

Escola de Frankfurt: Uma Superação do Materialismo Histórico?

Selvino José Assmann*

Quem fala de "superação", obviamente toma em conta o que pretende superar... É o caso da corrente de pensamento conhecida sob o nome genérico de "Escola de Frankfurt" ou de "Teoria Crítica da Sociedade". Sem historiar este movimento de idéias e sem ter na devida consideração as suas diversas fases e a variedade da temática abordada, lembre-se contudo que a Escola nasceu na Alemanha anterior à Segunda Guerra (mais ou menos em 1924) e que suas figuras exponenciais foram os filósofos Max Horkheimer (1895-1973), Herbert Marcuse (1898-1979) e Theodor Wiesengrund Adorno (1903-1969), o psicanalista Erich Fromm (1900-1980), o economista Friedrich Pollock (1894-1970), além de Karl Wittfogel, autor da importante e discutida obra *Oriental Despotism* (1963), e de, pelo menos parcialmente, Walter Benjamin (1892-1940) e Jürge Habermas. Recorde-se também a politóloga, bastante conhecida dos estudiosos brasileiros, Hannah Arendt (1906-1975), que participou de parte dos debates promovidos pelo *Institut für Sozial-forschung* de Frankfurt. Para se ter, de antemão, uma idéia das preocupações do grupo de intelectuais alemães, diga-se também que o Instituto de Pesquisas Sociais surgiu com apoio nas críticas que Giörgy Lukács (1885-1971) e Karl Korsch (1886-1961) faziam à pretensa científicidade do materialismo dialético. Tanto *História e Consciência de Classe*, quanto *Marxismo e filosofia* datam de 1923. Por outro lado, o fato de se reunirem filósofos, sociólogos, economistas, politólogos, psicanalistas representa não só o enorme leque de aspectos estudados pela Escola, mas também um exemplo de interdisciplinaridade, hoje tão urgente em nosso meio intelectual brasileiro, e

* Professor do Departamento de Filosofia, Doutor em Filosofia pela Pontifícia Università Lateranense de Roma.

uma tentativa importante e recente no sentido de repensar, crítica e sob diversos ângulos, a totalidade denominada *sociedade*.

Em termos gerais, os intelectuais alemães de esquerda viram-se postos diante de um dilema no confronto com o socialismo. O sucesso da Revolução Russa e o fracasso das tentativas revolucionárias na Europa Ocidental deixaram duas opções: ou apoiar os socialistas moderados (República de Weimar — 1919-1933), ou aceitar a liderança de Moscou. Entre as duas, vislumbrava-se uma terceira via, a de examinar criticamente os fundamentos da teoria marxista, com o objetivo de a tornar exequível em países que estavam enveredando para o totalitarismo nazi-fascista. Como se sabe, não foi possível evitá-lo, apesar das esperanças depositadas na sublevação dos operários atingidos pela grande crise e pela inflação.

Em breve, foi neste contexto sócio-econômico-político europeu que nasceu a Teoria Crítica — oposta à Teoria Tradicional — como luta contra os sistemas filosóficos fechados, usando um método dialético na análise de uma totalidade, a dos fenômenos sociais. Para a Escola, todos os absolutos, as teorias da identidade, são suspeitas; e assim também, todas as filosofias da história que já sabem o futuro, um futuro com justiça e liberdade perfeitas, são inaceitáveis. "Na história — afirma Horkheimer — ela (a justiça perfeita) nunca poderá ser realizada plenamente; porque, mesmo que um dia uma sociedade melhor vier substituir a atual desordem e desenvolver-se, a miséria passada não será compensada, nem será superada a necessidade na natureza circunstantes" (1).

A tarefa da Teoria Crítica consiste em ser "teoria do processo histórico da época contemporânea". Dado que a situação já não era a mesma do tempo de Marx e Engels, também o marxismo, tido por "indispensável para compreender a dinâmica social, já não basta para explicar o desenvolvimento interno e a relação com o externo das nações" (2). Sendo assim, o marxismo deve ser rejeitado em sua dogmaticidade. No mesmo sentido vai a afirmação dum crítico contemporâneo: a Teoria Crítica — diz Oskar Negt — é "a forma da teoria marxista cujo conteúdo de experiências é o fascismo, ou seja, a recaída da civilização avançada na barbárie" (3). Diante desta barbárie, e, posteriormente, diante da relutância do capitalismo em deixar transpirar debilidade e em alimentar esperanças de

