

NOTAS SOBRE A “CARÊNCIA DE FUNDAMENTAÇÃO” NA FILOSOFIA DE THEODOR W. ADORNO

Rodrigo Antonio de Paiva DUARTE¹

- RESUMO: Habermas relê Adorno e Horkheimer à luz do seu próprio modelo, isto é, do “paradigma lingüístico” que substitui a práxis transformadora pela argumentação. Assim, Habermas não percebe que, em Adorno, a competência comunicativa subordina-se a algo essencialmente diferente, a um impulso emancipatório. As características deste *a priori* transcendental racionalmente mediado devem ser buscadas não na *Dialética do esclarecimento*, mas em *Minima moralia*.
- PALAVRAS-CHAVE: Teoria crítica; paradigma lingüístico; *a priori* transcendental; práxis; argumentação; emancipação.

A difusão, entre nós, do chamado “paradigma lingüístico”, conexo à Teoria da ação comunicativa de Jürgen Habermas, no qual a capacidade humana de comunicação argumentativa é entendida como *a priori* transcendental, dispensa maiores comentários acerca da possibilidade, da fertilidade – e mesmo da necessidade – da colocação da linguagem como fundamentação transcendental do agir humano.

Tal difusão, no entanto, foi também mediada por uma crítica de Habermas ao que se entende por “razão negativa”,² principalmente expressa na obra conjunta de Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, *Dialética do esclarecimento*. Antes de se apontar para os indícios de uma fundamentação transcendental insuspeitadamente rica no modelo da razão negativa, sobretudo na obra de Theodor W. Adorno, resumir-se-ão, nas linhas que seguem, os pontos nodais da crítica habermasiana.³

Segundo Habermas, o pano de fundo da aporia a que chegam Horkheimer & Adorno é o processo de racionalização, descrito por Max Weber, que culmina com a

1. Professor do Departamento de Filosofia – UFMG – Belo Horizonte – MG

2. Cf. sobretudo o artigo de Rouanet (1987, p. 331 ss.).

3. Aqui, cabe uma diferenciação entre a crítica empreendida por Habermas na *Teoria da ação comunicativa* (primeira edição em 1981) e do *Discurso filosófico da modernidade* (primeira edição em 1984). A primeira é, simultaneamente, menos ofensiva e mais “imaneente”. Exatamente por isso, optei por trabalhar aqui com o texto de 1984, uma vez que nele as objeções são mais claramente colocadas.

chamada separação e autonomização das esferas axiológicas (cf. Habermas, 1998, p. 225ss. e 456). Para aquele,

... só quando a ciência, moral e arte são especializadas, cada uma em uma pretensão à validade, seguem respectivamente sua própria lógica, e são purificadas dos restolhos cosmológicos, teológicos e culturais; só então pode surgir a suspeita de que a autonomia da validade que uma teoria almeja, seja ela, então, empírica ou normativa, é aparência, porque nos seus poros se alojaram ocultos interesses e pretensões ao poder. (1989a, p. 140)

Procedendo dessa forma, o esclarecimento torna-se por uma primeira vez reflexivo; ele se realiza, portanto, sobre seus próprios produtos – sobre teorias. Esse é, de acordo com Habermas, o momento de aparição de uma crítica da ideologia, tal como pode ser encontrada em Marx: o ponto de vista revolucionário, encarnado potencialmente pelo proletariado, serve de base a uma crítica das representações abstratas como ferramentas de dominação por parte da burguesia. A percepção de que os esforços titânicos desta última no sentido de, por um lado, integrar o proletariado, e, por outro, de experimentar formas de dominação antes inexistentes, como os totalitarismos e a indústria cultural, leva a uma desconfiança em relação ao fundamento da versão “tradicional” da crítica das ideologias:

...e se as forças produtivas entram com as relações sociais de produção, que as primeiras deveriam fazer explodir, numa perversa simbiose, não há mais qualquer dinâmica sobre a qual a crítica poderia depositar suas esperanças. Adorno & Horkheimer vêem abalados os fundamentos da crítica das ideologias – e gostariam, entretanto, de se ater à figura fundamental do esclarecimento. (p. 143)

