberiana e isso considerando que “sob o signo de uma razão instrumental autonomizada, a racionalidade da dominação da natureza funde-se com a irracionalidade da dominação de classes” (HABERMAS, 1984, p. 144), algo que parece indicar que as próprias “forças de produção desencadeadas estabilizam as relações de produção alienantes” (*ibidem*).

Pareceria então indicado tomarmos como exemplo desta junção as emblemáticas críticas apresentadas na *Dialética do Esclarecimento*, críticas que deslocaram a perspectiva do **desencantamento do mundo** para uma perspectiva de **dessubstancialização da razão**, que assumiu que tal dessubstancialização da razão tomava o processo de racionalização social como um processo de formalização da razão (algo que “inverte sem cerimônias a estimativa positiva de Marx: ciência e técnica, para Marx, um potencial univocamente emancipador, tornam-se elas mesmas o *medium* da repressão social” (HABERMAS, 1984, p. 144).

Esta linha argumentativa sugere não ser absurdo pensar que Weber deu continuidade à tradição marxiana, particularmente quando este assumiu que o processo de racionalização social deveria impulsionar as ciências sociais a desempenharem um papel social cada vez **maior e mais atuante**.

Todavia, a análise weberiana sobre os correlatos institucionais desta progressiva racionalização social anunciava que “a racionalização da sociedade não permite qualquer perspectiva utópica” (WELLMER, 1991, p. 41), pois esta conduziria, invariavelmente, a modernidade “a um novo tipo de sistema desumanizado” (*ibidem*) porque ocorreriam sobre à economia capitalista, sobre à burocracia estatal, bem como sobre à ciência empírica profissionalizada: tal formulação permite compreender porque Weber fundamentou sua análise sobre a modernidade a partir da distinção que fez dos subsistemas de ação racional com relação a fins – algo que só foi possível porque ele, Weber, assumiu que a ação comunitária (*Gemeinschaftshandeln*) havia sido substituída, na passagem das tradicionais

Crises sistêmicas e racionalização social como reificação: uma reconstrução da teoria social marxiana

SIQUEIRA, D. V. P.

sociedades pré-capitalistas para as modernas sociedades capitalistas, por uma ação racionalmente regulada (*Gesellschaftshandeln*).

Todavia, esta articulação parece recair em um paradoxo: com sua proposta teórica, Weber tendeu a refletir as tendências opostas aos desenvolvimentos societários, uma restrição que a própria teoria weberiana se impõe, ainda que a acepção geral das determinações que tornam possível a previsibilidade das ações reguladas por um aspecto estratégico e instrumental das condições sociais dadas seja orientada sob a égide da racionalidade formal (quando estas se reúnem às determinações que possibilitam a calculabilidade das ações através de um aspecto instrumental, que aumentaria a eficácia dos meios disponíveis, e de um aspecto estratégico, que permitiriam a correção da escolha dos meios no contexto das preferências, meios e condições marginais apresentadas).

Dentro desta linha argumentativa começa a se descortinar porque a crítica social da primeira metade do século XX assumiu que ocorreria uma perda de racionalidade “na medida em que as ações podem ser julgadas, planejadas e justificadas somente sob o aspecto cognitivo” (HABERMAS, 1984, p. 342) e isso especialmente quando a leitura proposta por Weber “acentua o aumento de racionalidade que ocorre com a diferenciação de uma esfera cognitiva de valores e de processos de aprendizagem cientificamente organizados” (*ibidem*).

Ao equiparar a conceitualização de uma racionalidade com respeito a fins com um modelo de razão cognitiva-instrumental, e isso porque a noção de racionalidade formal passou a assumir o sentido de uma “razão subjetiva [que] se revela como a capacidade de calcular probabilidades e desse modo coordenar os meios corretos com um fim determinado” (HORKHEIMER, 2010, p. 11), a Teoria Crítica da primeira metade do século XX imprimiu “uma distinção radical entre as posições destes autores, a partir da ambiguidade que originalmente o conceito de racionalidade formal apresenta em ambos os aspectos de *racionalidade eletiva* e dessa com relação a fins” (MENEZES, 2009, p. 142).

Trata-se, então, de uma distinção radical entre as posições assumidas por Weber e pela Teoria Crítica, a respeito das teorias marxianas, que não pode ser entendida se não dermos um passo para além de Weber e atentarmos-nos na “crescente ‘reificação’, como o discípulo de Weber, Lukács, mais tarde nomeou” (WELLMER, 1991, p. 41) – identificável no processo de racionalização social das modernas sociedades capitalistas.

O conceito de “reificação” (*Verdinglichung*) proporciona ilustrar como os aspectos interpretativos da teoria weberiana da racionalização se constituíram sob a influência do marxismo ocidental³, quando apontamos para a análise da **destruição da identidade social**

³ Grosso modo, sobre marxismo ocidental se compreende aquilo que se refere ao conjunto de análises teóricas de orientação marxiana que se estabeleceu, principalmente, na Europa Ocidental (e em partes da Europa Central). Este difere do marxismo oficial, a interpretação vigente na antiga URSS e nos países socialistas do leste europeu). Neto (1996) apresenta uma abordagem mais cuidadosa sobre o assunto, quando afirma que a questão sobre o marxismo ocidental deve ser a **primeira questão** a ser lidada quando se trata de Lukács e isso porque “deve-se ir além do componente sócio-político do patamar histórico-social que está na sua gênese e marca o seu envolver, bem como de certos traços culturais nele presentes – o que é necessário salientar, com a máxima ênfase, é a sua estrita *dimensão teórica*. Com efeito, a particularidade do marxismo ocidental parece ultrapassar largamente os aspectos, sem dúvida, significativos, que a maioria dos investigadores já acentuou (sua vigência acadêmica, as inovações temáticas, a ampliação do universo dos objetos de análise, a oposição e a crítica ao dogmatismo e ao escolasticismo do marxismo soviético, a interlocução séria e qualificada com tendências do ‘pensamento burguês’, a atenção a fenômenos emergentes na ordem burguesa, etc.” (NETTO,

Crises sistêmicas e racionalização social como reificação: uma reconstrução da teoria social marxiana

SIQUEIRA, D. V. P.

ocasionada pelo desprendimento dos sistemas de ação racional com relação a fins – algo realizado por Lukács em sua *História e Consciência de Classe* (1923), visto que:

[...] o capitalismo tardio revelava uma característica nova da maior importância: a luta para evitar as crises e, ao mesmo tempo, assegurar a dominação dos monopólios teria levado o capitalismo a tentar “racionalizar” – submeter às regras do cálculo racional-formal – o setor do consumo, criando todo um vasto e diversificado sistema destinado a manipular a vida dos indivíduos (COUTINHO, 1996, p. 17).

Ao compreendermos que as teses weberianas foram entendidas por Lukács de uma maneira que este demarcou a mudança da análise da racionalização social para uma interpretação da racionalização capitalista como reificação, temos a possibilidade de ver por qual motivo passou a ser entendível que “a superorganização moderna, que virtualmente reduz o indivíduo a uma simples célula de reação funcional” (HORKHEIMER, 2002, p. 149) englobava, inclusive, a classe operária, a transformando em “partes orgânicas do sistema sócio-econômico” (*ibidem*).

Notavelmente, isso se tornou possível porque Lukács proporcionou um entendimento sobre as teses weberianas ao descrever que:

[...] o problema da mercadoria não aparece apenas como um problema isolado, tampouco como problema central da economia enquanto ciência particular, mas como o problema central e estrutural da sociedade capitalista em todas as suas manifestações vitais. Pois somente nesse caso pode-se descobrir na estrutura da relação mercantil o protótipo de todas as formas de objetividade e de todas as suas formas correspondentes de subjetividade na sociedade burguesa (LUKÁCS, 2016, p. 193).

