

## Bibliografia

- Aeschylus, *Oresteia*, trad. Richmond Lattimore, University Chicago Press, Chicago, 1953.
- Anaximandro, Parmênides e Heráclito, *Os Pensadores Originários*, org. Emmanuel Carneiro Leão, ed. Vozes, Petrópolis, 1993.
- Arendt Hannah, *A Condição Humana*, trad. Roberto Raposo, ed. Forense Universitária, São Paulo, 1987.
- Arendt, Hannah, *A Dignidade da Política*, org. Antonio Abranches, trad. Helena Martins, Frida Coelho, Antonio Abranches, César Almeida, Claudia Drucker e Fernando Rodrigues, ed. Relume Dumará, Rio de Janeiro, 1993.
- Arendt, Hannah, *A Vida do Espírito*, trad. Antonio Abranches, Helena Martins e César Almeida, ed. Relume Dumará, Rio de Janeiro, 1993.
- Arendt, Hannah, *As Origens do Totalitarismo*, trad. Roberto Raposo, ed. Companhia das Letras, São Paulo, 1998.
- Arendt, Hannah, *Entre o Passado e o Futuro*, trad. Mauro de Almeida, ed. Perspectiva, São Paulo, 1979.
- Arendt, Hannah, *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*, trad. André Duarte de Macedo, ed. Relume Dumará, Rio de Janeiro, 1993.
- Arendt, Hannah, *The Life of the Mind*, ed. Harcourt Brace Jovanovich, Nova Iorque, 1978.
- Aristote, *De L'Ame*, trad. J. Tricot, Vrin, Paris, 1992.
- Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Vrin, Paris, 1990.
- Aristote, *La Métaphysique*, trad. J. Tricot, Vrin, Paris, 1981.
- Aristóteles, *Metafísica*, trad. Giovanni Reale, Edições Loyola, 2001.
- Aristóteles, *Metafísica*, trad. V. García Yebra, ed. Gredos, 1998.
- Aristotle, "Metaphysics" in *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, New Jersey, 1985.
- Aristotle, "Nicomachean Ethics" in *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, New Jersey, 1985.
- Aristotle, "On Melissus, Xenophanes, and Gorgias" in *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, New Jersey, 1985.
- Aristotle, "On the Soul" in *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, New Jersey, 1985.
- Aristotle, "Physics" in *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, New Jersey, 1985.
- Aristotle, "Politics" in *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, New Jersey, 1985.
- Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, New Jersey, 1985.
- Aubanque, P., e outros, *Études sur Parménide*, org. P. Aubanque, ed. Vrin, Paris, 1987.
- Aubanque, P., *Le Problème de l'Être chez Aristote*, PUF, Paris, 1962.
- Barnes, J., *The Presocratic Philosophers*, ed. Routledge, Londres, 1982.
- Beaufret, Jean, "O Poema de Parmênides" in *Pré-socráticos*, col. "Os Pensadores", ed. Victor Civita, São Paulo, 1986.
- Colli, Giorgio, "Anaximandre" in *La Sagesse Grecque*, vol. II, ed. L'Eclat, Paris, 1992.

- Colli, Giorgio, “Heraclite” in *La Sagesse Grecque*, vol. III, ed. L’Éclat, Paris, 1992.
- Costa, Alexandre, *Heráclito – Fragmentos Contextualizados*, ed. Difel, Rio de Janeiro, 2002.
- Descartes, R., “Discurso do Método” in *Descartes*, col. “Os Pensadores”, trad. J. Guinsburg e Bento Prado, ed. Victor Civita, São Paulo, 1973.
- Descartes, R., “Meditações Metafísicas” in *Descartes*, trad. J. Guinsburg e Bento Prado, col. “Os Pensadores”, ed. Victor Civita, São Paulo, 1973.
- Descartes, R., “Objecções e Respostas” in *Descartes*, col. “Os Pensadores”, ed. Victor Civita, São Paulo, 1973.
- Dumont, Jean-Paul e outros, *Les Présocratiques*, Gallimard, Paris, 1998.
- Eurípides, “Alceste” in *Ten Greek Plays*, org. L. R. Lind e trad. Richard Aldington, Houghton Mifflin Company, Boston, 1957.
- Friedländer, P., *Plato – An Introduction*, Princeton University Press, Princeton, 1969. Gallimard, Paris, 1958.
- Habermas, J., *La Technique et la Science comme ‘Idéologie’*, trad. Jean-René Ladmiral, ed. Gallimard, Paris, 1978.
- Habermas, Jürgen, “Técnica e a ciência enquanto ‘ideologia’” in *Benjamin, Habermas, Horkheimer e Adorno*, col. “Os Pensadores”, Ed. Victor Civita, São Paulo, 1983.
- Heidegger, M., e Fink, E., *Heráclito*, trad. Jacobo Muñoz e Salvador Mas, ed. Ariel, Barcelona, 1986.
- Heidegger, Martin, “A coisa” in *Ensaio e Conferências*, trad. Emmanuel Carneiro Leão, ed. Vozes, Petrópolis, 2006.
- Heidegger, Martin, “A constituição onto-teo-lógica da metafísica” in *Heidegger*, trad. Ernildo Stein, col. “Os Pensadores”, ed. Victor Civita, São Paulo, 1984.
- Heidegger, Martin, “A questão da técnica” in *Ensaio e Conferências*, trad. Emmanuel Carneiro, ed. Vozes, Petrópolis, 2006.
- Heidegger, Martin, “A tese de Kant sobre o Ser” in *Heidegger*, trad. Ernildo Stein, col. “Os Pensadores”, ed. Victor Civita, São Paulo, 1984.
- Heidegger, Martin, “*Alètheia* (Heráclite, fragment 16)” in *Essais et Conférences*, trad. André Préau, ed. Gallimard, Paris, 1988.
- Heidegger, Martin, “*Dépassement de la Métaphysique*” in *Essais et Conférences*, trad. André Préau, ed. Gallimard, Paris, 1988.
- Heidegger, Martin, “El Rectorado, 1933-1934” in *Escritos sobre la Universidad alemana*, trad. Ramón Rodríguez, ed. Tecnos, Madri, 1989.
- Heidegger, Martin, “Entrevista del *Spiegel*” in *Escritos sobre la Universidad alemana*, trad. Ramón Rodríguez, ed. Tecnos, Madri, 1989.
- Heidegger, Martin, “Hegel e os Gregos” in *Heidegger*, trad. Ernildo Stein, col. “Os Pensadores”, ed. Victor Civita, São Paulo, 1984.
- Heidegger, Martin, “L’ époque des conceptions du monde” in *Chemins que ne mènent nulle part*, trad. Wolfgang Brokmeier, ed. Gallimard, Paris, 1990.
- Heidegger, Martin, “L’ origine de l’oeuvre d’art” in *Chemins que ne mènent nulle part*, trad. Wolfgang Brokmeier, ed. Gallimard, Paris, 1990.
- Heidegger, Martin, “La autoafirmación de la Universidad alemana” in *Escritos sobre la Universidad alemana*, trad. Ramón Rodríguez, ed. Tecnos, Madri, 1989.
- Heidegger, Martin, “La chose” in *Essais et conférences*, trad. André Préau, ed. Gallimard, Paris, 1988.

- Heidegger, Martin, “La doctrine de Platon sur la vérité” in *Questions II*, trad. André Préau, ed. Gallimard, Paris, 1990.
- Heidegger, Martin, “La provenance de l’art et la destination de la pensée” in *Cahier de l’Herne – Heidegger*, trad. Jean-Louis Chrétien, ed. de l’Herne, Paris, 1983.
- Heidegger, Martin, “La question de la technique” in *Essais et conférences*, trad. André Préau, ed. Gallimard, Paris, 1988.
- Heidegger, Martin, “Le Tournant” in *Questions IV*, trad. Jean Lauxerois e Claude Roëls, ed. Gallimard, Paris, 1990.
- Heidegger, Martin, “Logos (Heráclito, fragmento 50)” in *Ensaio e Conferências*, trad. Emmanuel Carneiro Leão, ed. Vozes, Petrópolis, 2006.
- Heidegger, Martin, “Moirá (Parmênide, VIII, 34-41)” in *Essais et Conférences*, trad. André Préau, ed. Gallimard, Paris, 1988.
- Heidegger, Martin, “O fim da filosofia e a tarefa do pensamento” in *Heidegger*, trad. Ernildo Stein, col. “Os Pensadores”, ed. Victor Civita, São Paulo, 1984.
- Heidegger, Martin, “O princípio da identidade” in *Heidegger*, trad. Ernildo Stein, col. “Os Pensadores”, ed. Victor Civita, São Paulo, 1984.
- Heidegger, Martin, “Que é isso – a Filosofia?” in *Heidegger*, trad. Ernildo Stein, col. “Os Pensadores”, ed. Victor Civita, São Paulo, 1984.
- Heidegger, Martin, “Qui est le Zarathoustra de Nietzsche” in *Essais et Conférences*, trad. André Préau, ed. Gallimard, Paris, 1988.
- Heidegger, Martin, “Seminário sobre tempo e ser” in *Heidegger*, trad. Ernildo Stein, col. “Os Pensadores”, Abril Cultural, São Paulo, 1983.
- Heidegger, Martin, “Sobre a essência da verdade” in *Heidegger*, trad. Ernildo Stein, col. “Os Pensadores”, ed. Victor Civita, São Paulo, 1984.
- Heidegger, Martin, “Sobre a essência do fundamento” in *Heidegger*, trad. Ernildo Stein, col. “Os Pensadores”, ed. Victor Civita, São Paulo, 1984.
- Heidegger, Martin, “Sobre o humanismo” in *Heidegger*, trad. Ernildo Stein, col. “Os Pensadores”, ed. Victor Civita, São Paulo, 1984.
- Heidegger, Martin, “Tempo e Ser” in *Heidegger*, trad. Ernildo Stein, col. “Os Pensadores”, ed. Victor Civita, São Paulo, 1984.
- Heidegger, Martin, “The question of technology” in *Basic Writings*, trad. Albert Hofstadter, Harper & Row Publishers, Londres, 1985.
- Heidegger, Martin, *A Origem da Obra de Arte*, trad. Maria Conceição Costa, Edições 70, Lisboa, 1990.
- Heidegger, Martin, *Aristote, Métaphysique Theta 1-3, De l’essence et de la réalité de la force*, ed. Gallimard, Paris, 1991.
- Heidegger, Martin, *Being and Time*, trad. John Macquarrie e Edward Robinson, Basil Blackwell, Oxford, 1988.
- Heidegger, Martin, *Introdução à Metafísica*, trad. E. Carneiro Leão, ed. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1987.
- Heidegger, Martin, *Kant et le Problème de la Métaphysique*, ed. Gallimard, Paris, 1986.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche – Metafísica e Nihilismo*, trad. Marco Antonio Casanova, ed. Relume Dumará, Rio de Janeiro, 2000.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche*, trad. P. Klossowski, Gallimard, Paris, 1971.
- Heidegger, Martin, *Parmênides*, trad. André Schuwer e Richard Rojcewicz, Indiana University Press, Indianapolis, 1992.

