

PREFÁCIO

As reflexões propostas neste livro procuram equacionar o *impasse* actual do pensamento filosófico com os dilemas concretos das perspectivas humanas para o futuro.

Os problemas económicos e sociais da época actual foram já tratados competente e amplamente por outros autores em vários países. Este livro opta por uma abordagem diferente. Tem por fito investigar o conceito de racionalidade que subjaz à nossa cultura industrial, moderna, a fim de averiguar se este conceito não conterà defeitos que o viciam na sua essência.

No momento em que o escrevo, os povos das nações democráticas confrontam-se com a questão de como dar continuidade à sua vitória armada. Têm de elaborar e pôr em prática os princípios de humanidade em nome dos quais se fizeram os sacrifícios de guerra. As potencialidades actuais de realização social ultrapassam as expectativas de todos os filósofos e estadistas, em programas utópicos, esboçaram a ideia de uma sociedade verdadeiramente humana. Há, contudo, um sentimento universal de medo e desilusão. As esperanças da Humanidade parecem estar hoje mais longe de se realizar do que naquelas épocas em

que os humanistas, tacteando, as formularam pela primeira vez. Ainda que o conhecimento técnico dilate o horizonte do pensamento e da actividade do homem, tudo leva a crer que a sua autonomia enquanto indivíduo, a sua capacidade de resistir ao crescente aparelho de manipulação das massas, o seu poder imaginativo, o seu juízo independente não deixam de ser diminutos. O avanço nas possibilidades técnicas inerentes ao iluminismo faz-se acompanhar de um processo de desumanização. Deste modo, o progresso ameaça reduzir a nada o próprio objectivo que presuntivamente deveria realizar — a ideia de homem. Saber se esta situação é uma fase necessária na elevação gradual da sociedade como um todo ou se conduzirá a uma vitoriosa reemergência do neobarbarismo recém-derrotado nos campos de batalha depende, pelo menos em parte, da nossa capacidade de interpretar com exactidão as modificações profundas que se desenrolam na opinião pública e na natureza humana.

As páginas seguintes representam um esforço para lançar alguma luz sobre as implicações filosóficas destas modificações. Tendo isto em vista, foi necessário discutir algumas das escolas de pensamento predominantes como refacções de certos aspectos da nossa civilização. Ao fazê-lo, o autor não pretende sugerir algo parecido com um programa de acção. Pelo contrário, acredita que a propensão moderna para traduzir toda e qualquer ideia em acção ou em abstenção activa de acção é um sintoma da crise cultural do presente: a acção pela acção não é de modo nenhum superior ao pensamento pelo pensamento, e talvez lhe seja mesmo inferior. Tal como é compreendida e posta em prática na nossa civilização, a racionalização progressista tende, em minha opinião, a obliterar a própria substância da razão em nome da qual abraçou este progresso.

O texto dos vários capítulos deste volume baseia-se, em parte, numa série de conferências públicas proferidas na Columbia University, na Primavera de 1944. Em certa medida, a apresentação reflecte mais a estrutura original das conferências que uma tentativa de organizar mais rigorosamente o material. Estas conferências tinham como fito apresentar um bosquejo de alguns aspectos da teoria filosófica, abrangente, desenvolvida pelo autor nos últimos anos, em associação com Theodor W. Adorno. Seria difícil dizer quais as ideias que tiveram origem no seu espírito ou no meu; a nossa filosofia é uma só. A incansável cooperação do meu amigo Leo Lowenthal e os seus conselhos enquanto sociólogo constituíram um contributo inestimável.

Por fim, deve aqui ficar escrito, como reconhecimento duradouro, que todo o meu trabalho seria impensável sem a segurança material e a solidariedade intelectual que, ao longo das duas últimas décadas, encontrei no Institute of Social Research.

MAX HORKHEIMER
Institute of Social Research
(Columbia University)
Março de 1946

I

MEIOS E FINS

Quando se pergunta ao comum dos mortais o que entende pelo termo razão, a sua reacção é quase sempre de hesitação e embaraço. Seria um erro interpretar isto como uma indicação de que a sabedoria é demasiadamente profunda, ou o pensamento, assaz abstruso para ser posto em palavras. O que se dá a ver, de facto, é o sentimento de que não há nada a investigar, de que o conceito de razão se explica a si mesmo, de que a própria questão é supérflua. Se for instado a responder, o homem médio dirá que as coisas racionais são coisas obviamente úteis e que todo o homem racional é putativamente capaz de decidir o que lhe é útil. Naturalmente que se devem levar em conta as circunstâncias de cada situação, bem como as leis, os costumes e as tradições. Mas a força que, em última instância, torna possível acções racionais é a faculdade de classificação, inferência e dedução, independentemente do conteúdo específico — o funcionamento abstracto do mecanismo pensante. Pode chamar-se razão subjectiva a este tipo de razão. Preocupa-se essencialmente com meios e fins, com a adequação dos procedimentos a finalidades mais ou menos tidas como certas e que, alegadamente, se explicam

