

HERDEIROS DO IDEALISMO ALEMÃO

Ricardo MUSSE¹

- RESUMO: Acompanha-se, aqui, a pertinência do lema de Engels, que concebe o marxismo como “herdeiro do idealismo alemão” nas teorias de Lukács, Horkheimer e Adorno. Enquanto Lukács assenta o método marxista na vertente da filosofia hegeliana e Horkheimer assume explicitamente o legado kantiano, Adorno não se propõe a ser herdeiro, mas sim crítico do idealismo alemão.
- PALAVRAS-CHAVE: Dialética; razão; teoria crítica; marxismo ocidental; idealismo alemão.

Georg Lukács apresenta *História e consciência de classe*, sob a égide do “marxismo ortodoxo”, como “... uma explicação da doutrina de Marx no sentido de Marx” (1974, p. 8). Porém, premido pela necessidade de conhecer o presente, descarta a integridade estética do sistema, concentrando-se na decantação do método de Marx. O “centro vital”, o aspecto essencial desse método, segundo Lukács, é a *dialética*. Elevada a primeiro plano, a consideração metodológica da dialética nos remete às relações entre Marx e Hegel.² A intenção de Lukács, aqui, é determinar de um modo mais preciso – indo além das afirmações indefinidas de Engels e Plekhanov, que concebiam abstratamente o marxismo e o movimento operário como “herdeiros da filosofia clássica alemã”³ – os pontos em que as categorias do método hegeliano se tornaram decisivas para o materialismo histórico.

O projeto explícito – assumido modestamente por Lukács como uma tentativa de tornar consciente o método de Marx – é refazer o percurso da apropriação das categorias da dialética hegeliana por Marx. A reconstrução desse itinerário – assentada na idéia de que é possível uma apropriação fragmentária das categorias da *Ciência da lógica* – parte de um pressuposto que desde Engels norteia a incorporação da

1. Departamento de Filosofia – Faculdade de Filosofia e Ciências – UNESP – 17525-900 – Marília – SP.

2. Afinal, nos adverte Lukács, “é impossível tratar o problema da dialética concreta e histórica sem se estudar mais de perto o fundador deste método, Hegel, e as suas relações com Marx” (1974, p. 9).

3. Cf. Engels, 1977, p. 117.

filosofia de Hegel pelo marxismo:⁴ a crença na possibilidade e factibilidade de uma separação que, por um lado, conserve o método, a dialética e, por outro, se desembarace das amarras do sistema.

A primeira providência de Lukács, por conseguinte, é dismantelar a arquitetura “morta” do sistema, separando a dialética do seu arcabouço histórico, em outras palavras,

... a tarefa consiste em proceder a uma discriminação entre as tendências múltiplas que se entrecruzam e que em parte se contradizem violentamente e de *salvar*, enquanto *força intelectual viva para o presente*, o que há de *metodologicamente fecundo* no seu pensamento. (1974, p. 11)

As categorias desmembradas da filosofia de Hegel e a dialética cuidadosamente extraída do sistema atendem, no entanto, a um objetivo raramente expresso, diria, até, a um projeto inconsciente. Transplantadas para a teoria de Marx visam unificar as ambigüidades e complementar os fundamentos filosóficos da obra de Marx.

Aquilo que move Lukács a retomar a dialética, a revitalizar o peso e a importância da filosofia hegeliana na teoria de Marx, não é a mera constatação de que há toda uma série de categorias decisivas continuamente usadas por Marx que provêm diretamente da *Lógica* de Hegel, mas sim a convicção de ter reencontrado o fio que permite, na interpretação da obra de Marx, “... compreender o sistema e o método – *tais como nos são dados* – na sua unidade coerente e de *preservar esta unidade*” (p. 11).

