

SOBRE A FILOSOFIA NA CRISE DA MODERNIDADE

José do Hamatari Arrais

De acordo com Hegel, a filosofia surge quando o poder de unificação desaparece da vida dos homens. Num sociedade em crise a filosofia, no sentido clássico, de Aristóteles a Hegel e Marx, levanta sempre a pretensão, de um modo ou de outro, de se constituir como um saber crítico, de para além da faticidade imediata buscar nos fundamentos da existência humana um sentido para a vida. Com esta evocação queremos saudar a publicação da coletânea *A Filosofia na Crise da Modernidade** de Manfredo Araújo de Oliveira, autor de *Filosofia Transcendental e Religião* (Ed. Loyola, SP, 1984) e professor do Dep. de Ciências Sociais e Filosofia da UFC. Neste livro foram coligidos doze ensaios, quase todos já publicados — e pouco divulgados — em diversas revistas ao longo dos anos setenta e oitenta. Ei-los: “Kant, Hegel e Marx”, “Antropologia na filosofia de Kant”, “Lógica transcendental e lógica especulativa”, “A teoria marxiana situada na tradição do pensamento transcendental”. “O positivismo tecnológico como *forma* de consciência contemporânea”, “Wittgenstein e o desaparecimento da filosofia”, “Heidegger e o fim da filosofia”, “Filosofia enquanto auto-reflexão da razão”, “Filosofia e Liberdade”, “Mediação filosófica no trabalho teológico”, “Filosofia da religião e teologia”.

Sobre o nível destes ensaios é supérfluo tecer maiores comentários. O rigor é o mesmo, quer em textos de divulgação extra-acadêmica (“Kant, Hegel e Marx”); quer em textos de maior densidade filosófica (“Lógica especulativa e lógica dialética”). Mas o que torna a discussão acerca da crise da moderni-

* OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *A Filosofia na Crise da Modernidade*. São Paulo; Ed. Loyola, 1990.

dade particularmente rica nesta coletânea é que o autor não abre mão de uma constante referência aos clássicos da filosofia que, aliás, lhe são bastante familiares.

Vejam os então, com Manfredo A. de Oliveira, em que sentido esta referência aos clássicos se faz imprescindível para compreendermos os dilemas da modernidade. Na esteira de Hegel o autor afirma, inicialmente, que “a emergência da filosofia em nossa cultura ocidental foi resultado de uma profunda *crise* da cultura grega: a vida comum, antes garantida pela tradição e pela religião, perdeu sua consistência, uma vez que suas *representações* e seus valores básicos se tornaram *questionáveis*” (p. 173). Com Aristóteles, maior expressão filosófica da antiguidade clássica e que não viveu no esplendor da *polis* grega mas nesse período de crises intensas, se constituiu paradigmaticamente uma forma de pensamento que “se caracterizou por uma transcendência aos *fatos* na busca de um sentido-fundamento através da razão” (p. 173). Assim, “a filosofia se fez *metafísica*” (p. 174). Este é um componente crítico (anti-positivista, diríamos hoje) que não esconde o seu lado acrítico, uma vez que a metafísica visa também atingir “a essência e o ser imutável de todas as coisas” (p. 174).

Mas nos tempos modernos corre uma mudança de paradigma: com a “revolução copernicana” de Kant a problemática da filosofia deixa de girar numa perspectiva *cosmocêntrica*, em que o homem está inserido passivamente no mundo como contemplador do universo, para ter como eixo uma perspectiva *antropocêntrica*, quando se tematiza o homem como “sujeito de conhecimento e ação” (p. 15). Ou seja: antes de ser *visão*, o conhecimento é *produção*, “fruto da espontaneidade criadora do homem” (p. 30), de sorte que ele só é suficientemente radical se houver uma “referência originária à subjetividade” (p. 33). Daí o sentido de uma *lógica transcendental* proposta por Kant, que conforme sua clássica definição se ocupa não tanto com os objetos, mas com nossa maneira de conhecimento dos objetos. Com essa teoria do processo de objetivação, das condições de possibilidade do conhecimento, Kant tenciona superar o dogmatismo da metafísica clássica, que não sendo “autoconsciente de seus limites” (p. 34), se propunha tematizar o ente (coisa-em-si). Para o autor da *Crítica da Razão Pura* este é um campo inacessível “ao conhecimento finito do homem” (p. 34), na medida em que a organização transcendental “da natureza através do entendimento” (p. 37) só da conta dos fenômenos (objetos, ser-para-mim).

