

*A realização da filosofia: Marx, Lukács e a Escola de Frankfurt**

Andrew Feenberg**

Resumo:

Este artigo explicita a filosofia da práxis presente em quatro pensadores marxistas: o jovem Marx, o jovem Lukács e os filósofos da Escola de Frankfurt, Adorno e Marcuse. A filosofia da práxis sustenta que os problemas filosóficos fundamentais são, na realidade, problemas sociais abstratamente concebidos. Este argumento tem duas implicações: de um lado, os problemas filosóficos são importantes na medida em que refletem contradições sociais reais; de outro lado, a filosofia não pode resolver os problemas que ela identifica, uma vez que somente a revolução social pode eliminar as causas sociais desses problemas. Chamo este argumento de “metacrítico” e defendo a ideia de que a metacrítica, nesse sentido, está na base da filosofia da práxis e pode, ainda, informar nosso pensamento sobre a transformação filosófica e social. As várias projeções de tais transformações distinguem os quatro filósofos discutidos neste artigo. Eles também diferem quanto ao caminho para a mudança social. Eles desenvolvem o argumento metacrítico sob as condições históricas específicas nas quais se encontram. Diferenças nessas condições explicam grande parte da diferença entre eles, especialmente porque a filosofia da práxis depende de uma circunstância histórica – a resolução revolucionária mais ou menos plausível dos problemas no momento em que estão escrevendo.

Palavras-chave:

Marxismo; Marx; Lukács; Adorno; Marcuse; metacrítica; práxis.

Realizing philosophy: Marx, Lukács and the Frankfurt School

Abstract:

This paper explains the philosophy of praxis of four Marxist thinkers, the early Marx and Lukács, and the Frankfurt School philosophers Adorno and Marcuse. The philosophy of praxis holds that fundamental philosophical problems are in reality social problems abstractly conceived. This argument has two implications: on the one hand, philosophical problems are significant insofar as they reflect real social contradictions; on the other hand, philosophy cannot resolve the problems it identifies because only social revolution can eliminate their social causes. I call this a “metacritical” argument. I argue that metacritique in this sense underlies the philosophy of praxis and can still inform our thinking about social and philosophical transformation. The various projections of such transformations distinguish the four philosophers discussed in this paper. They also differ on the path to social change. They develop the metacritical argument under the specific historical conditions in which they find themselves. Differences in these conditions explain much of the difference between them, especially since philosophy of praxis depends on a historical circumstance—the more or less plausible revolutionary resolution of the problems at the time they are writing.

Key words:

Marxism; Marx; Lukacs; Adorno; Marcuse; metacritique; praxis.

* Publicado originalmente em Feenberg (1981). Tradução de Olga Maria Marques Charro. Revisão técnica de Vitor Bartoletti Sartori.

** Canada Research Chair in Philosophy of Technology, na Escola de Comunicação da Simon Fraser University.

Introdução: Metacrítica

Em 1844, Marx escreve que “a filosofia não pode se efetivar sem a suprassunção [*Aufhebung*] do proletariado, o proletariado não pode se suprassumir sem a efetivação da filosofia” (MARX, 2005, p. 157). Adorno comenta, mais tarde: “a filosofia, que um dia pareceu ultrapassada, mantém-se viva porque se perdeu o instante de sua realização” (ADORNO, 2009, p. 11). Qual é o significado deste conceito estranho de uma “realização” da filosofia? O objetivo deste capítulo é esboçar uma resposta a esta questão, resposta esta que está desenvolvida de forma mais completa em meu livro, intitulado *A filosofia da práxis: Marx, Lukács, e a Escola de Frankfurt* (cf. FEENBERG, 2014).

Gramsci usou a expressão “filosofia da práxis” como uma palavra código para o marxismo em seus *Cadernos do cárcere*. Ela passou a se referir a interpretações do marxismo que seguem a orientação de situar todo o conhecimento em um contexto cultural, ele próprio baseado na visão de mundo de uma classe específica. Gramsci chamou isso de “historicismo absoluto”. Este último caracteriza o marxismo hegeliano dos primeiros trabalhos de Marx, de Lukács, de Korsch, de Bloch e da Escola de Frankfurt. Farei referência a esta tendência como filosofia da práxis, distinguindo-a de outras interpretações do marxismo.

A filosofia da práxis sustenta que os problemas filosóficos fundamentais são, na realidade, contradições sociais abstratamente concebidas. Estas contradições aparecem como problemas práticos sem solução, refletidos em dilemas culturais. A filosofia os trata como antinomias teóricas, enigmas insolúveis sobre os quais os pensadores debatem sem chegar a uma solução convincente ou a um consenso. Incluem-se as antinomias entre valor e fato, liberdade e necessidade, indivíduo e sociedade e, finalmente, sujeito e objeto. A filosofia tradicional é, portanto, teoria da cultura que não se considera como tal. A filosofia da práxis se considera teoria cultural e interpreta as antinomias, deste modo, como expressões sublimadas de contradições sociais.

Este argumento tem duas implicações: por um lado, os problemas filosóficos são importantes na medida em que refletem contradições sociais reais; por outro, a filosofia não pode resolver os problemas que ela identifica, porque somente a revolução social pode eliminar suas causas. Como afirma Marx em sua décima primeira tese sobre Feuerbach: “os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; porém, o que importa é *transformá-lo*” (MARX; ENGELS, 2007, p. 539). No entanto, como veremos, a mudança prevista pela filosofia da práxis envolve tanto a natureza quanto a sociedade, criando novos e intrigantes problemas.

A mais desenvolvida versão deste argumento é aquela presente na noção de Lukács de “antinomias do pensamento burguês”. Hegel defende a ideia de que a tarefa fundamental da filosofia é superar as antinomias e conciliar seus polos. Lukács aceita a visão de Hegel, mas, argumenta, não se trata de uma tarefa especulativa. As antinomias surgem das limitações da prática capitalista, do seu viés individualista e de sua orientação técnica. Lukács chama o mundo criado por tal prática de “reificado”. Suas antinomias não podem ser resolvidas teoricamente, mas apenas por meio de uma nova forma prática desreificadora. O argumento de Lukács lança luz sobre a contribuição inicial de Marx e explica a tentativa posterior da Escola de Frankfurt de criar uma “teoria crítica”.

