

O CONCEITO DE PRÁXIS E A CRÍTICA MARXIANA DA IDEOLOGIA EM THEODOR ADORNO

THE CONCEPT OF PRAXIS AND THE CRITICAL MARXIAN IDEOLOGY ON THEODOR ADORNO

Hildemar Luiz Rech

Doutor em Ciências Sociais pelo IFCH da UNICAMP, SP, e pela Universidade de Manchester, Inglaterra; professor no Departamento de Fundamentos da Educação e no Programa de Pós-graduação em Educação Brasileira, FACED-UFC; pesquisador do Laboratório de Trabalho e Qualificação Profissional - LABOR/UFC.

Resumo

O presente texto apresenta uma análise do conceito de práxis de Adorno. Tanto a teoria, baseada na razão instrumental, como a práxis, fracassaram no contexto da modernidade tardia, segundo Adorno. Quando a teoria cede ao pragmatismo e a práxis é deficiente e falha, a teoria crítica torna-se a última forma de práxis, cônica de suas deficiências, carências e equívocos. Assim, à teoria crítica cabe iluminar a razão, na contracorrente da razão instrumental e abrir caminho para a ação emancipatória, mediante uma práxis autêntica, a contrapelo a todas as formas de má consciência. Por fim, o presente artigo mostra como a evolução do conceito de práxis em Adorno está em grande parte relacionada com a mudança em sua teoria ocorrida por volta de 1950, quando refaz sua relação com a crítica marxiana da ideologia e expõe a sua concepção de dialética negativa.

Palavras-chave: práxis, razão instrumental, consciência crítica, negatividade dialética e emancipação.

Abstract

This article outlines one analysis about the concept of praxis in Adorno. As much the theory, based on the instrumental reason, as the praxis, failed in the context of late modernity, according Adorno. When the theory gives up to pragmatism and the praxis is wanting and faulty, the critical theory becomes the latest form of praxis, aware of its deficiencies, lacks and mistakes. So, to the critical theory is up to light up the reason, in the counter-movement of instrumental reason, and to open de path to emancipation, through an authentic praxis, in opposition to all forms of bad consciousness. Finally, this text shows how the evolution of the concept of praxis in Adorno, is to a great extent related with the change in his theory occurred about 1950, when he rebuilds his relation with de Marxian critic of ideology, and explains his conception of negative dialectic.

Key-words: práxis, instrumental reason, critical consciousness, dialectical negativity and emancipation.

1. Adorno e o conceito de práxis

O significado do conceito de práxis na teoria marxiana, constitui-se em uma importante referência para a teorização de Adorno sobre esta temática.

Por outro lado, para Adorno, já que o conceito é insuficiente e a práxis fracassou no mundo moderno em instaurar a emancipação, a filosofia se mantém como uma atividade indispensável, mesmo que limitada em suas possibilidades. O retorno à filosofia vai contra as previsões de Marx que acreditava que como interpretação desconectada das contradições do mundo real ela tinha que ser substituída pela economia política e pela teoria da luta de classes, visando potencializar a organização da classe operária, rumo à instauração de uma práxis revolucionária, que viria efetivamente a transformar o mundo, dando fim à sociedade capitalista e, conseqüentemente, às suas distorções ideológicas.

Entretanto, segundo Adorno, ocorreu um fracasso das revoluções e a retomada da filosofia, agora de forma envergonhada e não prepotente, se impôs pela própria realidade de não-identidade entre teoria e práxis, entre pensamento e mundo objetivo. Assim, o autor renuncia à tendência de onipotência da filosofia e passa a construir a própria teoria como senda a práxis mais adequada, porém sabendo que este tipo de práxis alavancada na teoria também é falha, mas com a vantagem da permanente consciência crítica de seus erros, carências e deficiências (A este respeito, ver: Türcke, 2004, pp.41-59).

Portanto, Adorno assume a contradição performativa de uma atividade que pretendendo mudar o mundo, mesmo que apenas pelo esclarecimento, sabe que é incapaz de fazê-lo integralmente, ou seja é incapaz de levar esta tarefa até às últimas conseqüências, visto que teoria e práxis não são assimiláveis ou redutíveis, uma à outra.