Nesta concepção de reificação, Lukács se nos apresenta o aspecto que desejava dar conta das interações sociais que passaram a ser reguladas pelo capitalismo (interações que eram anteriormente reguladas por normas e valores constituintes e que com as mudanças ocorridas na passagem das tradicionais sociedades pré-capitalistas para as modernas sociedades capitalistas se perdeu), a qual assumia que “a reificação das relações sociais (e da relação dos indivíduos consigo mesmos) encontra sua expressão na forma de organização da empresa capitalista” (HABERMAS, 1984, p. 360), a mesma empresa que se encontra separada “da economia doméstica e [que] institucionaliza a ação empresarial” (*ibidem*).

Em outros termos: a teoria da reificação passou a ser assumida como uma teoria da realidade social⁴.

1996, p. 9) – para além disso, o autor pontua que por marxismo ocidental ainda é possível compreender aquelas teorias de orientação marxiana que “rechaça(m) de plano qualquer imposição teórica ontológica” (*idem*, p. 14).

⁴ Em sua *História e Consciência de Classe* (1923), Lukács aproximou o modelo de crítica da reificação àquela crítica já realizada por Marx (especialmente em sua *Crítica à Economia Política*). Para Lukács, a reificação deveria ser tida como um conceito que descreveria o desenvolvimento lógico e histórico do fenômeno da alienação e do fetichismo da mercadoria, mas que iria para além destes ao descrever a nova configuração histórica de sua análise social. Leo Maar (1996) aponta que o pressuposto básico para a análise lukácsiana é “a translação desta estrutura de ‘objetivação’ (realidade alienada) para a tradição filosófica a fim de contracenar-la com o conceito de consciência, cerne da apreensão filosófica moderna da prática” (LEO MAAR, 1996, p. 37).

Crises sistêmicas e racionalização social como reificação: uma reconstrução da teoria social marxiana

SIQUEIRA, D. V. P.

A nova teoria de origem marxiana passa, então, a se debruçar sobre a relação entre a diferenciação da esfera econômica (que é regida por valores de troca) e a **deformação do mundo da vida** (que configuraria a interação dos atores sociais e que deveria determinar tanto a experiência social quando a experiência subjetiva).

De acordo com Habermas, Lukács buscou analisar a objetivação existente na regulação das interações dos atores sociais reconhecendo que “a racionalidade técnica e a econômica tendem a submeter todos os âmbitos da existência humana, oprimindo as outras formas de racionalidade e provocando problemas sociais” (PINZANI, 2009, p. 37).

Quando Lukács desenvolveu seu conceito de reificação a partir da análise marxiana sobre a forma mercadoria, especificamente quanto ao caráter fetichista da mercadoria, ele procurou reconhecer a conversão da força de trabalho em mercadoria (no âmbito da produção) e a sua conseqüente transformação em **uma coisa que se vende**, no mercado. É uma constatação que nos permitiria pensar que circunscrita à esfera da produção de bens como valores de troca, iniciou-se o reinado de uma dinâmica distinta daquelas relações que anteriormente eram reguladas por normas (relações de interação na esfera do trabalho social e que eram relativas à tradição), visto que o próprio “mecanismo de coordenação da ação, nas orientações da ação econômica, [é] desconectada do contexto e vinculada ao meio de valor de troca ou dinheiro” (MENEZES, 2009, p. 154).

Mas, com isso, ocorre a extrapolação do prognóstico marxiano: algo específico deste processo é o **predomínio da coisa**⁵, do objeto sobre o sujeito, sobre os atores sociais.

Tal constatação aponta para a inversão entre a verdade do processo pelo qual a realidade aparenta ser em sua forma imediata, aparência esta que ao capitalista “assume necessariamente a forma de uma atividade” (LUKÁCS, 2016, p. 337) (ainda que objetivamente aparente), enquanto que para o trabalhador (que é desprovido desta imagem de atividade aparente) esta aparência “tende a ser sua escravização sem limites” (*ibidem*), algo que imprimiria ao trabalhador, **enquanto objeto**, sofrer um “processo em que se transforma em mercadoria e se reduz à simples quantidade” (*ibidem*).

É intrigante que na medida em que as interações sociais não mais sejam reguladas através de normas e valores amparados por uma tradição, mas sim através de um *medium* do valor de troca, os atores sociais (ou, como os nomeia Lukács, os trabalhadores) assumam uma **atitude objetivante** uns em relação aos outros (e até mesmo consigo próprios), o que faz com que o mecanismo de coordenação de ação passe a ser algo **externo** aos próprios indivíduos. Dito isso, parece indicativo pensar que Lukács compreendeu essa questão a partir do caráter da racionalização social diagnóstica por Weber, especificamente sobre a “ascese intramundana para o nascimento do espírito do capitalismo” (LUKÁCS, 2016, p. 336), ainda que a tenha assumido como a reiteração da noção de que “a forma-mercadoria se impõe como a forma de objetividade dominante na sociedade capitalista”. (HABERMAS, 1984, p. 360).

⁵ Por “predomínio da coisa” é possível entender a “objetividade ilusória” que é analisada por Lukács. Com efeito, esta se fundamenta na estrutura mercantil, na qual passou a estabelecer que as relações interpessoais haviam passado a assumir um caráter de relação entre coisas, uma “duplicação da personalidade, essa dilaceração do homem num elemento do movimento das mercadorias e num espectador (objetivo e impotente desse movimento”, LUKÁCS, 2016, p. 336).

Crises sistêmicas e racionalização social como reificação: uma reconstrução da teoria social marxiana

SIQUEIRA, D. V. P.

Habermas aponta que Lukács procedeu deste modo porque assumiu **todos** os fenômenos do racionalismo ocidental como indícios do processo de uma **capitalização completa sobre a sociedade inteira**, dado que:

Foi o capitalismo a produzir pela primeira vez, com uma estrutura econômica unificada para toda a sociedade, uma estrutura de consciência – formalmente – unitária para o conjunto dessa sociedade. E essa estrutura unitária exprime-se justamente pelo fato de que os problemas de consciência relacionados ao trabalhador assalariado se repetem na classe dominante de forma refinada, espiritualizada, mas, outro lado, intensificada. E o “virtuoso” especialista, o vendedor de suas faculdades espirituais objetivadas e coisificadas, não somente se torna um espectador do devir social [...], mas também assume uma atitude contemplativa em relação ao funcionamento de suas próprias faculdades objetivadas e coisificadas (LUKÁCS, 2016, pp. 221-222).

Quando recuperamos a teoria lukacsiana sobre esta ótica conseguimos entender como o processo de racionalização passou a ser correlacionado à uma perspectiva de reificação dos indivíduos e das próprias relações interpessoais (porque foram assumidas como partes constituintes de um mesmo processo), mas isso parece que só foi passível de realização porque Lukács realizou tal processo tomando como horizonte argumentativo as relações sociais inseridas na esfera do trabalho (algo que reitera seu vínculo marxiano).

Ao recorrer ao conceito de racionalidade formal elaborado por Weber, para auxiliar na identificação de possíveis aproximações entre a ação racional com respeito a fins (assumida como pertencente à esfera econômica) e outros âmbitos da vida pessoal, Lukács buscava compreender os resultados advindos dos processos de racionalização social que se encontravam circunscritos à racionalização social das modernas sociedades capitalistas – algo que ensejava interpretar como “o sentido que a forma-mercadoria assume um caráter universal e assim se torna a forma de objetividade da sociedade capitalista por excelência” (HABERMAS, 1984, p. 356).