Ocorre aqui, então, o que Habermas chama de reflexão segunda: o voltar-se sobre si mesma da teoria, que a crítica das ideologias realizava – sobre a base do ponto de vista de uma classe revolucionária – deve-se voltar mais uma vez sobre si mesma, dessa vez, desprovida de um fundamento. Segundo Habermas (1989a, p. 141), “a *Dialética do esclarecimento* dá esse passo – ela independentiza a crítica, mesmo que contra os próprios fundamentos”.

Com isso, chega-se ao cerne da crítica de Habermas a Adorno & Horkheimer. Segundo Habermas, esses autores se encontram na mesma dificuldade que Nietzsche: “se eles não querem abrir mão do efeito de um desvelamento último e querem *continuar a crítica*, eles devem conservar, para sua declaração da corrupção de todos os padrões racionais, entretanto, *um intocado*” (1989a, p. 153). Tal posicionamento de Habermas fica mais claro ainda no trecho que se segue:

Adorno & Horkheimer encontram uma outra opção, atijando e mantendo aberta a contradição performativa de uma crítica ideológica que se aplica sobre si mesma, se eles não querem mais ultrapassá-la teoricamente. Depois do fato de que – no nível alcançado pela reflexão – toda tentativa de estruturar uma teoria deveria flutuar no vazio, eles abrem mão da teoria e praticam *ad hoc* a negação determinada, estabelecendo, com isso, uma fusão de razão e poder, que preenche todas as fendas. (p. 154)

A confusão de Habermas, aqui, é clara: ele atribui “uma fusão de razão e poder, que preenche todas as lacunas” a um modelo de racionalidade que se mostra exatamente como uma alternativa a tal estado de coisas.

Mas as confusões não param aí: uma das principais contribuições de Horkheimer & Adorno, a determinação da hipertrofia do elemento, na razão, conexo aos meios de sobrevivência física, explicitada no conceito de razão instrumental, é reduzida, por Habermas, a uma descrença na razão como um todo, que, no limite, ofuscaria toda e qualquer distinção entre o verdadeiro e o falso. Segundo ele,

Esse conceito deve também lembrar que a difundida racionalidade-meio faz retrair a diferenciação entre aquilo que pretende validade e aquilo que serve à autoconservação e, com isso, demole aquelas barreiras entre validade e poder, torna sem efeito aquela diferenciação de fundamentação conceitual, que a compreensão moderna do mundo acreditava dever a uma superação definitiva do mito. (p. 145)

Habermas sugere que a crítica da racionalidade que aponta para a tendência de sua auto-anulação, em virtude da sobrecarga do seu momento de meio para a autoconservação, anula, ela própria, a distinção entre razão e mito, e, com isso, ele instaura uma noite em que todos os gatos são pardos. Pois a alternativa que ele parece propor aqui – um programático interdito à crítica da racionalidade instrumental, sob a alegação de que ela não deixa intacta a razão como um todo –, permite que esta última se regenere livremente. Uma injustiça gritante chega a se configurar a partir de uma outra colocação de Habermas, em que ele vê na crítica da racionalidade, empreendida por Horkheimer & Adorno, uma espécie de convivência com as forças cuja monstruosidade eles próprios foram os primeiros a denunciar: “A crítica, anteriormente praticada, às inversões meta-éticas da moral, transforma-se numa concórdia sarcástica com o ceticismo ético” (1989a, p. 136).