- Heidegger, Martin, *Ser e Tempo*, trad. Márcia de Sá Cavalcante, ed. Vozes, Petrópolis, 1989.
- Heidegger, Martin, *Sobre o Humanismo*, trad. Emmanuel Carneiro Leão, ed. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1995.
- Heidegger, Martin, *The Basic Problems of Phenomenology*, trad. Albert Hofstadter, Indiana University Press, Indianapolis, 1988.
- Heráclito d'Éfeso e outros, "Anaximandro de Mileto" in *Pré-socráticos*, trad. José Cavalcante e outros, col. "Os Pensadores", ed. Nova Cultural, São Paulo, 1996.
- Heráclito d'Éfeso e outros, "Heráclito d'Éfeso" in *Pré-socráticos*, trad. José Cavalcante e outros, col. "Os Pensadores", ed. Nova Cultural, São Paulo, 1996.
- Heráclito d'Éfeso e outros, "Parmênides d'Eléa" in *Pré-socráticos*, trad. José Cavalcante e outros, col. "Os Pensadores", ed. Nova Cultural, São Paulo, 1996.
- Hésiode, "Théogonie" in *Théogonie et autres poèmes suivie des Hymnes homériques*, trad. Jean-Louis Backès, ed. Gallimard, Paris, 2001.
- Kant, I., "Crítica da Razão Pura" in *Kant (I)*, trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger, col. "Os Pensadores", ed. Victor Civita, São Paulo, 1983.
- Kant, I., "Fundamentação da Metafísica dos Costumes" in *Kant*, trad. Paulo Quintela, col. "Os Pensadores", ed. Abril Cultural, São Paulo, 1974.
- Kant, I., "Resposta à Pergunta: Que é 'Esclarecimento'?" in *Immanuel Kant – Textos Seletos*, ed. Vozes, Petrópolis, 1974.
- Kant, I., *Crítica da Faculdade do Juízo*, trad. Valério Rohden e Antonio Marques, São Paulo, 1993.
- Kant, I., *Crítica da Razão Prática*, trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 1984.
- Kirk, G. S., e Raven, J. E., *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.
- Kirk, G. S., Raven, *Os Filósofos Pré-socráticos*, trad. Carlos Alberto Louro Fonseca, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1982.
- Marcuse, Herbert, *A Ideologia da Sociedade Industrial – O homem unidimensional*, trad. Giasone Rebuá, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1973.
- Parmênide, *Sur la nature ou sur l'étant*, trad. e comentário de Barbara Cassin, Seuil, Paris, 1998.
- Platão, "Banquete" in *Platão -- Diálogos*, trad. José Cavalcante de Souza, col. "Os Pensadores", ed. Victor Civita, São Paulo, 1972.
- Platão, "Fédon" in *Platão – Diálogos*, trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa, col. "Os Pensadores", ed. Victor Civita, São Paulo, 1972.
- Platão, "Górgias" in *Diálogos*, ed. Universidade Federal do Pará, trad. Carlos Alberto Nunes, Belém do Pará, 1980.
- Platão, "Político" in *Platão – Diálogos*, trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa, col. "Os Pensadores", ed. Victor Civita, São Paulo, 1972.
- Platão, "Protágoras" in *Diálogos*, ed. Universidade Federal do Pará, trad. Carlos Alberto Nunes, Belém do Pará, 1980.
- Platão, "Sofista" in *Platão – Diálogos*, trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa, col. "Os Pensadores", ed. Victor Civita, São Paulo, 1972.
- Platão, "Teeteto" in *Diálogos*, ed. Universidade Federal do Pará, trad. Carlos Alberto Nunes, Belém do Pará, 1980.

- Platão, “Timeu” in *Diálogos*, ed. Universidade Federal do Pará, trad. Carlos Alberto Nunes, Belém do Pará, 1980.
- Platão, *A República*, trad. Eduardo Menezes, Hemus, São Paulo, 1970.
- Platão, *A República*, trad. Maria Helena da Rocha Pereira, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1983.
- Platão, *Mênon*, trad. Maura Iglesias e Fernando Rodrigues, ed. Loyola, São Paulo, 2001.
- Platão, *Parmênides*, trad. Maura Iglesias e Fernando Rodrigues, ed. Loyola, São Paulo, 2003.
- Plato, “Gorgias” in *Plato*, vol. III, trad. W. R. M. Lamb, Harvard University Press, Loeb Classical Library, Cambridge, 1982.
- Plato, “Meno” in *Plato*, vol. II, trad. W. R. M. Lamb, Harvard University Press, Loeb Classical Library, Cambridge, 1982.
- Plato, “Phaedrus” in *Plato*, vol. I, trad. H. N. Fowler, Harvard University Press, Loeb Classical Library, Cambridge, 1982.
- Plato, “Protagoras” in *Plato*, vol. II, trad. W. R. M. Lamb, Harvard University Press, Loeb Classical Library, Cambridge, 1982.
- Plato, “Sophist” in *Plato*, vol. VII, trad. H. N. Fowler, Harvard University Press, Loeb Classical Library, Cambridge, 1982.
- Plato, “Statesman” in *Plato*, vol. VIII, trad. H. N. Fowler, Harvard University Press, Loeb Classical Library, Cambridge, 1982.
- Plato, “Symposium” in *Plato*, vol. I, trad. H. N. Fowler, Harvard University Press, Loeb Classical Library, Cambridge, 1982.
- Plato, “The Republic” in *Plato*, vols. V e VI, trad. P. Shorey, Harvard University Press, Loeb Classical Library, Cambridge, 1982.
- Plato, “Timaeus” in *Plato*, vol. IX, trad. R. G. Bury, Harvard University Press, Loeb Classical Library, Cambridge, 1982.
- Weber, Max, “A Ciência como vocação” in *Ciência e Política*, ed. Cultrix, São Paulo, 1978.
- Wezsäcker von, C. F., *The History of Nature*, University Press of Chicago, Chicago, 1949.

## Anexo

### A concepção instrumentalista do saber técnico-científico

Se, como afirma Hannah Arendt, a convicção que anima a ciência moderna inaugurada por Galileu e Descartes é a de que “o homem só pode conhecer aquilo que ele mesmo faz”,<sup>1</sup> parece evidente que o potencial fabricante de tal crença somente veio mostrar-se em toda sua pujança no século XX. De fato, os diversos saberes foram adquirindo, ao longo do século e de forma cada vez mais ostensiva, aquilo que ordinariamente entende-se por caráter técnico ou operacional, a saber, o formato de procedimentos capazes de produzir um resultado —um objeto ou um estado de coisas— previamente planejado.

A “ciência da natureza”, sob a forma que assumiu no século passado, nos presenteou com façanhas que jamais ousáramos imaginar e que expõem a falência do poder iluminador de grande parte das distinções que a tradição nos legou. Procedimentos tais como a fissão nuclear, a fabricação em laboratório de novos elementos, a reprodução *in vitro*, a clonagem, a produção de transgênicos, procedimentos desse tipo parecem somente com muita dificuldade se deixar encaixar na oposição que diferenciou *physis* de *nomos*<sup>2</sup> e que trouxe consigo a distinção entre saberes teórico-contemplativos e saberes técnico-práticos, respectivamente. Antes, tais procedimentos parecem indicar que o homem está galgando o lugar que desde há muito fora reservado a Deus, o lugar de criador da natureza, abolindo, assim, aquela sólida e tranquilizante referência a um mundo natural que não dependia, para ser, das vontades, sonhos e afãs humanos e que, por isso, representava uma

---

<sup>1</sup> Arendt, Hannah, *A Condição Humana*, ed. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 1987, p. 306.

<sup>2</sup> Como se sabe, esta oposição desde cedo, com os gregos e explicitamente com Aristóteles, se estruturou segundo o critério que distingue aquilo que tem o seu princípio de vir-a-ser em si mesmo daquilo que deve sua existência ao fato de haverem homens que vivem em comunidade e que deixam para as gerações vindouras não somente um mundo artificial, mas também leis, costumes e convenções.

limitação intransponível à eventual desmedida e presunção do homem. Pois, se é verdade que tais procedimentos não constituem uma “fabricação” *ex-nihilo* — não se trata, de fato, de uma criação a partir do nada, sendo imprescindível para a sua realização uma espécie de matéria prima, uma reserva material ou genética disponível para ser virtualmente “organizada” de tal ou qual maneira—, também é patentemente evidente que no horizonte destas operações está presente a convicção de que não há, em princípio, estruturação da matéria ou da vida que não possa ser alterada, estando a totalidade do que é literalmente disponível para a tarefa in-formadora do homem. É como se o homem tivesse conquistado no âmbito da natureza uma liberdade incondicionada, liberdade jamais cogitada, que mais assusta do que alegra e que, longe de lhe acenar com esperança, lança uma sombra de inquietação e dúvida em relação ao futuro, pelo fato de que agora “tudo é possível”.

De outro lado, se dirigirmos nossa atenção para as “conquistas” alcançadas pelas áreas do saber que têm por objeto a cultura humana, as perplexidades também nos assaltam. O século XIX assistiu ao surgimento de uma distinção no âmbito dos saberes que, apesar da enorme massa de literatura produzida para justificá-la, acabou, muito rapidamente, por revelar-se inteiramente obsoleta: refiro-me à tão falada oposição entre “ciências da natureza” e “ciências do espírito”. Desde o nascimento destas últimas, viu-se a insistente reivindicação para si de um método próprio, diferente do método explicativo das ciências naturais —o chamado “método compreensivo”—, reivindicação que foi assumindo caráter cada vez mais desesperado, na exata medida em que ia se tornando óbvio que o tal “método compreensivo” —com suas conotações contemplativas não operacionais— constituía um radical anacronismo num mundo em que saber científico e capacidade de produzir resultados se tornaram sinônimos. Se o que animara tal distinção era a preocupação de preservar o âmbito das relações inter-humanas do caráter objetivante de controle, cálculo e manipulação próprios das ciências da natureza, preservando a liberdade inerente à capacidade de iniciar algo de inteiramente novo, o que se verifica é que o aprimoramento da organização social do trabalho com vistas a um aumento sempre crescente de produtividade parece ter adquirido o estatuto de uma “lei natural” diante da qual qualquer esforço humano em sentido contrário torna-se vão. Fenômenos como a substituição da “força de trabalho” humana —seja intelectual, seja manual— por

computadores ou robôs que desempenham as mesmas funções de forma mais eficiente e menos onerosa, empurrando assim camadas cada vez mais numerosas da população para a condição de “parasitas sociais”, parecem constituir processos de caráter inexorável. De outro lado, mas em completa solidariedade com a concepção de um potencialmente infinito aumento da produtividade, as ciências da comunicação —particularmente, a publicidade, mas também a indústria de informação veiculada diariamente através de noticiários de rádio ou televisão, de jornais, revistas e internet, etc.— desenvolvem seus respectivos saberes sob o princípio, se não do caráter infinito das necessidades humanas, da sua real indeterminação o que, conseqüentemente, permite conceber como possível a fabricação de qualquer tipo de demanda. Simultaneamente, assiste-se a um crescente aumento na velocidade de transmissão dos conteúdos veiculados, assim como a uma tendência irrefreável de incorporação do conjunto da humanidade nas diversas modalidades de redes de comunicação, o que parece reforçar os elementos de controle e manipulação que se desejaria estivessem confinados às relações homem/natureza. Paradoxalmente, e não sem preocupação, as “ciências do homem” parecem ter se resignado à constatação de que a liberdade foi substituída pelo comportamento, reconhecendo e assumindo o fato de que este pode ser submetido à previsão e ao cálculo que antes se consideravam próprios da objetivação realizada pelas ciências da natureza.

Freqüentemente compara-se a situação da civilização ocidental à do adolescente: cresceu vertiginosamente rápido, tem um corpo de adulto e a força física correspondente, mas o acompanha uma cabeça de criança inteiramente confundida pelos recentes poderes adquiridos. Nesta linha de pensamento —que considero dominante a respeito destes assuntos, obviamente no caso de haver algum pensamento sobre eles— tornou-se quase um lugar-comum apontar o perigoso desequilíbrio que existiria entre o enorme desenvolvimento do conhecimento humano —e seu poder correlato de controlar e manipular o real, natural ou histórico— e a visível estagnação, quando não involução, das capacidades humanas ético-espirituais. Em razão deste desequilíbrio, “o feitiço teria se voltado contra o feiticeiro”: o império de interesses particulares, assim como o imediatismo e a irreflexão muitas vezes associados àqueles, seriam os responsáveis pelas conseqüências nefastas de uma aplicação insensata do saber científico e tecnológico.

Uma conseqüência deste estado de coisas tem sido a vinda a primeiro plano da discussão em torno das questões éticas e jurídicas implicadas no exercício destas novas capacidades, discussões que tentam estabelecer desde princípios gerais orientadores para a aplicação do saber adquirido, até a própria suspensão da investigação em certas áreas. A expectativa é que uma discussão responsável sobre este estado de coisas permitiria uma tomada de consciência em relação aos perigos por ele levantados, permitindo uma espécie de “correção de rota” que devolvesse a esta ciência o caráter humanista — na acepção corrente que se reserva a este termo— que o empreendimento da razão ocidental sempre tivera.

