

PARA UMA VISÃO SOBRE "A FILOSOFIA CRÍTICA".

Zilah Xavier de Almeida

Instituto de Estudos Avançados em Educação da Fundação Getúlio Vargas (Rio de Janeiro).

A idéia da filosofia, não como um saber último e radicalmente fundado, mas como o pensar radicalmente questionante, opõe-se, na modernidade às tendências pragmatistas e positivistas, cujos procedimentos levam ao ajustamento, ao *statu quo*, constituindo assim posturas que, às ideologias de dominação, interessa prestigiar. Ideologias cujas construções não podem ultrapassar criticamente o dado, e portanto o já estabelecido, o fático. Situam-se essas posturas a nível do **entendimento**, permanecendo, assim, subordinadas à suas limitações, que só se tornam aparentes quando se lhes contrapõe o **pensar**, segundo a divisão sugerida pela perspectiva crítica de Kant e renovada e acentuada na filosofia hegeliana.

A escola de Frankfurt estabeleceu-se com o objetivo de elaborar um pensamento metodologicamente crítico. Não é fácil uma conceituação geral sobre os seus procedimentos e orientação teórica, não só pelo precário nível de sistematização das idéias adotadas pelos seus autores, como pela heterogeneidade das perspectivas daqueles que lhe deram começo.

Quanto aos pressupostos e às motivações, verificam-se, como já foi dito, algumas afinidades entre os seus teóricos, afinidades cujas origens se explicam pelo momento histórico da sua emergência. Um relato sobre a gênese da escola de Frankfurt é oferecido por Martin Jay na obra **A Imaginação Dialética**¹. Uma carta de Horkheimer, datada de 1971, é utilizada por Jay, como prefácio à sua obra. Nela, Horkheimer fala das motivações e preocupações iniciais do seu grupo.

Quanto às circunstâncias históricas, havia a certeza da vitória do nacional-socialismo e a convicção de que "só pela ação revolucionária se poderia enfrentar a situação".² Não que se pensasse numa guerra mundial. Apenas uma sublevação interna para cuja orientação julgaram útil o recurso à obra de Marx. A interpretação marxista dos fatos e da vida social, mesmo depois, quando, por circunstâncias políticas, trocaram a Alemanha pelos Estados Unidos, continuou a lhes parecer essencial, embora se insistia sobre a postura crítica da Escola, também em relação ao marxismo. Salientam que a sua atitude "não quer absolutamente dizer que um materialismo dogmático tenha realmente impregnado nossas posições. O fato de ter de refletir sobre sistemas políticos nos ensinou, ao contrário, que era indispensável, como o disse Adorno, "duvidar do valor de verdade de toda pretensão ao Absoluto, sem ceder, entretanto, no que quer que seja, relativamente ao recurso, ao conceito rigoroso de verdade".³

O empreendimento do grupo era o de uma reflexão filosófico-social e política, visando a “uma avaliação mais positiva de certas correntes metafísicas porque o ‘todo (empírico) é o não verdadeiro’”⁴ diz Horkheimer, citando mais uma vez Adorno.

Mas a força impulsora do grupo era antes de tudo, uma esperança.

No dizer de Horkheimer, “esperança de que não será, certamente, mais que a expressão de um desejo, entretanto nada científico a nossa crença de que não caberá ao horror terrestre a última palavra”.

O interesse do grupo recaía preponderantemente sobre aspectos da obra de Marx, na perspectiva filosófica, naqueles pontos, portanto em que ela se relacionava a Hegel. Mas, como se sabe, sob domínio avassalador do pensamento positivista na Europa do século XIX não havia lugar para a filosofia. E assim, já entre a própria esquerda hegeliana o plano filosófico fora, conforme o repete também Martin Jay, plenamente preenchido, reducionisticamente, por “uma **demarche** muitas vezes nitidamente positivista, no estudo da realidade social, tanto entre os marxistas como entre os não-marxistas”.⁵