A impossibilidade de tamanha miopia, num filósofo com a competência de Habermas, chega mesmo a levantar suspeitas sobre a convivência com o subsistente – não por parte de Horkheimer & Adorno, mas do próprio autor das acusações. Isso porque Habermas tira sua drástica conclusão de um trecho da *Dialética do esclarecimento*, que, a meu ver, não implica, de modo algum, a mesma. Transcrevo-o aqui:

A impossibilidade de produzir, a partir da razão, um argumento fundamental contra o assassinato, não encoberta, mas declarada a todo o mundo, acendeu o ódio, com o qual, ainda hoje, os progressivos perseguem Sade e Nietzsche ... Eles não recuaram diante do fato de que a razão formalista teria uma relação mais íntima com a moral do que com a imoralidade.⁴ (Adorno & Horkheimer, 1981, p. 139-40)

4. Um trecho dessa mesma passagem é citado em Habermas, 1998, I, p. 463, dentro do espírito da crítica levada a cabo nessa obra – muito mais moderado e razoável, como já foi dito (nota 2). Aqui, a citação tem outra finalidade: exemplificar a tese weberiana da racionalização como processo de formalização da razão.

Um ponto de vista desprovido de preconceitos verá aqui apenas uma tentativa de penetrar os pressupostos e conseqüências de uma razão, cujo processo de se tornar formal é concomitante àquele da hipótese da autoconservação; nunca uma “concordância sarcástica com o ceticismo ético”. Algo semelhante ocorre na abordagem que Habermas faz da crítica de Horkheimer & Adorno à indústria cultural.

A crítica, anteriormente praticada, ao elemento meramente afirmativo da cultura burguesa, aumenta numa fúria impotente sobre a justiça irônica daquele juízo, pretensamente irresponsável, que a cultura de massa executa em uma arte que sempre foi ideológica. (Habermas, 1989a, p. 136)

No trecho acima, Habermas toca também, ainda que de modo – de novo – totalmente incorreto, numa outra contribuição importante delineada pela *Dialética do esclarecimento*, a saber, a ambigüidade do fenômeno estético em relação a sua origem de classe, da qual se segue sua potencialidade como depositário de uma verdade que estaria além da divisão da sociedade em classes.⁵ Em outra passagem sobre o mesmo tema, Habermas explicita sua compreensão do posicionamento de Horkheimer & Adorno, demonstrando maior preocupação na insistência sobre o seu próprio ponto de vista – da ação comunicativa – do que sobre a verdade do seu enunciado:

Essa situação aproxima-se da suposição de que Adorno & Horkheimer percebem a modernidade cultural a partir de um horizonte similar de experiência, com a mesma sensibilidade aumentada, e também com a mesma ótica estrita, que se torna insensível diante dos indícios e das formas existentes de racionalidade comunicativa. (Habermas, 1989a, p. 155)

Na verdade, os indiscutíveis “indícios e formas existentes de racionalidade comunicativa” não autorizam o abandono dos pressupostos da razão negativa em benefício de uma teoria afirmativa do subsistente: eles apenas justificam uma projeção da possibilidade de um futuro mais humano, projeção esta – como se mostrará adiante – amplamente assumida e compartilhada por Theodor W. Adorno.⁶

5. Nesse sentido vale apontar o não-reconhecimento, por Habermas, dos perigos do processo de transformação do objeto cultural em mercadoria: “Se uma cultura de massas se desenvolve no sentido de uma integração regressiva da consciência, depende, em primeira linha, se a comunicação (provê) a equiparação das pessoas através de sua ‘individualização’; de forma alguma, se as leis do mercado sempre mais profundamente penetram na produção cultural”. Igualmente digno de nota é o equívoco de Rouanet quanto à percepção, por Adorno, do fenômeno cultural: “Se é verdade que a racionalização sistêmica tende a produzir um mundo administrado, é também verdade que a racionalização cultural produz efeitos opostos. É essa a verdadeira dialética da modernidade, e essa dialética está longe de ter desaparecido, como supunha Adorno. *Ele subestima o potencial transformador da modernidade cultural, ... a arte tem um potencial explosivo e não pode ser vista como reduto de uma mimesis perdida*” (Rouanet, 1987, p. 342-3) (grifos meus). O fato de a arte se constituir num refúgio do comportamento mimético não se encontra em oposição ao seu potencial explosivo, mas é exatamente condição para que ele continue existindo numa situação de adversidade extrema. Nesse quadro, os paradoxos que uma produção cultural pretendidamente autônoma e autêntica tem que experimentar hoje, em escala mundial, parecem dar razão a Adorno e não a Habermas.