A partir de que quadro compreensivo se organiza este diagnóstico que nos é tão comum? Parece-me bastante claro que quando pensamos desta forma, está implícito que nos concebemos como sujeitos que estabelecem fins para si mesmos, e que a partir deste estabelecimento de fins, arregimentam meios para alcançá-los. O saber científico-tecnológico, pensa-se, faz parte essencial do arsenal de instrumentos de que dispomos para atingir os fins estabelecidos. Assim, para nomear este primeiro desenho da compreensão destes assuntos, gostaria de servir-me da expressão “concepção instrumentalista da ciência e da técnica”.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Em décadas passadas temos assistido, nos meios acadêmicos, a uma discussão acerca do caráter da ciência. Nela se defrontam duas posições antagônicas: o instrumentalismo ou pragmatismo *versus* o realismo ou descritivismo. Parece-me fora de discussão que o tipo de justificativa de que a pesquisa científica se serve para sua legitimação é de ordem pragmática, mesmo quando, como no caso das áreas “teóricas” (em oposição às aplicadas), o âmbito de aplicação, a utilidade específica, etc., estejam ainda indeterminados. Em outras palavras, é cada dia mais raro encontrar algum tipo de discurso que afirme que o valor da empresa científica está no fato de atualizar a busca da verdade, suprema vocação do ser humano, e isto, independentemente de todo interesse prático. Ao nos deparar com semelhantes pronunciamentos, tendemos a considerá-los, a maioria das vezes, como artigos de fé pessoal: há algo neles que nos soa de modo anacrônico, tanto mais quando --como acontece frequentemente-- neles se faz um apelo a justificativas teológicas ou mesmo metafísicas --no sentido ordinário que se reserva a este termo. Que assim seja --constatação da qual um “realista” pode bem partilhar-- não é, evidentemente, para esse mesmo “realista”, nem para nós, prova de nada. De fato, poderia, haver uma inteira incompreensão acerca da natureza da ciência. Neste trabalho, apesar de partir da compreensão ordinária da ciência e da técnica --a que chamei de “instrumentalista”-- não me eximirei de abordar o ponto de vista realista e de mostrar que ele se assenta numa compreensão do ser e do pensar que Heidegger entende como dispensada pelo modo de desvelamento poético.

O quadro compreensivo a que acabei de me referir, supõe noções como “sujeito”, “fins”, “meios”, “estabelecimento de fins para si”. Possivelmente é na filosofia de Kant que estas noções que norteiam a compreensão instrumentalista da técnica são mais precisamente formuladas. Referimo-nos, portanto, ao pensamento do filósofo alemão como primeiro arcabouço compreensivo a partir do qual nos é possível, contemporaneamente, compreender o saber técnico-científico como instrumento.

### **A concepção instrumentalista do saber técnico-científico à luz da filosofia de Kant**

Como se sabe, para Kant, o ser racional busca fins propriamente racionais, isto é, fins para cuja efetivação a natureza não pode ser suficiente, uma vez que a sua realização supõe a conformidade com uma idéia.<sup>4</sup> Contrariamente ao racionalismo dogmático que crê encontrar estes fins racionais fora da própria razão, Kant argumenta que, ao colocar os seus fins supremos, a razão se toma a si mesma como fim. Em outras palavras, os fins ou interesses da razão não são ajuizáveis nem pela experiência, nem por instâncias superiores ou exteriores à própria razão. Mas, que interesses são estes? A razão experimenta interesse pelos objetos sobre os quais ela legisla: os fenômenos na faculdade de conhecer, e os seres racionais considerados como coisas em si mesmas na faculdade de desejar.<sup>5</sup> Estes dois tipos de interesse —o interesse especulativo e o interesse prático— não somente não estão em conflito, eles se articulam de forma hierárquica: o interesse especulativo é subordinado ao interesse prático. Diz Kant:

“<...> não é em relação à faculdade de conhecimento do mesmo <do homem> (razão teórica) que a experiência de todo o restante do mundo recebe antes de

<sup>4</sup> Cf. Kant, I., *Crítica da Faculdade do Juízo*, trad. Valério Rohden e Antonio Marques, ed. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 1993, 397 (p. 275).

<sup>5</sup> Há na faculdade do juízo um terceiro interesse racional: aquele que nós experimentamos pelo acordo contingente das produções da natureza com nosso prazer desinteressado. Este interesse não é, entretanto, relacionado com objeto algum, uma vez que o prazer estético é inteiramente desinteressado por não implicar, de modo qualquer, a existência de um objeto: o belo, segundo Kant, não é objeto de um interesse da razão. (Cf. *Crítica da Faculdade do Juízo*, op. cit., 166-167 --p. 144.)

mais nada o seu valor, talvez para que exista alguém que possa contemplá-lo. Pois se esta contemplação do mundo não lhe representasse senão coisas desprovidas de fim terminal, somente pelo fato de aquele ser conhecido não se pode acrescentar qualquer valor à existência do mundo, e tem que pressupor-se de antemão um fim terminal do mesmo, em relação ao qual a própria contemplação do mundo tenha um valor.”<sup>6</sup>

“Fim terminal” quer dizer “fim em si” e refere-se aqui ao homem enquanto ser racional, isto é, determinado pela lei moral. O saber especulativo possui valor somente porque está a serviço do homem como ser racional. Mas, o que significa este “estar a serviço”? O homem supra-sensivelmente determinado dá a si próprio e à natureza, incluído ele enquanto ser sensível, um fim: permitir a junção da felicidade universal à moralidade. Sendo assim, e acompanhando o fragmento que acabei de citar, o interesse especulativo só encontra fins na natureza sensível porque, mais profundamente, o interesse prático implica o ser racional como fim em si e também como fim último da natureza sensível.

“<...> todo o interesse é finalmente prático e mesmo o da razão especulativa só é condicionado e completo no uso prático.”<sup>7</sup>

A configuração que muito sucintamente acabamos de apresentar diferencia-se radicalmente daquela clássica, expressa magistralmente, pela primeira vez, na Alegoria da Caverna de Platão. Lá, a realização plena do ser humano se funda na manutenção de uma orientação constante para aquilo que tem mais ser e verdade. Somente a inteligência daquilo que é “causa de quanto há de justo e belo” garante ao homem a possibilidade de “ser sensato na vida particular e pública”.<sup>8</sup> Em outras palavras, a *paideia* platônica compreende o homem como aquele que é vocacionado para algo que não é ele mesmo e de onde ele recebe a possibilidade de realização da sua essência.

---

<sup>6</sup> *Idem*, 410-411 (282-283).

<sup>7</sup> Kant, I., *Crítica da Razão Prática*, trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 1984, A 219 (p.140).

<sup>8</sup> Cf. Platão, *A República*, trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1983, 517c.

Bem diferente é o ponto de vista kantiano. Para o filósofo alemão, este tipo de “antropologia filosófica” só pode propiciar uma compreensão heterônoma da dimensão ética do homem, heteronomia que o despoja de qualquer dignidade inerente. Se o homem deve ter algum valor *per se*, este valor deve residir no fato de que ele é o seu próprio legislador, isto é, no fato de que ele encontra o seu princípio de determinação não alhures, mas na própria razão.

O princípio de determinação próprio —a lei moral— não é algo a ser conquistado através de algum tipo de “formação”; antes, ele é “um *factum* da razão”. Com esta expressão, Kant quer tornar evidente o caráter efetivamente constrangedor da lei, um constrangimento que, por ser auto-imposto, não aliena o homem em relação a nenhuma outra coisa. “Não é preciso ser sábio para ser homem”. Com estas palavras —cujo profundo significado Kant diz ter apreendido de Jean Jacques Rousseau— quer evidenciar os dois aspectos acima citados: em primeiro lugar que não é no “saber”—para Kant, a razão no seu uso teórico—, mas na moralidade —o uso prático puro da razão— que reside o essencialmente humano; em segundo lugar, que a dimensão prática da razão não deve ser interpretada “intelectualisticamente”, isto é, fundada em algum tipo de exercício teórico que não necessariamente engaja a totalidade dos homens: o homem, desde o mais simples trabalhador manual até o mais eminente intelectual, possui em si o princípio de sua determinação e, por conseguinte, a fonte da sua dignidade.

À luz desta articulação acerca da essência humana, Kant nos apresenta uma exposição bastante clara sobre o que escolhemos chamar de “concepção instrumentalista da técnica”. A passagem a que nos referimos está presente na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*,<sup>9</sup> e é introduzida por uma distinção entre a “vontade absolutamente boa”, aquela onde a determinação do querer em relação a uma dada ação é experimentada como necessária não só objetiva, mas subjetivamente, e a “vontade humana”, aquela onde subjetivamente a determinação do querer para a realização da ação é experimentada como

---

<sup>9</sup> Kant, I., “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”, trad. Paulo Quintela, col. “Os Pensadores”, ed. Abril Cultural, São Paulo, 1974, 2a. Seção, “Transição da filosofia moral popular para a metafísica dos costumes”, p. 217 e ss.

contingente. A vontade humana, em razão desta cisão —o fato de que não é suficiente para que o homem se determine a fazer alguma coisa que ele saiba racionalmente que essa coisa é boa—, é uma vontade onde os ditames da razão adquirem a forma da *obrigação*, obrigação que, por sua vez, se exprime no modo de *imperativos*. Os imperativos, segundo Kant, expressam uma necessidade objetiva que pode ser ou completamente absoluta e incondicionada —trata-se neste caso de um imperativo categórico— ou, pelo contrário, uma necessidade condicionada e relativa a outra coisa —é o caso do imperativo hipotético. Diz Kant:

“No caso de a ação ser apenas boa como meio para *qualquer outra coisa*, o imperativo é *hipotético*; se a ação é representada como boa *em si*, por conseguinte, como necessária numa vontade em si conforme à razão como princípio dessa vontade, então o imperativo é *categórico*.”<sup>10</sup>

Em outras palavras, se uma ação é ordenada objetivamente como um fim em si —isto é, incondicionadamente—, uma tal ordem é categórica e o princípio que a determina é um mandamento ou lei da moralidade —neste caso, o imperativo comanda independentemente de qualquer intenção particular do agente. Dentre os imperativos hipotéticos, Kant distingue dois tipos: os pragmáticos e os técnicos. Os primeiros dizem respeito a orientações com vista à procura da felicidade. Esta é, de fato, um fim geral —todos os homens têm a intenção *real* de fomentar sua felicidade—, mas a generalidade deste fim repousa numa necessidade natural, e por isto, sensivelmente determinada. A felicidade, segundo Kant, é um conceito do entendimento que ganha determinação empiricamente, o que quer dizer que seu conteúdo não possui universalidade —aquilo em que consiste a felicidade para alguém num determinado tempo pode perfeitamente não ser o mesmo em um outro momento ou para uma outra pessoa. Os princípios que determinam os imperativos pragmáticos são chamados por Kant de *conselhos da prudência* e estes possuem uma necessidade condicionada àquele agente naquela situação.<sup>11</sup> O segundo tipo

<sup>10</sup> *Idem, ibidem*, p. 219.

<sup>11</sup> A rigor, este tipo de princípio não é propriamente “hipotético”, se por hipótese compreendemos um enunciado da forma “se você quer *x*, então faça *y*”. A intenção de fomentar a felicidade deve ser admitida como certa e *a priori* e não como hipotética. (É isto o que Kant quer significar ao falar dela como uma

de imperativos, os imperativos técnicos, são propriamente hipotéticos, uma vez que a intenção é, neste caso, meramente possível e não efetivamente real. Os princípios que determinam a ordem são chamados por Kant de *regras de destreza*. O fragmento que citamos a seguir é bem eloqüente acerca do caráter propriamente hipotético deste tipo de imperativo:

“Todas as ciências têm uma parte prática, que se compõe de problemas que estabelecem que uma determinada finalidade é possível para nós, e de imperativos que indicam como ela pode ser atingida. Estes imperativos podem por isso chamar-se de imperativos de *destreza*. Se a finalidade é razoável e boa não importa aqui saber, mas tão-somente o que se tem de fazer para alcançá-la. As regras que o médico segue para curar radicalmente o seu doente e as que segue o envenenador para o matar pela certa, são de igual valor no sentido de que quaisquer delas serve para conseguir perfeitamente a intenção proposta. Como não sabemos na primeira juventude quais os fins que se nos depararão na vida, os pais procuram sobretudo mandar ensinar aos filhos *muitas coisas* e tratam de lhes transmitir a *destreza* no uso dos meios para *toda sorte* de fins, de nenhum dos quais podem saber se de futuro se transformará realmente numa intenção do seu educado, sendo entretanto possível que venha a ter qualquer deles: e este cuidado é tão grande que por ele descuram ordinariamente a tarefa de formar e corrigir o juízo dos filhos sobre o valor das coisas que poderão vir a eleger como fins.”<sup>12</sup>

São dois os aspectos para os quais quero chamar a atenção nesta citação:

1) As ciências se compõem de uma parte teórica e uma parte prática. Esta última estabelece finalidades possíveis de serem realizadas e modos de proceder para alcançá-las no caso da vontade do agente vir a ser determinada na direção daquela finalidade. (É possível, é claro, que uma determinada pessoa nunca queira efetivamente realizar uma dada finalidade e que, por esta razão, ela jamais venha a fazer uso desse particular saber técnico-prático.)

---

intenção *real* e não meramente *possível*, cf. *idem, ibidem*, p. 220.) Entretanto, a determinação do que seja relevante, em cada caso, para a realização deste fim é, como foi dito acima, contingente e, conseqüentemente, condicionada.

<sup>12</sup> *Idem, ibidem*, p. 219.