É nesse contexto que aparecem a obra de Lukács **História e Consciência de classe e Marxismo et Philosophie** de Karl Korsch, que serão importantes para o primeiro momento do trabalho do grupo de Frankfurt. Sabe-se que elas figuram como a primeira tentativa em nosso século — Lukács em 1923 e Karl Korsch em 1930 —, de reativar o interesse pela filosofia em Marx. O livro de Lukács contra o qual se insurgiu a social-democracia, assim como Kautsky e Lenin, vindo a ser proclamado o “texto maldito do marxismo” é, entretanto, uma obra que, segundo historiadores da filosofia, contemporâneos, deve ser vista como precursora de esquerdismo filosófico, significativa, sobretudo, porque, através dela, se introduz a dimensão filosófica no movimento revolucionário.⁶

André Tosel, fazendo o histórico desse movimento, não deixa de ressaltar o aspecto negativo que marca o referido livro de Lukács na medida em que, se insurgindo contra um materialismo dialético, dissociado pelo economicismo e pelo positivismo, não leva em conta a “elaboração-retificação” sugerida por Engels e Lenine, constituindo assim, uma oposição reportável apenas à forma assumida pela teoria de Marx na social-democracia alemã. Mas a Escola de Frankfurt valoriza a retomada que Lukács faz, a partir, do jovem Marx, do tema da realização da filosofia na prática. Concorda em que a filosofia seja realidade prática no proletariado, afirmando, entretanto, que, enquanto forma de consciência dessa classe, mantém a sua natureza específica, cabendo-lhe, como tal, apreender a lógica da história e tornar-se, assim, o seu sujeito. Trata-se, para Lukács ainda segundo André Tosel, de explicitar a tese segundo a qual “a filosofia marxista é o método marxista chegado à consciência de si, a dialética sabendo-se”.⁷

Mas as circunstâncias histórico-sociais do começo da década de 30, na Rússia como na Alemanha, não propiciavam a expansão dos debates metamarxistas. Marxismo e Filosofia de Karl Korsch, que aparece em 1930, fundado igualmente no jovem Marx, assumindo o tema da realização da filosofia como crítica e como luta política, é o último pronunciamento em favor de **História e Consciência de Classe**.

No caso do grupo de Frankfurt, até 1933, a obra de Lukács permanece no centro das suas preocupações, parecendo-lhes útil no sentido do seu interesse fundamental, ou seja, o de adquirir um instrumental teórico que lhes possibilitasse unir a filosofia e a análise social. Apegavam-se ao método dialético, procurando, como a esquerda hegeliana, retorná-lo em um sentido materialista, acreditando, também como os primeiros, nas possibilidades de transformação da ordem social pela **práxis** humana.

Mas os dois momentos históricos eram diversos. Como o lembra M. Jay, “os hegelianos de esquerda escreviam em uma Alemanha na qual os efeitos da industrialização mal começavam a se fazer sentir”.⁹ Quando, nos anos 20, época da criação da Escola de Frankfurt, viviam-se os efeitos de um capitalismo já “dominado pelo crescente poder dos monopólios e pelo desenvolvimento da intervenção do Estado na vida econômica. Os únicos exemplos de coletividade socialista sobre os quais se pudera deter a Esquerda hegeliana, eram algumas comunidades utópicas muito isoladas. Enquanto a Escola de Frankfurt podia refletir sobre o ambíguo sucesso da União Soviética”.¹⁰ Mas Martin Jay assinala como a mais decisiva das diferenças entre as duas épocas históricas aquela que é relativa ao proletariado. A emergência do primeiro dos pensamentos críticos referidos coincidiu com o “despertar de uma força social — o proletariado — representando a “negatividade”, (isto é, a revolução) uma força que se poderia considerar o agente que realizaria a sua filosofia.

Mas, “nos anos trinta, sinais de integração do proletariado na sociedade começavam a aparecer cada vez mais claramente”.