6. Habermas não deixa de reconhecer, na *Teoria da ação comunicativa*, a centralidade da exigência de reconciliação no pensamento de Adorno. Mas nisso ele vê novamente apenas um prenúncio da mudança de paradigma rumo a uma teoria da intersubjetividade: “As estruturas de uma razão, à qual Adorno apenas alude, só se tornam

Para Habermas, entretanto, sobressai apenas o caráter necessariamente paradoxal de uma filosofia que pretende, “contra Wittgenstein, dizer o que não se deixa dizer” (Adorno, 1998, p. 21), associando, aquele, essa posição a um “defaitismo” da razão, a uma resignação existencial e política, que, a meu ver, inexistem em Adorno. A esse respeito, diz Habermas:

Quem insiste num paradoxo num local em que a Filosofia um dia se estabeleceu com suas fundamentações últimas, assume não apenas uma posição desconfortável; ele só pode preservar essa posição, se é possível tornar pelo menos plausível que *não haja saída*. Também o retorno de uma situação aporética deve estar bloqueado, senão há um caminho, a saber, o de volta. Esse, segundo penso, é o caso. (Habermas, 1989a, p. 155)

Quanto a isso, há que se mencionar que inexistente, não só na *Dialética do esclarecimento*, mas também em qualquer outra obra de Adorno, a declaração de que não há saída; menos ainda a intenção de demonstrar a necessidade lógica disso. O que há é a implacável denúncia de um processo em curso que, no limite, poderá aniquilar a razão. Essa denúncia só tem sentido, evidentemente, *num momento* anterior à consumação desse processo. Habermas finge não ver isso, no meu entender, com o exclusivo objetivo de tentar legitimar a introdução do seu próprio modelo, associado ao paradigma lingüístico, no qual a argumentação assume o lugar outrora ocupado pela práxis radicalmente transformadora da realidade.⁷ Já na *Teoria da ação comunicativa*, constava:

A crítica à racionalidade instrumental se entende como uma crítica da reificação que se conecta à recepção de Weber por Lukács, sem que as (aqui apenas mencionadas) conseqüências de uma filosofia objetivista da história tenham sido levadas a sério. Nessa tentativa, Horkheimer e Adorno, por sua parte, se envolvem em aporias, das quais aprendemos e podemos ler *razões para uma mudança de paradigma* na teoria social. (1988a, t. I, p. 489)

Uma vez que pretendo focar neste texto a obra posterior de Adorno, gostaria ainda de chamar a atenção para um outro aspecto do equívoco de Habermas

acessíveis à análise se as idéias da reconciliação e da liberdade forem decifradas como signos de uma – ainda sempre utópica – forma de intersubjetividade (Habermas, 1988, t. I, p. 524) Cf. tb. Habermas, 1989b, p. 176 ss.

7. Cito aqui duas passagens de Habermas que bem exemplificam algumas das idéias centrais de sua *Teoria da ação comunicativa*: “Na argumentação *entrelaçam-se* continuamente crítica e teoria, esclarecimento e fundamentação, mesmo que os participantes da discussão *tenham que supor* que, dentre as inevitáveis pressuposições da comunicação do discurso argumentativo, somente vem à baila a coerção não-coercitiva do melhor argumento” (Habermas, 1989a, p. 157).

“Não mais conhecimento e *domínio* de uma natureza objetivada são, tomados por si mesmos, o fenômeno que carece de explicação, mas a intersubjetividade de um possível entendimento – tanto no plano interpessoal, como no intra-psíquico. O foco da investigação desliza de uma *racionalidade cognitivo-instrumental* para uma outra, *comunicativa*” (Habermas, 1988, p. 525). Mesmo sob um ponto de vista francamente favorável a Habermas, Rouanet acerta em cheio quando diz: “Com a *Teoria da ação comunicativa* e o *Discurso filosófico da modernidade*, Habermas consome o processo psicanalítico de assassinato simbólico do pai: a partir desse momento, a base de sua identidade passa pela ruptura com Adorno” (Rouanet, 1987, p. 331)