Na medida em que as interações sociais não mais são coordenadas pela tradição, o “efeito da assimilação do normativo e do subjetivo ao status de coisas perceptíveis e manipuláveis” (HABERMAS, 1984, p. 358), elas passam a ser tidas como uma **objetivação** (*Objektivierung*), ou como **coisificação** (*Versachlichung*), algo que impulsionaria na realização do capital para dentro do mundo da vida, transformando as relações sociais em relações instrumentais⁶.

⁶ Habermas aponta para a aproximação da formulação lukacsiana sobre a objetivação das relações sociais com os escritos marxianos sobre a forma suprapessoal de dominação através da mercadoria. Esta formulação é compreensível quando se atenta para a afirmação marxiana de que “a dissolução de todos os produtos e atividades em valores de troca pressupõe a dissolução de todas as relações fixas (históricas) de dependência pessoal na produção, bem como a dependência multilateral dos produtores entre si. A produção de todo indivíduo singular é dependente da produção de todos os outros; bem como a transformação de seu produto em meios de vida para si próprio torna-se dependente do consumo de todos os outros” (MARX, 2011, p. 156), algo que acarreta na “dependência recíproca e multilateral dos indivíduos mutuamente indiferentes forma sua conexão social. Essa conexão social é expressa no valor de troca, e somente nele a atividade própria ou o

Crises sistêmicas e racionalização social como reificação: uma reconstrução da teoria social marxiana

SIQUEIRA, D. V. P.

Uma vida regida por uma conduta de valores de troca acaba por mitigar o mundo da vida, transformando-o em um mundo objetivo que incute aos indivíduos uma atitude objetivante regulada por um modelo de **ação orientada ao êxito**. É este, então, o horizonte instrumental que acaba por, finalmente, converter em objetos de articulação os atores sociais que são regulados por um modelo de **ação estratégica de orientação individualista** resultantes da “forma de objetividade dominante na sociedade capitalista [que] prejudica as relações com o mundo, o modo pelo os sujeitos capazes de falar e agir podem se referir a algo no mundo objetivo, no mundo social e no respectivo mundo subjetivo” (HABERMAS, 1984, p. 355).

Somente através da perspectiva lukacsiana da conversão da mercadoria em uma forma de objetividade que parece ser possível conceber a conversão que “rege as relações dos indivíduos entre si, a contraposição dos homens com a natureza externa e com sua própria natureza interna, subjetiva” (HABERMAS, 1984, p. 361) que implica no “mundo da vida ser reificado e degradado para o indivíduo” (*ibidem*).

Entretanto, Lukács converge sua análise sobre as propriedades da racionalização formal recuperando uma noção do idealismo objetivo. De acordo com Habermas, ele desenvolve o conceito weberiano de racionalidade formal a partir do âmbito de uma teoria da ação que busca apreender a realidade social através de uma certa ação formalista-racional que tenciona refutar as **pretensões dogmáticas** da razão objetiva, visto que “essa racionalização do mundo, aparentemente integral e penetrando até o ser físico e psíquico mais profundo do homem, encontra seu limite no caráter formal de sua própria racionalidade” (LUKÁCS, 2016, p. 223) – algo que sugere que Lukács tenha pressuposto certa unidade entre as razões teórica e prática (nos moldes de um espírito absoluto⁷) distinta da teoria marxiana e contrária à perspectiva apresentada por Weber, acerca do paradoxo da modernidade, que tratava dos:

[...] paradoxos da racionalização social justamente no fato de que a constituição (e a corporificação institucional) da racionalidade formal não é, enquanto tal, de maneira alguma irracional, mas está em conexão com os processos de aprendizagem que tanto excluem uma retomada *fundamentada* de imagens metafísicas do mundo quanto a associação com a razão objetiva (HABERMAS, 1984, p. 362).

Lukács parece ter partido da asserção de que a integração da conduta dos membros participantes das modernas sociedades capitalistas implicava, também e conjuntamente, na coordenação de grupos sociais de interesses distintos, grupos que se mantinham unidos

produto de cada indivíduo devê uma atividade ou produto para si” (*idem*, p. 157), daí que “seu poder social, assim como seu nexa com a sociedade, [o indivíduo] traz consigo no bolso” (*ibidem*).

⁷ Sobre este ponto, Habermas afirma que Lukács “ao adotar sem análise os conceitos fundamentais da lógica hegeliana, ele pressupõe a unidade de razão teórica e razão prática no plano conceitual do espírito absoluto” (HABERMAS, 1984, p. 362), isso porque, como é possível identificar em *História e Consciência de Classe*, Lukács tem claro que o conceito de totalidade se refere ao “ser humano autêntico, a essência verdadeira do homem, liberada das formas sociais falsas e mecanizantes, o homem enquanto totalidade acabada, que superou ou supera interiormente a cisão entre teoria e práxis, entre razão e sensibilidade, entre forma e matéria. [Visto que] para esse homem, a tendência a criar a própria forma não é uma racionalidade abstrata que deixa de lado os conteúdos concretos. Para ele, a liberdade e a necessidade coincidem” (LUKÁCS, 2016, p. 286).

Crises sistêmicas e racionalização social como reificação: uma reconstrução da teoria social marxiana

SIQUEIRA, D. V. P.

frente a vários e distintos imperativos sistêmicos, algo que nos permite pensar em uma revisão do próprio conceito de reificação, dado que:

[...] é essencial para a reformulação [...] do conceito de reificação que a problemática da reificação não seja associada [...] à concepção de racionalização (ou de ação racional com respeito a fins). Em vez disso, a reificação pode ser correlacionada às formas em que “as condições funcionais de reprodução sistêmica” nas modernas sociedades colidem entre si e acabam por deteriorar o fundamento racional de uma ação comunicativa no mundo da vida (GIDDENS, 1991, p. 105).

Talvez fosse possível, então, apresentar críticas à teoria lukacsiana pensando na suposição de uma conversão da teoria em prática, ainda que esta seja representada em termos de uma realização revolucionária da filosofia, como em Lukács, que considere que:

A liberdade alcançada pela digitalização, pelas telecomunicações e pelos sistemas de redes informáticas de controle da produção, em um contexto de mercantilização generalizada, está provocando crises massivas de desemprego tecnológico, de monopolização da cultura, de privatização dos campos de conhecimento, vitais para a subsistência da espécie humana, além de, por último, a transformação dos seres vivos guiada pelo mercado (ALTAMIRA, 2008, p. 24).

Mas não parece ser esta uma questão problemática? Pois se tomarmos de amparo teórico a cisão e delimitação sofridas pelas teorias sociais, e, agora, em particular a filosofia, atribuir um aspecto revolucionário à filosofia, isso implicaria admitir que a “filosofia precisa ser senhora não só do pensamento da totalidade, que é hipostasiado como ordem do mundo” (HABERMAS, 1984, p. 364), mas, também, “do processo histórico-universal, do desdobramento histórico dessa totalidade por meio da práxis autoconsciente do que se deixam esclarecer pela filosofia a respeito de seu papel ativo no processo de autorrealização da razão” (ibidem)– algo que seria reforçado pelo entendimento de que “o altíssimo nível de abstração em que é posta a ação prático-política [...] sinaliza exatamente a dificuldade de verificar em concreto a verdade do conhecimento secretado pela teoria [lukacsiana]” (NETTO, 1996, p. 11).