Mas para além de Kant se realiza, com Hegel, “a ‘revolução historiocêntrica’ do pensamento ocidental: o centro do pensamento filosófico desloca-se do sujeito para a história — onde o sujeito está inserido — e a filosofia vai entender-se, de agora em diante, como a tematização das categorias que permitem interpretar a história, revelar sua racionalidade imanente” (p. 11). Para Hegel esta é uma tarefa da *lógica especulativa*, que não nega em sentido absoluto a lógica transcendental, do mesmo modo que esta não nega a lógica formal. Desse ponto de vista, a crítica que se faz a Kant é que o seu transcendentalismo permanece num nível formal, “pois o conteúdo do pensamento ainda não é objeto de reflexão, mas a forma”, muito embora esta forma não seja considerada “simplesmente em sua retidão” (lógica formal), “mas em sua relação a um conteúdo enquanto tal” (p. 37). Por isso “a subjetividade interpretada por Kant aparece a Hegel como puramente formal, abstrata, a-histórica e a-social” (p. 11). A posição de Hegel é de quem, por um lado, aceita o criticismo kantiano — “a metafísica foi ingênua em relação às determinações do pensamento” — mas, por outro lado, supera-o em sua parcialidade — falta-lhe “uma consideração das categorias em si mesmas”. (p. 46-47)

Já a relação de Marx com a tradição filosófica é, de acordo com Manoel A. de Oliveira, bastante ambígua. “Primeiro porque Marx nunca escreveu uma obra sistemática de filosofia, segundo porque ele fala de ‘perda’, ‘realização’, ‘negação’ e, sobretudo, ‘superação’ da filosofia” (p. 11). Contudo, o velho Marx fez uma crítica da economia política “em linguagem nitidamente hegeliana, o que significa que o negado — a filosofia — permanece conservado na negação” (p. 13). Mas a polémica não pára aí. No ensaio “A teoria marxiana situada na tradição do pensamento transcendental”, Manoel A. de Oliveira resgata duas outras interpretações de Marx, feitas por J. Habermas e K. Hartmann, que remete o seu pensamento não tanto a Hegel, mas a Kant. Para o Habermas de *Conhecimento e Interesse* (1968) o materialismo de Marx deve ser entendido mais num sentido epistemológico do que antropológico, pois na medida em que ele pensa a relação Homem/Natureza mediada pelo trabalho social, é este que irá definir (transcendentalmente) as condições de possibilidades de objetivação da natureza em-si (no caso, um análogo da coisa-em-si de Kant). Desse modo, a teoria marxiana liga-se estreitamente com a tradição transcendental, muito embora ela situe a atividade transcendental no trabalho, e não no nível lógico (Kant, Fichte). “Assim o sujeito da ‘constituição do mundo’ não é como em Kant, uma consciência

transcendental (o eu puro da apercepção), mas justamente a 'espécie humana' que reproduz sua vida sob condições naturais" (p. 54). Decerto que ao por o trabalho como *medium* da atividade transcendental, Marx desenvolve uma concepção em termos histórico-materialista. Já em Kant, "as categorias do entendimento humano constituem uma estrutura eterna e imutável da consciência" (p. 57).

Deixando de lado a interpretação de K. Hartmann, que segue uma outra linha e aponta para supostas insuficiências e incoerências de *O Capital*, que combinaria num *sincretismo metodológico* uma perspectiva econômico-transcendental e uma outra antropológico-realista, vale a pena nos determos mais um pouco em Habermas. Para o filósofo alemão o "transcendentalismo materialista" de Marx tem seríssimas implicações. Vejamos: com a *redução do ato autogerador da espécie* ao trabalho, à ação instrumental, perde-se "de vista uma outra dimensão igualmente fundamental no processo de antropogênese: a da práxis comunicativa enquanto interação simbolicamente mediada" (p. 59). Esta redução da interação (ação comunicativa) ao trabalho (ação instrumental) dá margem, diz Manfredo A. de Oliveira interpretando Habermas, a uma "interpretação positivista da teoria marxiana" (p. 60), não obstante a intenção fundamental desta teoria que "é a concepção da práxis social enquanto unidade de trabalho e interação" (p. 61). Ou seja: Marx terminou preso a um "saber da dominação", próprio da razão instrumental, que visa tão-somente "o controle dos processos sociais", tornando-se "incapaz de distinguir metodologicamente o *status* de uma ciência natural do *status* da teoria social enquanto crítica da ideologia" (p. 60).