concernente à obra tardia do seu antigo professor em Frankfurt. Segundo ele, “Adorno permaneceu fiel ao impulso filosófico nos vinte e cinco anos desde o término da *Dialética do esclarecimento*, e não se esquivou da estrutura paradoxal de um pensamento da crítica totalizada” (1989a, p. 145). Ou, ainda: “Adorno estava perfeitamente consciente dessa contradição performativa da crítica totalizada” (p. 145).⁸ Se a crítica fosse de fato totalizada (e totalizável), incorrer-se-ia realmente numa contradição performativa. Mas não é o caso, pois a própria idéia de totalidade é radicalmente problematizada na obra de Adorno, o que impediria – na pior das hipóteses – uma totalização tão imediata da crítica, como a que é imputada por Habermas a Adorno, muitas passagens da obra de Adorno poderiam exemplificá-lo; neste trabalho, dou destaque à *Minima moralia*, pela forma cristalina com que algumas das questões colocadas por Habermas são respondidas (ou equacionadas).⁹ Cito aqui um trecho dessa obra, em que Adorno combate explicitamente o que ele chama de absolutismo da negação:

Através do absolutismo da negação, o movimento do pensamento, como o da história, segundo o esquema da oposição imanente, torna-se unívoco, exclusivo, traçado com inarredável positividade. Tudo é subsumido sob as fases econômicas principais, historicamente determinantes na sociedade como um todo, e de seus desdobramentos. (Adorno, 1987a, p. 199)

Muitas outras objeções poderiam ser levantadas contra a crítica de Habermas à razão negativa. Mas isso afastar-se-ia do meu ponto, que é o seguinte: a crítica habermasiana prejudicou grandemente a percepção de que o elemento transcendental que está na base da atitude prática do ser humano não é a competência comunicativa, mas algo que lhe antecede: um desejo – racionalmente mediado – de que tudo seja radicalmente diferente do que é, o que pode ser denominado “impulso emancipatório”, sendo a capacidade de linguagem apenas um epifenômeno seu. Se de fato existe tal impulso emancipatório, a versão clássica da teoria crítica – anterior ao paradigma lingüístico – adquire, então, subitamente, um potencial de verdade, que precisa ser mais bem conhecido e integrado ao *corpus* de uma racionalidade que se pretende alternativa à racional desrazão dominante. Sem concordar com a posição de Habermas de que a *Dialética do esclarecimento* incorre numa contradição performativa, por pretender usar a razão na constatação de sua irreversível degeneração, admito, entretanto, que essa obra não é a mais adequada para a indicação do elemento

8. Aqui também se constata a radical mudança de tom do texto da *Teoria da ação comunicativa* para o *Discurso filosófico da modernidade*. Na primeira obra consta: “A ‘Dialética negativa’ é ambas as coisas: a tentativa de transcrever aquilo que não se deixa dizer discursivamente e o aviso de ainda buscar em Hegel refúgio para essa situação. Só a ‘Teoria Estética’ sela, então, a cessão das competências cognitivas à arte, na qual a faculdade mimética ganha forma objetiva” (Habermas, 1988, t. I, p. 514). Aqui delinea-se, inclusive, uma compreensão menos desclassificatória da importância da dimensão estética na construção de uma racionalidade alternativa à instrumental, dominante.

9. A hipótese de Habermas não ter tomado suficiente conhecimento do conteúdo de *Minima moralia* deve ser afastada em vista das numerosas referências feitas por ele a essa obra, nos textos sobre Adorno, nos *Philosophisch-politische Profile* (cf. por exemplo, Habermas, 1989, p. 162, 166, 170 e 178).

transcendental *sui generis* que acredito residir na obra da geração da Teoria Crítica anterior a Habermas, principalmente na de Theodor W. Adorno.¹⁰ É na obra deste último – sobretudo em *Minima moralia* – que se encontra a explicitação mais clara das características do *a priori* transcendental que essa vontade de libertação – o impulso emancipatório – adquire.