Esta possível ação parece atribuir à filosofia contemporânea um alcance muito maior do que aquele que havia sido atribuído à metafísica, o que acabaria por caracterizar esta filosofia que é apresentada por Lukács como uma metafísica invertida no plano da filosofia dialética da história, a qual deveria se “dispor não só da perspectiva conceitual a partir da qual a unidade dos momentos abstratamente separados da razão se deixa conhecer” (HABERMAS, 1984, p. 364), mas também “atribuir-se a capacidade de identificar os sujeitos que produzirão praticamente essa unidade, indicando-lhes o caminho” (ibidem).

Talvez seja o caso de pensar que enquanto Weber tenha investigado as analogias estruturais entre as formas de organização das empresas capitalistas e a burocracia pública para descrever o caráter abrangente da racionalização social, Lukács levou em consideração apenas o valor de troca, ou a noção de que “a forma-mercadoria se impõe como a forma de

Crises sistêmicas e racionalização social como reificação: uma reconstrução da teoria social marxiana

SIQUEIRA, D. V. P.

objetividade dominante na sociedade capitalista” (HABERMAS, 1984, p. 360) porque ele teria assumido que os fenômenos do racionalismo ocidental (os mesmos descritos por Weber) são, *grasso modo*, indícios do processo de capitalização completa da sociedade que foi por ele identificado.

A crítica contemporânea é herdeira da leitura que Lukács fez das teses weberianas, ainda que não se voltem exclusivamente para as consequências de uma filosofia da história objetiva que optou por recuperar em termos teóricos o vir-a-ser-práxis da ação revolucionária, frente a um contexto histórico-social no qual o padrão da racionalidade se encontra determinada por um complexo de racionalidade cognitiva-instrumental.

Em termos marxianos, teoria e práxis podem ser sim compreendidos como o complexo de mediações para a compreensão da sociabilidade concreta. Todavia, isto não significa que elas englobem tudo, pois para Marx é um pressuposto que o real seja compreendido dialeticamente, onde o sensível (ou concreto) figure como a síntese de múltiplas determinações – visto não poder existir totalidade sob a figura de uma determinação.

Esta é uma leitura que busca se adequar a noção marxiana de práxis revolucionária que é apresentada em suas *Teses sobre Feuerbach*, especificamente quando Marx afirmou que:

O principal defeito de todo o materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído) é que o *objeto* [*Gegenstand*], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a *forma do objeto* [*Objekt*] ou da contemplação, mas não como atividade humana sensível, como prática; não subjetivamente. Daí o lado ativo, em oposição ao materialismo, [ter sido] abstratamente desenvolvido pelo idealismo – que, naturalmente, não conhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer *objetos sensíveis* [*sinnlich Objekte*], efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento: mas ele não apreende a própria atividade humana como atividade objetiva [*gegenständlich Tätigkeit*]. Razão pela qual ele enxerga, n’A *Essência do Cristianismo*, apenas o comportamento teórico como o autenticamente humano, enquanto a prática é apreendida e fixada apenas em sua forma de manifestação judaica, suja. Ele não entende, por isso, o significado da atividade “revolucionária”, “prática crítica” (MARX, 2007, p. 533).

Ao recuperar de modo crítico as filosofias, bem como a tradição sociológica do século XX, é possível revelar o percurso que, em grande parte, orientou a crítica social da primeira metade do século XX.

Ao longo do percurso torna-se possível identificar algo que Habermas nomeou como **limitações teóricas** que foram resultantes de “hipóteses de alcance explicativo muito estreito” (BRAATEN, 1991, p. 75) porque se guiaram pela noção de que “o processo de racionalização é [...] essencialmente um processo de reificação” (PINZANI, 2009, p. 75).

A influência da tese weberiana sobre o processo de racionalização social para as críticas sociais da primeira metade do século XX pode ser assumida como “o pano de fundo para a história da consciência moderna, para a constituição da razão instrumental como a forma dominante de racionalidade” (HABERMAS, 1984, p. 346) porque é identificável que a leitura crítica atestou o predomínio de um modelo de ação cognitiva-instrumental sobre o processo de racionalização social se fundamentou na divisão das esferas culturais que “se transfere automaticamente para a vida do espírito” (HORKHEIMER, 2010, p. 24), visto que “esta divisão do reino da cultura é um corolário da substituição da verdade objetiva pela razão formalizada, essencialmente relativista” (*ibidem*).

Crises sistêmicas e racionalização social como reificação: uma reconstrução da teoria social marxiana

SIQUEIRA, D. V. P.

Assim como Weber, Horkheimer se preocupou com a dissociação entre razão e moral ao ponto de temer que “à subjetivação da razão corresponderia a transformação da moral e da arte em irracionais” (HABERMAS, 1984, p. 346) porque a partir das teses weberianas passou ser factível pensar que “a razão instrumental embutida na ciência e na técnica [dominaria] todas as esferas da vida social, expulsando os conteúdos de significado e sentido e relegando os dilemas prático-morais a questões técnicas” (SOUZA, 1997, p. 17).

Esta aproximação parece sugestiva porque é identificável uma interconexão entre a razão instrumental discutida por Horkheimer e o princípio de **calculabilidade das ações**, que foi distinguido por Weber como uma das exigências funcionais que sustentam o **modelo de racionalidade com respeito a fins da ação empresarial**. É uma interconexão que pode ser melhor compreendida ao ser considerada a divisão apresentada por Habermas sobre a noção de calculabilidade das ações. Esta, com efeito, pode ser dividida entre: aspectos instrumentais que regulam “a eficácia dos meios disponíveis” (HABERMAS, 1984, p. 345) e entre aspectos estratégicos que “corrigem as escolhas dos meios no contexto das preferências, meios e condições marginais dadas” (*ibidem*).

Esta perspectiva de **calculabilidade das ações racionais** é reconhecidamente orientada pelo conceito de **racionalidade formal** e enreda em si a noção do modelo de **racionalidade com respeito a fins** que caracteriza a compreensão das modernas sociedades capitalistas. Curiosamente, ainda que tenha sido um termo cunhado por Weber, é Lukács quem impulsionou a compreensão do exercício deste modelo de **racionalidade com respeito a fins** sobre os fenômenos sociais⁸ quando descreveu como “o desenvolvimento capitalista criou um sistema de leis que atendessem suas necessidades e se adaptasse à sua estrutura” (LUKÁCS, 2016, p. 214).

A importância desta asserção se dá porque para Lukács as modernas sociedades capitalistas passaram a ser tidas como aquelas que eram alicerçadas por princípios normativos assentados em uma racionalização cultural que foi caracterizada pela previsibilidade, pelo cálculo e pelo controle organizativo e instrumental dos processos sociais, algo que foi descrito como uma **conduta racional da vida**⁹ (*methodische Lebensführung*). Esta conduta

⁸ Teixeira (2010) afirma que as referências que Lukács faz de Weber apontam para o grande conhecimento que Lukács tinha da obra weberiana, algo que permite conceber que “o filósofo húngaro tinha de fato um vasto conhecimento da obra weberiana, já que cita os trabalhos de Weber sobre política, religião (não só os escritos geralmente mais lidos, como *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, mas também as partes sobre o hinduísmo e o confucionismo), ciência (Lukács não cita nenhum texto em particular nesse caso, mas refere-se indiretamente aos escritos metodológicos de Weber), além de diferentes partes de *Economia e Sociedade* (sobre a sociologia do direito e os tipos puros de dominação legítima)” (*idem*, p. 157). A autora chega, até, a listar dez referências weberianas existentes no primeiro capítulo de *História e Consciência de Classe*. Todavia, para além disto é inegável que a incorporação de alguns dos aspectos da teoria social weberiana parecem ter sido essenciais para a investigação lukacsiana sobre o capitalismo moderno, pois, como pontua Arauto (1972, p. 33), “as categorias weberianas não são mecanicamente utilizadas por Lukács; elas somente entram em jogo quando requisitadas pelo desdobramento de um quadro dinâmico marxista. A análise da reificação se move por meio dos movimentos do ‘trabalho alienado’, da reificação da sociedade capitalista como um todo e da reificação da consciência na ciência e filosofia da burguesia”.