O método da "Dialética Negativa" é, em termos hermenêuticos, ditado pelo desenvolvimento histórico e social, que envolve a reposição de permanentes contradições e uma situação de irredutibilidade e de não-identidade entre pensamento e realidade, conceito e coisa, enfim entre teoria e práxis. Este método, portanto, não se baseia apenas na organização e na articulação lógica e conceitual, pois a história é o caminho percorrido pelo paradoxo, pela negatividade da contradição, pelo não-idêntico. Ou seja, o núcleo da dialética negativa é a consciência do não-

idêntico enquanto necessidade posta historicamente frente à razão identificadora que acreditava poder explicar o mundo a partir de uma assimilação plena e de uma identidade total com ele.

Porém, a única identidade existente, entre teoria e práxis - entre pensamento e realidade, conceito e coisa - é o fato de que ambos estes pólos da experiência se encontram paradoxalmente em um estado de inconsistência recíproca, que impede o acesso imediato e fundido de uma à outra. O único acesso possível se dá por um processo arriscado, inacabado e contraditório de mediações coordenadas pela construção conceitual filtrada pela razão crítica, sem que a realidade possa ser integralmente assimilada.

O reconhecimento deste estado paradoxal e relativamente inadequado também permite desvelar e elucidar a ideologia da dominação - construída com base em escolhas unilaterais e particularistas, conformadas aos próprios critérios de dominação - tirando-lhe a máscara e os disfarces e revelando as suas lacunas, distorções e parcialidades. Este reconhecimento também possibilita a instauração de novos critérios iluminadores, mediante a permanente e interminável relação crítica e reflexiva entre teoria e práxis.

140

A circunstância do mundo totalmente administrado, movido pela razão instrumental, impõe o domínio técnico sobre o homem, o que resulta em processos de massificação e de alienação da consciência e em re-emanções permanentes da barbárie. Nestas condições, teoria e práxis se constroem de modo isolado em lados opostos do mesmo abismo, sobre o qual é preciso, entretanto, estabelecer uma ponte ou um elo de interação dialética. Ou seja, para Adorno, entre o interior dos sentidos e do intelecto e o mundo exterior dos objetos, entre o conceito e a coisa, enfim, entre sujeito e objeto, estende-se um abismo não eliminável de modo definitivo, o qual, contudo, o sujeito deve transpor por sua conta e risco. Esta transposição se dá pelo enriquecimento, por parte da subjetividade, dos estímulos recebidos do exterior: é uma espécie de interpretação do dado bruto mediante um processo reflexivo e de ação que parte do interior da consciência crítica.

Entretanto, a partir de uma leitura crítica, no contexto do capitalismo tardio, segundo Duarte (s.d., p.8), cabe observar o seguinte:

"O ser humano desindividualizado não possui exatamente uma interioridade, sendo que uma peculiar mitologia é posta - via falsa mímesis - no lugar daqueles conteúdos psíquicos que lhe são ex-

propriados. O conhecimento da realidade - já por si problemático - fica então totalmente comprometido, pois o sujeito não tem o que devolver à realidade, quando dela recebe dados sensoriais, o que abre caminho para a adesão obsessiva a posições percebidas como a verdade última das coisas, a qual exclui principalmente - até mesmo com absurda violência - a existência de pontos de vista diferentes (...). Em função dessa obsessão, ocasionada pela inexistência de qualquer reflexão no comportamento projetivo, foi que, por exemplo, se cometeram - e se cometem - os inúmeros genocídios a que a contemporaneidade assistiu e assiste, caracterizando aquilo que Adorno chamou de 'catástrofe natural'.

No capitalismo e na modernidade tardia, a impossibilidade da existência de sujeitos capazes de transformar a sociedade em direção à emancipação humana, mediante uma práxis concebida teoricamente pela atividade racional, leva Adorno à conclusão de que a práxis falhou e fracassou nesta tarefa. E como a teoria orientadora da práxis também mostrou ser deficiente e falha, só resta à razão iluminar a consciência sobre os erros. Assim, quando a práxis propriamente dita não é possível, a teoria crítica torna-se a última forma de práxis, cônica de suas deficiências, erros e falhas, não acomodada e não legitimadora do "status quo".