uma sua destruição imediata — os membros da Escola constatam-no também durante a permanência nos Estados Unidos, antes de retornarem, por volta de 1950, à Alemanha Federal —, os pensadores em questão sempre manifestaram desconfiança na possibilidade fácil de passos significativos em direção a uma sociedade mais justa. Ademais, conforme observa Horkheimer, “quanto maior a justiça, tanto menor a liberdade” (4). Tendo presente o que ocorria na Rússia e no bloco soviético, e a “integração” do proletariado na dinâmica do recente capitalismo ocidental, o pessimismo parece ter aumentado nas últimas obras da Escola. Confirma-o uma declaração, de matriz schopenhaueriana, do Autor apenas citado: “O terror com que se realiza a corrida ao mundo racionalizado, automatizado, administrado, inclusive as revoltas de oficiais ou as infiltrações em países que são objeto de controvérsia e as relativas contramedidas, entra na luta entre os blocos do tempo do nivelamento técnico internacional. A época tende à liquidação de tudo que era ligado à autonomia, mesmo relativa, do indivíduo... No movimento da sociedade, a afirmação de um costuma ser paga com o envilecimento dos outros; a regulamentação central da vida, a administração que programa todo pormenor, a assim chamada racionalidade rigorosa, resulta ser um comportamento histórico”. Neste contexto, “proteger a limitada, efêmera liberdade do indivíduo, na consciência da ameaça crescente que pesa sobre a mesma, conservá-la e, na medida do possível, ampliá-la, é uma tarefa bem mais urgente do que negá-la abstratamente ou pô-la em risco com ações sem perspectiva” (5). Daí que se pode compreender não só o convite de Benjamin a procurar redenção na volta à tradição sacra e messiânica (6), mas também o lamento de Horkheimer, porque se perdeu “a função social importantíssima” da religião, com sua doutrina do pecado original, do céu e do inferno (7). A crise da religião e da teologia aparece assim como um dos sinais de totalitarismo, e nada melhor do que lutar para manter as confissões religiosas, não como dogmas, mas como expressões de um desejo: “que o que acontece neste mundo, a injustiça e o horror, não sejam o momento derradeiro, que exista algo diverso... Deveremos ser unidos na consciência de sermos seres finitos” (8).

Com estas observações, talvez seja mais fácil discernir o significado de uma “teoria crítica” da sociedade contemporânea. Ape-

sar da relutância à sistematização, o que corresponde a uma efetiva fragmentariedade das obras publicadas, é possível desvelar uma filosofia da história frankfurtiana, que, ao mesmo tempo, se propõe rejeitar a visão historicista e fenomenológico-existencial, além do positivismo, e superar, pelo menos parcialmente, o materialismo histórico dogmático.

1. A INTERPRETAÇÃO DA HISTÓRIA

Horkheimer, ao qual se restringe quase exclusivamente o presente diagnóstico crítico-filosófico, pensa que não se pode partir de Kant nem de Heidegger, mas só de Hegel, a fim de descrever a relação entre a história e a psicologia (9). Nem Kant nem Heidegger toma a sério, quanto Hegel, a concordância entre a história empírica e a filosofia da história, entre a pesquisa científico-empírica e a especulativa. E só assim de fato se pode conhecer “a estrutura dinâmica unitária que está à base da confusa multiplicidade do acontecer”(10). Hegel tem razão em construir uma filosofia da história partindo dos interesses imediatos, das paixões dos indivíduos, os quais, por sua vez, escondem a atividade objetiva do *Weltgeist* (espírito universal), da Idéia, que se encarna e age astutamente nos povos (*Volksgeist*); contudo, ele — segundo Horkheimer — menospreza a estrutura psíquica dos indivíduos e das coletividades, pois não acredita que se possa compreendê-la a partir da psicologia. Nisto Hegel deixa de concordar com o Iluminismo ocidental, enquanto não admite que a história seja exclusivamente atividade humana, mas esplendor da Idéia, conhecimento imanente de Deus (11).