Além da diversidade da situação político-social, interpunham-se, entre a antiga esquerda hegeliana e a Escola de Frankfurt, as filosofias da vida Schopenhauer, Nietzsche, Bergson e, ainda Dilthey e, principalmente Freud e o próprio Marx. Daí o constante debate dos teóricos de Frankfurt com a temática científico-filosófica que emerge nos fins do século passado e começo deste século, debate no qual se sente a presença de Marx e de Freud, da qual advêm toques de originalidade na colocação da temática objetivismo — subjetivismo, tão realçada em seus trabalhos. Parece mesmo, que se pode registrar como elemento constante na Escola de Frankfurt, o realce sobre dois aspectos que lhes parecem os mais passíveis de crítica na filosofia tradicional “moderna”: a valorização da subjetividade e da interioridade em detrimento da valorização da ação no mundo histórico, e o menosprezo pela dimensão material da realidade. Como ca-

racterística das suas preocupações próprias, o que é particularmente típico da sua posição, a crítica ao formalismo e ao positivismo.

Apesar, entretanto, dessas afinidades básicas de interesses, da qual decorre, obviamente certa identificação nos métodos e conteúdos teóricos, não se pode falar desses pensadores, tomando-os em bloco.

Para a questão que aqui importa, ou seja, a contribuição desses pensadores para o desenvolvimento de um pensamento filosoficamente crítico, Marcuse e Horkheimer oferecem, parece, os enfoques mais específicos e diretos. Horkheimer, em "O Eclipse da Razão", propõe uma conceitualização da filosofia, no qual se verificam algumas passagens que marcam bem os seus rumos críticos. Antes de tudo, uma declaração de fé na filosofia, como formulação de princípio: "A fé na filosofia significa a recusa de permitir ao medo que diminua, sob qualquer forma que seja, a nossa capacidade de pensar"¹¹ Ele não propõe uma definição da filosofia, porque termos, abstratamente tomados, não têm sentido no plano filosófico. "Cada conceito deve ser visto como fragmento de uma verdade inclusiva no interior da qual ele encontra o seu sentido".¹² É como se fosse Hegel falando.

O conceito **liberdade** é usado como exemplo para deixar mais claro o sentido dessa idéia do conceito como fragmento que só encontra o seu sentido pelo todo e no interior do todo. Ressalta, a propósito, que o estudo da história pode provar uma constante evolução sobre os atributos da idéia de liberdade. Idéia esta que, entretanto, permanece idêntica, sob postulados, muitas vezes contraditórios, de partidos políticos ou de pessoas que dizem lutar pela liberdade. E, continua Horkheimer: "Se é verdade que devemos saber o que é a liberdade, a fim de determinar quais os partidos que, na história, combateram por ela, não é menos verdade que devemos conhecer o caráter desses partidos a fim de determinar o que é a liberdade. A resposta encontra-se nas configurações concretas das épocas da história. A definição de liberdade é a teoria da história e vice-versa".¹³ O mesmo exemplo é usado para um destaque sobre as origens, inconvenientes e limitações dos pensamentos formalizadores. Dos modos tradicionais de pensamento, de procedimentos de orientação formalizadora, que tendem a manipular os conceitos "como se eles fossem átomos intelectuais".¹⁴ São eles resultantes do acirramento progressivo de um antagonismo "destruidor do eu e da natureza", cuja origem se pode localizar na tendência à dominação da natureza, tal como esta se verifica a partir do século XVII. Ocorreu que "o pensamento filosófico, cuja tarefa é tentar uma reconciliação",¹⁶ veio contribuir para negar ou fazer esquecer a própria existência desse antagonismo.

A filosofia exige um procedimento diferente. Embora utilize os esquemas formais da lógica tradicional, na filosofia impõe-se um movimento de transcendência pelo qual se chegue, por meio de atos cognitivos,

a fazer coincidir a estrutura lógica com o objeto, em seus traços essenciais. Isto porque “a lógica, segundo a filosofia, é a lógica do objeto tanto quanto a do sujeito. É uma teoria compreensiva das categorias fundamentais e das relações fundamentais da sociedade, da natureza e da história”.¹⁷

Horkheimer salienta as antinomias às quais se chega através da abstração, mediante os exemplos das categorias de **natureza** e de **espírito**. Para a **teoria crítica** “hipostasiar-se a polaridade dessas duas entidades é tão inadmissível quanto o fato de reduzi-las uma à outra, ... quando cada uma dessas abstrações implica uma falsa representação da existência concreta e, tudo isso, afinal de contas, ajuda a própria abstração”.¹⁸ Na tentativa de definição da **natureza**, evidenciam-se particularmente as insuficiências da formalização.