Nessa caracterização, é preciso, no entanto, estar atento aos traços específicos que a própria idéia de *a priori* transcendental forçosamente assume em Theodor W. Adorno: falta, antes de tudo, a apoditicidade, a universalidade e a objetividade que possui em Kant. E isso ocorre na medida em que fica sugerido, em vários pontos da imensa obra de Adorno, que a sociedade, enquanto sistema aberto, potencialmente subordinado a contingências de várias ordens, é o verdadeiro sujeito transcendental, com o quê a própria idéia de subjetividade transcendental termina por ficar enriquecida. Segundo Adorno,

Onticamente mediado é não apenas o eu puro pelo eu empírico, que aparece claramente enquanto modelo da primeira versão da dedução dos conceitos puros do entendimento, mas o próprio princípio transcendental, no qual a Filosofia acredita possuir o seu *primum* diante do ente. Alfred Sohn-Rethel foi o primeiro a chamar a atenção para o fato de que, nele, na atividade universal e necessária do espírito, esconde-se inapelavelmente o trabalho social. (1988, P. 178)

E isso pode ser detectado já na forma presente – alienada – de sociedade, em que a contraparte do trabalho social, sua apropriação privada, consolidada no lucro, se apresenta como condição *a priori* da possibilidade da própria produção em geral. Tal idéia fica indicada num trecho de *Minima moralia*, o qual transcrevo a seguir:

A vantagem imediata de cada um no ato da troca, ou seja, aquilo que é subjetivamente mais limitado, proíbe a expressão subjetiva. A possibilidade do lucro, o *a priori* da produção conseqüentemente voltada para o mercado, não deixa mais aparecer a necessidade espontânea por aquela expressão, pela coisa mesma. (1987a, p. 260)

Tal concepção, entretanto, serve apenas de pano de fundo para uma outra mais importante em vista dos objetivos imediatos deste trabalho, ou seja, à medida que a práxis social – elemento transcendental originário – tende a se concentrar em determinadas atitudes de um sujeito empírico individual, em razão do já mencionado bloqueio atual das possibilidades de uma ação revolucionária eficaz, no sentido tradicional. Nessa situação, a atividade teórica do intelectual responsável pode perfeitamente adquirir as características de uma práxis transformadora da realidade, desde que ele se mantenha fiel a certos princípios, dentre os quais Adorno destaca uma disposição de não transigir em vista dos apelos – onipresentes na sociedade de

10. O próprio Habermas alude ao fato de a *Dialética do esclarecimento* ter sido escrita num período em que uma consciência filosófica crítica não poderia demonstrar muita esperança: a época da Segunda Guerra Mundial (Habermas, 1988, t. I, p. 490; 1989a, p. 141).

massas, dominada pela indústria cultural – à compreensibilidade e à comunicabilidade do que ele teria a dizer:

Enquanto escritor, far-se-á a experiência de que, quanto mais precisa, conscienciosa e adequadamente se expressa, o resultado literário será avaliado como mais dificilmente compreensível; enquanto, tão logo se expressa de modo relaxado e irresponsável, se é recompensado com uma certa compreensão ... Contemplar, na expressão, a coisa, em vez de a comunicação, é suspeito: o que é específico, ainda não tomado emprestado ao esquematismo, parece brutal, um sintoma de extravagância, quase de confusão. (Adorno, 1987a, p. 128)

Embutida aqui está a idéia – certamente polêmica – de que as concessões, as simplificações intencionais com um objetivo pedagógico que tem em vista os desfavorecidos são, no fundo, uma acomodação resignada ao *status quo*. O desenvolvimento exponencial das possibilidades da linguagem, tarefa historicamente levada a cabo pelas classes dominantes, é positivamente avaliado por Adorno como uma reaproximação da própria origem da linguagem, a qual, segundo o postulado de Walter Benjamin (Benjamin, 1987, p. 17 ss.; 1990, p. 10 ss), estaria no ato divino de – simultaneamente – criar e nomear as coisas. Segundo Adorno,