Horkheimer insiste em que, após a ruína do sistema hegeliano, voltou a impor-se a visão liberal da realidade, visão intrinsecamente psicológica e individualista — a história é feita pelos indivíduos como tais — e, portanto, contrária à “teoria das estruturas dinâmicas que domina o curso da história” (12). E aí surgem Marx e Engels, que retomaram Hegel, reformando a dialética em sentido materialista. “Eles apropriaram-se da convicção hegeliana segundo a qual, existem, no desenvolvimento histórico, estruturas dinâmicas e tendências supraindividuais, mas rejeitaram a fé numa força espiritual autônoma que opera na história. Segundo eles, não

existe, na base da história, nem vem a expressar-se na história, nada que possa ser entendido como sentido universal, como força unitária, razão motriz, *telos imanente*” (13). Embora nem Marx tenha aderido a uma “teoria psicologista da história”, contudo, segundo Horkheimer, enunciou uma “teoria correta”, que “é resultado do estudo de homens vivendo sob condições determinadas e mantendo sua existência com a ajuda de determinados instrumentos. A legalidade que se trata de descobrir na história não é nem um construto *a priori* nem um registro de fatos por parte dum sujeito gnoseológico supostamente independente, mas é, pelo contrário, produto de um pensamento envolvido na práxis histórica, como reflexão da estrutura dinâmica da história”(14).

Mediante estas repetidas transcrições verifica-se que Horkheimer assina de bom grado a interpretação marxista, mas imediatamente alerta para um perigo, capaz de ofuscar “a passagem da metafísica para a teoria científica” (15), efetuada pelo materialismo histórico: “se o conflito entre as forças humanas em desenvolvimento e a estrutura social, que se revela neste sentido princípio motor da história, vem usado como esquema universal, substituindo as pesquisas concretas, ou é erigido como força dominante que determina necessariamente o futuro, a concepção da história que apenas indicamos pode transformar-se em metafísica dogmática intolerante” (16). E “metafísica dogmática intolerante” seria, segundo Marcuse, o marxismo distorcido que passasse a sustentar a “inexorável necessidade” inerente ao desenvolvimento do capitalismo, também no caso da transformação social em direção ao socialismo. Afinal, “não é lícito impor a estrutura dialética da pré-história à futura história da humanidade” (17). Não se pode confundir a teoria marxista com um determinismo fatalista. Quer-se superar o marxismo ou “salvá-lo”, não obstante as suas fraquezas? Para que se evite entrar num período do barbárie, mesmo em nome da revolução socialista, deve-se manter viva a convicção de que “a realização da liberdade e da razão requer a livre racionalidade dos que a levam a cabo” (18). Para citar outra figura da Escola, recordem-se as duras críticas de Adorno (e Horkheimer) contra toda construção da história universal “em função de categorias como liberdade e justiça”. Segundo eles, tanto o cristianismo, quanto o idealismo e o materialismo, embora contenham em si

também a verdade, embora façam o bem, são, contudo, responsáveis pelo mal que se fez em nome deles. À medida que se tornaram “potências históricas organizadas”, desempenharam “um papel sanguíneo na história real da humanidade”. Neste sentido, “a história como objeto de uma teoria unitária, como algo construível, não é o bem, mas — precisamente — o horror”, e o verdadeiro pensamento só pode ser o negativo, pois a esperança de um mundo melhor deve fundar-se não na ilusão de que possa ser alcançado, mas, pelo contrário, na “falta de respeito para com aquilo que — em meio ao sofrimento universal — aparece fundado tão solidamente” (19).

Desde o início, portanto, a Escola de Frankfurt enfrenta de maneira muito crítica a interpretação materialista da história. Esta é aceita à medida que fornece “o esqueleto”, a ossatura da história que nos interessa” (20), à medida que “os conceitos da teoria econômica da história . . . buscam espelhar a dinâmica histórica na sua forma mais determinada possível, mas não pretendem dar uma visão conclusiva e definitiva da totalidade . . .” (21). Portanto, se a teoria marxista quer exclusivizar o fator econômico, menosprezando a relação entre psicologia e história, merece ser recusada. Não basta a economia, mas se necessita da psicologia, para compreender “em que sentido a estrutura moral, que foi própria dos membros das diversas classes sociais no período histórico transcorrido, é mantida ou então transformada” (22). Se o materialismo justamente introduziu a teoria econômica da sociedade e da história com o objetivo de compreender a sociedade atual e de realizar o ideal de um mundo melhor, como tal é teoria crítica, e não metafísica, por ter consciência “da insuprimível tensão entre conceito e objeto” (23), ou seja, sabe que todo conhecimento é histórico e não definitivo. Mas se quiser — como o quer Engels — ser materialismo e materialismo dialético, e se quiser fazer da sua uma interpretação de *toda* a história, se quiser — como quer privilegiar os fatores econômicos, se — conforme sustenta Adorno — quiser traduzir “até o pecado originário da humanidade, a sua história originária, na economia política” (24), então urge deduzir que Marx e Engels divinizaram a história tanto quanto o não-ateu Hegel. Se não bastasse, aí estariam acontecimentos do século XX que ferem mortalmente “a idéia da totalidade histórica como totalidade dotada de necessidade econômica calculável” (25). Também por tudo isso é

que se deve levar a sério “a crise do marxismo”, que não foi simplesmente inventada por seus eternos “inimigos burgueses” nem por marxistas frustrados ou ávidos de revisionismo. Quem sabe seja a crise até um sinal da historicidade da análise marxiana, e, por isso mesmo, do seu valor histórico, e um convite para, a partir do marxismo superando-o, não parar na fundação da teoria e da práxis transformadora da sociedade.