Tratemos da “antinomia” entre valor e fato. A filosofia tem se debatido com esta antinomia desde que a razão científica substituiu a teleologia aristotélica. A maioria dos filósofos modernos tentou justificar racionalmente os valores morais, apesar de a natureza não ter mais um lugar para eles. Os filósofos da práxis argumentam que esse procedimento é equivocado. O problema subjacente é o entendimento dominante acerca da *racionalidade* e do conceito consoante de *realidade* na sociedade capitalista. A ciência é típica expressão dessas categorias filosóficas; elas, porém, têm uma origem social na estrutura das relações de mercado e do processo de trabalho capitalista. É neste contexto que os valores aparecem em oposição (*opposed*) a uma realidade definida implicitamente pela obediência a leis econômicas indiferentes à humanidade. Lukács resume o dilema: “o dever pressupõe, precisamente sob a forma clássica e pura que recebeu na filosofia kantiana, um ser ao qual, por princípio, a categoria do dever *não pode ser aplicada*” (LUKÁCS, 2003, p. 327). Até agora, o argumento parece relativista e reducionista, mas Lukács chega à surpreendente conclusão segundo a qual a transformação da realidade social pode alterar a forma de racionalidade e, dessa maneira, resolver a antinomia.

Chamo isso de um argumento “metacrítico”. Ele toma os conceitos abstratos de valor e fato, explicita sua fundamentação e sua origem social e, então, resolve a contradição entre estes conceitos neste plano. A utilização desta abordagem para a importante antinomia entre sujeito e o objeto é fundamental para todas as versões da filosofia da práxis. O argumento tem três momentos:

Primeiro, a dessublimação sociológica do conceito filosófico do sujeito o qual, deslocando-se de sua definição idealista como *cogito* transcendental, é redefinido como um ser humano que vive e trabalha (*living and working human being*). Este passo segue a crítica original de Feuerbach acerca da alienação da razão: “o além da religião é o lado de cá da filosofia” (FEUERBACH, 2008, p. 6). Para desalienar a razão filosófica, o sujeito real deve ser encontrado por trás do véu teológico.

Em segundo lugar, reconceitua-se a relação do sujeito dessublimado para com o mundo objetivo de modo consoante com a estrutura da relação cognitiva sujeito-objeto na filosofia idealista. Essa relação é resumida no

conceito da identidade entre sujeito e objeto, que garante o alcance universal da razão. Ela reaparece na filosofia da práxis assumindo múltiplas facetas: da interpretação ontológica de Marx das necessidades ao “sujeito-objeto idêntico da história” de Lukács, chegando à identidade atenuada implícita na noção de participação mútua dos seres humanos e da natureza na Escola de Frankfurt tardia.

Em terceiro lugar, explicitam-se (*resolving*) as antinomias que surgem neste contexto por meio da projeção de uma revolução nas relações dos termos dessublimados. Esta revolução aparece como um *método* filosófico, substituindo os métodos especulativos presentes na filosofia moderna desde Descartes.

A metacrítica, nesse sentido, é subjacente (*underlies*) à filosofia da práxis e ainda pode informar a nossa reflexão sobre a transformação filosófica e social. As várias projeções de tais transformações distinguem os quatro filósofos que são abordados neste artigo. Eles desenvolvem o argumento metacrítico sob condições históricas específicas sob as quais se encontram. As diferenças nessas condições explicam muitas das diferenças entre eles, uma vez que a filosofia da práxis depende de uma circunstância histórica: a resolução revolucionária (mais ou menos plausível) das antinomias do momento em que estão escrevendo.

A filosofia da práxis em Marx

Os primeiros escritos de Marx propõem pela primeira vez uma versão consistente da filosofia da práxis. Ele escreve no início do movimento proletário, em uma sociedade atrasada, com uma cultura filosófica sofisticada, condições estas que favorecem uma concepção amplamente especulativa acerca do futuro. Projeta uma revolução total, que transforme não apenas a sociedade, mas também a experiência e a natureza. Rejeita a ciência moderna como alienada (*alienated*) e promete uma nova ciência unindo história e natureza: “será”, afirma, “uma ciência” (MARX, 2004, p. 112). A qualidade, de certa forma, fantástica dessas especulações deu lugar a uma análise científica sóbria acerca do capitalismo, análise esta presente em trabalhos posteriores que restringem o argumento metacrítico à economia política.

O jovem Marx procura uma solução das antinomias por meio da revolução. Seus conceitos de sujeito como um ser natural, de objetivação (*objectification*) das faculdades humanas por meio do trabalho, e da superação¹ (*overcoming*) revolucionária da alienação capitalista (*capitalist alienation*), correspondem aos três momentos da metacrítica. A partir dessa perspectiva, os *Manuscritos* de 1844 aparecem como uma ontologia historicizada com uma dimensão normativa. Eles prometem a “realização” da filosofia na realidade social.

O argumento de Marx começa com uma análise do lugar da revolução na filosofia política. A revolução tem sido justificada nos tempos modernos ou em razão de o estado existente ser um obstáculo para a felicidade humana ou porque viola os direitos fundamentais. Estes são descritos como “teleológicos” ou “bases deontológicas” para a revolução. Marx introduz uma base deontológica original: as “exigências da razão” (*demands of reason*). O idealismo formulou originalmente essas exigências como a resolução das antinomias entre o pensamento e o ser, entre o sujeito e o objeto.