2) “Eleger fins”, isto é, determinar a vontade em relação a isto ou àquilo, nada tem a ver com aquele “saber técnico-prático”. É nesta esfera que o homem exerce propriamente o uso prático da razão, o poder de se determinar para a ação através de fins livremente escolhidos por ele mesmo. Nela há, como aponta a passagem citada, um exercício da faculdade de julgar para determinar “o valor das coisas que <se> podem vir a eleger como fins”. O imperativo categórico, por ser a mera forma da lei, jamais determina concretamente esta ou aquela finalidade para a ação. Ele exerce o seu constrangimento, se se quer, negativamente, isto é, como uma espécie de “teste” para avaliar se a máxima que determina a ação pode ser universalizada. A escolha concreta de fins para a ação é alcançada através de um exercício da faculdade de julgar que se orienta por regras de natureza diferente que as regras de destreza. Trata-se de juízos teleológicos, isto é, fundados no princípio reflexionante da faculdade de julgar, princípio que supõe subjacente ao conjunto da criação —o homem como ser, a um tempo, sensível e moral, e o todo da natureza— uma idéia racional, no seu conteúdo inacessível ao homem, mas pensada como fim para uma razão divina.<sup>13</sup>

A partir dos dois aspectos acima destacados tem-se já um desenho do que compreendemos sob a expressão “concepção instrumental da técnica e da ciência”. É verdade que pode parecer abusivo, na filosofia de Kant, estender o caráter instrumental próprio da técnica também à ciência, ou para servir-me da expressão kantiana, à “parte teórica das ciências”. Pode-se argumentar razoavelmente que, segundo o filósofo alemão, a ciência —por exemplo, a física-matemática newtoniana— ainda é concebida como uma descrição adequada da realidade fenomênica e que, nesse sentido, mantêm-se os princípios que norteiam a noção de *theoria* desde os gregos, princípios expressos na tríade “harmonia, simplicidade e beleza”. Que assim seja, que este seja ainda o ponto de vista de Kant, deve-se também ao princípio teleológico do julgar reflexionante, agora exercido não na esfera prática —para a auto-determinação de fins racionais concretos— mas na esfera do interesse especulativo da razão. Segundo Kant, todo progresso efetivo das ciências —ou seja, o avanço na determinação de regularidades empíricas— se apóia na suposição de que

---

<sup>13</sup> É por esta razão que a faculdade de julgar ocupa um lugar “intermédio” entre o uso prático da razão e o seu uso teórico. Ela possibilita o trânsito de um uso ao outro --da cega causalidade da natureza à causalidade finalística da vontade--, com o objetivo da realização conjunta da moralidade e a felicidade universal.

“como as leis universais têm o seu fundamento no nosso entendimento, que as prescreve à natureza (ainda que somente segundo o conceito universal dela como natureza) têm as leis empíricas particulares, a respeito daquilo que nelas é deixado indeterminado por aquelas leis, que ser consideradas segundo uma tal unidade, como se igualmente um entendimento (ainda que não o nosso) as tivesse dado em favor da nossa faculdade de conhecimento, para tornar possível um sistema de experiência segundo leis da natureza particulares.”<sup>14</sup>

Este entendimento, que “não é o nosso”, é o entendimento divino, e é somente sob a suposição de que esse entendimento tenha criado a natureza segundo um conceito (isto é, segundo regras), que adquire sentido para nós procurar a unidade de todos os princípios empíricos sob princípios igualmente empíricos, mas superiores. Em outras palavras, a idéia de sistema não é empírica, mas transcendental, embora —e Kant é extremamente cioso em relação a esta afirmação— não se trate de uma categoria do entendimento, isto é, embora ela não legisle sob os fenômenos, determinando-os (constituindo-os, valeria também dizer), mas meramente oriente (“regule”) o exercício reflexivo da razão. É justamente advertindo para esta possível confusão que Kant conclui o parágrafo acima citado com as seguintes palavras:

“Não como se deste modo tivéssemos que admitir um tal entendimento (pois é somente à faculdade de juízo reflexiva que esta idéia serve de princípio, mas para refletir, não para determinar); pelo contrário, desse modo, esta faculdade dá uma lei somente a si mesma e não à natureza.”<sup>15 16</sup>

<sup>14</sup> Cf. Kant, I., “Introdução”, IV in: *Crítica da Faculdade de Julgar*, trad. Valério Rohden e Antônio Marques, ed. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 1993, p. 24.

<sup>15</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>16</sup> A distinção entre princípios constitutivos dos fenômenos e princípios regulativos do exercício da razão, já não é mais esclarecedora para nós que fomos obrigados, pelas ciências do nosso tempo, a nos acomodar ao fato de que o domínio de representação das mesmas escapa cada vez mais a toda intuição. Penso, por exemplo, na dificuldade que teríamos para enquadrar em qualquer uma destas categorias um princípio semelhante ao “Princípio da Incerteza” de Heisenberg. O que aqui está em questão é a afirmação kantiana de que tempo e espaço são forma *a priori* de todos os fenômenos externos enquanto dados. Os “objetos” da física contemporânea não são, neste sentido, fenômenos. Como veremos, uma compreensão historial do recuo da *poiesis* em favor do *Gestell* permite entender como o crescente processo de “perda da capacidade de intuir” das ciências contemporâneas, longe de obstaculizar o seu sucesso, o fomenta.

Como disse acima, pode parecer abusivo falar, quando se trata da filosofia de Kant, de uma concepção instrumental do conhecimento científico. Entretanto, pelo fato do interesse especulativo estar claramente subordinado ao interesse prático e o julgar deste, por sua vez, estar orientado pela idéia de um fim terminal que consiste na junção da felicidade e da moralidade, está já presente nesta filosofia uma concepção técnica do conhecimento, entendendo aqui pelo termo “técnico” aquele caráter instrumental a que venho me referindo.

As vicissitudes desta concepção instrumentalista da ciência e da técnica não foram poucas no transcurso dos dois séculos que nos separam da formulação kantiana. Nas páginas que se seguem será desenvolvida a posição de um filósofo contemporâneo, Jürgen Habermas, por considerá-la herdeira deste primeiro arranjo conceitual sem, entretanto, ser uma mera repetição dele.

### **A concepção instrumentalista do saber técnico-científico à luz do pensamento de Jürgen Habermas**

Quando me referi à filosofia de Kant como primeira configuração do quadro compreensivo onde repousa o que chamei de “concepção instrumental do saber técnico-científico” destaquei que, segundo essa mesma filosofia, a razão é dotada *a priori* de um princípio teleológico que orienta o exercício da capacidade de julgar, tanto no seu uso especulativo quanto, e principalmente, no seu uso prático. O *sapere aude* é justamente o exercício da razão assim orientado, exercício que Kant compreende como *Aufklärung*: o processo de esclarecimento que conduz o homem à saída da sua condição de menoridade. No seu escrito *Resposta à Pergunta: Que é Esclarecimento?*, Kant focaliza sua argumentação principalmente sobre as questões de natureza religiosa —questões de “consciência moral”, nas suas palavras—, afirmando que a plena liberdade no uso público

da razão é capaz de conduzir a humanidade à sua emancipação.<sup>17</sup> Esta ênfase nos assuntos morais é justificada por Kant com a seguinte observação:

“Acentuei preferentemente em *matéria religiosa* o ponto principal do esclarecimento, a saída do homem de sua menoridade, da qual tem a culpa. Porque no que se refere às artes e ciências, nossos senhores não têm nenhum interesse em exercer a tutela sobre seus súditos, além de que também aquela menoridade <a menoridade moral> é de todas a mais prejudicial e mais desonrosa.”<sup>18</sup>

Em outras palavras, o exercício reflexivo da razão parece ser, em Kant, enfaticamente vocacionado para as questões prático-morais. Esta íntima relação entre o exercício cada vez mais amadurecido do juízo e a maior racionalidade na auto-determinação de fins será, um século mais tarde, fortemente questionada. Tenho em mente a distinção weberiana entre juízos de fato e juízos de valor, e a insistente recusa da possibilidade de que exista, no domínio dos segundos, algum tipo de racionalidade. Detenhamo-nos um pouco na configuração que Max Weber nos apresenta.

Se para Kant a vontade, na sua forma superior —isto é, autônoma—, não é outra coisa que razão prática, para Max Weber não existe, no âmbito da determinação da vontade, racionalidade alguma. Já fizemos alusão, quando rapidamente nos referimos à filosofia prática de Kant, à famosa passagem com que Platão abre o Livro VII da sua *República* —a Alegoria da Caverna. Na conferência que conhecemos sob o nome de “A Ciência como Vocação”,<sup>19</sup> o próprio Weber faz referência à mesma passagem. Segundo ele,

<sup>17</sup> Cf. Kant, I., “Resposta à Pergunta: Que é ‘Esclarecimento’?” in *Immanuel Kant - Textos Seletos*, ed. Vozes, Petrópolis, 1974. Neste texto Kant distingue um uso privado da razão de um uso público. Enquanto no primeiro a palavra “privado” indica justamente privação --ali o homem deve obedecer, e conseqüentemente determina sua ação pela razão de outrem--, a dimensão pública é caracterizada pelo tornar manifesto aos outros o ponto de vista de cada um, sem nenhum tipo de subserviência ou constrangimento por parte de quaisquer doutrinas ou credos. Kant encerra o escrito com um voto de esperança de que esta vocação ao pensamento livre que anima um exercício da razão cada vez mais amadurecido “retorne progressivamente sobre o modo de sentir do povo (com o que este se torna capaz cada vez mais de *agir de acordo com a liberdade*), e finalmente, até mesmo sobre os princípios do *governo*, que acha conveniente para si próprio tratar o homem, que agora é *mais* do que simples *máquina*, de acordo com a sua dignidade.” (p. 116).

<sup>18</sup> *Idem, ibidem*, p. 114.

<sup>19</sup> Weber, M., “A Ciência como Vocação” in: *Ciência e Política*, ed Cultrix, São Paulo, 1978.

em Platão, o saber e o sentido da existência humana estão perfeitamente articulados: o homem liberto que alcança a contemplar o ser na sua verdadeira aparência conquista o bem-viver, conquista, por assim dizer, uma vida preta de sentido. É esta articulação que o crescente processo de racionalização —o progressivo “desencantamento do mundo”— joga por terra. Não sem amargura, Weber constata que aquele que decide oferecer sua vida à ciência —ao saber, no sentido mais largo do termo— não mais pode esperar que o objeto de sua atividade —mesmo que esta seja razoavelmente bem-sucedida no seu desempenho— possa lhe retribuir uma orientação para viver de um modo existencialmente pleno.

A racionalização, da qual a especialização científica e a diferenciação técnica são as maiores promotoras, organiza a vida humana dividindo e coordenando as diversas atividades, com vistas a sua maior eficácia e rendimento. Fazendo isto, e como sua contrapartida, os homens se vêm lançados num mundo vazio, rotineiro, cansativo e utilitário que eles tentam preencher com um turbilhão de intensas "vivências pessoais".<sup>20</sup>

Na análise weberiana, a incorporação crescente de mais e mais domínios da vida humana à lógica desta racionalização "eficiente", longe de implicar a superação do "irracionalismo", muito mais parece acirrã-lo, desembocando num voluntarismo que de modo nada sóbrio apregoa devoções de duvidosa autenticidade. Diante desta situação, e notadamente com um profundo ar pessimista, Weber convida aqueles que não têm coragem de suportar a mesquinhez deste nosso tempo, isto é, de suportar uma vida irremediavelmente destituída de sentido, a retornar ao seio das velhas igrejas.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Diz Weber: "Se existem conhecimentos capazes de extirpar, até às raízes, a crença na existência de seja lá o que for que se pareça a uma 'significação' do mundo, esses conhecimentos são exatamente os que se traduzem pelas ciências". E pouco adiante: "O pressuposto fundamental de qualquer vida em comunhão com Deus impele o homem a se emancipar do racionalismo e do intelectualismo da ciência: essa aspiração, ou outra do mesmo gênero, erigiu-se em uma palavra de ordem essencial, que faz vibrar a juventude alemã inclinada à emoção religiosa ou em busca de experiências religiosas." E imediatamente, e como se corrigindo: "Aliás, a juventude alemã não corre à cata de experiência religiosa, mas de experiência de vida em geral." (*Op. cit.*, p. 35.)

<sup>21</sup> "Todas as buscas de 'experiência vivida' têm sua fonte nessa fraqueza, que é a fraqueza de não ser capaz de encarar de frente o severo destino do tempo que se vive." (*Op. cit.*, p. 43.)