Reconstruído em sua unidade, como um sistema aberto, o sistema de Marx revela um “profundo parentesco” com a reinterpretação lukácsiana da filosofia de Hegel. Esta proximidade não é casual; Marx – segundo Lukács – não apenas corrigiu, mas também “prolongou decisivamente” o sistema de Hegel: “Assim, o método dialético de Marx nasceu como a continuação conseqüente do que Hegel visara, mas não tinha atingido concretamente” (p. 33).

Marx, aduz Lukács, leva às últimas conseqüências a tendência histórica inscrita na filosofia de Hegel, recompondo a dialética segundo o ponto de vista da totalidade.⁵ Assim, a dialética marxista em seu direcionamento para o conhecimento da realidade, da totalidade do processo histórico – aprofundando Hegel – ganha em Lukács uma nova denominação, torna-se o “... método de Hegel-Marx” (p. 53).

4. Engels avalia a filosofia de Hegel partindo de uma contradição que opõe sistema (lado conservador) e método (lado revolucionário) (1977, p. 84-5). Assume-se, assim, o seguinte pressuposto – que veio a ser compartilhado por toda uma geração de hegelianos no início do século – descrito genericamente na palavra de ordem de Croce: é preciso distinguir, na filosofia hegeliana, entre aquilo que está vivo e aquilo que está morto.

5. Rejeitando uma dialética da matéria, Lukács descreve a apropriação da dialética hegeliana por Marx de um modo diametralmente oposto ao modelo engelsiano de uma inversão que coloca de pé aquilo que se encontrava de cabeça para baixo (Engels, 1977, p. 104): “Só em Marx a dialética hegeliana se tornou, segundo a expressão de Herzen, uma ‘álgebra da revolução’. Mas não se tornou tal simplesmente pela inversão materialista. Muito pelo contrário, o princípio revolucionário da dialética hegeliana só pôde manifestar-se nesta e por esta inversão porque se salvaguardou a essência do método, isto é, o ponto de vista da totalidade ... a unidade do pensamento e da história” (Lukács, 1974, p. 41-2).

Face “progressista”, “núcleo revolucionário” da filosofia de Hegel, a dialética hegeliana é, portanto, incorporada integralmente pelo marxismo ortodoxo de Lukács. Porém, como não se trata de retornar a Hegel, mas de superá-lo, convém aplicar o método de Hegel inclusive ao seu sistema, reorientando a criação contra o criador. Assim, a reconstrução lukácsiana da dialética, ao conservar mesmo os pontos mais característicos e peculiares da dialética hegeliana – como, por exemplo, a negação do caráter unilateral e limitado das determinações do entendimento – compreende a crítica de Marx a Hegel como a aplicação da crítica hegeliana do entendimento aos vestígios da filosofia da reflexão presentes no próprio sistema de Hegel.

Apesar de conceber a dialética marxista como uma retomada da lógica hegeliana, o marxismo ortodoxo de Lukács não hesita em eleger a si próprio como medida adequada para julgar “historicamente” a verdade da filosofia de Hegel. Seguindo tal critério, condena-se a “mitologia conceitual” de Hegel – o fato de este conceber a história unicamente na representação dos filósofos, na imaginação especulativa, não conseguindo, por conseguinte, superar a dualidade contemplativa de pensamento e ser.

Para estabelecer esta linha de ruptura entre Marx e Hegel, Lukács atribui a função geratriz ao seguinte ponto:

... o jovem Hegel põe como primeira exigência de sua filosofia o princípio segundo o qual “o verdadeiro deve ser considerado e expresso, não apenas como substância, mas igualmente como sujeito”. Porém, caberia exclusivamente a Marx descobrir concretamente este “verdadeiro enquanto sujeito” e estabelecer assim a unidade da teoria e da práxis. (p. 53)

Impossibilitada pela sua época de encontrar “o verdadeiro sujeito”⁶, a filosofia hegeliana permanece contemplativa, unificando os momentos separados da razão numa reconciliação apenas teórica: “a filosofia clássica não pode, portanto, deixar como herança à evolução (burguesa) ulterior mais do que estas antinomias não resolvidas”. Lukács, porém, conhece um pressuposto teórico capaz de resolver os dilemas da filosofia idealista:

A efetivação desta viragem operada pela filosofia clássica e que começava, pelo menos metodologicamente, a apontar para além destes limites, a efetivação do método dialético como método da história, ficou reservada à classe que estava habilitada a descobrir em si mesma, a partir do seu fundamento vital, o sujeito-objeto idêntico, o “nós” da gênese: ao proletariado. (p. 168)

Comparada à “realidade” do proletariado, ao núcleo da teoria de Lukács, a filosofia de Hegel – avaliada enquanto espécie orgânica incipiente – assume a forma de um germe, de uma antecipação das teses centrais do marxismo.⁷

6. Segundo Lukács, “Hegel procurou esse sujeito com a maior seriedade. Sabe-se que o ‘nós’ que ele consegue encontrar é o espírito do mundo, ou antes, as suas figuras concretas, os espíritos dos povos, [entretanto,] ... o espírito do povo só aparentemente é o sujeito da história, o autor de seus atos” (1974, p. 165).

7. Lukács não resolve o seguinte círculo: por um lado, o fato de Marx ter prolongado a filosofia de Hegel serve de justificativa para a consideração que faz dela uma antecipação do marxismo e, por outro, o seu caráter antecipatório é utilizado para justificar a interpretação que faz do marxismo um prolongamento de suas categorias.

Contudo, ao apresentar o proletariado como uma solução, um fecho metodológico para as “antinomias do pensamento burguês”, Lukács não apenas postula a realização efetiva da filosofia clássica burguesa, mas também transforma a “viragem” operada pelo “marxismo ortodoxo” – a postulada necessidade de complementar filosoficamente a teoria de Marx – num prolongamento da filosofia clássica alemã. Levando ao pé da letra a afirmação de Engels, Lukács reivindica para sua teoria e, por conseguinte, para o proletariado, a condição de *herdeiros do idealismo alemão*.

Horkheimer desconfia da afirmação de um sujeito global supratemporal e com isso esquivava-se do artifício dialético que concebe o proletariado como um sujeito-objeto idêntico. O sujeito da “filosofia materialista” – descartados os modelos do espírito abstrato ou da razão em si mesma – não é o Eu, tampouco o absoluto, mas sim os “homens de uma determinada época histórica”, ou seja,

... um indivíduo determinado, em seus relacionamentos efetivos com outros indivíduos e grupos, em seu confronto com uma classe determinada, e, por último, mediado por este entrelaçamento, em sua inserção no todo social e na natureza.⁸ (Horkheimer, 1980a, p. 132)

O pensamento “crítico”, portanto, não deve ser modelado nem pelo ego autônomo, a mônada individual, nem por uma articulação conceitual centrada na generalidade dos indivíduos; na verdade, situa-se a meio caminho, salientando a recusa de dois extremos: o eu pontual da filosofia burguesa, “o dualismo cartesiano entre pensar e ser”; e a perspectiva de Hegel, o lugar

... onde coincidem sujeito e objeto, e donde se pudesse extrair por isso um saber absoluto. ... No pensamento sobre o homem, sujeito e objeto divergem um do outro; sua identidade se encontra no futuro e não no presente. (1980a, p. 132-3)

Inexistente no presente, Horkheimer desloca para o futuro a efetivação de uma reconciliação entre indivíduo e coletivo, ou, ainda, entre sujeito e objeto. Assim, instala como meta da teoria crítica uma “imagem do futuro” moldada pela coincidência entre os objetivos dos indivíduos particulares e os fins da coletividade.