Por outro lado, cabe observar que, dentro de sua perspectiva filosófica, Adorno não abandona o conceito de mediação no referente ao trânsito dialético entre os opostos constituintes da atividade racional. Assim, sujeito e objeto, forma e conteúdo, conceito e coisa, pensamento e realidade, são inconcebíveis sem reciprocidade dialética.

A mediação significa a referência problemática indispensável em meio ao esforço da atividade racional do pensamento para captar aspectos importantes do real no quadro dos entrelaçamentos, na forma de totalidade, observáveis no horizonte histórico e social.

O conceito de totalidade, concebido deste modo, implica a idéia de um distanciamento da imediatidade, tanto no que se refere aos papéis sociais e ao que é efetivo, quanto no que diz respeito à adequação do conceito à realidade.

No quadro do pensamento adorniano insinua-se uma crítica à abstração e à fundamentação essencialista da filosofia, o que está em sintonia com a leitura marxiana sobre o caráter praxiológico do conhecimento, implicando na compreensão de que a filosofia deve sempre articular, por mais problemático que isto possa ser, a teoria com a práxis social.

Entretanto, ao refletir sobre a formação cultural na sociedade administrada da modernidade tardia, Adorno observa uma despotencialização dos sentidos humanos com base em uma regressão assentada sobre a semiformação, na qual a experiência do sujeito é substituída pela fugacidade, fragmentação e isolamento provocado pelo consumo informativo, propagandístico e mercadológico (A este respeito, ver: ADORNO, T.W. 1996, pp.388-411).

A semiformação enfraquece a memória e acarreta a deficiência da consciência em relação ao tempo. Inserida nos limites da vivência instantânea, a semiformação fragmenta e dilui a relação do sujeito com o mundo, empobrecendo a possibilidade de uma reflexão constituída com densidade crítica.

Na reflexão crítica de Adorno sobre a lógica pragmática dominante no contexto do capitalismo tardio, impõe-se a negatividade de sua dialética, com o autor preservando a dependência do pensar em relação ao seu objeto e diante da noção de mundo objetivo.

Porém, em suas notas sobre teoria e práxis, ao enfatizar o primado do objeto sobre o sujeito, Adorno deixa claro que o objeto só pode ser pensado pelo sujeito, sendo este, porém, também impensável sem o objeto. Ou seja, para se viabilizar, o conhecimento requer a mediação do sujeito racional, do qual é preservado o momento ativo. A mesma idéia é sustentada no quadro de uma práxis emancipatória.

O autor apresenta uma posição crítica em relação às teorias que se pretendem sem referente e se exprimem com indiferença em relação à sua materialidade. Estas concepções de prática teórica acabam se eximindo da tarefa de refletir criticamente sobre uma prática social possível (A este respeito ver: ADORNO, T.W. *Notas marginais sobre teoria e práxis*. In: ADORNO. *Palavras e Sinais: modelos críticos 2*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 15-25).

De acordo com a posição de Adorno, à atividade filosófica cabe não apenas resistir às práticas instrumentais com suas manifestações de barbárie, mas cabe também resistir à própria ruína da razão. É graças à sua negatividade que o pensamento converte-se em força produtiva prática resistente a todas as formas imediatas de aplicação instrumentalista. Já que a teoria e a práxis falharam e fracassaram em suas tarefas em prol da emancipação humana no contexto da modernidade, resta à razão o exercício de uma práxis filosófica crítica.

Contra a suposta aporia da autodestruição do esclarecimento, o conceito positivo de razão crítica implica em uma aguda auto-reflexão

da consciência em relação a si mesma e vis-a-vis à cultura que se converteu em semicultura sedimentada na modernidade tardia. Implica também em uma luta teórica e prática contra a reificação das relações sociais que alienam o sujeito, visando fortalecer a ação autônoma e de emancipação deste último no processo social e histórico.