A sua obra juvenil (*early work*) desenvolve o argumento em três etapas. Marx parte da antinomia da cidadania moral no estado burguês *versus* a necessidade econômica na sociedade civil-burguesa (*civil society*)². Cidadão e homem são movidos por motivos conflitantes e completamente diferentes: um pelas leis universais e o outro pela vantagem individual. No primeiro estágio de sua teoria, ele mostra a importância de superar (*transcending*) essa oposição, mas não explica como as necessidades podem ser harmonizadas e universalizadas para suprimir (*overcome*) a natureza competitiva dessas necessidades mesmas. Em seguida, argumenta que o proletariado é o agente da revolução e, como tal, é encarregado de resolver a antinomia entre o homem e o cidadão. Este argumento, no entanto, cria uma nova antinomia entre a teoria (marxista) e a prática (proletária). Tem o movimento proletário existente algo que ver com o projeto de Marx? Que tipo de motivação material, prática, corresponderia aos objetivos filosóficos de Marx? A terceira fase do argumento responde a estas perguntas com uma desconstrução (*deconstruction*) metacrítica da antinomia entre a razão e a necessidade.

A chave para entender os *Manuscritos* de Marx é a redefinição radical que eles contêm da necessidade como a relação ontologicamente fundamental frente à realidade. Marx escreve: “as sensações, paixões etc. do homem não são apenas determinações antropológicas em sentido próprio, mas sim verdadeiramente afirmações ontológicas do

1 Aqui, Feenberg remete à noção de *Aufhebung* que, em língua inglesa, ora é traduzida por *overcoming*, ora por *abolition*, ora, ainda, por *transcendence*. Na presente tradução, optamos por colocar o original em inglês ao lado, para que haja mais rigor. Optamos também por traduzir a expressão dependendo do contexto em que se encontra, ora por superação, ora por supressão. (N.R.T)

2 Mesmo que, literalmente, *civil society* remeta à noção de sociedade civil, optamos por traduzir a expressão por “sociedade civil-burguesa”, para que não se perca o liame, segundo Marx, indissociável, entre a dimensão “cidadã” e a dimensão “civil” desta sociedade que se conforma com a emergência do capitalismo. (N.R.T)

ser (natureza)” (MARX, 2004, p. 157). Se a necessidade, e não o conhecimento, é fundamental, ficam derrubadas as reivindicações da filosofia idealista segundo as quais o ser é derivado do sujeito pensante.

Marx, contudo, não rejeita simplesmente a formulação idealista. Em sua consideração ontológica, a necessidade não está acidentalmente relacionada aos meios naturais de satisfação, antes, é essencialmente indissociável (*correlated*) da natureza. A indissociabilidade (*correlation*) é vivida no trabalho, que objetiva as faculdades humanas na natureza, ao mesmo tempo em que satisfaz necessidades. Esta é a “verdadeira” unidade de sujeito e objeto. É semelhante em forma e função à unidade cognitiva do sujeito e do objeto do idealismo. A libertação do sujeito de necessidades (*subject of need*) frente à lei do mercado satisfaz, assim, as exigências da razão, fundamentando a crítica revolucionária de Marx à alienação do trabalho (*alienation of labor*). As antinomias são superadas (*overcome*) na história; não apenas a antinomia entre o homem e o cidadão, que emergiu em seus primeiros ensaios sobre a política, mas também a antinomia ontologicamente fundamental entre sujeito e objeto. “Portanto, a *sociedade* é a unidade essencial completada (*vollendet*) do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo realizado do homem e o humanismo da natureza levado a efeito.” (MARX, 2004, p. 107)

Esta é, porém, uma reivindicação (*claim*) plausível? O objetivo da filosofia idealista é demonstrar a unidade entre sujeito e objeto, mostrando a *constituição* do objeto pelo sujeito. O que acontece com esta ambição se sujeito e objeto são redefinidos como seres naturais? No contexto da filosofia da práxis isto dá origem a uma nova antinomia entre a sociedade e a natureza: pode um sujeito social vivente (*living social subject*) constituir a natureza? Os *Manuscritos* de Marx respondem que “sim”: a natureza é reduzida (*reduced*) a um produto humano por meio do trabalho e, quando o trabalho não pode realizar tal tarefa, pela sensibilidade, entendida como socialmente instruída (*informed*) e, portanto, constitutiva de uma dimensão especificamente humana do mundo objetivo: “ele vem a se tornar objeto social para ele” (MARX, 2004, p. 109).

Certamente, porém, a natureza existiu antes dos seres humanos e não depende deles para sua existência. A ciência natural estuda esta natureza independente, que aparece como a verdadeira realidade. Se assim for, a história ocupa um lugar insignificante do universo e o ser social, tratando-se de um fato meramente natural, é destituído de significado ontológico.

O naturalismo é, portanto, uma questão central para a filosofia da práxis, desde o início. Marx desafia o naturalismo, argumentando que, se você imaginar a natureza independente dos seres humanos, você imagina a si mesmo fora da realidade (*existence*). Em suma, a natureza independente dos seres humanos é um postulado sem sentido, e não uma realidade concreta. Marx rejeita, assim, a “visão a partir lugar nenhum” (*view from nowhere*), como um resquício (*leftover*) da noção teológica de um sujeito incorpóreo. Ele defende o que eu chamo de “ateísmo epistemológico”. Sua ideia de natureza não é aquela da ciência natural moderna, que ele rejeita como sendo uma abstração. Concebe a natureza como ela é vivenciada (*experienced*) na necessidade, percebida pelos sentidos socializados, e dominada (*mastered*) pelo trabalho. Esta natureza vivida (*lived nature*) tem uma dimensão histórica que a natureza da ciência natural não tem. Daí o apelo de Marx pela criação de uma nova ciência da natureza vivida (*a new science of lived nature*).

O conceito de uma nova ciência só faz sentido se a própria ideia de conhecimento objetivo se transforma. Marx e, mais tarde, Lukács e a Escola de Frankfurt defendem uma nova concepção do que Horkheimer chama de “a finitude do pensamento”.