Assim, na ótica de Max Weber, embora a ciência e a técnica, através do cálculo e da previsão, tornem a atividade humana da fabricação cada vez mais confiável —uma vez que se pode avaliar o alcance dos efeitos eventualmente gerados pela produção de alguma coisa artificial— este âmbito de compreensibilidade é somente uma espécie de ilha em meio a um mar de irracionalidade. Se é em razão da estrutura teleológica, característica da fabricação, que o comportamento humano se torna compreensível e "racional", uma vez que tem por base a avaliação técnica da relação meios-fins, então, a determinação dos fins —e ainda mais, dos valores que animam a existência de um ou vários indivíduos— escapa completamente de qualquer tipo de racionalidade ou compreensibilidade.

O que aqui está em jogo é a famosa tese weberiana da irreducibilidade dos valores. Na conferência a que fizemos referência, Weber afirma que no mundo se confrontam valores múltiplos que, por conta da sua pluralidade ineliminável, sustentam a irracionalidade: o belo, o bom e o verdadeiro, aqueles que desde há muito foram considerados os valores básicos para os quais uma existência poderia se dedicar, não denotam uma mesma coisa, nem são redutíveis a um comum denominador.<sup>22</sup> Os gregos, segundo Max Weber, muito cedo teriam percebido este fundo irracional que concede sentido à vida, sendo o politeísmo da sua religião uma expressão deste saber.<sup>23</sup>

Na mesma conferência, e a partir do diagnóstico que acima relatei muito sucintamente, Weber pergunta a seu auditório qual poderia ser hoje, então, o significado da ciência? O que poderia ter a ciência para nos oferecer se ela não é capaz de dotar de sentido

---

<sup>22</sup> "Se há uma coisa que atualmente não mais ignoramos é que uma coisa pode ser santa não apenas sem ser bela, mas *porque e na medida em que* não é bela-- e a isso há referências no capítulo LIII do Livro de Isaías e no salmo 21. Semelhantemente, uma coisa pode ser bela não apenas sem ser boa, mas precisamente por aquilo que não a faz boa. <...> A sabedoria popular nos ensina, enfim, que uma coisa pode ser verdadeira, conquanto não seja bela, nem santa, nem boa." (*Op. cit.*, p. 41.)

<sup>23</sup> "A impossibilidade de alguém se fazer campeão de convicções práticas 'em nome da ciência' —exceto o caso único que se refere à discussão dos meios necessários para atingir um fim previamente estabelecido—prende-se a razões muito mais profundas. Tal atitude é, em princípio, absurda, porque as diversas ordens de valores se defrontam no mundo, em luta incessante. Sem pretender traçar o elogio da filosofia do velho Mill, impõe-se, não obstante, reconhecer que ele tem razão, ao dizer que, quando se parte da experiência pura, chega-se ao politeísmo." (*Op. cit.*, p. 41.)

nossas vidas?<sup>24</sup> A resposta a esta pergunta é a seguinte: a ciência oferece, em primeiro lugar, um conhecimento de como produzir certos efeitos, isto é, ela pode ser considerada como uma espécie de receituário que garante a consecução bem-sucedida de certos fins, fins estes previamente determinados de modo extra-científico. Sob este ponto de vista, os termos em que Max Weber compreende a ciência são semelhantes àqueles em que Kant se refere "à parte aplicada das ciências" quando afirma que esta é um conjunto de proposições hipotéticas (resumidamente: se você quer *x*, então faça *y*). Mas a ciência, segundo Weber, também oferece um método rigoroso mediante o qual o conjunto de proposições hipotéticas ou pode ser aumentado, submetendo à ação controlada do homem domínios que até esse momento escapavam dela, ou mesmo tornado mais exato, fazendo recuar cada vez mais a imprevisibilidade do agir com respeito a fins. Em terceiro lugar, haveria para Weber, mais uma coisa que a ciência pode oferecer: a clareza em relação à coerência ou incoerência na relação valores/fins. Segundo Weber, a ciência pode apontar as contradições que eventualmente venham a existir entre os valores que um indivíduo ou um grupo de indivíduos dizem defender e os fins que eles determinam para si.<sup>25</sup>

No quadro que Max Weber nos apresenta e que acabamos de resumir acima, parece-me claro que o conhecimento já é concebido inteiramente em termos técnicos e a técnica, em sentido estrito —se é que cabe aqui uma distinção entre ciência e técnica—, não é mais do que um prolongamento mais "concreto" daquele, prolongamento que ganha determinação por apresentar meios e procedimentos cada vez mais específicos para lidar com tipos de situação. Acompanha esta concepção instrumental do conhecimento, uma outra, solidária com aquela, que diz respeito à completa indeterminação racional dos fins —e também das máximas ou valores que orientariam a escolha dos mesmos.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> "Qual é, afinal, nesses termos, o sentido da ciência enquanto vocação, se estão destruídas todas as ilusões que nela divisavam o caminho que conduz ao 'ser verdadeiro', à 'verdadeira arte', à 'verdadeira natureza', ao 'verdadeiro Deus', à 'verdadeira felicidade'? <...> 'Que devemos fazer? Como devemos viver?' De fato, é incontestável que resposta a essas questões não nos é tornada acessível pela ciência. Permanece apenas o problema de saber em que sentido a ciência não nos proporciona resposta alguma e de saber se a ciência poderia ser de alguma utilidade para quem suscite corretamente a indagação." (*Op. cit.*, pp. 35-36.)

<sup>25</sup> *Cf. op. cit.*, p. 45.

<sup>26</sup> Por enquanto, estou me servindo dos termos "técnico" e "instrumental" como sinônimos. Como veremos adiante, será justamente esta identificação a que torna difícil uma compreensão mais aguda da essência da técnica moderna. O *Gestell*, ao abolir a própria noção de "fim" em sentido estrito --"fins em si mesmos", na

Em 1968, em homenagem aos setenta anos de Herbert Marcuse, Jürgen Habermas escreve um ensaio intitulado "Técnica e Ciência enquanto 'Ideologia'".<sup>27</sup> Nele apresenta, de modo bastante sucinto, sua compreensão acerca da natureza da ciência e da técnica, assim como do papel que elas desempenham no mundo contemporâneo. Sua análise parte da crítica que Herbert Marcuse faz à interpretação weberiana do processo de racionalização técnico-científica.

O quadro interpretativo proposto por Max Weber, como vimos, sustenta a tese bifacetada da irracionalidade no estabelecimento de valores/fins e do caráter meramente instrumental da racionalidade. Com isto, Weber destitui ciência e técnica de qualquer conteúdo valorativo, proclamando-as meros instrumentos neutros disponíveis para quem, por ventura, queira se servir deles. No seu livro *One-dimensional Man -Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*,<sup>28</sup> Herbert Marcuse proporrá uma interpretação do processo de racionalização, cujo ponto central será a denúncia de um conteúdo valorativo na ciência e na técnica modernas, e isto a despeito de sua aparente neutralidade. Vejamos os pontos decisivos desta interpretação.

Segundo Marcuse, o pensamento metafísico nasce —com Sócrates e Platão— marcado por um elemento crítico que contesta a experiência, tal qual se apresenta imediatamente. Esta é a experiência de

---

linguagem tradicional—, destitui de todo significado a categoria de meios e, nesse sentido, torna a própria noção de instrumentalidade pouco iluminadora. Os dispositivos técnicos contemporâneos cada vez mais se mostram como “instrumentos” num sentido muito peculiar: são instrumentos que não estão a serviço de nenhum fim, mas, simplesmente “a serviço de servir”.

<sup>27</sup> Habermas, J., "Técnica e Ciência enquanto 'Ideologia'", trad. Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campos Loparic, in: *Benjamin, Habermas, Horkheimer, Adorno*, col. "Os Pensadores", ed. Abril Cultural, São Paulo, 1983.

<sup>28</sup> Este livro foi traduzido para o português por Giasone Rebuá e editado sob o nome de *A Ideologia da Sociedade Industrial - O Homem Unidimensional*, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1973. As citações correspondem a esta edição.

"um mundo afligido pela necessidade e pela negatividade, constantemente ameaçado de destruição, mas também um mundo que é um *cosmo*, estruturado de conformidade com causas finais."<sup>29</sup>

Assinalado por este antagonismo, o mundo carrega consigo aparência e realidade, inverdade e verdade, sujeição e liberdade. Estas distinções, diz Marcuse, não são introduzidas pelo pensamento teórico. Antes, trata-se de condições ontológicas, condições que descortinam um mundo que não existe em razão do pensamento teórico, mas que, ao contrário, o determina —a ele, assim como à ação.

Em que consiste a determinação do pensamento por esta pré-compreensão do mundo que o carrega de ambigüidade e antagonismo? Segundo Marcuse, a filosofia tem que salvar esse mundo da ameaça permanente provinda do devir, da aparência ilusória e da inverdade e, "na medida em que a luta pela verdade 'salva' a realidade da destruição, a verdade compromete e empenha a existência humana".<sup>30</sup>

Assim, o *ti esti* socrático não pergunta pela factualidade da realidade, tal qual é experimentada primeira e diretamente. Na interpretação de Marcuse, a pergunta pelo "ser" de algo exige como resposta, antes, o que esse algo "deve ser", do que o que de fato ele é. Que quer isto dizer? Que o julgamento da filosofia, sobre o que quer que seja, não se realiza em consonância com o que a realidade é na experiência imediata; inversamente, é a subversão dessa realidade que é visada por ele. "Nesta subversão, a realidade chega à sua própria verdade."<sup>31</sup> Para que proposições como

"<...> 'virtude é conhecimento', 'justiça é aquele estado no qual todos desempenham a função para a qual a sua natureza é mais bem apropriada', 'o perfeitamente real é perfeitamente conhecível' <...> possam ser verdadeiras, o verbo 'é' declara um 'deve', um *desiderato*."<sup>32</sup>

---

<sup>29</sup> Marcuse, H., *op. cit.*, p. 127.

<sup>30</sup> *Idem*, p. 126.

<sup>31</sup> *Idem*, p. 132.

<sup>32</sup> *Idem*, p. 133.

Em outras palavras, "o caráter subversivo da verdade impõe ao pensamento uma qualidade *imperativa*",<sup>33</sup> prática: a realização da verdade nas palavras e nos atos do homem.

Segundo Marcuse,

"<esse> estilo de pensamento contraditório e bidimensional é a forma íntima, não apenas da lógica dialética, mas também de toda Filosofia que se preocupa com a realidade."<sup>34</sup>

Entretanto, para Marcuse, este caráter contraditório e ambivalente do ser e o seu correlato, o caráter crítico do pensamento que tem nesta pré-compreensão sua possibilidade, são, na tradição metafísica, mascarados. Na formalização aristotélica da estrutura das proposições, formalização que abstrai a unidade dinâmica dos opostos —ser/não-ser, movimento/repouso, um/muitos, identidade/contradição— e com isso, abstrai a materialidade da realidade vivida, começa a "derrota lógica do protesto".<sup>35</sup> Na dialética platônica os termos que compõem estes pares, sempre acompanhando Marcuse, eram mantidos em aberto, e com isso, o seu universo de significação permanecia submetido ao processo de comunicação livre que podia, a cada vez, ser reestruturado. Neste sentido Marcuse afirma que, para Platão,

"<as> leis do pensamento são leis da realidade, ou, antes, se *tornam* leis da realidade se o pensamento compreende a verdade da experiência imediata como a aparência de outra verdade, que é a das verdadeiras Formas da realidade — das Idéias."<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>34</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>35</sup> O nome do capítulo em que Marcuse aborda as origens da metafísica e sua estrutura fundamentalmente bidimensional é "Pensamento Negativo: a Derrota Lógica do Protesto".

<sup>36</sup> *Idem*, p. 132.

Contrariamente, Aristóteles, no seu *Organon*, ao escolher a forma proposicional "S é P" (o juízo categórico) como fundamental, esconde aquele caráter imperativo da cópula que estava presente na origem do pensamento ocidental, e com isso despotencializa o seu conteúdo crítico. Mas será justamente a formalização lógica —onde o pensamento abstrai dos seus objetos, para encontrar as leis gerais da organização e do cálculo—, que constituirá a ferramenta decisiva que, séculos depois, com a moderna concepção de natureza, por-se-á à serviço da consecução de um projeto de controle universal.