Entretanto, no contexto da modernidade tardia a versão pragmatista, segundo Adorno, foi tomada como referência do conhecimento e, assim, perdeu-se a consciência em torno de uma teoria e práxis não isoladas uma da outra. Desse modo, a teoria foi destruída mediante o primado da razão prática impulsionadora de uma práxis arbitrária e irracional.

Para o autor, a práxis autárquica possui desde tempos imemoriais características maníacas e violentas. Só a auto-reflexão pode suspender a ação cega da práxis arbitrária. Porém, a falta de auto-reflexão marca a práxis desde o momento que ela se erige a si mesma como um fetiche (A este respeito ver: ADORNO, T.W., 1995, p. 15-25).

A partir do instante que o trabalho não se restringiu mais a simplesmente reproduzir a vida, mas se propôs a criar as próprias condições dela, chocando-se com as condições existentes, a práxis alcançou seu conceito. Mas até hoje a práxis arrasta consigo o momento da escravidão. Desse modo as penúrias da vida deformam a práxis e a sintonizam com a ideologia da dominação, ali mesmo onde ela anuncia procurar abolir tais penúrias. Na contracorrente, cabe à teoria crítica instaurar um dinamismo auto-reflexivo sobre a práxis e, com o auxílio da arte, extrair dela a sua verdade, marcada pela compulsão escravagista e opressiva.

De acordo com Adorno, a práxis arbitrária no contexto da modernidade tardia impõe um anátema aos homens do qual só é possível escapar mediante a própria práxis, ou seja, por intermédio de uma práxis movida por uma base teórica autocrítica e auto-reflexiva.

Entretanto, a aversão pragmatista e positivista à teoria crítica, sintonizada com a reificação das relações sociais e a identificação com um "status quo" prenhe de barbárie, se torna um programa no contexto da modernidade tardia. Assim, esta práxis arbitrária e rasteira – insensível, estreita e carente de espírito – contribui para reforçar e prolongar o anátema.

Todo aquele que pensa, segundo Adorno, se declara contra a corrente da reificação das relações sociais e da alienação da consciência, opondo forte resistência à brutal inversão promovida por uma práxis pragmática e positivista, orientada pela razão instrumental e avessa à reflexão crítica.

A razão crítica apoiada na dialética negativa, significa um movimento de ruptura com a razão identificadora que, segundo Adorno, sustenta o equívoco de procurar explicar o mundo a partir da construção de uma identidade com ele. Identidade esta realizada apenas de modo teórico e imposta unilateralmente pela práxis, como se a realidade pudesse ser encaixada sem resíduos em modelos teóricos de identificação (A propósito, ver: Tiburi, 1995).

A práxis arbitrária imitou a falsa identidade de sujeito e objeto e perpetuou o princípio do subjugamento, tanto da teoria quanto da realidade, com base na sacralização equivocada do idêntico.

Para Adorno, a primazia do objeto deve ser respeitada por uma práxis com base autocrítica, pois o sujeito como algo mediado pelo objeto resulta em que a práxis, em uma perspectiva de emancipação, responde ao estado carencial do sujeito, mas não por uma adaptação do sujeito a uma objetividade heterônoma, o que resultaria numa práxis falsa e alienante.

A posição do pragmatismo de nossa época tem forte aversão à teoria crítica pretendendo transformar o mundo sem interpretá-lo, o que, entretanto, se constitui na debilidade da práxis.

2. Abordagem da análise de Jürgen Habermas sobre o distanciamento de Adorno da crítica da ideologia marxiana e a emergência de sua dialética negativa

No ambiente da era moderna, conforme Adorno e Horkheimer, a espécie humana afastou-se das origens míticas, mediante o processo universal-histórico do iluminismo, sem todavia conseguir libertar-se da compulsão mítica da repetição. Sobre o mundo moderno racionalizado paira a maldição do isolamento e do individualismo opaco ao lado de uma reificação cada vez mais empedernida e cristalizada que reprime e sufoca as iniciativas de criação, de autonomia, de interação e de emancipação humana.