Uma vez que esse conceito exagerado de verdade extra-histórica é impossível e decorre da ideia de uma mente infinita pura, e em última análise do conceito de Deus, já não faz qualquer sentido orientar o conhecimento que temos para essa impossibilidade e, neste sentido, chamá-lo relativo. (HORKHEIMER, 1995, p. 244)

O conhecimento emerge no âmbito de um “horizonte finito”. Baseia-se no envolvimento socialmente situado do sujeito, e não no descolamento frente ao objeto (*detachment from the object*).

O conceito de reificação de Lukács

Embora a versão de Lukács da filosofia da práxis tenha semelhanças com aquela do jovem Marx, ele é influenciado primordialmente pelas obras posteriores de Marx. O conceito de reificação é a mais importante inovação teórica de Lukács. Este conceito sintetiza a ideia de Weber de racionalização com a crítica de Marx ao fetichismo da mercadoria e com sua análise da relação do trabalhador com a máquina. Embora, em geral, Lukács evite a palavra “cultura”, com este conceito, ele, de fato propõe o que chamaríamos de uma abordagem crítica à cultura do capitalismo. A crítica é articulada em termos extraídos do neokantismo e dos escritos lógicos de Hegel; sua premissa básica, no entanto, é o argumento marxista de que o capitalismo não pode compreender e gerir plenamente suas próprias condições de existência. Assim, o conceito de reificação é uma base original para a teoria da crise capitalista.

Há muita confusão na literatura sobre o significado da reificação. De acordo com sua etimologia, “reificação” é a redução das relações humanas a relações entre coisas. A palavra ‘coisa’, neste contexto, tem um significado

específico: um objeto de conhecimento factual e de controle técnico. A reificação, como Lukács a entende, generaliza a relação técnico-científica com a natureza como um princípio cultural para a sociedade como um todo. Neste sentido, ela constitui a sociedade, através de um padrão específico de crenças e práticas. A reificação, portanto, não é um estado mental, mas uma forma cultural que estrutura a sociedade, bem como a consciência.

Aqui está como Lukács sintetiza sua teoria.

Trata-se somente de compreender claramente que, por um lado, todas as relações humanas (como objetos da atividade social) adquirem cada vez mais as formas de objetividade dos elementos abstratos dos conceitos formados pelas ciências naturais, de substratos abstratos das leis da natureza e que, por outro, o sujeito dessa “atividade” também adota, em medida crescente, uma atividade de puro observador desses processos artificialmente abstratos, de experimentador etc. (LUKÁCS, 2003, p. 277)

A reificação é, portanto, o princípio da inteligibilidade do capitalismo. Não é um simples preconceito ou crença, mas a base construtiva de um mundo social.

Escrevendo numa época em que essa invasiva racionalização ameaçava dominar a Europa, Lukács interpreta a análise marxiana acerca da racionalidade econômica capitalista como o paradigma e a fonte para a concepção moderna de ciência e de tecnologia. As limitações econômicas do capitalismo mostraram-se como limitações da racionalidade em todas as esferas. Estas limitações têm que ver com o que Lukács chama de “formalismo”. O problema, argumenta Lukács, não diz respeito a esta razão científica formalista *per se*, mas à sua aplicação para além dos limites da natureza (*bounds of nature*), do seu objeto apropriado, à sociedade.

A racionalidade econômica reificada é formal no sentido de que ela abstrai dos conteúdos qualitativos específicos determinações quantitativas, como o preço. A dialética forma/conteúdo é exemplificada pela contradição entre a forma econômica abstrata do trabalhador como vendedor de força de trabalho e o processo de vida concreto do trabalhador, que ultrapassa (*overflows*) os limites do conceito econômico. “A diferença quantitativa da exploração, que para o capitalista tem a forma imediata de determinações quantitativas dos objetos de seu cálculo, deve aparecer para o trabalhador como as categorias qualitativas e decisivas de toda sua existência física, intelectual, moral etc.” (LUKÁCS, 2003, pp. 336-7) A tensão entre a forma e o conteúdo não é meramente conceitual; leva à crise e à revolução. A teoria da reificação traça, assim, um liame (*builds a bridge*) entre a teoria marxiana das crises e as crises culturais e filosóficas cada vez mais intensas da sociedade capitalista do início do século XX; todas elas Lukács atribui aos efeitos do caráter formal da racionalidade moderna.

Lukács desenvolveu esse argumento por meio de uma história crítica da filosofia. O pensamento reificado, como exemplificado por Kant, tem a relação técnico-científica com a natureza como modelo para a relação sujeito-objeto em geral. Mas as leis científicas são apartadas (*abstracted*) de lugares, tempos e objetos específicos. Se a racionalidade como tal é inspirada na ciência, muito lhe escapa. Com Kant a contradição entre forma e conteúdo é generalizada. A racionalidade formal reificada dá origem a um conteúdo correlato que ela não pode apreender plenamente (*fully embrace*). Esse conteúdo, que não se apresenta em conceitos formais sem deixar resíduos, aparece como a coisa-em-si. A antinomia entre sujeito e objeto segrega (*divide*) o sujeito cognoscente da irrevogável realidade (*ultimate reality*).

As três críticas de Kant – a crítica da razão pura, a crítica da razão prática e a crítica do julgamento estético – correspondem às três tentativas da filosofia clássica alemã para resolver as antinomias advindas de um conceito formalista de racionalidade. Três exigências da razão emergem desta “experiência filosófica”: o princípio da prática (somente um assunto prático pode superar (*overcome*) a antinomia entre forma e conteúdo); a história como realidade (somente na história a prática é efetiva no plano ontológico); o método dialético (a dialética supera [*overcomes*] a limitação da explicação racional para as leis formais). Lukács organiza seu acerto de contas com a filosofia pós-kantiana em torno da luta para atender a essas exigências (*demands*), com as quais o marxismo finalmente consegue lidar.