Dado que “uma teoria isolada e conclusiva da realidade é francamente impensável”, porque não existe “um enigma eterno do mundo, um arcano do mundo que o pensamento teria a missão de desvelar uma vez por todas”(26), ou, conforme observação de Adorno, porque “o Todo é o falso” (*Das Ganze ist das Umwahre*) (27), não é sustentável uma teoria materialista dogmática. E pelas razões já aduzidas, não é a luta de classes o motor da história. Se muito, ela é o motor da era burguesa da história ocidental, o motor da história do capitalismo, ou até mesmo da história européia (28), da história enquanto comandada e vista exclusivamente pelos europeus, embora já então, como em toda a história, devem ser tomados em consideração, além das condições econômicas e das relações de classe, os fatores psíquicos coletivos e *individuais*. Não sem motivo, Horkheimer vê “a eclipse da razão” em nosso tempo espelhada na “crise do indivíduo”, e para esta crise contribuiu também a classe operária, que no processo capitalista passou a desenvolver uma função ativa, e não passiva, enquanto se integrou no sistema; no fundo, os operários já não discutem “as regras do jogo”, mas “tendem a modelar suas idéias segundo a ideologia dos próprios patrões” (29). Tal atitude psíquica do proletariado colaborou, pelo menos em parte, para a instalação do Estado autoritário contemporâneo, o qual está presente tanto nos países socialistas quanto no mundo ocidental em que tudo leva a favorecer o capitalismo de Estado (30). Nesta situação, que se baseia na crença de que “a história mundial segue o seu curso lógico”, obviamente não há saída previsível, a não ser que se rompa tal lógica (31).

Tudo isso equivale, por outras palavras, a negar que a luta de classes seja o motor da história. Não é através dela que se poderá compreender a situação contemporânea — sustentam os pensadores frankfurtianos. A história humana é muito mais compreensível (e transformável) assumindo outro parâmetro: o da relação dialética entre homem e natureza.

2. A relação homem — natureza

Segundo Horkheimer, "a razão nunca guiou a realidade social" (32), e hoje ela tem valor apenas instrumental, por ser meio para domar os homens e a natureza. Dada a fundamentalidade da relação homem-natureza, "a insensibilidade do homem moderno diante da natureza é só uma variante da atitude pragmática característica de toda a civilização ocidental", desde o caçador até o tecnocrata atual, no qual "o princípio do domínio do homem sobre a natureza se tornou o ídolo ao qual tudo é sacrificado". Neste sentido, a história não pode ser compreendida sem que se atribua a primazia à relação apenas citada. Sem tal relação, seria incompreensível aquela entre homem e homem. A respeito disso, Horkheimer sustenta: "a história do esforço do homem por sujeitar a natureza é também a história da sujeição do homem por parte do homem: na evolução do conceito do Eu reflete-se esta dúplice história" (33). Portanto, a história é um processo dialético envolvendo homem (espírito) e natureza, inseparável como o são sujeito e objeto, embora não se possam confundir homem e sujeito.

Não se trata, para a Teoria Crítica, de absolutizar a natureza, mas de curar "a doença da razão", cuja origem reside na "necessidade humana de dominar a natureza", humana e extra-humana, necessidade que transformou a natureza em puro objeto, enquanto já não se distinguem nela os traços do próprio sujeito que se objetiva. "A escravidão da natureza traduzir-se-á em escravidão do homem e vice-versa, enquanto o homem não souber compreender a sua própria razão e o processo com que criou e mantém ainda hoje em vida o antagonismo que ameaça destruí-lo" (34). Não se trata de afirmar nem a supremacia do espírito, nem a da natureza. Tanto uma como outra (espiritualismo e naturalismo), aliás, são sempre soberania do espírito, pois é também o espírito a conceber a soberania da natureza; trata-se sim de reconciliar o homem com a natureza, o que, além de comportar a superação da dicotomia entre ciências humanas e naturais, lembra o Althusser intérprete do marxismo. De fato, se este fala de uma "história sem sujeito", algo semelhante deve-se dizer sobre a concepção da história defendida pela Teoria Crítica (35). Transferindo o papel desempenhado pela luta de classes para a luta entre o homem e a natureza, já não é só o