No contexto do iluminismo os homens formaram sua identidade pela introversão da renúncia e do sacrifício, aniquilando o sujeito. A humanidade aprendeu a dominar a natureza exterior à custa de sua natureza interior e por intermédio da dominação, marginalização e exploração da maior parte dos seres humanos.

A compulsão pelo controle racionalizado das forças da natureza pressionando do exterior, colocou o sujeito na senda de um processo que reforçou o objetivo do aumento das forças produtivas de modo desmesurado, realidade esta que acabou tornando-se um fim em si mesmo, diminuindo em volume e consistência as forças de conciliação, reconhecimento e interação humana que transcendem a mera auto-preservação egocêntrico-competitiva.

A primeira fase da teoria crítica da Escola de Frankfurt constituiu-se, segundo Habermas, até mais ou menos o ano de 1950. Até então, Adorno e Horkheimer adotaram, de modo privilegiado, a crítica da ideologia marxiana como núcleo de suas análises e reflexões, pretendendo demonstrar que, na moderna sociedade capitalista e técnico-industrial, a validade da teoria não conseguiu se dissociar adequadamente das relações econômicas e políticas de poder inerentes ao contexto de sua gênese e desenvolvimento. Ou seja, pretenderam mostrar que, por trás da teoria se esconde uma mistura ilícita de poder e validade ou legitimação, de modo que as conexões de sentido e as conexões da realidade do poder se confundem, a ponto das exigências de validade serem determinadas pelas próprias relações de poder (Ver Habermas, 1990, pp.109-129).

A crítica da ideologia marxiana, endossada por Adorno e Horkheimer até 1950, torna o iluminismo pela primeira vez reflexivo. Porém, no pensamento destes autores "(...). O drama do iluminismo só atinge a sua peripécia quando a própria crítica da ideologia cai na suspeita de não produzir mais verdades 'contundentes' - e o iluminismo se torna reflexivo pela segunda vez". (Habermas, 1990, p.117).

Com a perda de incidência contundente da crítica marxiana da ideologia sobre a realidade sistêmica, Adorno e Horkheimer passaram a não se apoiar mais preferencialmente neste modelo de crítica, por entenderem que este recurso reflexivo ter deixado de ser um divisor de águas como polarizador de crítica aguda ao sistema, visto que no seu entender as forças produtivas capitalistas já não geravam mais um desenvolvimento capaz de levar a uma situação insustentável as contradições com as relações sociais de produção e de mercado. Ou seja, estes autores entenderam que as crises e os conflitos de classe já não promoviam mais uma consciência revolucionária mais abrangente, nem sequer unitária, mas no máximo corporativa e fragmentária. Ademais, segundo os mesmos autores, os ideais e os interesses burgueses conseguiram se subtrair à zona de ataque de uma crítica imanente (Habermas, 1990).

Desse modo, segundo Habermas, Adorno adota na "Dialética do Esclarecimento" e de forma ainda mais contundente na "Dialética Negativa", uma postura de autonomização da crítica, mesmo em relação aos seus próprios fundamentos, a ponto de incidir em uma contradição performativa, da qual, contudo, Adorno sempre se manteve consciente. Assim, a suspeita da ideologia torna-se total, mas sem uma modificação de rumo em Adorno. Ou seja, "(...) a crítica da ideologia nada tem em reserva a que pudesse apelar; e se as forças produtivas incorrem em funesta simbiose com as relações de produção que eram chamadas a desbaratar, também não existe dinâmica 'alternativa' na qual a crítica pudesse depositar a sua esperança" (Habermas, 1990, p. 119).

Ao adotar uma crítica total e sistemática dos próprios fundamentos da razão, sem abrir mão da razão, Adorno assume as idéias de contradição e negatividade e a categoria de "não-idêntico", como núcleos nevrálgicos de sua teoria crítica. Desse modo, somente a idéia do desenvolvimento insistente e incansável do paradoxo abre uma perspectiva de recomposição do sujeito no caminho de sua interminável busca pela autonomia e pela emancipação.