ócio, até mesmo vaidade e arrogância, emprestaram ao discurso da classe superior algo de independência e autodisciplina. Em virtude disso ela é trazida à oposição ao seu próprio âmbito social. Ela se volta contra os senhores que dela abusam para o comando, querendo comandá-los, e recusa-se a continuar a seu serviço. Na linguagem dos reprimidos, porém, somente a dominação deixou seus rastros e a rouba da justiça, que a palavra autônoma, íntegra, promete a todos aqueles que são suficientemente livres para dizê-la sem rancor. (1987a, p. 129)

Estaria, então, Adorno defendendo um resignado recolhimento do escritor às filigranas linguísticas, com o intuito de se consolar do seu fracasso na tentativa de “realizar” na prática a filosofia, de transformar o mundo ao invés de simplesmente “interpretá-lo”? A meu ver, absolutamente não. Adorno chama, aqui, a atenção para a potencialidade dialética da linguagem, que – como ocorre também com a arte –, levada às últimas conseqüências, se torna independente de sua origem de classe, e se volta contra a dominação em geral e, portanto, contra os interesses da classe opressora. Cabe aqui observar que, apesar de o exercício da escrita ser em última análise individual, nele se plasmam as aspirações e necessidades da humanidade como um todo, o que vem também a caracterizá-lo como o elemento transcendental *sui generis* supramencionado. Ouçamos o próprio Adorno:

Essas forças, que aparecem como aquelas da resistência individual, não são, no entanto, de modo algum, de um tipo meramente individual. A consciência intelectual, na qual elas se concentram, tem um momento social, tanto quanto o superego moral. Ela se forma a partir de uma representação da sociedade correta e de seus cidadãos. (1987a, p. 27)

Contudo – e aqui a influência de Hegel é mais sensível que a de Kant –, a constituição do *a priori* transcendental só pode se dar no plano de uma confluência

entre aquelas esferas que Kant, a bem da coerência sistemática, separou, inapelavelmente: a gnoseológica, a ética e a estética. Segundo Adorno:

O sonho de uma existência sem vexame, ao qual a paixão da linguagem se apegava, se pintá-lo como conteúdo, está, de fato, proibido, deve ser estrangulado com pérfida alegria. O escritor não pode aceitar a distinção entre a expressão bela e a expressão adequada ao assunto. (1987a, p. 107)

Inúmeras passagens da obra posterior de Adorno, nas quais se expressa a necessidade dessa confluência entre o saber, a *praxis* e a arte, poderiam ser mencionadas aqui, o que se torna impossível por razões de economia do texto.¹¹

Entretanto, algo separa inapelavelmente Adorno tanto de Kant, quanto de Hegel, como também de Marx: o alto teor de incerteza quanto às possibilidades de a humanidade se humanizar definitivamente, superando o longo tempo de pré-história em que ela tem estado imersa. Não há, como em Hegel, a fé inabalável num espírito absoluto, que – no tempo certo – aparará todas as arestas do existente. Não pode haver mais, por motivos mencionados acima, a crença marxiana no proletariado como – na condição de anticlasse por excelência – condutor da humanidade à sociedade sem exploração. Nem mesmo a apoditicidade do *a priori* transcendental kantiano pode mais ser garantida, uma vez que a superação do caráter individual do impulso emancipatório se dá em virtude de sua mediação social, o que para Kant seria uma “antropologização” indêbita do elemento transcendental em questão. A incerteza que envolve esse exercício, que busca nas origens absolutas da linguagem a projeção de uma reconciliação futura da humanidade, leva Adorno a qualificá-lo de quixotesco, sem que haja nesse termo uma desvalorização daquele:

O quixotismo lingüístico tornou-se um mandamento (*Gebot*), porque cada período contribuiu para a decisão sobre se a linguagem como tal, ambígua desde tempos imemoriais, cai vítima da empresa e da mentira consagrada que dela faz parte, ou se ela se prepara para o texto sagrado, enrijecendo-se contra o elemento sagrado, do qual ela vive. (1987a, p. 297)