Lukács argumenta que a dessublimação metacrítica do conceito de racionalidade no marxismo torna possível uma resolução das antinomias da filosofia clássica alemã, antinomias sociais como o conflito entre valor e fato, liberdade e necessidade, mas também a antinomia ontológica entre sujeito e objeto, exemplificada pela coisa-em-si. As contradições são resolvidas pela revolução que, ao derrubar o capitalismo, acaba com o reinado da forma reificada da objetividade da sociedade capitalista. A revolução, como uma crítica prática da reificação, é o terceiro momento da metacrítica; satisfaz as exigências (*demands*) da razão.

O significado deste argumento é, porém, obscuro. É o proletariado um agente metafísico, um sujeito constituinte à la idealismo, uma versão do ego transcendental, produzindo (*positing*) o mundo existente? O filósofo neokantiano contemporâneo Emil Lask propôs uma teoria lógica que ajuda Lukács a evitar essa conclusão absurda. Lukács evoca a distinção de Lask entre significado e existência para elaborar sua dialética social acerca da forma abstrata e do conteúdo concreto. Os significados fornecidos pela estrutura do capitalismo são impostos sobre o conteúdo da existência social. O proletariado faz a mediação desses significados num processo contínuo do qual

ele faz parte. Mas, neste caso, Lukács diverge de Lask: a ação no plano do significado tem consequências no plano da existência. Forma e conteúdo devem ser compreendidos em conjunto em sua relação com uma “totalidade”.

Lukács chama o proletariado de um “sujeito-objeto idêntico” para o qual o conhecimento e a realidade são um só. Tendo consciência de sua condição reificada *qua* massa de indivíduos explorados, o proletariado eleva-se acima dessa condição e transforma a si mesmo e à sociedade por meio da ação coletiva.

O autoconhecimento do trabalhador como mercadoria já existe como conhecimento prático (...) vem à luz a objetivização específica desse tipo de mercadoria, que é uma relação entre homens sob uma capa reificada, um núcleo vivo e qualitativo sob uma capa quantificadora. (LUKÁCS, 2003, p. 342)

Chamo isto de um conceito “metodológico” da revolução. Ele não substancializa o proletariado nem vê a desreificação como a realização de um estado de coisas final não reificado. Ao contrário, as instituições e as relações sociais reificadas produzem sujeitos coletivos que contestam, de dentro, as formas reificadas.

Esta teoria é uma fonte permanente de controvérsias. O desacordo é especialmente relevante para as considerações de Lukács sobre a natureza e a ciência natural, porque é aqui que a interpretação metafísica leva a consequências mais duvidosas. Defendo a ideia de que Lukács é traído por suas referências retóricas ao idealismo, mas, na verdade, sustenta uma visão dialética muito mais plausível. Na verdade, ele nega que a natureza “em si” seja constituída pela prática histórica. É isto uma incoerência? Como, então, pode a revolução proletária resolver as antinomias se a natureza “em si” transcende (*lies beyond*) a história?

Lukács vive numa sociedade avançada na qual a ciência e a tecnologia desempenham um papel essencial; não poderia prever sua derrocada (*overtrou*) total, como o jovem Marx havia feito. Ele tem que encontrar uma versão mais sutil da resolução revolucionária da antinomia entre sujeito e objeto. A reificação é uma forma de objetividade, isto é, uma condição de significação (*meaning*) *a priori*. Este não é exatamente um *a priori* kantiano, uma vez que é estatuído na realidade social por seres humanos, e não por um sujeito abstrato que não pode nunca ser um objeto. No entanto, ele opera no plano da inteligibilidade do mundo mesmo que desempenhe um papel relevante nas atividades práticas que constituem aquele mundo. Ao transpor a antinomia entre sujeito e objeto neste plano, torna-se possível a reconciliação de ambos numa unidade.

Nestes termos, o sujeito não precisa produzir (*posit*) a existência material da natureza para superar (*overcome*) a antinomia. Em vez disso, a questão é reformulada nos termos da relação do sujeito com o sistema de significados no qual o mundo é vivido e estatuído (*enacted*). Esta relação assume duas formas diferentes que são, com efeito, “métodos”, cognitivos e, ao mesmo tempo, práticos. O que Lukács chama, de modo um tanto quanto confuso, de método “contemplativo” da ciência natural produz (*posits*) fatos e leis reificadas. A ciência é contemplativa não porque é passiva, mas no sentido de que constrói o mundo como um sistema de leis formais que não podem ser alteradas por uma prática desreificadora. Dessa forma, a reificação da natureza é insuperável (*unsurpassable*).

O caso é diferente para as instituições sociais que podem ser transformadas ontologicamente pela ação humana. A reificação da sociedade não é um destino inevitável. As instituições sociais podem ser transformadas ontologicamente pela ação humana que, ao modificar o seu significado, muda o seu funcionamento real (*actual functioning*). A institucionalização de tal “unidade entre teoria e prática” criaria um novo tipo de sociedade que Lukács (muito brevemente) descreve da seguinte forma:

o mundo que se contrapõe ao homem na teoria e na práxis exibe uma objetividade que – pensada e compreendida corretamente até seu termo – não deve de modo algum deter-se num simples imediatismo semelhante àquelas formas mostradas anteriormente. Consequentemente, essa objetividade pode ser apreendida como fator constante, que atua como mediador entre passado e futuro, revelando-se, dessa maneira, em todas as suas relações categoriais, como produto do homem e da evolução social (LUKÁCS, 2003, p. 326).

Se ele tivesse desenvolvido essa percepção, teria nos deixado um conceito original de socialismo.

A distinção metodológica entre a prática contemplativa e a transformadora é central para o argumento de Lukács. Ambas são sociais, embora de maneiras diferentes. Todas as formas de conhecimento dependem de construções *a priori* de experiências historicamente particulares. A natureza da ciência natural é um produto de tal forma cultural, a forma contemplativa, e por isso pertence à história, mesmo que produza (*posits*) um mundo de fatos e leis que se encontre fora do alcance da prática histórica. Seu método contemplativo produz verdades sobre a natureza, mas é ideológico na sua aplicação científica social. Dessa forma, Lukács incorpora a ciência na história por meio de sua forma de objetividade *a priori*, e não por meio da constituição de seu conteúdo factual. O dualismo de natureza e sociedade é metodológico, não metafísico, situando-se dentro de uma estrutura social maior. Esse dualismo, portanto, satisfaz as exigências da filosofia da práxis.