146

Assim, Adorno, plenamente consciente e deixando em aberto a contradição performativa pela qual optou, pôs em movimento uma crítica da ideologia que se ultrapassa a si própria, não abandonando o núcleo da filosofia da consciência e do sujeito, mas ressaltando a negatividade e o não idêntico como guias de atijamento crítico, contra a fusão entre razão e poder, que de modo recorrente insiste em preencher todas as lacunas sócio-sistêmicas.

Com o permanente impulso da negação determinada, Adorno pretende armar a consciência contra todas as formas falsas, petrificadas, substancializadas e hipostasiadas de conceituação racionalizadora, de totalização arrogante e de sacralização equivocada de paradigmas teóricos e de sínteses sócio-sistêmicas e históricas. A dialética deve ensinar a ler, nos seus traços, a confissão de sua falsidade, para que os impulsos e a chama da crítica teórica e da práxis deixem de ser domesticados pelas configurações de poder que procuram encaixar a tudo e a todos dentro de seu padrão de identidade e de sua ideologia uniformizadora e preche de traços de má consciência.

Entretanto, para Habermas (1990), Adorno deu um passo realmente problemático ao ter optado por um ceticismo desenfreado perante a razão, em vez de ter ponderado os motivos que permitissem duvidar desse próprio pessimismo.

Adorno e Horkheimer, em "Dialética do Esclarecimento", e especialmente Adorno, na "Dialética Negativa", implicitamente entenderam, segundo Habermas (1990), que debaixo dos inevitáveis pressupostos da comunicação próprios do discurso argumentativo, apenas vinga a compulsão não coercitiva do melhor argumento, cuja idealização só é necessária porque as convicções se constituem e se conservam num "médium" que não é "puro", que, portanto, não se presta a ser subtraído de modo separado e ontologizado do mundo das manifestações efetivamente sistêmico-empíricas - econômico-sociais, científicas, tecnológicas, jurídico-normativas, políticas e culturais.

Contudo, conforme Habermas (1990), Adorno e Horkheimer, ao estabelecerem uma ultrapassagem da crítica da ideologia, adotando a crítica total da razão, sem abrir mão da própria razão - e, especialmente, Adorno, ao escolher como fulcro teórico a concepção paradoxal do não-idêntico - continuam ainda prisioneiros da "crítica da ideologia marxiana". A esta crítica subjaz, segundo Habermas, o entendimento purista de que nas relações internas entre "gênesis" e desenvolvimento do poder econômico-social e político e, por outro lado, da validade universal, impõe-se, de modo absoluto, o reino particularista e arbitrário dos interesses, do domínio e da ideologia de uma classe social - a burguesia, sendo que Adorno estende também esta avaliação para a casta burocrática stalinista soviética - de modo que, devido a este poder opressor e explorador disseminado na sociedade, é preciso expurgar a teoria de todos estes aditivos empíricos impuros e contaminados, comandados pela razão instrumental. De acordo com este entendimento, somente desse modo a teoria e a razão crítica conseguem movimentar-se autonomamente por si mesmas, para abrir e iluminar a própria razão contra todos os equívocos, arbítrios, erros, mutilações e formas de falsa e má consciência.

3. A título de conclusão

Para concluir, cabe aqui ainda enfatizar que, de modo diverso da compreensão de Habermas, no nosso entendimento a crítica da razão de Adorno a partir da sua concepção de dialética negativa não fica prisioneira de uma compreensão purista em oposição aos aditivos empíricos da realidade, contaminados pela razão instrumental. Ao contrário, o pensamento de Adorno não admite um dualismo fragmentador no cerne da razão crítica entre o não-idêntico e a razão identificante e entre a noção

de totalidade ou de síntese histórico-social e a diferença que se expressa pelo não-idêntico. É verdade que Adorno insiste na força emblemática da idéia do não-idêntico no cerne da razão crítica, mas não aceita que ela se transforme em um novo paradigma teórico que sirva de referência ontológica para a práxis.

A argumentação crítica de Habermas em relação ao pensamento dialético-negativo de Adorno, contrapõe a sua "teoria da ação comunicativa" à concepção adorniana, com o entendimento de que uma racionalidade comunicativa tem uma função emancipadora, contraposta à lógica da razão instrumental que define e manipula, de modo calculista, os meios para alcançar determinados fins e interesses econômicos e políticos. A racionalidade comunicativa para Habermas se constitui a partir dos pressupostos da interação e da linguagem, com a o objetivo de promover o diálogo, a negociação, o entendimento e o consenso entre os homens na sociedade.