Supondo, por exemplo, o monismo filosófico, verifica-se que, idealismo ou materialismo, qualquer dessas formas serve ao esforço da idéia de um mundo dividido entre dominantes e dominados. Mesmo se não é ao espírito, mas à matéria que se atribui a primazia, pois que “é o espírito que concebe esse primado da natureza e lhe subordina tudo”. Segundo Horkheimer, pode-se verificar, historicamente, como o monismo, o idealista e o naturalista serviram aos mesmos objetivos. O **idealismo** encobriu os conflitos de base da sociedade sob “a harmonia das suas construções conceituais e, sob todas as suas formas, favorecia a mentira que eleva o existente ao nível da divindade, atribuindo-lhe um sentido já perdido em um mundo de antagonismos. O **naturalismo** ... tendendo à glorificação de um poder cego sobre a natureza, poder cujo modelo seria o próprio jogo das forças naturais”.¹⁹

A concepção dualista proposta por Descartes igualmente calca na abstração, também se mostra insatisfatória, quer do ponto de vista epistemológico propriamente dito, a razão aparecendo aí cindida em subjetividade e objetividade, quer do ponto de vista ontológico. Ademais, toda essa teoria seria explicável por uma relação a necessidades historicamente determináveis, próprias, portanto de um tempo e situação particulares.

Caracterizando a insatisfação relativamente aos caminhos abertos pela racionalidade instaurada na época moderna que vigoraram até Kant, Horkheimer cita o dito de Kant: “só a via crítica permanece sempre aberta”.²⁰ Justiça a alusão: A máxima formulada por Kant, situado diante dos impasses gerados pelo conflito “entre a razão objetiva do dogmatismo racionalista e a racionalidade subjetiva do empirismo inglês, aplica-se, de modo mais pertinente ainda, à situação presente. Uma vez que, em nosso tempo, a razão subjetiva e isolada triunfa por toda parte com resultados fatais, a crítica deve necessariamente prosseguir, colocando a ênfase sobre a razão objetiva ...”.²¹

Esta ênfase sobre a razão objetiva não deve, entretanto, ser vista como uma opção filosófica. Pretende-se, ao contrário, negar o dualis-

mo, a própria oposição subjetividade — objetividade, pois os dois conceitos são interdependentes. Um reenvia ao outro e o supõe, ou mesmo o inclui.

Essa oposição entre os dois conceitos tem explicação em contradições pertinentes à própria condição humana: “De um lado, a necessidade social de comandar a natureza condicionou sempre a estrutura e as formas do pensamento do homem, assegurando, por esse mesmo motivo, o primado à razão subjetiva. Por outro lado, a sociedade não podia dispensar completamente a idéia de alguma coisa que transcenda a subjetividade do interesse egoísta, idéia à qual o eu não podia deixar de aspirar”.²² Também nessa afirmação da necessidade de transcender a subjetividade egoísta, se encontra a afinidade com a análise Kantiana na qual a razão é colocada como faculdade de fins superiores. O fundamento das idéias de Horkheimer não são, certamente, os mesmos que aqueles que justificam a tese Kantiana. Kant fala como um metafísico abstrato. Horkheimer, como um dialético, para o qual a oposição matéria-espírito não faz sentido, um dialético que explicita como um dos seus pressupostos, o de que o pensamento é um **momento** na concretidade da vida, como um elemento dessa mesma concretude. Mas há pontos de identificação visíveis em Horkheimer e em Kant.