Assim, Marcuse entende que o pensamento ocidental tem seu início marcado pelo que ele nomeia de bidimensionalidade, essa experiência do real como sendo ambigualmente constituído por devir e ser, ilusão e verdade, sujeição e liberdade. Tal experiência exigiria do pensamento uma atitude transformadora de “salvar” a realidade da sua negatividade, uma atitude que chamarei de “prática”, no sentido kantiano do termo, isto é, como determinando pensamento e ação a partir da oposição entre “ser” e “dever-ser”. Por sua vez, Marcuse entende que aquilo em que consiste o “dever-ser” —cuja determinação é decisiva para o procedimento de um pensamento que se entende como crítico— foi, na origem com Sócrates e Platão, aberto à livre discussão e, nesse sentido, emancipado de toda cristalização dogmática. O que é a justiça, o que é a virtude, etc., não estaria, sempre segundo a interpretação de Marcuse, decidido de antemão, mas pelo contrário estaria submetido a uma aberta e constante livre reformulação. Esta posição, se a colocamos dentro de quadro categorial weberiano, poderia ser expressa da seguinte maneira: a esfera dos valores —e, conseqüentemente, da determinação dos fins— não somente não é retirada do exercício discursivo, mas é experimentada como possuindo uma racionalidade própria que fora efetivamente exercida na origem. É isto o que Marcuse quer indicar quando afirma que a cópula em Sócrates e Platão indica muito mais um “deve-ser” do que um “é” descritivo de uma realidade que ali estaria como pura positividade, positividade isenta de todo elemento de negação.

Como veremos, o diagnóstico do pensamento ocidental que Marcuse realiza aponta para um gradativo fechamento dessa dimensão aberta pelas oposições com que o pensamento ocidental surge, isto é, um nivelamento unidimensional em razão da abolição

do espaço instaurado pelos pares de conceitos —um negativo e outro positivo— que estaria na base de todo elemento crítico do pensamento, de toda “filosofia que se preocupa com a realidade”.

Como resultado, e a partir deste diagnóstico, ter-se-á, num primeiro momento, a compreensão do pensamento em termos de *theoria*, isto é, a contemplação neutra e desinteressada do ser —ser que, como dissemos, já fora despido de toda a negatividade que a materialidade do real carrega consigo. A figura do filósofo passará a ser então a do homem que, pelo fato de aspirar à contemplação de um objeto muito mais eminente, despreza toda questão secular, voltando-se para a transcendência. Esta ainda reserva — como hipóstase do “oposto positivo” presente na realidade material— a possibilidade de um padrão a partir de onde se poderia desenvolver uma atividade crítica; entretanto, pelo fato desta positividade ter sido “desencarnada” de toda matéria, parecendo bastar-se a si mesma, o pensamento clássico aristotélico e pós-aristotélico resulta numa confessa renúncia a transformar a realidade. Dito em outros termos: no pensamento metafísico clássico —segundo Marcuse, o pensamento que tem origem com Aristóteles— os fins —aquilo que indica o que o real “deve ser” e não simplesmente o que de fato ele é— ainda possuem um estatuto ontológico, mas a concessão deste estatuto, pelo fato dele ter sido completamente desmaterializado, tornou-se inofensiva para a situação imperante.

Com a ciência moderna, como veremos logo adiante, este estatuto ontológico dos fins será abolido, radicalizando ao máximo o processo de nivelamento unidimensional do pensamento. Pelo fato da natureza ter sido compreendida como desprovida de fins,

“aquilo por que a natureza (incluindo o homem) pode estar batalhando é cientificamente racional somente em termos das leis do movimento —físico, químico ou biológico.”<sup>37</sup>

Estas leis, segundo o projeto inaugurado na modernidade, sabemos, não obedecem a qualquer *telos*, estando regidas por uma causalidade em si mesma cega. Num primeiro momento do processo moderno de aniquilação dos fins, ainda se reserva para estes

---

<sup>37</sup> Marcuse, H., *op. cit.*, p. 145.

um lugar: o espírito do homem que, sob a forma da faculdade da vontade humana, introduz numa natureza indiferente a fins, a finalidade que guia a ação. Entretanto, e é isto o que Marcuse denuncia em Max Weber, os valores —e os fins determinados por eles— já "demasiado humanos" tornar-se-ão "subjetivos", "não científicos". Diz Marcuse:

"Fora desta racionalidade <a racionalidade do movimento causal isento de fins>, vive-se num mundo de valores, e os valores retirados da realidade objetiva se tornam subjetivos. O único modo de salvar alguma validade abstrata e inofensiva para eles parece ser uma sanção metafísica (lei divina e natural). Mas tal sanção não é verificável, não sendo, portanto, realmente objetiva. Os valores podem ter uma dignidade mais elevada (moral e espiritualmente), mas não são *reais* e, assim, têm menos importância no assunto real da vida —quanto menos assim for, tanto mais serão elevados *acima* da realidade." <sup>38</sup>

E logo adiante,

"Se o Bem e o Belo, a Paz e a Justiça, não podem ser extraídos de condições ontológicas ou científico-rationais, não podem invocar para si validade e realização universais". <sup>39</sup>

Assim, aquilo que fora ainda reservado para uma racionalidade da ação humana torna-se definitivamente irracional, uma vez que não pode mais aspirar à validade e realização universais.

A racionalidade instrumental, que Weber aponta como principal fruto do processo de desencantamento do mundo, foi elevada por ele à condição de único modo de racionalidade. Ao fazer isto, segundo Marcuse, o conceito de razão instrumental desqualifica como "irracionais" todas as esferas da vida humana que tradicionalmente foram pensadas como não-instrumentais —a política e a ética—, mas desqualifica também aquelas experiências que, de modo mais ou menos evidente, ainda hoje achamos que não se

---

<sup>38</sup> *Idem, ibidem*

<sup>39</sup> *Idem, ibidem.*

conduzem por essa lógica —a experiência da criação artística, do amor, etc. Esta desqualificação não é inofensiva, como se fosse uma espécie de "xingamento" endereçado a alguém que, se sabe imerso na não-verdade, e que, portanto se desconsidera ou despreza. Não, esses outros discursos, essas outras "lógicas" —aquelas que envolvem o estabelecimento de fins a partir de valores, usando as categorias conceituais de Weber e que, em linhas gerais, também Marcuse e Habermas assumem como próprias—<sup>40</sup> se mostram sem alternativa diante das duas opções que o seu suposto "irracionalismo" lhes reserva: ou serem relegadas ao ostracismo, pois ali não há nada que possa ser compreendido, não tendo sentido qualquer tentativa de pensamento acerca delas,<sup>41</sup> ou se submeterem à racionalidade instrumental como colônias de um império totalitário.<sup>42</sup>

Com a expressão "império totalitário", o que deve ser expressamente pensado é um tipo de dominação, aquela que possui um caráter total, pois não se trata de nada como uma colonização que exija tributos, deixando os seus súditos livres para seguirem suas próprias formas de vida, contanto que esses tributos sejam pagos. Não, para Marcuse, o império que a racionalidade instrumental exerce é totalitário porque compele à

---

<sup>40</sup> Com o adendo "em linhas gerais" quero dizer: "em última instância". Quero indicar assim, que tanto Marcuse —emaranhado nelas e experimentando, por isso mesmo, um grande embaraço para pensar com radicalidade aquilo que é sua questão, e também a minha --, quanto Habermas, tentando uma "reconstrução" da distinção entre racionalidade discursiva e racionalidade instrumental, pensam com as mesmas categorias, categorias oriundas da metafísica moderna e que são as que, com esta exposição do que chamamos "a concepção instrumental do saber técnico-científico", queremos trazer à luz para que se perceba a sua limitação, ou melhor e mais enfaticamente, para que se perceba o empecilho que põem ao que considero ser uma compreensão lúcida dos impasses da contemporaneidade.

<sup>41</sup> A rigor, se falamos de Max Weber, o pai da "sociologia compreensiva", parece abusivo dizer que sobre a esfera dos valores (e do estabelecimento de fins a partir de valores) não se pode pensar. De fato, boa parte da obra de Max Weber toma por objeto constelações culturais que ele entende como se desenhando a partir de certos valores. Entretanto, e isto é quase ferozmente afirmado por Weber --e é, por sua vez, o que Marcuse denuncia--, esses empreendimentos de pensamento --se são científicos-- só podem mostrar a coerência interna desses sistemas valorativos, sendo inteiramente ilegítimo qualquer enunciado valorativo sobre eles. Max Weber reclama para si o caráter científico da sua sociologia, exatamente porque ela se restringe à terceira das "utilidades" que essa desencantada ciência oferece: o esclarecimento da coerência interna entre valores, ou na determinação da relação valores/fins.

<sup>42</sup> Exemplos desta segunda alternativa não faltam: desde a arte submetida à indústria cultural ou ao mercado artístico, até a fé religiosa posta a serviço de empresas visivelmente mundanas --e isto explicitamente, falando-se dela como um "meio útil para...".

homogeneização do todo sob sua lógica; em outras palavras, ele não admite a diferença, nem mesmo subjugada.<sup>43</sup>

O que Marcuse percebe, e com o que também Habermas concorda, é que o diagnóstico weberiano do conflito irremediável de valores —que ele ilustra com a referência ao politeísmo grego— não é aquilo em que resulta a dominação da racionalidade instrumental. O seu império totalitário não nos devolve um mundo plural —mesmo que em conflito— onde diversos valores se deparam em confronto e decidem, ainda que através de mecanismos irracionais, qual deles eventualmente subjuga os outros. Não. Poderíamos dizer que este colorido mundo de vontades querendo se afirmar num combate incessante está muito afastado do mundo cinzento, porque tediosamente nivelado, que a dominação da racionalidade instrumental, de fato, prepara.<sup>44</sup> O que este diagnóstico exige, exigência para a qual Marcuse não parece estar à altura —e menos ainda Habermas—, é uma reflexão acerca da natureza da vontade que, a partir deste estado de coisas, não pode mais ser antropológicamente concebida. Em outras palavras, aquilo que tudo isto pede para ser pensado é o movimento historial moderno que desemboca na vontade de poder

---

<sup>43</sup> Neste sentido, está se tendo em mente o mesmo que Hannah Arendt aponta, na esfera propriamente política, acerca da dominação totalitária que somente veio à luz no século passado. Para ela, o totalitarismo não é nem autoritarismo nem ditadura. O primeiro representa uma forma de governo onde há governantes e governados, isto é, onde há uma hierarquia, hierarquia que se assenta, entretanto, na lei: todo governo autoritário é legal, e isto quer dizer, não se sustenta no uso da força, mas o faz legitimamente, recebendo dessa lei também obrigações e limitações. A ditadura ou tirania, segundo a tradição, opõe-se justamente ao autoritarismo: ela fecha o espaço público, inaugurando um tempo de arbítrio, de ausência de lei, onde o poder do tirano se sustenta no exercício da violência e que, por isso, não tem mais limitação daquela que sua relativa força ou fraqueza lhe impõem. Mas as tiranias conhecidas até nosso século, segundo Arendt, não têm pretensões totalitárias, pois o espaço privado, o espaço do lar, mantém-se, se não se ameaça o tirano, preservado. Por esta razão, pode se afirmar que o princípio de ação que impera na tirania é o medo. Este, como "bom conselheiro", orienta os dominados que, se não desafiam a vontade do tirano, se preservam de retaliações. O governo totalitário é de outra natureza que aqueles dois. O totalitarismo não respeita esfera alguma, abolindo qualquer distinção entre espaço público e privado. O seu princípio é o terror, segundo Arendt, e este, diferentemente do medo, não é princípio para a ação --mesmo que seja a ação de "bem-comportar-se" para não desafiar o tirano. O terror é justamente, sempre segundo Arendt, aquilo que aniquila a ação paralisando-a, porque não há coisa que, diante da dominação totalitária, possa se fazer ou deixar de fazer para se preservar. Em outras palavras, o arbítrio do terror totalitário desarma qualquer vontade, mesma a suposta vontade todo-poderosa do líder totalitário. O que nele impera, sua lógica, é o domínio incondicionado da totalidade. (Cf. Arendt, H., "O conceito de autoridade" in: *Entre o Passado e o Futuro* e *As Origens do Totalitarismo*.)

<sup>44</sup> Se nos transportamos à experiência de nossos dias, o que aqui está em questão é o fato de que o "multiculturalismo" --ou a tão frequentemente bem recebida fragmentação do discurso que se verificaria na irrupção das inúmeras "minorias"-- não é sinal de uma vitória da diferença sobre a homogeneidade, mas, ao contrário, constitui o seu mais inofensivo fruto.

nietzschiana, vontade que não é mais concebida como faculdade da razão humana, e sim como caráter ontológico do real, caráter que se apropria do homem, isto é, que “quer o homem” ao seu serviço sob a forma do “super-homem”.