homem que faz a história. Enquanto não houver a reconciliação entre homem e natureza, a história será (foi e é ainda) de caráter histórico-natural. Di-lo Adorno, criticando a filosofia da história hegeliana e recordando a idéia de natureza de Marx: há história da natureza (reino da necessidade) e história da humanidade (reino da liberdade), mas ambas são incindíveis e condicionam-se reciprocamente. Por isso, a contraposição entre natureza e história é falsa quando quer mascarar a naturalidade da história. A tarefa do pensamento consiste, segundo Adorno, em “Ver toda a natureza e tudo o que se instala como tal, como história, e toda a história como natureza, compreender o ser histórico na sua determinação histórica exterior, lá onde é mais histórico, como um ser natural, ou então compreender a natureza, lá onde aparentemente se obstina mais profundamente como natureza, como um ser histórico”(36) Enquanto existirem leis naturais, não haverá história sem natureza.

3. O HOMEM FAZ A HISTÓRIA?

Natureza e espírito são inseparáveis enquanto não se completar a tarefa transitória e histórica da concepção materialista da história, enquanto não se instaurar o reino da liberdade e for abolida toda necessidade. O que a Teoria Crítica sublinha é que a realização da história segundo Marx coincide com a filosofia da história segundo Kant: a autêntica história humana só começará no momento em que se realizar o ideal iluminista de o homem servir-se da própria inteligência (37). Enquanto a consciência não coincidir com o ser, enquanto o homem estiver submetido também à legalidade natural — ou, o que é o mesmo, enquanto o homem não realizar perfeitamente a sua natureza — o homem não faz sozinho a história. Só depois de superar este estado imperfeito, os cidadãos poderão agir *secundum rationem*. Por enquanto, nada resta a não ser “uma *tentativa* — grifo nosso — filosófica de construir a história universal segundo um desígnio da natureza, *em vista* — grifo também nosso — da perfeita união civil na espécie humana... meio eficaz para apressar este fim da natureza” (38). Deixemos, porém, expressa uma dúvida impelente: por enquanto só resta a tentativa de o homem fazer a história, ou é só disso que o homem é capaz?

Que se trata de realizar o ideal iluminista, confirma-o o conceito de iluminismo expresso por Adorno e Horkheimer. Em *Dialética do Iluminismo*, apresentando Kant, Sade e Nietzsche como os “inflexíveis executores do iluminismo” (39), os autores estão precisamente preocupados com a “autodestruição incessante do iluminismo”, como “a regressão do iluminismo à mitologia” (40). Com efeito, à medida que se julga já realizado, “o iluminismo é totalitário” (41), e como tal recai no mito, donde queria sair; deixando de ser narração de coisas acontecidas e tornando-se doutrina, processo já decidido antecipadamente, o iluminismo não consegue evitar a autodestruição. Para salvá-lo da mesma, deve-se manter sempre viva a sua meta: “tirar dos homens o medo e... torná-los patrões”.

A mentalidade que concebe o homem como único e absoluto patrão do mundo e que remonta aos primeiros capítulos do Gênesis, conforme o reconhece Horkheimer (42), foi posta em perigo nos tempos modernos com a formulação da nova concepção do mundo natural. A partir da mesma, a possibilidade e o direito de dominar a natureza (Bacon e Galileu...) logo se demonstraram concomitantes à possibilidade e ao direito de o homem dominar o homem. Sinal mais evidente disso é a filosofia da história de Maquiavel, que reconheceu possível uma ciência da política segundo o modelo da física e da psicologia modernas (43). Que a concepção do pensador italiano põe em risco o ideal iluminista, demonstra-o, segundo Horkheimer, a errônea separação a-dialética entre natureza e homem. Dado que o antagonismo entre Eu e natureza “resume a história da nossa civilização” (44), “com as relações reais revolucionam-se não só as instituições práticas, as formas de governo, as leis, mas se modifica também a natureza humana” (45). Não existe uma *natureza humana imutável e imutada*, assim como não existe, ao contrário, uma *natureza humana radicalmente diversa*. Tanto num caso como no outro, deve-se renunciar a compreender a história. Não só o homem depende da natureza, mas também esta depende do homem sob dois aspectos: em primeiro lugar, no processo de desenvolvimento da humanidade, a natureza é continuamente transformada pelo curso da civilização; em segundo lugar, os elementos conceituais mesmos, através dos quais damos um conteúdo ao termo ‘natureza’, dependem da época na qual a humanidade se encon-