⁹ Para Habermas, a *conduta racional da vida* estabelece a compreensão sobre a conexão que Weber atribuiu entre as racionalizações cultural e social e isso porque Weber considerou que a modernidade se constituiu por processos de aprendizagem que foram *socialmente institucionalizados* e “desacoplados da ação orientada ao entendimento” (HABERMAS, 1984, p. 66), por causa da formação de subsistemas regidos por uma ação com respeito a fins, que são controlados por princípios econômicos racionalizados (dinheiro) e por uma administração racional (poder).

Crises sistêmicas e racionalização social como reificação: uma reconstrução da teoria social marxiana

SIQUEIRA, D. V. P.

racional da vida **forçou** a internalização de valores e ideias sobre os atores sociais, visto que “não basta a constatação de fatores materiais, faz-se necessária uma internalização de valores e de ideias” (AGÜERLLO, 1997, pp. 70-71).

Algo que faz pensar que talvez esta a noção de conduta racional da vida, alicerçada por um princípio de ações calculáveis, tenha sido o que guiou a compreensão sobre o processo de racionalização da sociedade moderna, processo que acarretou em um “novo tipo de sistema desumanizado” (WELLMER, 1991, p. 41) e que apontava para a convicção de que “a primazia dada à ação racional com respeito a fins na cultura moderna produz uma perda de sentido moral na vida do dia-a-dia e uma diminuição da liberdade” (GIDDENS, 1991, p. 105).

Este contexto argumentativo parece permitir identificar que esta noção de **racionalidade com respeito a fins** proporcionou a Horkheimer afirmar que:

Exatamente porque toda a vida de hoje tende cada vez mais a ser submetida à racionalização e ao planejamento, também a vida de cada indivíduo, incluindo-se os seus impulsos mais ocultos, que outrora constituíam o seu domínio privado, deve agora levar em conta as exigências da racionalização e do planejamento: a autopreservação do indivíduo pressupõe o seu ajustamento às exigências de preservação do sistema. [Porque] ele não tem mais possibilidades de escapar do sistema. E na medida em que o processo de racionalização não é mais o resultado de forças anônimas do mercado, mas é decidido pela consciência de uma minoria planejadora, também a massa de sujeitos deve ajustar-se: o sujeito deve, por assim dizer, dedicar todas as suas energias para estar dentro e a partir do movimento das coisas, nos termos da definição pragmatista. Anteriormente a realidade era oposta e confrontada ao ideal, que era desenvolvido pelo indivíduo presumivelmente autônomo; presumia-se que a realidade se conformasse a esse ideal. Hoje tais ideologias são desacreditadas ou omitidas pelo pensamento progressista, que assim facilita involuntariamente a elevação da realidade ao status de ideal. Portanto o ajustamento se torna o modelo para todos os tipos imagináveis de comportamento subjetivo. O triunfo da razão formalizada e subjetiva é também o triunfo de uma realidade que se confronta com o sujeito como algo absoluto e esmagador (HORKHEIMER, 2010, pp. 100-101).

A identificação de que o modelo de racionalização descrito por Weber foi tido como a base teórica para compreender toda a tendência ocidental ao desenvolvimento das forças técnicas-produtivas, proporciona entender a importância que a teoria social de Weber teve, quando esta foi influenciada pela leitura marxiana de Lukács, para o estabelecimento da crítica da razão instrumental.

As críticas apresentadas na *Dialética do Esclarecimento*, bem como no *Eclipse da Razão*, propiciam a autores, tais como Habermas, traçarem o desenvolvimento da crítica da razão instrumental no plano da racionalização social, mesmo que Horkheimer divirja de Weber em relação à separação das esferas de valor cognitiva, normativa e expressiva. Tal divergência pode ser identificável partindo da consideração de que Horkheimer “vê as esferas de valor normativa e expressiva privadas de toda pretensão de validade imanente, de sorte que não se

Crises sistêmicas e racionalização social como reificação: uma reconstrução da teoria social marxiana

SIQUEIRA, D. V. P.

pode mais falar de *racionalidade* moral e estética” (HABERMAS, 1984, p. 347) – uma mudança de abordagem que pode ter impulsionado Horkheimer a atribuir ao pensamento especulativo uma certa força restitutiva, porque se faz crítica, mas é algo que, no entanto, “Weber teria considerado utópica e teria considerado suspeita de falso carisma da razão” (*ibidem*).

Todavia, mesmo reconhecendo certas distinções entre Weber e Horkheimer, Habermas chama a atenção para o ponto onde ambos concordam: a tese de que a unidade das imagens metafísico-religiosas do mundo, que eram fundadoras e reguladoras do sentido da vida, estão decompostas. Esta decomposição das imagens metafísicas é vista, por ambos, como uma “ameaça a identidade dos sujeitos socializados e sua solidariedade social” (HABERMAS, 1984, p. 347).

Deste modo, assim como Weber, Horkheimer também assumiria a racionalidade formal como “subjacente em nossa cultura industrial contemporânea” (HORKHEIMER, 2010, p. 7).

Outro ponto de acordo entre os dois teóricos que é identificado se refere ao conceito de **racionalidade formal** que assume, tanto em Weber, quanto em Horkheimer, aspectos de um modelo de **racionalidade eletiva com relação a fins** – algo que poderia sugerir porque Horkheimer opta por assumir seu diagnóstico sobre a racionalização social recorrendo a aspectos da **perda de sentido** e da **perda de liberdade**: tais aspectos de **perda de sentido** e **perda de liberdade** surgem a partir do momento que Horkheimer assumiu a conceitualização de uma razão historicamente fundamentada no “processo histórico pelo qual as estruturas cognitivas emergiram” (WELLMER, 1991, p. 42).

Ao situar a leitura crítica do século XX em um contexto interpretativo da reificação do processo de racionalização social, é sugestivo pensar que Horkheimer possa ter buscado atestar que “a própria forma de pensar da imagem de mundo se torna obsoleta, o saber sacro e a sabedoria mundana se dissolvem em poderes de crença subjetivados” (HABERMAS, 1984, p. 347), ou, dito de outro modo: a maneira como Horkheimer e Adorno buscaram elaborar uma concepção enfática de razão, em sua reconstrução do paradoxo da racionalização, integrando a perspectiva weberiana com uma estrutura marxiana-lukacsiana, podia ter por objetivo fundamentar a noção de que em um mundo desprovido de concepções metafísico-religiosas o sentido de uma razão objetiva não poderia ser sustentada, visto que ao integrarem as teses sobre o processo de racionalização social a partir de uma estrutura materialista-histórica, eles conseguiram apresentar uma concepção de mundo desprovido de sentido e que é regulado por imperativos técnicos sem qualquer aspecto moral ou estético.

Ao entendermos que o processo de racionalização tenha implicado na separação entre as pretensões de validade e as expectativas normativas¹⁰, separação esta que **abriu espaço** para a intervenção de interesses distintos daqueles que eram sancionados em normas

¹⁰ Por “pretensões de validade” Habermas compreende os atos de fala que são estabelecidos visando um consenso (em acordo sobre um assunto específico). Ainda sobre isso, Habermas atesta que todos os atos de fala possuem uma pretensão em comum: a compreensão. O conceito de *ação orientada ao entendimento* (ação comunicativa) pressupõe uma atitude performativa de falantes e ouvintes, relação esta que pressupõe a compreensão entre falante e ouvinte, a veracidade do que é comunicado, a sinceridade das manifestações apresentadas e uma concordância perante as normas vigentes. Por seu turno, as “expectativas normativas” dizem respeito a uma certa projeção, ou antecipação, feita por um interlocutor em relação à conduta de outro interlocutor e são usadas como pauta para avaliação de conduta de sujeitos sociais. Daí que Habermas vislumbra que Horkheimer atestou a cisão destas duas categorias para compreender a modernidade, pois este não identifica possibilidade comunicativa nas modernas sociedades capitalistas.