A Escola de Frankfurt

Volto-me agora para a Escola de Frankfurt. Tanto Adorno como Marcuse reconhecem a influência da teoria da reificação de Lukács, e os *Manuscritos de 1844* de Marx libertam Marcuse de Heidegger em 1932. A metacrítica da racionalidade é o elo mais importante entre a Escola de Frankfurt e a filosofia da práxis dos tempos iniciais. Como o jovem Marx e o jovem Lukács, esses filósofos subscrevem um historicismo absoluto que fundamenta uma perspectiva crítica em todos os aspectos da cultura do capitalismo, incluindo sua ciência e tecnologia. Essa crítica deriva diretamente do conceito de alienação de Marx e da teoria da reificação de Lukács. Estes filósofos argumentam, com Lukács, que a construção capitalista da experiência nos tempos modernos é exemplificada na visão de mundo científica. As limitações dessa visão de mundo estão manifestas nas formas de racionalização que caracterizam as sociedades modernas. No entanto, eles rejeitam muitas das noções fundamentais de Lukács, como o conceito de totalidade e de unidade entre teoria e prática. Assim, na Escola de Frankfurt, a tese histórica da filosofia da práxis serve principalmente para fornecer um ponto de vista independente para a crítica social.

Adorno e Marcuse escrevem na esteira da onda revolucionária que conduz Lukács ao comunismo. Eles ainda acreditam na necessidade de uma resolução prática das antinomias da filosofia em uma época em que isso se tornou ardiloso (*elusive*). Isto desloca o foco para longe das consequências específicas do capitalismo, levando-os em direção ao problema mais geral da estrutura da experiência moderna que não suporta mais a emergência da consciência de classe. A análise da experiência distorcida fornece um brilho fugaz (*glimpse*) do que seria revelado pela sua não distorcida contraparte. Como Adorno escreve: “a coisa verdadeira determina a si própria por meio da coisa falsa” (BLOCH, 1988, p. 12).

Os filósofos da Escola de Frankfurt ainda acreditam que apenas o proletariado pode resolver as antinomias, mas eles também afirmam (*claim*) que este não é mais um sujeito revolucionário. Com a *Dialética do esclarecimento* o foco muda das questões de classe para a questão do domínio da natureza e do poder dos meios de comunicação de massa. Naquele livro, o conceito de razão instrumental se assemelha ao de reificação de Lukács, mas se desprende (*cut loose*) das raízes marxistas originais. Este texto critica a racionalidade instrumental em sua forma capitalista, como poder descontrolado (*unbridled power*) sobre a natureza e sobre os seres humanos.

Os autores invocam o potencial da razão reflexiva para superar (*overcome*) a reificação e para reconciliar humanidade e natureza. Eles apelam para “resignação que se confessa como dominação e se retrata na natureza” (ADORNO; HORKHEIMER, 2002, p. 50) de um ponto de vista contrário à instrumentalidade distópica que agora penetra até mesmo a vida interior. Temos uma ideia do que perdemos ao refletir sobre nossa própria pertença à natureza enquanto seres naturais. Ao fazê-lo, rompemos com a imposição forçada das formas capitalistas sobre a experiência e com a redução do sujeito a uma mera engrenagem (*cog*) da maquinaria social. A questão não é rejeitar a racionalidade e, com ela, a própria modernidade, mas sim libertá-la da *arrogância* (*hubris*) da dominação. Isso vai liberar o potencial para o “acordo (*agreement*) entre os seres humanos e as coisas”, ou seja, a paz, que Adorno define como “o estado de diferenciação sem dominação, com a diferença participando em cada qual” (ADORNO, 1998, p. 247). Isto é o mais perto que Adorno chega para afirmar a unidade sujeito e objeto. Mas as perspectivas para tal aparecem ofuscadas.

Os conceitos posteriores de Adorno acerca da identidade e da não-identidade passam em revista (*recapitulete*) a dialética forma/conteúdo da reificação. O pensamento identitário é formal e perde o conteúdo, que é recapturado pela dialética da experiência concreta. A cultura moderna empobrece a experiência ao “identificar” o objeto da experiência (*experienced object*) com os conceitos abstratos que o subsumem, ao pensamento, apagando, assim, conexões e potencialidades mais complexas. A dialética descobre a “constelação” de contextos e conceitos que permitem ao pensamento alcançar (*attain*) a verdade do objeto.

Adorno propõe uma “uma crítica da razão levada a termo pela própria razão” (ADORNO, 2009, p. 80). Reconhece o papel essencial da razão instrumental ao resistir à forma exorbitante em que ela se conforma sob o capitalismo. Por exemplo, argumenta que a máquina é tanto um instrumento de opressão da dominação capitalista como contém uma promessa de emprego (*service*), por meio de sua forma objetiva, para toda a humanidade. “A objetividade do meio, que o torna universalmente disponível, sua ‘objetividade’ para todos, já implica a crítica da dominação da qual o pensamento surgiu, como um dos seus meios.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2002, p. 48) Ele produz argumentos semelhantes em relação ao mercado e outras instituições modernas.

Esta abordagem crítica interessante nunca é desenvolvida além de breves aforismos. O conceito de “propensão formal” (“*formal bias*”) que apresentei em minha teoria crítica da tecnologia desenvolve este aspecto do argumento de Adorno como um método crítico (cf. FEENBERG, 2014). O objetivo é preservar o conteúdo emancipatório das instituições modernas ao criticar a sua aplicação tendenciosa (*biased*) sob o capitalismo. Mas porque ele rejeita todas as perspectivas (*prospectives*) revolucionárias, a versão de Adorno da filosofia da práxis leva a um beco sem saída que se torna evidente no seu diálogo com Horkheimer, em 1956, sobre a teoria e a prática, bem como na incompreensão de Adorno em face da Nova Esquerda.