tra" (46). Dito doutro modo, a natureza transforma-se com o homem e vice-versa, e o próprio conceito de "domínio da natureza" já inclui em si o conceito de "domínio sobre o homem". Tanto o naturalismo quanto o espiritualismo são, por isso, a expressão dum domínio, a justificação dum poder sobre a natureza e sobre o homem. E aqui insista-se numa pergunta que envolve toda a filosofia, o seu significado social: foi a filosofia, desde Tales de Mileto até hoje, algo mais do que ideologia, do que justificação *a posteriori* — "pássaro de Minerva", dirá Hegel — do *status quo*?

Depois de Maquiavel, aparece Hobbes, que, assimilando o homem à natureza, transforma ambos em objeto; não só: enquanto para Maquiavel o homem era de alguma forma imutável, para Hobbes homem e natureza são máquinas, funcionam à base de leis mecânicas. E que, segundo Horkheimer, por primeiro criticou Descartes em sua tentativa de pôr o conhecimento ao serviço dos meios de produção dominantes e de impor o pensamento matemático como "verdadeira manifestação essencial do homem", foi Vico. Foi ele o primeiro a compreender que a atividade humana era a chave para entender o desenvolvimento histórico — *verum et factum convertuntur*; compreendeu também que práxis e domínio da natureza não são a mesma coisa. "Se o problema é discernir na história as leis cujo conhecimento pode servir a tal realização, então Vico, este filósofo que por primeiro propendeu para a 'explicação do sentido' da história, foi um espírito precursor" (47).

4. A TAREFA DAS "CIÊNCIAS HUMANAS"

Através deste conceito de iluminismo, a Teoria Crítica mostra quanto se separa da práxis marxista e quanto tende a formular uma filosofia da história cuja base é a convicção de que o motor de tudo é a relação homem-natureza e de que tudo, no fundo, conduz à realização de finitiva de *Vernunft*. Se a ligação do socialismo com a luta de classes está superada (48), contudo persiste para a Escola de Frankfurt a idéia marxista de que a filosofia existirá enquanto não for completada a destruição do antagonismo entre homem e natureza (49). Enquanto a história estiver no estado atual, haverá, portanto, "teoria crítica", com a missão precípua de denunciar tudo o que mutila o homem.

Além do Adorno aforístico de *Minima Moralia*, que previne contra e ingênuas esperanças de que no final chegará a felicidade com a redenção, também Horkheimer o faz, cabendo precisamente à filosofia a incumbência de manter viva a confiança do homem e no homem. Isto é possível só com o pensamento crítico-negativo; às assim chamadas filosofias construtivas falta esta confiança...; para elas, a ação representa a atuação do nosso destino eterno" (50). Parece que, de acordo com os últimos escritos, a Escola está convencida de que a filosofia é imprescindível em nosso tempo, para denunciar continuamente: "a denúncia do que vem comumente chamado razão é o maior serviço que a razão possa prestar à humanidade" (51). Mas a denúncia é limitada sem o ingrediente utópico, embora isto não equivalha a encontrar um sentido último, nem que a história *tenha* alguma razão à qual nos devemos dobrar. "Que a história tenha realizado uma sociedade melhor a partir de uma menos boa, que no seu decurso ela possa realizar uma melhor ainda, é um dado de fato; que a via da história nos leva aos sofrimentos e à miséria dos homens é, porém, outro dado de fato. Entre estes dois dados de fato, há toda uma série de conexões explicativas, mas não um sentido que constitua uma justificação" (52).

Se é impossível determinar *a priori* a sociedade justa, se resta pelo menos, à filosofia a tarefa da negação — e quando ela foi mais do que a briga entre a necessidade de totalizar, sugerida pela urgência de sobreviver, e a honesta admissão/destruição de duvidar, mais do que o conflito entre verdade e ceticismo? — com isso não só se salva a filosofia — o que nem interessa em si mesmo! —, mas sobretudo se mantém viva a razão, o homem mesmo. Quem não é capaz de suportar a contradição não só não deve pôr as mãos sobre a filosofia (53), mas nem sequer parece merecer a vida. Quem está satisfeito com o presente, que futuro poderá ter? E se não se pode definir a filosofia, pelo menos continuar tendo "fé na filosofia significa não permitir ao medo de diminuir a nossa capacidade de pensar" (54). Se o iluminismo for divulgado entre as massas — conforme desejava Nietzsche — cada vez mais pessoas poderão "ser pessimistas em teoria e otimistas na prática", ou seja, apesar de tudo, se procurará realizar o que se considera bom e verdadeiro (55). Pelo menos isso, em sua ambigüidade, num equilíbrio difícil entre teoria e prática, entre materialismo e idealismo, ensina ao