Crises sistêmicas e racionalização social como reificação: uma reconstrução da teoria social marxiana

SIQUEIRA, D. V. P.

socialmente vigentes, a instauração de um **modelo de racionalidade subjetiva** que acabou por inverter o sentido das normas comunicacionais que passaram a considerar apenas seus próprios interesses no plano da comunicação, mostra como a cisão das categorias comunicativa possa ter sido compreendida como o fundamento para o aparecimento do totalitarismo político, para a concentração e a burocratização econômica, bem como o marco inicial da progressiva **desdiferenciação** e **mercantilização** das distintas esferas da produção cultural.

As experiências históricas diferenciadas (*i.e.*, totalitarismo político, a concentração e a burocratização econômica e a mercantilização da produção cultural) proporcionam compreender que, além da influência marxiana-lukacsiana das teses weberianas, a concepção teórica de Horkheimer foi também influenciada pela noção de que as próprias transformações históricas do capitalismo tardio alteraram as condições para um esclarecimento político dos atores sociais e esta se mostrou como a grande norteadora da crítica social do século XX.

Sobre este ponto, Habermas aponta que isto é algo que proporciona compreender a distinção entre Lukács e Horkheimer quanto ao conceito de **totalidade**. Deste modo, mesmo sendo reconhecível a proximidade que existe entre as disposições teóricas dos dois autores, não é possível ignorar que a mudança sobre a pretensão de totalidade de Horkheimer difere da de Lukács por causa da perda referencial que o proletariado tem dentro da teoria horkheimeriana¹¹.

Quando Horkheimer elaborou sua teoria sobre o processo de racionalização cultural a partir de uma justaposição das esferas culturais e societárias (justaposição esta que demarcou o afastamento de critérios morais e estéticos do debate sobre a racionalização social), ele concebeu que “as esferas de valor normativa e expressiva [se encontravam] privadas de toda pretensão de validade imanente” (HABERMAS, 1984, p. 347).

¹¹ Segundo Nobre (1996, pp. 74-83), é possível “observar uma curiosa apropriação do modelo lukacsiano [por parte de Horkheimer]. Se, por um lado, fica assegurada uma ‘intenção para a totalidade da sociedade’, por outro ela aparece à maneira vaga e imprecisa de uma ‘práxis social geral’. Tudo indica que a situação de classe continua a determinar a relação com a ‘práxis social geral’, mas o significado do conceito de classe se perde no momento em que Horkheimer fala também em ‘grupos’” (*idem*, p. 77), isso porque “Horkheimer recusa a ideia de que a situação do proletariado seja uma garantia do conhecimento correto” (REPA, 2008, p. 27). Tais asserções parecem se sustentar na discussão que Horkheimer apresenta, em seu artigo *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* (1937), sobre a noção de proletariado. Com efeito, Horkheimer afirma que “o intelectual que, numa veneração momentânea da força de criação do proletariado encontra sua satisfação em adaptar-se e em fazer apoteoses, não vê que qualquer poupança de esforços do seu pensamento e a recusa a uma oposição momentânea às massas, para as quais ele poderia levar os próprios pensamentos, faz com que estas fiquem massas mais cegas e fracas do que precisariam ser. Seu próprio pensamento faz parte do desenvolvimento das massas como um elemento crítico e estimulador. Submetendo-se totalmente às situações psicológicas respectivas da classe, que em si representa a força para a transformação, esse intelectual é levado ao sentimento confortador de estar ligado com um enorme poder e o conduz a um otimismo profissional. Mas quando este otimismo é abalado em períodos de duras derrotas, surge então o perigo para muitos intelectuais de caírem num pessimismo e num niilismo, igualmente profundos, tão exagerados como foi o seu otimismo. Não suportam o fato de que justamente o pensamento mais atualizado, o que compreende com mais profundidade o momento histórico e o que mais promete para o futuro, contribui em determinados períodos para o isolamento e abandono de seus representantes. Eles esqueceram a relação entre revolução e independência” (HORKHEIMER, 1975, p. 143), algo que permite compreender que para Horkheimer a situação do proletariado não constitui, em si, a garantia para o conhecimento vislumbrada por Lukács.

Crises sistêmicas e racionalização social como reificação: uma reconstrução da teoria social marxiana

SIQUEIRA, D. V. P.

A busca de Horkheimer em apresentar **critérios de verdade**, e **eficácia**, que pudessem determinar o modelo de racionalidade cognitiva-instrumental (especialmente ao destacar o processo em que ocorreu a distinção cultural da esfera cognoscitiva, de domínio técnico, das esferas de ação especializadas durante o desenvolvimento do processo de **desencantamento do mundo**), implicou no distanciamento da perspectiva horkheimeriana da concepção weberiana de racionalização social, particularmente quando Horkheimer “se apoia na interpretação da racionalização capitalista como reificação” (HABERMAS, 1984, p. 346).

Ao assumir que o processo de racionalização capitalista é, em si, um processo de reificação, a Teoria Crítica sustentou que a perda de racionalidade que ocorre nas esferas das ações ocorria pelo reconhecimento de que “a experiência da sujeição e da exploração social foi bloqueada e reprimida por uma consciência falsificadora que, operando ao nível dos instintos, impede que essa experiência [da resistência à dominação] possa tornar-se cognoscível” (HONETH, 1997, p. 22) e isso porque “quanto mais as ideias se tornam automáticas, instrumentalizadas, menos alguém vê nelas pensamentos com um significado próprio. São consideradas como coisas, máquinas” (HORKHEIMER, 2010, p. 27), algo que implicaria assumir que “a linguagem tornou-se apenas mais um instrumento no gigantesco aparelho de produção da sociedade moderna” (*ibidem*).

Como foi apresentado anteriormente, o esgotamento do sentido metafísico-religioso descrito por Weber no processo de racionalização se fundamentou em torno da noção de **perda da unidade das esferas da vida** nas modernas sociedades capitalistas. Esta é uma concepção cara para a Teoria Crítica da primeira metade do século XX porque a equiparação realizada por Horkheimer, da **racionalidade com relação a fins** com o **modelo de razão cognitivo-instrumental**, ocorreu justamente a partir da sobreposição por ele identificada na estrutura do modelo de racionalidade em exercício nas modernas sociedades capitalistas¹².

A **perda de sentido** atestada nas modernas sociedades capitalistas deveu-se pela regulamentação das normas sociais por uma **razão instrumental** que se encontrava consolidada na forma de uma **racionalidade formal** (a qual se apresentaria, em última instância, como uma razão subjetivada) e não mais por pretensões de validade universais. É uma compreensão que permite Habermas apontar para a similitude entre a noção weberiana de desencantamento do mundo e a interpretação horkheimeriana de **perda de sentido**¹³.

A conceitualização da **perda de sentido** configuraria, então, a interpretação que Horkheimer apresentou sobre o processo de racionalização das modernas sociedades

¹² Esta questão é apresentada por Habermas a partir de uma fala que ele recupera de Horkheimer, quando este afirma que “tendo cedido em sua autonomia, a razão tornou-se um instrumento” (HORKHEIMER, 2010, p. 26), instrumento este que se tornou inteiramente aproveitado no processo social, visto que “seu valor operacional, seu papel no domínio dos homens e da natureza tornou-se o único critério para avaliá-la” (*ibidem*).