A propósito, mesmo que Habermas reconheça que o "mundo da vida", onde de acordo com ele predomina a racionalidade comunicativa, esteja sendo colonizado e restringido pela razão instrumental na sociedade da modernidade tardia, ele nutre o entendimento de que pode e deve ocorrer uma inversão, de modo que a racionalidade comunicativa venha a subordinar as decisões sistêmicas de caráter técnico e estratégico-econômico e político-administrativo, coordenadas pela lógica do cálculo, da competição e da instrumentalização. A supremacia da racionalidade comunicativa só se afirma com uma subjetividade constituída pela interação e pela linguagem, de modo que uma inter-subjetividade interativa e linguisticamente mediada se efetive, tomando o lugar de uma subjetividade entendida como originária e anterior à linguagem, própria da filosofia subjetivista da consciência, predominante no período auge do iluminismo.

Habermas caracteriza a interação comunicativa como tendo uma natureza essencialmente cooperativa e tendo quatro condições básicas para a instalação de um ambiente ideal para o discurso comunicativo: sinceridade, veracidade, inteligibilidade e justificabilidade. Portanto, para Habermas a racionalidade comunicativa deve extrair seus fundamentos das próprias condições constitutivas da comunicação, pois só desse modo pode ter o caráter normativo e regulatório que seu papel crítico pressupõe.

Para Adorno, ao contrário de Habermas, a linguagem não pode ser concebida de forma autônoma da realidade material, social, institucional e cultural, de modo que neste ponto ele não abdica da teoria marxiana.

Ademais, no mundo globalizado do capitalismo contemporâneo, situado no contexto da modernidade tardia, a ação comunicativa proposta por Habermas não tem apresentado êxito em subordinar, normatizar e regular as ações estratégicas dos sub-sistemas econômico e político-administrativo, embebidas pela racionalidade instrumental. De modo que a incidência da "teoria da ação comunicativa" tem sido mínima para a efetivação do alargamento da perspectiva da emancipação humana.

4. Bibliografia

BCH-PERIODICOS

- ADORNO, W.T. *Dialética Negativa*. Madrid, Taurus Ediciones, 1975.
- ADORNO, T.W. Notas marginais sobre teoria e práxis. In: ADORNO. *Palavras e Sinais: modelos críticos*. 2. Petrópolis: Vozes, 1995, p.15-25.
- ADORNO, T.W. Teoria da semicultura. *Educação e Sociedade*, XVII (56). Campinas: Papyrus & Cedes, (388-411), 1996.
- DUARTE, Rodrigo. *Notas sobre sujeito e modernidade na Dialética do Esclarecimento*. <http://antivalor.vilabol.uol.com.br>, s.d., 13p.
- HABERMAS, Jürgen. O Entrosamento entre o mito e o iluminismo: Horkheimer e Adorno. In: *O discurso filosófico da modernidade*. Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1990, pp.109-129.
- HORKHEIMER, Max & ADORNO, W.T. *Dialética do Esclarecimento*. São Paulo, Zahar, 1983.
- MATOS, Olgária C.F. *A Escola de Frankfurt: Luzes e sombras do Iluminismo*. 2ª edição, São Paulo, Moderna, 2005.
- MUSSE, Ricardo. *Verdade e História, segundo Adorno*. Revista eletrônica Trópico, São Paulo, s.d.
- TIBURI, Márcia. *Crítica da razão e mimesis no pensamento de Theodor W. Adorno*. Porto Alegre, RS, Coleção FILOSOFIA nº26, EDIPUCRS, 1995, 159 p.
- TÜRCKE, Christoph. Pronto-socorro para Adorno: fragmentos introdutórios à dialética negativa. In: *Ensaíos Frankfurtianos*, São Paulo, Cortez, 2004, pp.41-59.

149

Enviado para publicação: 03.03.2009

Aceito para publicação: 10.05.2009