a si mesmas. Atribui pouca importância à questão de saber se os fins como tais são racionais. No caso de se preocupar de todo com fins, dá como adquirido que também estes são racionais em sentido subjectivo, isto é, que servem o interesse do sujeito relativamente à autoconservação — seja ele o indivíduo isolado ou a comunidade de cuja manutenção depende a do indivíduo. A ideia de que uma finalidade seja em si mesma racional — ao abrigo de virtudes que o conhecimento revele como sendo as suas — sem referência a algum tipo de ganho ou vantagem subjectiva é completamente alheia à razão subjectiva, mesmo quando se eleva acima dos valores imediatamente utilitários e se consagra a reflexões acerca da ordem social como um todo.

Por ingénua ou superficial que possa parecer esta definição de razão, ela constitui um sintoma importante de uma profunda mudança de perspectiva que ocorreu, no decurso dos últimos séculos, no pensamento ocidental. Durante muito tempo prevaleceu um conceito diametralmente oposto de razão. Esta visão afirmava a existência da razão como uma força não só no espírito individual, mas também no mundo objectivo — nas relações entre os seres humanos e entre as classes sociais, nas instituições sociais, e na natureza e suas manifestações. Grandes sistemas filosóficos, como os de Platão e de Aristóteles, da escolástica e do idealismo alemão, fundaram-se numa teoria da razão objectiva. Tinha esta por desígnio desenvolver um sistema ou hierarquia englobante de todos os seres, incluindo o homem e os seus fins. Podia determinar-se o grau de racionalidade da vida de um homem, de acordo com o grau da sua harmonia com esta totalidade. A sua estrutura objectiva, e não apenas o homem e as suas finalidades, devia ser o critério dos pensamentos e acções

individuais. Este conceito de razão nunca excluiu a razão subjectiva, mas considerava-a uma expressão parcial, limitada, da racionalidade universal, a partir da qual se derivavam critérios para todas as coisas e seres. A ênfase recaía mais nos fins que nos meios. O esforço supremo deste tipo de pensamento era reconciliar a ordem objectiva do «racional», tal como a filosofia o concebia, com a existência humana, incluindo o interesse próprio e a autoconservação. Platão, por exemplo, mete ombros à tarefa de provar, na sua *República*, que aquele que vive à luz da razão objectiva vive também uma vida realizada e feliz. A teoria da razão objectiva não se centrava na coordenação entre o comportamento e o seu objectivo, mas nos conceitos — por mais mitológicos que nos pareçam hoje — do soberano bem, no problema do destino humano e na via conducente à realização das finalidades últimas.

Há uma diferença fundamental entre esta teoria, de acordo com a qual a razão é um princípio inerente à realidade, e a doutrina de que a razão é uma faculdade subjectiva do espírito. Segundo esta última, só o sujeito pode verdadeiramente possuir razão: se dissermos que uma instituição, ou qualquer outra realidade, é racional, queremos dizer habitualmente que os homens a organizaram racionalmente, que lhe aplicaram, de modo mais ou menos técnico, a sua capacidade lógica, calculadora. Em última instância, a razão subjectiva revela-se como a capacidade de calcular probabilidades e, por conseguinte, de coordenar os meios correctos com um dado fim. Tal definição parece harmonizar-se com as ideias de muitos filósofos eminentes, em particular os pensadores ingleses desde os tempos de John Locke. Claro que Locke não ignorava que outras funções mentais pudessem cair sob a mesma categoria, por exemplo, o discernimento e a reflexão. Mas

estas funções contribuíam certamente para a coordenação entre meios e fins, que é, apesar de tudo, a preocupação social da ciência e, de certo modo, a *raison d'être* da teoria no processo social de produção.

Na visão subjectivista, quando se usa «razão» para designar uma coisa ou uma ideia mais que um acto, aquela refere-se exclusivamente à relação de um tal objecto ou conceito com uma finalidade, não com o próprio objecto ou conceito. Significa que a coisa, ou ideia, é boa para outra coisa qualquer. Não há um desígnio racional como tal, e torna-se absurdo discutir a superioridade de uma finalidade sobre outra em termos de razão. A partir da abordagem subjectiva, uma tal discussão só é possível, se ambas as finalidades servirem uma terceira finalidade superior, isto é, se forem meios e não fins¹.