A partir desta crítica a Marx, Habermas desenvolve sua *Teoria da Ação Comunicativa* (1981). Manfredo A. de Oliveira segue, em outros textos, a trilha do filósofo alemão. É uma pena que em *A Filosofia na Crise da Modernidade*, que ficou muito tempo no prelo, não conste textos mais recentes, como o ensaio "A crise da racionalidade moderna: uma crise de esperança" (*Síntese*, n.º 45, 1989). Um outro ensaio, "Dialética e Hermenêutica em Jürgen Habermas", foi recentemente publicado pela Editora Vozes como parte de uma coletânea intitulada *Dialética Hoje*. Assim, Manfredo A. de Oliveira está longe de ser um conhecedor superficial da obra de Habermas. Não lhe são estranhas as duas grandes tradições filosóficas que serviram de base para a fundamentação habermasiana do conceito de razão comunicativa: a alemã (de linha existencial, hermenêutica e fenomenológica) e a anglo-saxônica (que é a filosofia da

linguagem de linha empírica, lógica e analítica). Em *A Filosofia na Crise da Modernidade* isso pode ser constatado a partir dos didáticos ensaios sobre Heidegger e Wittgenstein, que são caracterizados criticamente como dois clássicos antagônicos. O primeiro vai insistir num para além da metafísica que, identificada com a razão ocidental, implica no fim da filosofia; já o segundo vai assimilar o mundo pela linguagem, mas sendo esta "cópia de fatos do mundo" tem-se o desaparecimento da filosofia, dado a "falta de sentido" de sua pretensão em transcender o fático.

Nesse sentido, vivemos neste último quartel de século uma crise que não tem precedentes. Ela põe mesmo em cheque a própria *filosofia enquanto auto-reflexão da razão*, conforme Manfred A. de Oliveira em um de seus ensaios. Mas antes de indagarmos sobre o sentido da filosofia no mundo de hoje, devemos concentrar nossa atenção sobre o conceito de razão, a partir do qual gira todo debate acerca da crise da modernidade. "A crise cultural que vivemos é crise contra a razão, contra a ilustração, numa palavra, contra a modernidade. A crítica da razão instrumental desenvolvida pela modernidade desemboca numa crítica à modernidade enquanto tal, e, em última análise, numa crítica à própria razão, que é vista como instrumento de repressão" (p. 7). Esta crítica à razão instrumental como sinônimo de crítica à razão em geral foi feita paradigmaticamente por Nietzsche e se estendeu, *mutatis mutandis*, em pensadores tão díspares como Heidegger, Adorno e Horkheimer, Foucault, Derrida, etc. Para Habermas, estes autores desenvolveram uma interpretação unidimensional da modernidade, pois têm em mente um conceito limitado de racionalidade. Eles levam unicamente em contra a razão subjetiva, instrumental, que no otimismo dos iluministas promoveria o domínio da natureza pelos homens, mas que, em nosso século, revelou sua face perversa e totalitária, uma vez que este domínio se voltou para a sociedade, contra os próprios homens. O paradigma dessa razão é o de um *sujeito* monológico que se volta para um *objeto* com fins instrumentais e manipulatórios. Habermas propõe, então, um modelo alternativo de razão, cujo paradigma seria a relação *sujeito-sujeito*. Esta mudança de paradigma pode ser vista de inúmeras maneiras, como o trânsito da razão instrumental à razão comunicativa, da filosofia da consciência à filosofia da linguagem, da filosofia da subjetividade à filosofia da intersubjetividade, da observação ao diálogo, do trabalho à interação. "Aqui se revela a outra dimensão da razão, atrofiada pela *civilização da instrumentalidade*: razão é emancipação à medida que é exigência de

substituição da *lógica de dominação* pela *lógica do reconhecimento*" (p. 187). A modernidade, acentua Habermas, é um projeto inacabado. Se por um lado, a partir das filosofias da subjetividade, cuja expressão clássica é Kant, desenvolveu-se a forma de racionalidade instrumental, teleológica, que será a base de toda uma esfera da vida moderna, a esfera *sistêmica*, que em sua automaticidade prescinde do diálogo; por outro lado, a modernidade promoveu também um formidável processo de individualização do homem, diferenciando estruturalmente o *mundo vivido* (em cultura, sociedade e personalidade) e explicitando a racionalidade comunicativa que lhe é imanente. Mas como os imperativos sistêmicos ao longo do capitalismo (e do pós-capitalismo do leste europeu) terminaram por "colonizar" o mundo vivido, a modernidade passou a ser interpretada unicamente a partir de sua face mais sombria. Levar a modernidade a bom termo implica, para Habermas, em inverter a primazia da esfera sistêmica sobre a esfera comunicativa (sem abolir, é claro, a primeira, pois isso seria romantismo). "Só esta reviravolta vai permitir a 'superação da egologia', que caracteriza a moderna filosofia da subjetividade e abrir espaço para uma práxis onde o *enfrentamento* dos sujeitos ceda lugar a seu *reconhecimento* mútuo. A egologia da manipulação dá lugar a uma socialidade do reconhecimento, apontando para uma práxis de transformação, efetivadora de uma cidade verdadeiramente humana", diz Manfredo A. de Oliveira no ensaio "A crise da racionalidade moderna: uma crise de esperança".