A versão de Marcuse da filosofia da práxis é influenciada pelo conceito fenomenológico de experiência e pela promessa da Nova Esquerda. Ele vê os movimentos sociais dos anos 1960 e 70 não como um novo agente da revolução, mas prefigurando um modo emancipatório de experiência. A revolução em uma sociedade avançada é pelo menos possível, em princípio, com base numa generalização desta nova forma de experienciar (*experiencing*) o mundo. Isto é suficiente para Marcuse construir uma versão final da filosofia da práxis na qual a transformação da ciência e da tecnologia desempenha um papel central. A liberação da dominação da natureza e dos seres humanos é, pelo menos, uma possibilidade efetiva, no sentido de Hegel. Assim, ele chega a conclusões mais positivas do que Adorno, embora também não possa encontrar nenhum agente efetivo para a mudança.

A ontologia “bidimensional” de Marcuse está próxima da crítica da razão instrumental de Adorno. Assim como o conceito da não-identidade de Adorno, a segunda dimensão de Marcuse contém as potencialidades bloqueadas pela sociedade existente. Mas Marcuse também se utiliza do conceito fenomenológico de mundo da vida, de Husserl e de Heidegger, bem como do conceito existencialista de “projeto” para elaborar sua crítica à tecnologia. Estes conceitos fenomenológicos são invocados para explicar a herança deteriorada (*flawed*) da ciência e da tecnologia, bem como a promessa da Nova Esquerda. O projeto civilizacional do capitalismo está comprometido com a dominação tecnológica. E cada vez mais restringe a experiência e o conhecimento aos aspectos instrumentais das últimas.

A revolução exige uma transformação das condições de experiência *a priori* que se desenvolveram historicamente. A experiência deve revelar as potencialidades como intrínsecas aos seus objetos. Marcuse se refere a uma “verdade existencial” da experiência que se assemelha ao conceito de constelação de Adorno. Essa verdade é “uma síntese, remontando os pedaços e fragmentos que podem ser encontrados na humanidade e na natureza distorcidas. Este material recuperado tornou-se o domínio da imaginação, foi ratificada (*sanctioned*) pelas sociedades repressivas em arte” (MARCUSE, 1972, pp. 69-70). Com a Nova Esquerda e sua “nova sensibilidade” emerge uma nova forma de experiência que prenuncia esse *a priori* transformado.

A metacrítica da ciência e da tecnologia de Marcuse as conectou às suas raízes, à exploração capitalista dos seres humanos e da terra. “A projeção da natureza como matéria quantificável (...) seria o horizonte de uma prática social concreta que seria preservada no desenvolvimento do projeto científico.” (MARCUSE, 1973, p. 155) Relacionou a crítica da Escola de Frankfurt à racionalidade instrumental reificada ao novo modo de experiência que aparece na Nova Esquerda, e mais tarde, no movimento ambientalista. Tal como a “racionalidade tecnológica” reificada é derivada do mundo da vida do capitalismo, também uma racionalidade radicalmente diferente é prometida por esta nova modalidade de experiência. A racionalidade dialética irá incorporar a imaginação como a faculdade por meio da qual a forma reificada das coisas é superada (*transcended*).

Onde esta nova forma de experiência fosse generalizada, a natureza e os outros seres humanos seriam percebidos como sujeitos, e não instrumentalmente. Ao contrário da famosa crítica de Habermas, isso não implica familiaridade discursiva (*conversational familiarity*), mas sim o reconhecimento da integridade do objeto como uma substância com as suas próprias potencialidades. Marcuse propõe uma “libertação da natureza”, “a recuperação das forças de melhoria de vida (*life-enhancing*) na natureza, as qualidades estéticas sensuais que são estranhas (*foreign*) a uma vida desperdiçada no desempenho competitivo sem fim” (MARCUSE, 1972, p. 60). O sujeito e o objeto estariam unidos não numa identidade idealista, mas por meio da participação compartilhada numa comunidade da natureza.

Há uma ambiguidade, porém: como esta visão se aplica à ciência e à tecnologia? Será que Marcuse pretende “reencantar” a natureza ou sua teoria visa a uma reforma do desenho (*design*) tecnológico? Como os primeiros filósofos da práxis, Marcuse rejeita o naturalismo; a ciência pertence à história: “As duas camadas ou aspectos da objetividade (física e histórica) estão inter-relacionadas de tal modo que não podem ser isoladas uma da outra; o aspecto histórico jamais pode ser eliminado tão radicalmente que reste apenas a camada física ‘absoluta’.” (MARCUSE, 1973, p. 204) O *a priori* histórico, implícito na ciência moderna, pode, assim, evoluir e se transformar, numa sociedade socialista futura, sob o impacto de uma nova modalidade de experiência.

A preocupação política primordial de Marcuse, contudo, não é com a ciência, mas com a tecnologia. A ciência não pode ser alterada com sucesso por novas leis ou acordos sociais, mas estes são os meios para a transformação da tecnologia. O socialismo introduzirá novos fins tecnológicos que, “como fins técnicos, operariam então no projeto e na construção da maquinaria e não apenas em sua utilização”. Marcuse expressa isso do seguinte modo: “da quantificação das qualidades secundárias, a ciência passaria à quantificação dos valores.” (MARCUSE, 1973, p. 215) A revolução pode resolver as antinomias por meio da transformação tecnológica, deixando a transformação da ciência para a evolução interna das disciplinas científicas num novo contexto social. Marcuse desenvolve, desta forma, uma versão final da filosofia da práxis, versão esta que tenho tentado desenvolver ainda mais numa teoria crítica da tecnologia.