¹³ Habermas aponta para esta direção ao recuperar uma fala de Horkheimer em o *Eclipse da Razão*, particularmente quando é anunciado que: “Os conceitos se reduziram a síntese das características que vários espécimes têm em comum. Pela denotação da semelhança, os conceitos eliminaram o incômodo de enumerar qualidades e servem melhor assim para organizar o material de conhecimento. São pensados como simples abreviações dos itens a que se referem. Qualquer uso dos conceitos que transcenda a sumarização técnica e auxiliar dos dados factuais foi eliminado como um último vestígio de superstição. Os conceitos foram ‘aerodinamizados’, racionalizados, tornaram-se instrumentos de economia de mão-de-obra. É como se o próprio pensamento tivesse se reduzido ao nível do processo industrial, submetido a um programa estrito, em suma, tivesse se tornado uma parte e uma parcela da produção” (HORKHEIMER, 2010, p. 26).

Crises sistêmicas e racionalização social como reificação: uma reconstrução da teoria social marxiana

SIQUEIRA, D. V. P.

capitalistas (o que, para Habermas, só foi possível porque Horkheimer partiu da fundamentação da razão instrumental como o processo que estabeleceu a formalização da razão através de uma subjetivação da razão).

A apresentação de uma noção subjetiva do processo de racionalização busca explicitar a relação entre a diferenciação das esferas de valor (que são assumidas como regidas pelo princípio de troca) e a deformação do mundo da vida. Sua noção de razão subjetiva se encontra em oposição à noção de uma regulamentação objetiva da razão, que tencionava fundamentar uma ontologia propulsora da racionalização das **imagens do mundo**¹⁴.

O processo de subjetivação da razão que foi apresentado por Horkheimer porque ele identificou nele o princípio que passou a regular a reprodução cultural através da internalização do princípio de negação de vontade (visto as modernas sociedades capitalistas se encontrarem reguladas por um modelo de ação cognitivo-instrumental que visa a obtenção de fins). Habermas discorre sobre isto porque reconhece que Horkheimer identificou na noção de uma razão subjetiva algo que “funciona como um instrumento da auto conservação em uma luta na qual os participantes se orientam pelos poderes de crença fundamentalmente irracionais e irreconciliáveis entre si” (HABERMAS, 1984, p. 350), irracionais e irreconciliáveis por causa da cisão ocorrida entre as pretensões de validade e as expectativas normativas.

Todavia, a contraposição que Horkheimer apresenta entre razão objetiva e razão subjetiva sugere uma **não solução** para este problema: antes, ela busca recuperar uma perspectiva metafísico-ontológica de uma totalidade racional que **deveria** contrastar à moderna noção de uma racionalidade parcial (que tem suas disposições reguladas para a obtenção de um fim anteriormente planejado).

Ao apresentar uma argumentação recorrendo a uma perspectiva ontológica para fundamentar a constituição da razão instrumental como o modelo de racionalidade dominante na modernidade, Horkheimer faz uso de uma operação que busca reconstruir a história da racionalidade para “estabelecer mais profundamente a sustentação da crítica da reificação, ampliando a razão instrumental a ponto de torna-la uma categoria do processo histórico-mundo de civilização em seu todo” (HABERMAS, 1984, p. 366). Para Habermas este procedimento fica claro pelas palavras que ele recupera do próprio texto horkheimeriano, quando discute as consequências da formalização da razão:

[...] Justiça, igualdade, felicidade, tolerância, todos os conceitos que, como já se disse, foram nos séculos precedentes julgados inerentes ou sancionados pela razão, perderam as suas raízes intelectuais. Ainda permanecem como objetivos e fins, mas não há mais uma força racional autorizada para avalia-los e liga-los a uma realidade objetiva. Endossados por veneráveis documentos históricos, podem ainda gozar de certo prestígio, e alguns estão presentes nas leis supremas dos maiores países. Contudo, falta-lhes a confirmação da razão em seu sentido moderno. Quem pode dizer que qualquer um desses ideias é mais estritamente

¹⁴ *Grosso modo*, a noção de *razão subjetiva* diz respeito ao modelo de ação que é postulante a um princípio de auto conservação, mas que não pode neutralizar o caráter autodestrutivo desta auto conservação. Por seu turno, *razão objetiva* refere-se ao modelo de ação que busca promover uma unidade indiferenciada de espírito e natureza. Procede deste modo anulando quaisquer transformações socioculturais fundadoras da moralidade e da verdade.

Crises sistêmicas e racionalização social como reificação: uma reconstrução da teoria social marxiana

SIQUEIRA, D. V. P.

relacionado com a verdade do que o seu oposto? (HORKHEIMER, 2010, pp. 28-29).

A partir de então seria indicado analisar o **aspecto de contradição** que a crítica da razão instrumental apresenta quando esta passou a interpretar o conceito de racionalidade formal (circunscrito ao contexto da racionalização social) como uma **irracionalidade de aspecto restritivo e instrumental**, a qual é regulada e cerceada por imperativos técnicos desprovidos de qualquer aspecto moral ou estético. Um exemplo disto é quando notamos que Habermas aponta para esta direção por reconhecer que Horkheimer aproximou a noção weberiana de **desencantamento do mundo** de sua hipótese de um processo de subjetivação da razão surgido a partir da **substituição** do tradicional mundo objetivo por uma moderna razão formalizadora, na qual “a modernidade passou a ser caracterizada pelo fato de que esse desencantamento, com o qual a religião e a metafísica haviam suplantado o pensamento mágico e mítico, abalou as próprias imagens de mundo racionalizadas em seu cerne” (HABERMAS, 1984, p. 347), o que resultou em “a própria forma de pensar da imagem de mundo se tornar obsoleta, o saber sacro e a sabedoria mundana se dissolverem em poderes de crença subjetivados” (*ibidem*).

As formulações críticas de Horkheimer impulsionam a identificação da **razão cognitivo-instrumental** à concepção de uma **razão subjetivada** movida por uma auto conservação que “impõe a razão subjetiva à loucura” (HABERMAS, 1984, p. 349) quando o pensamento de algo sobre o mundo busca ir para além do auto interesse e este se encontra desprovido de qualquer impulso racional formal. De fato, Habermas identifica nas palavras de Horkheimer a equiparação da razão cognitivo instrumental à razão subjetiva quando ele a assume como um instrumento para a auto conservação:

A vida da tribo totemista, o clã, a igreja da Idade Média, a nação na época das revoluções burguesas, seguiam padrões moldados através das evoluções históricas. Tais padrões – mágicos, religiosos ou filosóficos – refletiam as formas correntes de dominação social. Constituíram-se como um fundamento cultural mesmo após seu papel na produção tornar-se obsoleto; assim eles promoveram também a ideia de uma verdade comum. Fizeram isso pelo próprio fato de se terem objetivado. Qualquer sistema de ideias, religioso, artístico ou lógico, na medida em que se articula numa linguagem significativa, atinge uma conotação geral e necessariamente se proclama verdadeiro num sentido universal (HORKHEIMER, 2010, pp. 148-149).