nosso tempo a Escola de Frankfurt. Se acaso isto não agradasse, ela pelo menos foi e é exemplo de engajamento e trabalho filosófico-científico interdisciplinar, e a interdisciplinaridade, inegavelmente, contribui para corroborar a dignidade e o valor das “ciências humanas” e da filosofia na compreensão do próprio tempo. Aliás, esta colaboração crítica faz muita falta na América Latina, no Brasil, sobretudo quando, e onde, ainda se procura teimar, emocionalmente, em favor da superioridade desta ou daquela “ciência humana”. Enquanto se “brigar” apenas pela sobrevivência do filósofo como filósofo, do psicólogo como psicólogo, do historiador como historiador, do sociólogo como sociólogo, do “cientista humano” como “cientista humano”, e não primordialmente pela teoria e pela práxis humanas, e não pela solução de problemas, estaremos primando pela mediocridade e lutando pelo fortalecimento da nossa dependência cultural e social, além de pertermos o direito de “dizer a nossa palavra”. O “assalto à razão”, a “teimosia” em apossessar-se da razão é — parafraseando Horkheimer — um dos maiores desserviços que se possa prestar à razão mesma e à humanidade brasileira, e latino-americana.

Notas

1. Max HORKHEIMER, *Teoria Crítica*, trad. italiana, Vol. I, Torino, Einaudi, 1974, p. 366
2. *Ibid.*, p. VIII
3. Apud Alfred SCHMIDT, *Oltre il Materialismo Storico. La Scuola di Francoforte e la storia*, trad. italiana, Bari, Laterza, 1981, p. 6
4. Max HORKHEIMER, *La società di transizione*, trad. ital., 2. ed., Torino, Einaudi, 1979, p. 168
5. Max HORKHEIMER, *Teoria critica*, Premissa, vol. I, pp. IX-X
6. Segundo Benjamin, a causalidade histórica é mística, e o conceito de progresso deve ser fundado na idéia da catástrofe — Cf. Jürgen HABERMAS, *Cultura e critica*, trad. ital., Torino, Einaudi, 1980, pp. 233-72

7. Cf. Max HORKHEIMER, *La società di transizione*, p. 175
8. *Ibid.*, p. 170
9. Cf. Max HORKHEIMER, "Storia e psicologia", em: *Teoria critica*, vol. I, p. 10 ss.
10. *Ibid.*, p. 13
11. A "dimensão psíquica da manipulação da revolta" foi um dos temas fundamentais da Escola de Frankfurt, levando inclusive Marcuse a acusar os seus companheiros de que se dava demasiada importância à psicologia na Teoria Crítica. Decisiva para atribuir importância à psicologia na análise da sociedade foi a influência de Dilthey e Freud. E quem mais se dedicou a integrar Freud (não Jung) à Teoria Crítica foi Erich Fromm, cujas obras não fornecem uma justa imagem da Escola, e cujo sucesso divulgativo parece dever-se às vezes mais à facilidade com que as obras se deixam consumir do que à profundidade da análise. A sua "psicanálise da sociedade contemporânea", o seu "humanismo", não obstante a matriz crítica, transforma-se muitas vezes em receituário para alimentar um individualismo ilusoriamente progressivo...
12. Max HORKHEIMER, *loc. cit.*, p. 15
13. *Ibid.*, p. 15
14. *Ibid.*, p. 16
15. *Ibid.*, p. 17
16. *Ibid.*, p. 18
17. Herbert MARCUSE, *Razón y revolución. Hegel y surgimiento de la teoría social*, trad. espanhola, 5. ed., Madrid, Alianza Editorial, 1980, p. 309
18. *Ibid.*, p. 311
19. Theodor W. ADORNO e Max HORKHEIMER, *Dialectica dell' Illuminismo*, trad. ital., 2.ed., Torino, Einaudi, 1976, pp. 240-1
20. Max HORKHEIMER, *Teoria critica*, vol. I, p. 19
21. *Ibidem*
22. *Ibid.*, p. 30
23. *Ibid.*, p. 48
24. Theodor W. ADORNO, *Dialectica negativa*, trad. ital., 2. ed., Torino, Einaudi, 1980, p. 289
25. *Ibidem*
26. Max HORKHEIMER, *Teoria critica*, vol. I, p. 239 e p. 241