A relação entre estes dois conceitos de razão não é meramente de oposição. Historicamente, ambos os aspectos, subjectivo e objectivo, da razão estiveram presentes

¹ A diferença entre esta significação de razão e a concepção objectivista assemelha-se até certo ponto à diferença entre racionalidade funcional e substancial, tal como estas expressões são usadas na escola de Max Weber. Max Weber, porém, aderiu de um modo tão definitivo à tendência subjectivista que não concebeu qualquer racionalidade — nem mesmo uma racionalidade «substancial» pela qual o homem pudesse discriminar um fim de outro. Se os nossos impulsos, intenções e, por fim, as nossas decisões últimas têm de ser *a priori* irracionais, a razão substancial torna-se uma mera instância de correlação e é em si mesma, por conseguinte, essencialmente «funcional». Apesar de as descrições do próprio Weber e dos seus seguidores da burocratização e monopolização do saber terem esclarecido muito do aspecto social das transições da razão objectiva para a subjectiva (cf. em particular as análises de Karl Mannheim em *Man and Society*, Londres, 1940), o pessimismo de Max Weber a respeito da possibilidade de um conhecimento e acção racionais, tal como se expressa na sua filosofia (cf., por exemplo, «Wissenschaft als Beruf» em *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1922), é mais um degrau na renúncia da filosofia e da ciência no que respeita à sua aspiração a definir os fins do homem.

desde o início, e a predominância do primeiro sobre o segundo foi atingida no decurso de um longo processo. A razão, no seu sentido próprio de *logos*, ou *ratio*, foi sempre essencialmente referida ao sujeito, à sua faculdade de pensar. Todos os termos que a designam foram expressões subjectivas; assim, o termo grego deriva de λέγειν, «dizer», denotando a faculdade subjectiva do discurso. A faculdade subjectiva de pensar foi o agente crítico que dissolveu a superstição. Mas, ao denunciar a mitologia como falsa objectividade, isto é, como criação do sujeito, teve de utilizar conceitos que reconhecia como adequados. Deste modo, desenvolveu sempre uma objectividade própria. No platonismo, a teoria pitagórica dos números, que nasceu da mitologia astral, transformou-se na teoria das ideias, que tenta definir o conteúdo supremo do pensamento como uma objectividade, em última análise, para lá da faculdade de pensar, apesar de relacionada com ela. A crise actual da razão consiste fundamentalmente no facto de, num dado momento, se ter tornado totalmente incapaz de conceber tal objectividade ou se ter começado a negá-la, considerando-a uma ilusão. Este processo foi-se gradualmente alargando, a ponto de incluir o conteúdo objectivo de todo o conceito racional. Por fim, nenhuma realidade particular pode ser considerada racional de per si; todos os conceitos fundamentais, esvaziados do seu conteúdo, acabaram por ser invólucros formais. A razão, à medida que é subjectivada, torna-se também formalizada².

A formalização da razão tem implicações teóricas e práticas de grande alcance. Se a visão subjectivista for verdadeira, o pensamento de nada serve na determinação da

² Os termos subjectivização e formalização, apesar de não serem idênticos em muitas acepções, serão usados ao longo deste livro como praticamente equivalentes.

desejabilidade de qualquer meta em si. A aceitabilidade dos ideais, os critérios das nossas acções e crenças, os princípios reitores da ética e da política, todas as nossas decisões últimas ficam dependentes de outros factores, que não da razão. São tidos como questões de escolha e predilecção, e torna-se absurdo falar de verdade, quando se tomam decisões práticas, morais ou estéticas. «Um juízo de facto», diz Russell³, um dos pensadores mais objectivistas entre os subjectivistas, «é capaz de uma propriedade chamada “verdade”, que possui ou não independente do que quer que alguém possa pensar acerca dele [...]. Mas [...] não vejo nenhuma propriedade análoga a “verdade” que possa pertencer ou não a um juízo ético. Isto, forçoso é admiti-lo, coloca a ética numa categoria diferente da ciência». Russell, contudo, está consciente, mais que outros, das dificuldades em que uma tal teoria se vê necessariamente enredada. «Um sistema inconsistente pode conter menos falsidade que um consistente»⁴. A despeito da sua filosofia, que sustenta que os «juízos éticos últimos são subjectivos»⁵, parece diferenciar entre qualidades morais objectivas das acções humanas e a nossa percepção delas: «Aquilo que é horrível, vejo-o como horrível». Tem a coragem da inconsistência e, assim, ao desmentir certos aspectos da sua lógica antidialéctica, permanece, com efeito, simultaneamente filósofo e humanista. Se se apegasse consistentemente à sua teoria cientista, deveria admitir que não existem acções horríveis ou condições inumanas, e que o mal que vê é apenas uma ilusão.

³ «Reply to Criticisms», em *The Philosophy of Bertrand Russell*, Chicago, 1944, p. 723.

⁴ *Ibid.*, p. 720.

⁵ *Ibid.*