A postura assumida por Horkheimer é vista por Habermas em certa aproximação com aquilo que Weber reconheceu como “dominação mundial da não-fraternidade” (HABERMAS, 1984, p. 350) que configuraria as modernas sociedades capitalistas. Deste modo, é interessante pensar que ambos os teóricos assumiram que a racionalização social se referiria a “um processo seletivo dos potenciais de racionalidade inscritos nas estruturas de consciência moderna” (REPA, 2008, p. 214), o que, especialmente para Horkheimer, acarretaria na institucionalização do complexo cognitivo-instrumental nos sistemas culturais e da produção científica. Esta linha de raciocínio parece levar, invariavelmente, a

Crises sistêmicas e racionalização social como reificação: uma reconstrução da teoria social marxiana

SIQUEIRA, D. V. P.

possibilidade de conceber que a dinâmica do mundo do trabalho acabaria por institucionalizar a racionalidade estético-expressiva “na esfera da arte e [que] se manifesta em estilos de vida contraculturais, como a vida boemia, intelectual e artística” (*ibidem*), como já havia sido discutido por Lukács e como pode ser recuperado em Marx.

A busca é por demarcar o diagnóstico sobre a racionalização social a partir da tese da **perda de sentido** e do processo de reificação, porque isso poderia possibilitar a delimitação dos traços constituintes da leitura que se consagrou sobre o processo de racionalização das modernas sociedades capitalistas: de que a racionalização social ao **destruir** a concepção tradicional das imagens metafísico-religiosas do mundo, impulsionou a crítica para as estruturas internas da razão, como, por exemplo, quando ao assumir o processo de racionalização social como um processo de reificação Horkheimer buscou apresentar a noção pela qual “a própria forma de pensar da imagem de mundo se torna obsoleta” (HABERMAS, 1984, p. 347) e porque “o saber sacro e a sabedoria munda se dissolvem em poderes de crença subjetivados” (*ibidem*). Tais formulações tem por viés apresentar a ideia de que “em um mundo sem religião, ou metafísica, a concepção de ‘razão objetiva’ não encontra lugar” (*ibidem*).

Curiosamente, a superação das figuras mitológicas (e do próprio mito) só se tornaram possíveis com a diferenciação das esferas de valor que passaram a determinar a modernidade: esta perspectiva orientou a elaboração de um processo de subjetivação do conhecimento e da fé que tanto Weber quanto Horkheimer concordam, visto ambos terem assumido que a existência das imagens religiosas e metafísicas do mundo dependeriam de um processo de racionalização do qual “elas próprias eram tributárias” (HABERMAS, 1984, p. 350) e que encontra-se em oposição à tradição marxiana, afinal de contas a superação do mito permitiu a Horkheimer reconhecer o surgimento de uma consciência moderna regulada pela diferenciação das esferas de valor que culmina na regressão da cultura e da própria sociedade: o Esclarecimento se torna mito¹⁵ e rompe com as próprias promessas da modernidade!

Ao pensarmos que a regressão da racionalidade surge com a previsão de que a razão subjetiva acabaria por agir **sobre** a integração das imagens do mundo e influir em uma espécie de **solidariedade social irracional**, podemos pensar em um processo que acabaria por “dilacerar os âmbitos culturais da ciência, da moral e da arte” (HABERMAS, 1984, p. 350), pois não seria mais possível fundar sentido comum algum à unidade do **mundo da vida**.

É uma suposição que coloca em risco a própria integração social porque a força integradora, bem como a noção de solidariedade social fundamentada nas imagens do mundo, se encontraria de tal modo comprometida pela brutal cisão dos âmbitos culturais que, em suma, teria seu quadro referencial abalado. Algo que inverteria completamente a questão: a razão, na verdade, seria tida como algo irracional.

¹⁵ Frente a noção de um *mundo totalmente administrado* por uma *racionalização reificante*, os autores da *Dialética do Esclarecimento* concebem que “com a formalização da razão, a própria teoria, na medida em que pretende ser mais que um símbolo para procedimentos neutros, converte-se num conceito ininteligível, e o pensamento só é aceito como dotado de sentido após o abandono do sentido. Atrelado ao modo de produção dominante, o esclarecimento, que se empenha em solapar a ordem tornada repressiva, dissolve-se a si mesmo” (HORKHEIMER; ADORNO, 2006, p. 80).

**Crises sistêmicas e racionalização social como reificação: uma reconstrução da
teoria social marxiana**
SIQUEIRA, D. V. P.

REFERÊNCIAS

- ARAUTO, A. "Lukács' Theory of Reification". In: **Telos**, n. 11, 1972.
- ARGÜELLO, K. **O Ícaro da Modernidade: Direito e Política em Max Weber**. São Paulo: Acadêmica, 1997.
- BERNSTEIN, R. J. **Habermas and Modernity**. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991.
- BRAATEN, J. **Habermas's Critical Theory of Society**. Albany: State University of New York Press, 1991.
- COUTINHO, C. N. Lukács: A Ontologia e a Política. In: ANTUNES, R. & RÊGO, W. L. (orgs.). **Lukács: Um Galileu no Século XX**. São Paulo: Boitempo Editorial, 1996.
- GIDDENS, A. "Reason without Revolution? Habermas's Theorie des Kommunikativen Handelns". In: BERNSTEIN, R. J. **Habermas and Modernity**. Cambridge, Massachusetts : The MIT Press, 1991.
- HABERMAS, J. "Does Philosophy still have a Purpose?". In: HABERMAS, J. **Philosophical-Political Profiles**. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1983.
- HABERMAS, J. **The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society**. Boston: Beacon Press, 1984.
- HABERMAS, J. **Técnica e Ciência como "Ideologia"**. São Paulo: Unesp, 2014.
- HONNETH, A. **The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory**. Cambridge: The MIT Press, 1997.
- HORKHEIMER, M. **Eclipse da Razão**. São Paulo: Centauro Editora, 2002.
- HORKHEIMER, M. **Teoria Tradicional e Teoria Crítica**. São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
- LEO MAAR, W. "A Reificação como Realidade Social: Práxis, Trabalho e Crítica Imanente em HCC". In: ANTUNES, R. & RÊGO, W. L. (orgs.). **Lukács: Um Galileu no século XX**. São Paulo: Boitempo Editorial, 1996.
- LUKÁCS, G. **História e Consciência de Classe: Estudos sobre a Dialética Marxista**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

Crises sistêmicas e racionalização social como reificação: uma reconstrução da teoria social marxiana
SIQUEIRA, D. V. P.

MARX, K. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

MARX, K. **Grundrisse: Manuscritos Econômicos de 1857-1858 & Esboços da Crítica da Economia Política**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

MELO, R. **Marx e Habermas: Teoria Crítica e os Sentidos de Emancipação**. São Paulo: Editora Saraiva, 2013.

MENEZES, A. B. N. T. **Habermas e a Modernidade: Uma “Metacrítica da Razão Instrumental”**. Natal: EDUFRN, 2009.

NETTO, J. P. “Lukács e o Marxismo Ocidental”. In: ANTUNES, R. & RÉGO, W. L. (orgs.). **Lukács: Um Galileu no Século XX**. São Paulo: Boitempo Editorial, 1996.

NOBRE, M. **A Dialética Negativa de Theodor W. Adorno: A Ontologia do Estado Falso**. São Paulo: Iluminuras/FAPESP, 1998.

NOBRE, M. **A Teoria Crítica**. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2004.

PINZANI, A. **Habermas: Introdução**. São Paulo: Artmed, 2004.

REPA, L. **A Transformação da Filosofia em Jürgen Habermas: Os Papéis de Reconstrução, Interpretação e Crítica**. São Paulo: Editora Singular, 2008.

TEIXEIRA, M. **Razão e Reificação: Um Estudo sobre Max Weber em “História e Consciência de Classe” de Georg Lukács**. Campinas: Unicamp, Dissertação de mestrado, *in mimeo*, 2010.

WELLMER, A. “Reason, Utopia, and the Dialectic of Enlightenment”. In: BERNSTEIN, R. J. **Habermas and Modernity**. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991.