27. Theodor W. ADORNO, *Minima Moralia*, trad. ital., Torino, Einaudi, 1954, p. 40. Adorno, como se percebe, contradiz radicalmente a Hegel, que afirmou que “o Todo é o verdadeiro” (*Das Ganze ist das Wahre*).
28. Cf. Max HORKHEIMER, *Teoria crítica*, vol. I, p. 97 ss. A respeito, por exemplo, do desencontro teórico e histórico entre a América Latina e o marxismo, desencontro devido não à incapacidade ou ignorância dos latino-americanos, mas à própria análise de Marx, veja-se o estudo do mexicano José ARICÓ, *Marx e a América Latina*, trad. portuguesa. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.
29. Cf. Max HORKHEIMER, *Eclisse della ragione*, trad. ital., Torino, Einaudi, 1969, pp. 113-39
30. Não causa estranheza, neste contexto, que uma problemática pós-frankfurtiana aborde com insistência a temática da fundação teórico-prática do Estado, com a redescoberta de Maquiavel, Hobbes, Spinoza e Hegel, entre outros.
31. Cf. Max HORKHEIMER, “Lo Stato autoritario”, em: *La società di transizione*, pp. 3-30. A citação é da p. 30.
32. *Eclisse della ragione*, pp. 15-6
33. Ibid., pp. 93-4
34. Ibid., p. 152
35. Não é sem motivo que Alfred Schmidt, um dos maiores estudiosos da Escola, analise as relações Marx-Althusser-Teoria Crítica — Cf. Alfred SCHMIDT, op. cit., pp. 58-70
36. Theodor W. ADORNO, *Dialettica negativa*, p. 324
37. Cf. Immanuel KANT, “Risposta alla domanda: che cos’è l’illuminismo?”, em: *Scritti di Filosofia Politica*, trad. ital., Firenze, La Nuova Italia, 1967, p. 25
38. Immanuel KANT, “Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico”, em: loc. cit., p. 21
39. Theodor W. ADORNO e Max HORKHEIMER, *Dialettica dell’Illuminismo*, p. 8
40. Ibid., pp. 3 e 6
41. Ibid., p. 14
42. Cf. Max HORKHEIMER, *Eclisse della ragione*, p. 93
43. Cf. Max HORKHEIMER, *Gli inizi della filosofia borghese della storia*, trad. ital., Torino, Einaudi, 1978, p. 3 e ss.

44. Max HORKHEIMER. *Eclisse della ragione*, p. 140
45. *Gli inizi della filosofia borghese della storia*, p. 21
46. Ibid., p. 24
47. Ibid., p. 84
48. Cf. *La società di transizione*, p. 160
49. Parece ser necessária maior cautela entre marxistas (e não) para se sustentar que Marx destruiu a filosofia e instaurou definitivamente o império da ciência! Além de ser muito questionável em si mesmo defender que já não precisamos de filosofia alguma, não constitui fidelidade ao pensamento marxiano propalar, a partir do Mestre, que a filosofia acabou. O que é o “materialismo histórico” senão primordialmente uma visão da totalidade, e não só uma sociologia ou uma economia? Ademais, o próprio pensador alemão nunca declarou que a filosofia terminou. Pelo contrário, afirmou que ela não acaba enquanto não estiver implantado o reino da liberdade, e que o proletariado passa a ser o novo sujeito pensante, o filósofo. Em suma, Marx apregoa não o fim da filosofia, mas uma nova e definitiva filosofia, que tem uma tarefa histórica a realizar: enquanto a filosofia não for realizada, a filosofia não só sobrevive, mas deve sobreviver. Aliás, nem sequer a famosa tese contra Feuerbach, segundo a qual até agora a filosofia só foi interpretação e não transformação, não constitui argumento contra a filosofia, e nem mesmo contra o seu caráter interpretativo. O que Marx defende é a necessidade de *unir* interpretação e transformação, teoria e práxis, dialeticamente.
50. Max HORKHEIMER. *Eclisse della ragione*, p. 160
51. Ibid.
52. *Gli inizi della filosofia borghese della storia*, p. 67
53. Cf. Theodor W. ADORNO. *Terminologia filosofica*, trad. italiana, vol. I, Torino, Einaudi, 1975, p. 184
54. Max HORKHEIMER. *Eclisse della ragione*, p. 140
55. Max HORKHEIMER. *La società di transizione*, p. 180.