Com este excursus sobre Habermas tentamos esboçar uma das mais fecundas tentativas de superação da filosofia da subjetividade, a "autoconsciência da modernidade" (p. 7), que Manfredo A. de Oliveira exprime tão bem em seus ensaios. Contudo, a *Teoria da Razão Comunicativa* não deixa de ter, a meu ver, alguns aspectos problemáticos. Não cabe aqui proceder a uma crítica a essa obra, mas apenas afirmar que na avaliação de *O Capital* de Marx falta a Habermas o rigor lógico de um Ruy Fausto. De acordo com Habermas, Marx tende a ver no processo de superação das sociedades tradicionais pelo capital tão somente coisificação, não distinguindo daí o processo tipicamente moderno de diferenciação estrutural de todas as esferas do social. Uma outra crítica é que ele não articulou a economia e o Estado como uma diferenciação mais elevada da esfera sistêmica, e uma vez que sua análise se centra no subsistema economia ela seria insuficiente para a compreensão do capitalismo contemporâneo. Com estas exigências Habermas não atenta suficientemente para o fato de que *O Capital* é uma obra

incompleta. O seu nível de análise é, salvo algumas exceções, o da lógica em si do sistema, onde se abstrai a luta de classes. Contudo, o sentido de sua exposição dialética aponta também para uma apresentação das classes e do Estado, a partir dos quais se poderia contemplar o *mundo vivido*, anteriormente pressuposto. Portanto, a análise de Marx é hoje, conforme Ruy Fausto, mais “negada” (em sentido dialético), do que anulada. Sua análise do capitalismo clássico constitui a *base* para compreendermos o capitalismo contemporâneo e toda a modernidade.

Por fim, uma última observação sobre *A Filosofia na Crise da Modernidade*. No âmbito da razão comunicativa, diz Manfredo A. de Oliveira, “é possível retomar, hoje, a reflexão sobre a *significação da religião* na vida humana, o que havia tornado impossível a partir da exclusividade da razão instrumental. A religião se oferece como objeto de reflexão filosófica intimamente ligada à questão fundamental da emancipação humana, portanto, a gestação do ser humano como liberdade solidária” (p. 188). Decerto que “para Habermas a racionalização no âmbito da razão comunicativa implica, necessariamente, a superação de uma visão religiosa da vida, o que torna possível uma existência baseada na autonomia”, diz Manfredo A. de Oliveira. Tal afirmação, contudo, completa ele, “é um pressuposto não devidamente trabalhado. Habermas não se pergunta se a religião, também ela, não é essencialmente aberta a um processo de racionalização e, por isso, em sua ótica, não pode haver espaço para a captação da racionalidade imanente à atividade religiosa, que desemboca na ‘teologia’ enquanto ‘discurso argumentativo’ do religioso” (p. 188). Sem entrar no mérito dessa questão, creio que seria de bom grado colocar também a função da arte e suas relações com a filosofia e a religião no mundo de hoje. É certo que Manfredo A. de Oliveira coloca, contra a consciência coisificada e imediatista do positivismo, a arte, a religião e a filosofia como expressões “da totalidade em seu sentido” ou, conforme o esquema original de Hegel, como expressões do “Espírito enquanto *absoluto*, ou seja, enquanto captação do sentido radical da realidade (p. 82). (Adorno e Lukács, por exemplo, viam na arte o antídoto ao absurdo inerente ao processo de reificação universal da vida: no primeiro a arte se constitui, num mundo totalmente administrado em que a razão se interverteu em seu contrário, como o único espaço possível da crítica; no segundo, a arte cumpre uma “missão desfetichizadora” ao se colocar como autoconsciência e memória da humanidade). Mas *A Filosofia na Crise da Modernidade* não se

aventura nos domínios da estética. É curioso que este é também um limite do próprio Habermas, não obstante suas instigantes observações acerca da arte moderna e "pós-moderna". A questão que me parece pertinente é como pensar a arte no nível da razão comunicativa, quando se sabe que as estéticas de Lukács e Adorno (bem como dos clássicos, Kant, Hegel), estão calcadas em pressupostos de filosofias da subjetividade.