Porém, ao conceber a reconciliação como a efetivação do

desejo de um mundo sem exploração nem opressão, no qual existiria um sujeito agindo de fato, isto é, uma humanidade autoconsciente, e no qual surgiriam as condições de uma elaboração teórica unitária bem como de um pensamento que transcende os indivíduos. (1980a, p. 153)

Horkheimer destoa do modelo hegeliano: estabelece como paradigma de sujeito e de sociedade futura a noção kantiana de “consciência em geral”, apresentando a “idéia

8. Horkheimer vale-se de Feuerbach ao colocar como sujeito o “ser real e total do homem”. Recusa-se, no entanto, a assentar o pensamento num abstrato fundo subjetivo: “... o materialismo dialético entende como sujeito do pensamento não outra vez um abstrato como a essência homem, mas a cada vez homens de uma determinada época histórica” (1990, p. 115).

de uma sociedade livre que se autodetermina”, a atividade supra-individual da “humanidade autoconsciente”, como a inversão materialista da unidade da subjetividade geral.⁹

Assim, ao encarregar a teoria crítica da missão de determinar os seus próprios fins, ao orientar o seu comportamento e seu conhecimento para a constituição de uma coletividade de homens livres, Horkheimer a associa, de modo estrito, não somente à meta de uma organização racional, mas também – numa remodelação da razão prática de Kant – ao conceito de uma racionalidade voltada para a emancipação. Horkheimer inscreve assim no âmago da teoria crítica, enquanto interesse emancipatório – antes de se confrontar com o dilema de ter que redefini-la pela crítica da *Aufklärung* –, a concepção kantiana de razão.¹⁰

Longe do formalismo e neutralidade da razão “tradicional”, a teoria crítica, dotada de fins determinados, está, portanto, orientada pela tarefa prática de racionalização do real, isto é, pela exigência de constituição de uma organização social fundada na razão. Assim, se apresenta como uma “teoria atravessada e dominada pelo interesse em um estado racional”.

O propósito de ordenar as ações humanas sob a unidade da razão, o ideal de uma autodeterminação independente do agir humano pela razão, culmina na exposição da emancipação como um interesse humano universal. Assim, Horkheimer institui como um momento de sua teoria crítica a tese kantiana de um interesse da razão.¹¹

É essa apropriação do interesse prático como fim último da filosofia que permite a Horkheimer – apesar de sua rejeição da “razão afirmativa”, da reconciliação espiritual conduzida pela filosofia hegeliana – asseverar que “... a teoria crítica preserva não só a herança do idealismo alemão, mas da própria filosofia” (1980b, p. 156).

A herança avocada pela teoria crítica não é mais, como em Engels e Lukács, o método de Hegel. Agora, Horkheimer assume explicitamente que o que deve ser conservado na conversão ao materialismo é o conceito idealista de razão. Privilegiando o lado crítico da teoria, em detrimento do aspecto afirmativo, a teoria de Horkheimer se situa como um prolongamento da filosofia transcendental; assim, complementa a recusa da reconciliação hegeliana – conservando, pelo menos em parte, o legado do idealismo – pela assunção da herança de Kant.

9. Cf. Horkheimer, 1980a, p. 127 e também Theunissen, 1969.

10. “Autoconsciência idealista do mundo burguês”, a filosofia kantiana está, portanto, habilitada – além da sua capacidade em expressar de forma idealista, invertida, a unidade subjacente ao conhecimento, isto é, a validade geral da “teoria tradicional” e também o papel vital do trabalho humano para a totalidade da práxis social – a orientar a instauração do estado racional exigido pela teoria crítica.

11. Segundo Rohden, o conceito de interesse da razão, enquanto condição de possibilidade de uma práxis racional, estaria mais bem expresso na fórmula “interesse da razão pela liberdade”. Salientando o seu caráter essencialmente prático, Rohden define-o assim: “... o interesse racional é uma satisfação da razão prática de um ente finito proveniente da possível concordância do seu objeto ou da sua ação com a sua condição subjetiva, que é a causalidade da sua vontade ... Eu afirmo que tal condição provocadora do interesse é a liberdade” (1981, p. 66-7).