Para terminar, deve-se ter em mente que esse exercício de linguagem, no qual se expressa claramente o que chamamos impulso emancipatório – essencialmente diferente da competência comunicativa defendida por Habermas -, coincide com a experiência filosófica, cujo poder antecipatório de um estado de coisas reconciliado é inúmeras vezes apontado por Adorno. Segue-se um exemplo de *Minima moralia*:

Filosofia, como ela deve ser responsabilizada apenas ainda diante do desespero, seria a tentativa de considerar todas as coisas como elas se representassem a partir do ponto de vista da redenção. O conhecimento não tem qualquer luz, a não ser aquela que brilha sobre o mundo a partir da redenção: tudo o mais se esgota na reconstrução e permanece um pedaço da técnica. (1987a, p. 333)

11. O leitor encontrará passagens, que apontam para essa confluência, em Adorno, 1985, p. 208-10, 316-7, 344-5, 360-1, 367, 497-8; 1988, p. 61-6; 1987b, p. 26-7.

Ainda nesse aforismo, surge uma bela caracterização do modelo adorniano de a priori transcendental, o qual, não por acaso, encerra *Minima moralia*:

Quanto mais apaixonadamente o pensamento se veda contra o seu estar condicionado, em prol do incondicionado, mais inconsciente e, com isso, mais funestamente ele cai vítima do mundo. Mesmo sua própria impossibilidade ele precisa conceituar, em prol da possibilidade. Diante da exigência, que, com isso, se apresenta a ele, a questão sobre a realidade ou irrealidade da própria redenção é, porém, quase indiferente. (1987a, p.334)

Aqui se reafirma, primeiramente, a necessidade daquela “intransigência da teoria”, da qual dependeria a verdadeira práxis, do reconhecimento do condicionamento como condição para sua possível superação. Em seguida, insinua-se – nunca mais do que isso – a idéia nuclear dessa inserção transcendental adorniana: o atingir do momento da experiência filosófica coloca o seu partícipe na posição de representante virtual de uma humanidade reconciliada. A realidade dessa reconciliação dependeria de um crescimento exponencial no número daqueles capazes de exercitar a experiência filosófica no sentido estrito. Mas nem mesmo a não-realização da emancipação tira do pensador responsável a capacidade do exercício antecipatório da mesma, que deve caracterizar o seu trabalho. Isso porque o sentido da pergunta pela reconciliação tem algo de absoluto, pois ignorá-la, persistir no caminho contrário à sua realização, leva, de fato, a um estado em que ela certamente será totalmente desprovida de sentido.

DUARTE, R. A. de P. Notes on the “lack of foundation” in Theodor W. Adorno philosophy. *Trans/Form/Ação*: São Paulo, v. 17, p. 39–49, 1994.

- **ABSTRACT:** *Habermas “re-reads” Adorno and Horkheimer from his own perspective, that is, from the point of view of the “linguistic paradigm”, which substitutes the transforming praxis for argumentation. Hence, Habermas can not see that Adorno’s competence in communication is subordinated to something essentially different, to an impulse towards emancipation. The characteristics of this rationally mediated transcendental a priori must be searched not in Dialectics of enlightenment but in Minima moralia.*
- **KEYWORDS:** *Critical theory; linguistic paradigm; transcendental a priori; praxis; argumentation; emancipation.*

Referências bibliográficas

- 1 ADORNO, T. W. *Ästhetische Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- 2 _____. *Minima Moralia*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987a.
- 3 _____. *Noten zur Literatur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987b.
- 4 _____. *Negative Dialektik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988.
- 5 ADORNO, T. W., HORKHEIMER, M. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- 6 BENJAMIN, W. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.
- 7 _____. *Angelus Novus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
- 8 HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- 9 _____. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989a.
- 10 _____. *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989b.
- 11 ROUANET, S. P. Razão negativa e razão comunicativa. In: *As Razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.