A filosofia da práxis hoje

Grande parte do pensamento de Marcuse se aplica aos movimentos sociais contemporâneos, tais como o movimento ambiental, que se originou da Nova Esquerda. Estes movimentos abordam as limitações das disciplinas técnicas e dos projetos em termos das lições da experiência. Muitas vezes, essas lições são reformuladas com base em contraexpertise (*contra-expertise*), na crítica das abordagens dominantes. As pessoas comuns trabalhadoras (*ordinary people-workers*), consumidores, vítimas de poluição – são muitas vezes as primeiras a notar e protestar contra perigos e abusos. Em outros casos, os usuários podem identificar potencialidades inexploradas dos sistemas que utilizam, abrindo-os por meio de *hacking*. Foi assim que a internet foi refuncionalizada (*refunctioned*) como um meio de comunicação.

Todos estes casos exemplificam de forma prática a estrutura básica da metacrítica. A dessublimação da racionalidade assume a forma de uma crítica social às disciplinas técnicas racionais. O lugar da necessidade em Marx, da consciência em Lukács e da “nova sensibilidade” em Marcuse é agora ocupado pela experiência prático-crítica em meio à tecnologia no mundo da vida. Trabalho e classe continuam a ser importantes, mas não são teoricamente centrais. O trabalho é um domínio do mundo da vida no qual as pessoas têm experiências significativas que são postas em relação com as formas racionais de tecnologia por meio de vários tipos de engajamento e de lutas sociais. Mas há outras formas de lidar com a tecnologia que se colocam numa relação crítica com disciplinas e projetos (*designs*) técnicos.

A teoria crítica da tecnologia rejeita a reserva (*restriction*) de grande parte da teoria marxista à economia política, abordando criticamente toda a gama de reificações na sociedade moderna. Estas incluem não apenas a reificação da economia, mas reificações administrativas e tecnológicas, bem como o consumo e a estetização da vida cotidiana capitalista. Certamente, a administração, a tecnologia e o consumo foram moldados por forças econômicas; mas não são redutíveis à economia, e tampouco a resistência nestas áreas é menos importante para um movimento radical contemporâneo do que a luta dos trabalhadores.

Os movimentos sociais contemporâneos não oferecem mais do que prefigurações de uma estrutura mais democrática da modernidade. A cautela de Marcuse ao avaliar a promessa da Nova Esquerda é tão apropriada hoje quanto antes. A luta social pode nos ensinar algo sobre uma possível transformação da relação entre razão e experiência, mas está longe de prever uma revolução pela simples extrapolação. No entanto, tendo isto em conta, podemos ir além do pessimismo sistemático de Adorno.

A questão de saber se, nessa nova forma, a filosofia da práxis pode resolver as “antinomias do pensamento burguês” é mais difícil. As reivindicações ambiciosas do jovem Marx, do jovem Lukács e de Marcuse assumem que a dessublimação metacrítica das categorias filosóficas permite uma resolução social das antinomias. Sujeito e objeto, que foram conceitualmente cindidos (*sundered*) pelo idealismo, poderiam ser unidos novamente quando fossem redefinidos em termos sociológicos. Embora problemática, a aplicação deste esquema para a natureza sempre foi essencial para este programa.

Uma abordagem social da natureza e da ciência natural parece mais plausível hoje do que em qualquer momento no passado. Uma série de estudos em ciência e tecnologia refutou as premissas positivistas que separavam a racionalidade de seu contexto social. Mas, se a racionalidade é repensada nesse contexto, então a filosofia da práxis pode ser fundamentada em pesquisa empírica. A passagem de uma crítica geral da razão como tal para uma crítica às suas diversas realizações em tecnologias e disciplinas técnicas renova a filosofia da práxis.

A filosofia da práxis tem significância para nós, hoje, como a tentativa mais desenvolvida dentro do marxismo para refletir sobre as consequências da racionalização da sociedade sob o capitalismo. Foi a primeira a levantar questões filosóficas fundamentais sobre ciência e tecnologia a partir de um ponto de vista crítico e dialético. Ela atacou o capitalismo não em seus pontos fracos, como a desigualdade e a pobreza, mas em seus pontos mais fortes: a racionalidade de seus mercados e técnicas de gestão (*management*), a sua ideia de progresso, a sua eficiência tecnológica. Mas não rejeita a racionalidade como tal. Pelo contrário, a filosofia da práxis se atreveu a formular uma “uma crítica da razão levada a termo pela própria razão” que identifica os fracassos (*flaws*) das realizações da modernidade e propõe uma alternativa racional sobre uma nova base.

Referências bibliográficas

- ADORNO, Theodor. “On subject and object”. In: *Critical models: interventions and catchwords*. Trans. H. W. Pickford. New York: Columbia University Press, 1998.
- _____. *Dialética negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- _____. “Something’s missing: a discussion between Ernst Bloch and Theodor Adorno on the contradictions of utopian longing”. In: *The utopian function of art and literature*. Trans. J. Zipes and F. Mecklenburg. Cambridge, Mass: MIT Press, 1988.
- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *A dialética do esclarecimento*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Jorge Zahar, 2002.
- BLOCH, E. “Something’s missing: a discussion between Ernst Bloch and Theodor Adorno on the contradictions of utopian longing”. In: *The utopian function of art and literature*. Trans. J. Zipes and F. Mecklenburg. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988.
- FEENBERG, A. *Lukács, Marx and the sources of critical theory*. Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1981.
- _____. *The philosophy of praxis: Marx, Lukács and the Frankfurt School*. London: Verso, 2014.
- FEUERBACH, Ludwig. *Princípios da filosofia do futuro*. Trad. Arthur Mourão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.
- LUKÁCS, György. *História e consciência de classe*. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HORKHEIMER, Marx. “On the problem of truth”. In: *Between philosophy and social science*. Trans. G. F. Hunter, M. S. Kramer and J. Torpey. Cambridge, Mass: MIT Press, 1995.
- MARCUSE, Herbert. “Nature and revolution”. In: *Counterrevolution and revolt*. Boston: Beacon, 1972.
- _____. *O homem unidimensional*. Trad. Giassone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *Crítica à Filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrch. *A ideologia alemã*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007.