Fiz até aqui, uma rápida exposição do ponto de vista de Herbert Marcuse. Sua compreensão do caminho percorrido pelo pensamento ocidental tem o mérito de manter sob o olhar aquilo que Nietzsche nomeou como "nihilismo ocidental" e que Heidegger entenderá como o movimento historial do Ocidente, o já citado declínio da *poiesis* em favor do *Gestell*. No meu entender, e apesar das suas insuficiências —que, como acabei de antecipar, devem-se a uma compreensão precária da vontade e do movimento historial que nela desembocará, redundando no comprometimento de uma visão clara acerca da origem da metafísica—, trata-se de uma análise que de fato nos convida a pensar além dela, sobretudo por causa da agudeza e lucidez evidenciadas na sua abordagem da ciência moderna que, à revelia do uso insistente do termo "instrumental" para caracterizá-la, se revela como sendo essencialmente técnica. (Pois, como apontamos na nota 26 e desenvolveremos adiante, a indiferença com que Marcuse e Habermas empregam os termos "técnico" e "instrumental", considerando-os praticamente como sinônimos, é mais um sintoma do impensado da sua compreensão.) Passaremos, seguidamente, a uma exposição desta abordagem. A avaliação que Marcuse faz do projeto científico moderno é, por outro lado, o *locus* de discórdia que Habermas indica entre o seu ponto de vista e o de Marcuse. Neste sentido, e antecipando a conclusão deste anexo, tentarei mostrar como Habermas na sua crítica a Marcuse, longe de radicalizar a compreensão deste último trazendo à tona o seu impensado, recua, obscurecendo, deste modo, as contradições que em Marcuse nos convidam a pensar além dele mesmo —contradições que são salutares, porque fruto de uma reflexão que não se esquiva daquilo que é digno de questão e oferece, por isso, um legado a nós que viemos depois dele.

A análise que Marcuse faz da ciência moderna, como estando marcada desde seu nascimento pela tecnicidade, é tributária —e o próprio Habermas, no-lo diz—<sup>45</sup> da compreensão heideggeriana da essência da técnica moderna, assim como do ensaio de

---

<sup>45</sup> Habermas, J., *op. cit.*, p. 316.

Edmund Husserl *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phaenomenologie*.

Para Marcuse, a ciência moderna que nasce com Galileu e Descartes foi estruturada sob princípios que fazem do conceito um instrumento prático de controle produtivo; assim "o operacionalismo teórico passa a corresponder ao operacionalismo prático".<sup>46</sup>

A técnica que cronologicamente veio à luz de modo incipiente com a revolução industrial, para se consolidar um século depois com a invenção do motor, encontra sua mais essencial determinação no operacionalismo teórico inerente à ciência moderna. Esta ciência, segundo Marcuse —e já foi anunciado o nosso desconforto com a identificação entre técnica e instrumentalidade—, é “instrumental” não acidentalmente, mas de *per se*: cálculo, antecipação, experimentação, sucesso, todas as categorias pelas quais ela entende o que seja conhecer, pertencem ao agir instrumental.

De acordo com Marcuse, a lógica da instrumentalidade em que consiste todo agir com-respeito-a-fins é uma lógica de controle e dominação, e isto não de forma acidental, mas intrinsecamente. A instrumentalidade subtrai do exame —expressamente, subtrai da avaliação—, a validade ou ausência de validade do fim, assim como das máximas a partir das quais esse fim se teria proposto. Ela exige que se concentre a atenção no que Marcuse denomina de “relações técnicas”, isto é, a pertinência ou não dos meios empregados para atingir fins previamente estabelecidos, fins cuja justificação é irrelevante para o agir técnico-instrumental.

Como foi dito acima, Marcuse considera que no momento em que a ciência moderna destitui de fins a própria natureza, restringindo a noção de finalidade ao âmbito humano, começa a trabalhar o império totalitário da racionalidade técnico-instrumental. Na sua visão, são os próprios pressupostos ontológicos da ciência moderna que fazem dela um empreendimento técnico-instrumental. Seu operacionalismo —leia-se: a sua

---

<sup>46</sup> Marcuse, H., *op. cit.*, p. 153-154.

instrumentalidade— é originariamente teórica e é por causa deste operacionalismo teórico, enraizado nos seus pressupostos ontológicos, que a ciência moderna tão facilmente torna-se depois "ciência aplicada", isto é, fabricação de tecnologia a serviço de um cada vez mais apurado controle dos processos produtivos de trabalho. Assim, afirma Marcuse:

“A racionalidade e a manipulação técnico-científicas estão fundidas em novas formas de controle social. Pode alguém contentar-se com a suposição de que esta consequência anticientífica seja o resultado de uma *aplicação* social específica da ciência? Creio que a direção geral em que foi aplicada era inerente à ciência pura até mesmo onde não eram objetivados propósitos práticos, e que pode ser identificado o ponto em que a Razão se torna prática social.”<sup>47</sup>

Marcuse visa aqui uma crítica à compreensão ordinária que temos da tecnologia. Que a tecnologia a serviço do processo de produção tenha surgido dois séculos após da grande revolução científica do século XVII leva a pensar que essa serventia para o controle produtivo não é inerente a essa revolução, mas uma espécie de sub-produto não necessário da mesma. Solidariamente com isso pensa-se que os empreendimentos de Galileu e Newton —para citar os maiores expoentes da grande revolução científica moderna— são tradicionalmente teóricos, uma vez que essas personalidades, assim como Aristóteles e os filósofos de toda a tradição pré-moderna, não são animadas, na sua investigação, por nenhum interesse imediatamente material ou utilitário, seja do tipo que for. Pensa-se que se trata, nas suas intenções, da procura do "conhecimento pelo conhecimento", a satisfação daquela necessidade da natureza humana que Aristóteles no começo da sua *Metafísica* declarou pertencer a todo homem e que, segundo ele, se evidenciaria no amor que temos pelos sentidos. A despeito de que isto seja efetivamente assim, isto é, de que as intenções dos “protagonistas” da revolução científico-filosófica moderna se encaixem no que se chamou outrora de *bios theoretikos*, nada disso impede que o que se compreende por conhecimento tenha mudado radicalmente. E é disto que se trata, para Marcuse, e, como veremos, também para Heidegger. Conhecer, de aí em diante, não

---

<sup>47</sup> Marcuse, H., *op. cit.*, p. 144.

mais será contemplar; ao contrário, conhecer será “saber produzir resultados”.<sup>48</sup> Em outras palavras, segundo Marcuse, a compreensão ordinária que temos da tecnologia esconde o caráter instrumental inerente à ciência moderna, que exige uma mudança no que se entende por “conhecer”. Esta mudança, como vimos, é exigida por uma profunda transformação do que se entende que seja o que propriamente é na realidade, aquilo que permanece consistente e idêntico a si mesmo.

Diz Marcuse:

“A Filosofia científica moderna bem pode começar pela noção das duas substâncias *res cogitans* e *res extensa* —mas ao se tornar a matéria estendida compreensível em equações matemáticas que, traduzidas em tecnologia, “refazem” essa matéria, a *res extensa* perde o seu caráter como substância independente.”<sup>49</sup>

E, logo adiante:

“O processo que começa pela eliminação de substâncias independentes e causas finais chega à ideação da objetividade. Mas trata-se de uma ideação muito específica, na qual o objeto se constitui em relação assaz *prática* com o sujeito.”<sup>50</sup>

Em outras palavras, que a ciência e a filosofia modernas tenham compreendido que o que propriamente é na natureza é aquilo que pode ser calculado, destituindo a “verdadeira realidade” de todas as qualidades perceptíveis —assim como de todo tipo de teleologia—, acaba por comprometer a própria noção de substância. O que permanecerá como “real em si mesmo” será, servindo-nos de uma noção de Martin Heidegger,

---

<sup>48</sup> É na mesma direção que Hannah Arendt afirma que a máxima da ciência moderna —e também da filosofia que nasce com Descartes— é que “só se conhece aquilo que se sabe fazer”. As faculdades receptivas humanas, o fato de simplesmente testemunhar algo, observando-o e refletindo a partir desse dado, são faculdades desqualificadas em favor da fabricação. Assim, conhecer um fenômeno natural é saber como ele veio a ser, o que significa que, em tese, é-se capaz de produzi-lo artificialmente. (Cf. Arendt, H., *A Condição Humana*, “A *Vita Activa* e a era moderna”, cap. VI.)

<sup>49</sup> *Idem, ibidem*, p. 149.

<sup>50</sup> *Idem, ibidem*, p. 151.

simplesmente uma espécie de fundo, de estoque indeterminado, que se oferece ao sujeito para que este o constitua aqui ou acolá como sendo tal ou qual coisa, e isto, como diz Marcuse na citação acima, de um modo “assaz prático”.<sup>51</sup>

Marcuse cita as palavras C. F. von Weizsäcker em *The History of Nature* para mostrar o desenlace desse processo que começou com a compreensão da natureza como um complexo de forças calculáveis e acabou reduzindo-a a matéria para o trabalho, instrumento para a manipulação humana.

“E que é a matéria? Em Física Atômica, a matéria é definida por suas possíveis relações com as experiências humanas e pelas leis matemáticas —isto é, intelectuais— a que obedece. Estamos *definindo* a matéria como um possível objeto de manipulação do homem.”<sup>52</sup>

Este homem, este sujeito que manipula a natureza não é, entretanto, o homem na plenitude das suas capacidades. Para tornar a natureza manipulável, é necessário que ele se submeta à instrumentalidade, que reconheça em si unicamente as capacidades de controle, antecipação e cálculo como relevantes. Em outras palavras, a redução da natureza à matéria para o trabalho exige simultaneamente que o homem seja reduzido à besta de trabalho.<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> O sujeito que constitui os fenômenos em Kant ainda é afetado pela matéria da intuição que necessariamente se organiza espaço-temporalmente. Se temos em mente o desenlace do projeto moderno nas ciências tecnicizadas da contemporaneidade, a constituição dos fenômenos em Kant nos aparece como extremamente “tímida”: a “experiência” dos fenômenos físicos que aquelas ciências realizam reduziu-se à medição e estes supostos “fenômenos físicos” escapam a qualquer tentativa de intuição. Marcuse traz para o seu texto uma citação de W. V. Quine em *From a Logical Point of View*, que considero extremamente pertinente para que se compreenda o que aqui está em questão. Afirma Marcuse: “Quine fala do ‘mito dos objetos físicos’ e diz que ‘no tocante à base epistemológica, os objetos físicos e os deuses <de Homero> diferem apenas em grau e não em espécie’. Mas o mito dos objetos físicos é epistemologicamente superior ‘pelo fato de ter provado ser mais eficaz do que outros mitos como um dispositivo para incorporar uma estrutura controlável ao fluxo da experiência’”. E conclui Marcuse com o seguinte comentário do que acabou de citar, comentário que considero extremamente lúcido: “A avaliação do conceito físico em termos de ‘eficaz’, ‘dispositivo’ e ‘controlável’ revela seus elementos manipulativo-tecnológicos.” (Cf. Marcuse, H., *op. cit.*, p. 146, nota 2.)

<sup>52</sup> Weizsäcker von, C. F., *The History of Nature*, University Press of Chicago, Chicago, 1949, p. 71.

<sup>53</sup> Assim, diz Marcuse: “A divisão cartesiana do mundo também foi questionada em suas próprias bases. Husserl mostrou que o *Ego* cartesiano não era realmente, em última análise, uma substância independente, mas, antes, o ‘resíduo’ ou limite da quantificação <...>. Caso em que o dualismo cartesiano seria decepcionante, e o ego-substância pensante de Descartes seria análogo à *res extensa* antecipando o sujeito científico da observação e medição quantificáveis. O dualismo de Descartes implicaria de imediato a sua

Afirma Herbert Marcuse:

"A sociedade se reproduz num crescente conjunto técnico de coisas e relações que inclui a utilização técnica do homem —em outras palavras, a luta pela existência e a exploração do homem e da natureza se tornaram cada vez mais científicas e racionais."<sup>54</sup>

E mais adiante:

"Nascemos e morremos racional e produtivamente. Sabemos que a destruição é o preço do progresso, como a morte é o preço da vida, que a renúncia e a labuta são só requisitos para a satisfação e o prazer, que os negócios devem prosseguir e que as alternativas são utópicas. Essa ideologia pertence ao aparato social estabelecido; é um requisito para o seu funcionamento."<sup>55</sup>

O gradativo processo de nivelamento unidimensional que caracterizou o pensamento ocidental acaba, de acordo com Marcuse, por absorver, na contemporaneidade, qualquer comportamento humano sob a lógica do aumento do controle produtivo. Produzir e consumir cada vez mais se torna a legitimação da racionalidade instrumental, privando os indivíduos da possibilidade de sequer perguntarem se tal empreitada possui ou não sentido. Assim:

"a dominação só continua a depender da capacidade e do interesse de manter e ampliar o aparato <produtivo> como um todo".<sup>56</sup>

Esta capacidade e este interesse tornaram-se incondicionados, não sofrendo nenhuma restrição: antes de mais nada, trata-se de manter o aparato produtivo em

---

negação; limparia em vez de bloquear o caminho para o estabelecimento de um universo científico unidimensional no qual a natureza seria 'objetivamente da mente', isto é, do sujeito. E este sujeito está relacionado com o seu mundo de modo muito especial: 'a natureza é posta sob o signo do homem ativo, do homem que inscreve a técnica na natureza.' " (Marcuse, H., *op. cit.*, p. 149. A citação final é de Gaston Bachelard em *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine.*)

<sup>54</sup> Marcuse, H., *op. cit.*, p. 143-144.