A razão tem, como se sabe, em Kant, entre outros papéis o de se autolimitar, indicar a si mesmo os seus próprios limites, o que lhe exige ultrapassar a função especulativa destinada ao conhecimento propriamente dito, em direção a **idéias** em cuja origem se situa o interesse prático... É que a razão “supõe objetos, que têm para ela um grande interesse. Entra ela no caminho da especulação pura, para se aproximar deles; mas eles fogem diante dela. Ela, (a razão) pode, sem dúvida, esperar maior felicidade situando-se na única via que ainda lhe resta, a do uso prático”.²³ Expressa-se aí o reconhecimento de uma limitação: É humilhante para a razão humana não chegar a resultado algum em seu uso puro e, ter mesmo, ainda necessidade de uma disciplina para reprimir os seus desvios e impedir as ilusões que deles resultam”.²⁴

Mas a razão prática e a razão especulativa não se isolam uma da outra. Há uma “unidade sistemática dos fins nesse mundo das inteligências que, entrevisto como simples natureza não pode ser chamado senão mundo sensível, mas que, como sistema da liberdade, merecerá o nome de mundo inteligível, isto é, moral”.²⁵ Um sistema de fins deve comandar toda a atividade científica. O conhecimento desse sistema de fins, recusado do ponto de vista da razão especulativa, nos é dado através do seu interesse prático, do qual procede a terceira das grandes perguntas kantianas: **que me é permitido esperar ?** Kant a formula assim: “se eu faço o que devo fazer, que me é permitido esperar ?”²⁶ É essa uma questão que se reporta à felicidade. Pragmática, portanto, é relacionada à regra de prudência, “a lei prática que tem por motivo a **felicidade** e moral, (ou lei dos costumes) ,

se ela existe, a lei que por finalidade indicar como nos podemos tornar dignos de ser felizes".²⁷

O uso de nossas possibilidades cognitivas exige que nós nos proponhamos **fins** a serem atingidos: — "Que uso podemos fazer de nosso entendimento, mesmo em relação à experiência se nós não nos propomos fins ?

O **Eclipse da Razão** inicia-se com um capítulo sobre a razão como faculdade de **meios** e faculdade de **fins**. Hoje, à razão, se atribui apenas a incumbência de fazer vigorar o princípio de **adaptação**. Horkheimer lembra que o princípio de uma adaptação é algo que tende **por necessidade** a vigorar. Mas a concepção de razão leva a muito mais: "A idéia de razão foi concebida na intenção de realizar muito mais que uma simples regulação das relações entre os meios e os fins. Consideravam-na como um instrumento de compreensão dos fins, como o **instrumento de sua determinação**". Gostaríamos de citar mais um trecho que parece caracterizar de forma particularmente expressiva, a posição filosófica deste iniciador da Teoria Crítica: "A razão, tendo abandonado a autonomia, tornou-se um instrumento. Sob o seu aspecto formalista de razão subjetiva, ainda acentuado pelo positivismo, a ausência de relação ao conteúdo objetivo é mais marcada. Sob o seu aspecto instrumental, acentuado pelo pragmatismo, sua dependência aos conteúdos heterônomos é igualmente marcada. Atualmente a razão encontra-se completamente subjugada ao processo social. Só há um critério: seu valor operacional seu papel na dominação dos homens e da natureza".²⁸

Da análise de Horkheimer fica a idéia de que a razão humana está doente, vítima de uma enfermidade que decorre da orientação assumida pela nossa civilização nos últimos séculos. Propugna ele uma crítica da razão visando ao desnudamento das camadas mais profundas de nossa civilização, no que se percebe o traço da influência de Freud, mais acentuado e elaborado depois por Habermas. Os filósofos como Sócrates, Platão são evocados no sentido de indicar outra ordem da realidade na qual se pensava em vista de valores e da verdade. Não se trata de recuperá-los nem de segui-los em seus princípios primeiros: "Os sistemas clássicos da razão objetiva, tais como o platonismo parecem insustentáveis, porque são glorificações de uma ordem inexorável do universo e, por conseguinte, mitológicos. Mas é a estes sistemas, bem mais que ao positivismo, que devemos ser reconhecidos por terem salvaguardado a idéia de que a verdade é a correspondência da linguagem à realidade".²⁹ O caráter ilusório dessas concepções estaria já suficientemente demonstrado pela história. E, ademais, transportar de uma para outra era ou circunstância histórica, um pensamento filosófico é uma impossibilidade porque as verdades guardam uma relação com o contexto no qual se engendram e "o pensamento é fiel a si mesmo em grande parte porque ele está pronto a se contradizer,

embora salvaguardando, como elemento intrínseco de verdade, a lembrança dos processos que a eles haviam conduzido”.³⁰