Numa conferência radiofônica, posteriormente reescrita e publicada em *Eingriffe* com o título de “Wozu noch Philosophie”, Adorno situa-se, brevemente, em relação ao idealismo alemão.

Estabelecer diferenças em relação a Hegel, ápice da especulação filosófica, segundo Adorno, é uma exigência dada pelo movimento da própria “coisa”, isto é, pela própria história (incluindo aí a história da filosofia) e não uma mera questão de convicções individuais. Desse modo, se Adorno rejeita alguns dos elementos nos quais vive a filosofia hegeliana: a aspiração de totalidade, a determinação sistêmica, a pretensão do absoluto, a fundamentação apodítica e auto-suficiente do saber; isso advém de uma justificação da filosofia segundo a qual “... unicamente o caminho crítico restaria ainda aberto” (Adorno, 1964, p. 14).

A adesão ao lema de Kant, a atualidade da crítica, porém, não significa, em Adorno, a persistência da filosofia transcendental ou mesmo a assunção da necessidade de um novo prolongamento filosófico da obra de Kant. Pelo contrário, é oriunda de uma interpretação da história da filosofia que ressalta a necessidade de uma crítica sem tréguas da herança da história da filosofia.

Para esta interpretação, a *crítica* é o nervo vital da verdade filosófica. Assim, a unidade da história da filosofia só adquire sentido – desde Xenófanes em relação às forças naturais até Marx em relação a Hegel, passando pela análise aristotélica da idéia platônica, pela crítica que Kant dirigiu ao empirismo e ao racionalismo, e também pela crítica de Hegel à filosofia transcendental – através dos problemas e argumentos postos à luz pela crítica. É na crítica que reside a medula temporal, a posição histórica que faz da produção teórica destes pensadores algo de eterno e intemporal.

Doravante, quando a filosofia deixa de ser um mero instrumento, uma técnica de domínio da vida, e encontra-se, resistindo à justificação do existente, em contra-posição irreconciliável à consciência dominante, o seu itinerário se orienta pela crítica da tradição filosófica. Deste modo, Adorno não quer ser o herdeiro mas se impõe enquanto crítico do idealismo alemão.

MUSSE, R. The heirs of German idealism. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 17, p. 31-37, 1994.

- **ABSTRACT:** *This article evaluates the pertinence of Engel's lemma according to which Marxism is the "heir of German idealism" in Lukács's, Horkheimer's and Adorno's theories. While Lukács considers the Marxist method as springing from the Hegelian philosophy and Horkheimer explicitly assumes the Kantian legacy, Adorno does not intend to be himself the heir, but the critic of the German idealism.*
- **KEYWORDS:** *Dialectics; reason; critical theory; western Marxism; German idealism.*

Referências bibliográficas

- 1 ADORNO, T. W. *Eingriffe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1964.
- 2 ENGELS, F. *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*. São Paulo: Edições Sociais, 1977.
- 3 HORKHEIMER, M. Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea. In: _____. *Teoria crítica*. Trad. H. Cohn. São Paulo: Perspectiva/Edusp, 1990.
- 4 _____. *Teoria tradicional e teoria crítica*. In: _____. *Textos escolhidos*. Trad. E. A. Malagodi e R. P. Cunha. São Paulo: Abril Cultural, 1980a.
- 5 _____. *Filosofia e teoria crítica*. In: _____. *Textos escolhidos*. Trad. E. A. Malagodi e R. P. Cunha. São Paulo: Abril Cultural, 1980b.
- 6 LUKÁCS, G. *História e consciência de classe*. Trad. Telma Costa. Porto: Escorpião, 1974.
- 7 ROHDEN, V. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo: Ática, 1981.
- 8 THEUNISSEN, M. *Gesellschaft und Geschichte*. Berlim: Walter de Gruyter, 1969.