Quanto aos valores tradicionais da nossa civilização: justiça, igualdade, liberdade, felicidade, beleza ou liberdade, qualquer deles é inaceitável desde que tomado em si mesmo, sem referência ao meio social de onde emanam. “A filosofia opõe-se a qualquer corte entre as idéias e a realidade. Ela confronta o existente em seu contexto histórico com as pretensões dos seus princípios conceituais, a fim de criticar a relação existente entre um e outro e, por esse meio, ultrapassá-los. É precisamente da interação desses dois procedimentos negativos que a filosofia tira o seu caráter objetivo”.³¹

É nesse sentido que a **negação** assume na filosofia o papel importante que a teoria crítica se empenha em explorar, a fim de fazer aparecer a diferença fundamental entre o ideal, o real, a teoria e a prática. Como propósito, a liberação do homem, tarefa na qual as filosofias que se propõem **construtivas** falharam porque, faltando-lhes confiança no homem, não tiveram condições de enfrentar os desafios que a nossa cultura tem forjado para si mesma.

Para esse objetivo não será a doutrina de Kant muito mais apta que a de Hegel ?

Conforme o sugere, aliás, um dos seus maiores inspiradores, Ernst Bloch, que lamenta, a propósito da doutrina de Hegel, a sua “conclusão de uma paz total e prematura com o mundo”.³² Salientando, por outro lado, em contraposição, que “o infinito puramente aproximativo da razão em Kant — e da razão prática, precisamente — faz do mundo um oceano sem margens”.³³

Se a teoria crítica enfatiza o momento da negatividade, não lhe cabe o compromisso de, tentando prosseguir a invenção de Kant, procurar atingir o poder por ele revelado “de tornar transparente a insuficiência dos seus próprios conteúdos”,³⁴ sempre em busca de uma racionalidade mais elevada ?

NOTAS

(1) JAY, Martin. *L'Imagination dialectique*, Paris, Payot, 1973.

(2) HORKHEIMER, ibidem, p. 8.

(3) HORKHEIMER. ibidem, p. 8.

(4) HORKHEIMER. ibidem, p. 8.

(5) JAY, Martin. idem, ibidem, p. 60.

(6) Cf. TOSEL, André. *Le Développement du marxisme en Europe Occidentale, depuis 1917* in *Histoire de la Philosophie*. Pléiade, Paris, Gallimard, 1973.

(7) Idem, ibidem, p. 923.

- (8) Idem, *ibidem*, p. 978.
- (9) Idem, *ibidem*, p. 61.
- (10) Idem, *ibidem*, p. 61.
- (11) HORKHEIMER, Mas. **Eclipse de la raison**, Paris, Payot, 1974, p. 168.
- (12) Idem, *ibidem*, p. 174.
- (13) Idem, *ibidem*, p. 175.
- (14) Idem, *ibidem*, p. 175.
- (15) Idem, *ibidem*, p. 169.
- (16) Idem, *ibidem*, p. 169.
- (17) Idem, *ibidem*, p. 175.
- (18) Idem, *ibidem*, p. 177, 178.
- (19) Idem, *ibidem*, p.
- (20) Idem, *ibidem*, p. 181.
- (21) Idem, *ibidem*, p. 181.
- (22) Kant. **Critique de la raison pure**. Paris, PUF, 1967.
- (23) Idem, *ibidem*, p. 538.
- (24) Idem, *ibidem*, p. 549.
- (25) Idem, *ibidem*, p. 543.
- (26) Idem, *ibidem*, p. 544.
- (27) Idem, *ibidem*, p. 544.
- (28) MARCUSE, **L'Eclipse de la Raison**, p. 30.
- (29) Idem, *ibidem*, p. 186.
- (30) Idem, *ibidem*, p. 72.
- (31) Idem, *ibidem*, p. 188.
- (32) BLOCH, Ernst, **L'Esprit de l'Utopie**. Paris, Gallimard, 1977, p. 218.
- (33) Idem, *ibidem*, p. 214.
- (34) Idem, *ibidem*, p. 214.