<sup>55</sup> Marcuse, H., *op. cit.*, p. 143.

<sup>56</sup> Marcuse, H., "Trieblehre und Freiheit" in: *Freud in der Gegenwart*, Frankf. Beitr. z. Soz. Bd. 6., 1957 (citado por Habermas, J., *op. cit.*, p. 314).

movimento numa crescente expansão. Que tal expansão venha requerer destruição — sob a forma da guerra, do desperdício, da perecibilidade cada vez mais rápida dos seus produtos, enfim, da usura da natureza — não é algo que perturbe a sua lógica, mas ao contrário, a garante.

Vimos que, para Marcuse, este desenlace histórico não é acidental, mas inerente ao projeto da ciência moderna e, se retraçamos ainda mais suas origens, inerente ao processo simultâneo de desmaterialização e formalização do pensamento que teria se iniciado com Aristóteles. Para Marcuse, desde muito cedo o Ocidente fez da razão "razão instrumental", razão de controle e dominação. Assim, o caminho da crítica ensaiada por ele exige uma reconsideração deste tipo de racionalidade e, mais radicalmente, exigiria o seu abandono. Afirma Marcuse:

"O ponto que estou tentando mostrar é que a ciência, em *virtude de seu próprio método* e de seus conceitos, projetou e promoveu um universo no qual a dominação da natureza permaneceu vinculada à dominação do homem —um vínculo que tende a ter efeitos fatais para esse universo como um todo. A natureza, cientificamente compreendida e dominada, reaparece no aparato técnico de produção e destruição que mantém e aprimora a vida dos indivíduos, ao mesmo tempo que os subordina aos senhores do aparato. Assim, a hierarquia racional se funde com a social. Se esse for o caso, então uma mudança na direção do progresso, que pudesse romper esse vínculo fatal, também afetaria a própria estrutura da ciência —o projeto científico. Sem perder o seu caráter racional, suas hipóteses se desenvolveriam num contexto experimental essencialmente diferente (o de um mundo apaziguado); conseqüentemente, a ciência chegaria a conceitos de natureza essencialmente diferentes e estabeleceria fatos essencialmente diferentes. A sociedade racional subverte a idéia de Razão."<sup>57</sup>

E, com isto, chegamos ao ponto de discórdia de Habermas a respeito da interpretação de Marcuse e que reside no fato deste último considerar que o agir instrumental —o agir racional-com-respeito-a-fins— não somente possui um caráter intrinsecamente dominador, mas também que pode ser abandonado, que pode ser fundada

---

<sup>57</sup> Marcuse, H., *op. cit.*, p. 160.

uma outra racionalidade de natureza essencialmente diferente daquela e com a qual esta nova racionalidade não teria nenhum laço. Diz Habermas:

"Marcuse tem em vista não somente uma outra construção de teorias, mas também uma metodologia da ciência que difere em seus princípios. O quadro transcendental, no qual a natureza se tornaria objeto de uma nova experiência, não seria mais a função da esfera do agir instrumental, mas o ponto de uma possível manipulação técnica cederia o seu lugar a um tratamento que com zelo e carinho liberasse os potenciais da natureza."<sup>58</sup>

Habermas considera que o agir-com-respeito-a-fins é inerente à espécie humana e, conseqüentemente, que a ciência moderna — e a técnica que dela deriva — constituem um projeto dessa mesma espécie "como um todo", projeto que "não pode ser ultrapassado historicamente".<sup>59</sup> Para justificar seu ponto de vista, ele faz apelo aos estudos de Arnold Gehlen — isto é, faz apelo à ciência antropológica — que entende ser um fato demonstrável o caráter instrumental de toda técnica, independente de qualquer contexto histórico-cultural. Diz Habermas:

"Arnold Gehlen mostrou, de uma maneira que me parece conclusiva, que existe uma conexão imanente entre a técnica que nos é conhecida e a estrutura do agir racional-com-respeito-a-fins. <...> Em primeiro lugar, são reforçadas e substituídas as funções do aparato de movimento (mão e pernas), em seguida a produção de energia (do corpo humano), depois as funções do aparato sensorial (olhos, ouvidos, pele) e finalmente as funções do centro de controle (do cérebro)."

E, logo adiante, ele conclui:

"Se nos dermos conta de que o desenvolvimento técnico obedece a uma lógica que corresponde à estrutura do agir-racional-com respeito-a-fins e controlado

<sup>58</sup> Habermas, J., *op. cit.*, p. 317. Segundo Habermas, a idéia de uma relação diferente com a natureza que permita a pacificação da mesma é uma influência que Marcuse recebe da mística judaica e protestante. Diz Habermas: "Marcuse tem a tentação de seguir essa idéia de uma nova ciência ligada à promessa, familiar à mística judaica e protestante, de uma ressurreição da natureza decaída: um tópico que, como é sabido, entrou na filosofia de Schelling (e de Baader) através do pietismo bávaro, que reaparece em Marx, nos *Manuscritos de Paris*, determinando hoje as idéias centrais de Bloch e, em sua forma refletida, serve ainda de guia para as esperanças secretas de Benjamin, Horkheimer e Adorno." (Habermas, J., *op. cit.*, p. 316.)

<sup>59</sup> Habermas, J., *op. cit.*, p. 317.

pelo sucesso —e todavia isso quer dizer: a estrutura do *trabalho*—, então é difícil ver como poderíamos vir a renunciar à técnica, e precisamente à *nossa* técnica em favor de uma técnica qualitativamente outra, enquanto a organização da natureza humana permanecer inalterada, enquanto, pois, tivermos que sustentar a nossa vida pelo trabalho social e com o auxílio dos meios que substituem o trabalho."<sup>60</sup>

Na contestação que Habermas dirige à pretensão marcusiana de que se possa conceber uma racionalidade que não comporte o elemento de dominação inerente ao agir instrumental, fica evidenciada a solidariedade entre as concepções instrumental e antropológica da técnica que Martin Heidegger indica no seu ensaio. Como tentaremos mostrar na conclusão deste Anexo, o termo "espécie humana" —ou mesmo "natureza humana"—, assim como a compreensão do corpo como "funcional" evidenciam um fortíssimo compromisso metafísico, compromisso, esse sim, que se compraz em subtrair do questionamento categorias que, parece-me, são há bastante tempo muito problemáticas. Mas, a isso voltaremos adiante.

Sabemos que tanto Marcuse quanto Habermas são filiados à tradição do materialismo histórico inaugurada por Karl Marx. Quiçá não seja ocioso me remeter à compreensão "clássica" do materialismo histórico, assim como ao *aggiornamento* realizado pela escola de Frankfurt, da qual ambos pensadores fizeram parte, para compreender melhor essa junção de instrumentalidade e antropologia que aparece em Habermas tão cruamente manifesta.

A tradição marxista entende que o processo histórico é fruto de uma tensão entre dois elementos: o desenvolvimento das forças produtivas, isto é, o grau de capacidade de produzir riqueza alcançado por uma certa formação social, e as relações que os homens estabelecem no processo produtivo com vistas à produção dessa riqueza. O homem, do ponto de vista marxista, é essencialmente um animal de trabalho, o que quer dizer que é o trabalho (a lida com a natureza na produção de riqueza) que, em última instância, o determina.

---

<sup>60</sup> Habermas, J., *op. cit.*, p. 318.

Segundo Marx, as formações sociais primitivas não teriam alcançado um grau de desenvolvimento das forças produtivas que permitisse um excedente, uma parte da produção que não fosse necessária para o consumo da comunidade que a produziu. Quando historicamente surge este excedente —e isso depende de um certo aprimoramento das capacidades técnico-produtivas da humanidade— surge a troca e a diferenciação de atividades no processo de trabalho. Estabelecem-se assim papéis diferenciados no processo produtivo: aparecem as classes sociais. Trata-se da passagem do que Marx nomeia de "comunismo primitivo" para a sociedade de classes e que Jürgen Habermas nomeia, nas palavras que se seguem, como *civilizations*, termo traduzido aqui por "culturas avançadas".

"As culturas avançadas se estabelecem sobre o fundamento de uma técnica relativamente desenvolvida e de uma organização da divisão de trabalho no processo social de produção que possibilitam a superprodução, ou seja, uma superabundância de bens que excede a satisfação das necessidades imediatas e elementares. Elas devem a sua existência à solução do problema que só é posto pela superprodução gerada, ou seja, do problema de como dividir *desigualmente*, e contudo, *legitimamente*, a riqueza e o trabalho, por critérios diferentes dos que são postos à disposição pelo sistema de parentesco."<sup>61</sup>

As novas relações sociais de produção estabelecidas pelas "culturas avançadas" —nos ensina a interpretação consagrada do materialismo histórico—, promovem, no seu início, o desenvolvimento das forças produtivas; entretanto, alcançado um certo grau de desenvolvimento das mesmas —desenvolvimento dos "meios de produção", nos diz Marx— essas mesmas relações tornam-se um empecilho para o mesmo, passando a obstaculizá-lo. Assim, estabelece-se um conflito entre o movimento de incremento da produção de riqueza e as relações sociais estabelecidas que, pressionadas por aquele a mudar, se readequam ao aumento exigido. Deste conflito teriam surgido as grandes mudanças históricas: por ele ter-se-ia passado do regime de produção servil ao regime capitalista, e passar-se-ia do regime capitalista para o comunismo: o incrível desenvolvimento das forças produtivas capitalistas geraria um grau tal de riqueza que as relações sociais entre a burguesia e o proletariado não permitiriam absorver —as famosas crises de sobre-produção. Diante desta situação, a tensão se acirraria, mostrando-se o

---

<sup>61</sup> Habermas, J., *op. cit.*, p. 323. Os critérios que correspondem às formações sociais do "comunismo primitivo", às formações sociais tribais, são critérios de parentesco entre os membros da comunidade.

caráter irracional dessas relações sociais, irracional porque para perpetuar-se precisaria destruir riqueza e não mais produzi-la. Evidenciar-se-ia, desta maneira, que não somente a sociedade capitalista, mas a sociedade de classes em geral, precisa ser superada para que as forças produtivas sejam liberadas. Assim, o proletariado tomaria em suas mãos a tarefa de explodir as relações sociais capitalistas, não para erigir-se em classe dominante, mas para emancipar a sociedade da dominação de classes.

No seu ensaio "Técnica e Ciência enquanto 'Ideologia'", Jürgen Habermas nos apresenta aquilo que o materialismo histórico consagrado entende como sendo a "lei da história" como constituindo uma exceção. Segundo o diagnóstico tradicional —que hoje praticamente ninguém mais sustenta, por boas e fortes razões— a revolução chegaria, mais cedo ou mais tarde, independente de maiores ou menores investimentos voluntaristas:<sup>62</sup> a lógica inexorável do crescimento das forças produtivas levaria, como um vendaval, toda injustiça para longe da face da Terra.

Marx já tivera percebido, entretanto, que há experiências históricas de sociedades de classe —*civilizations*, no dizer de Habermas— onde não se verifica a tensão acima referida. Nos seus estudos acerca do que ele chama de "modo de produção asiático", Marx descreve sociedades em que as formas de legitimação que perpetuam mais ou menos pacificamente a hierarquia de classes —a superestrutura, na linguagem marxista, ou seja, a religião, a organização do estado, etc.— mantêm limitado o processo de inovações técnicas de um tal modo que ele jamais chega a pôr em xeque as relações sociais de produção. Assim, o que se verifica não é um conflito resultante numa revolução que liberta, das antigas relações sociais, as forças produtivas represadas, mas, ao contrário, um processo de estagnação que se prolonga historicamente por períodos muito longos.

As análises acerca do modo de produção asiático obrigaram, na segunda metade do século passado, a uma reavaliação daquele materialismo histórico consagrado. Embora elas originariamente não tenham visado lançar luz sobre a situação do capitalismo

---

<sup>62</sup> Segundo Habermas, como veremos logo adiante, Marx não teria tido esta compreensão da inevitabilidade da revolução, inevitabilidade que prescindiria de qualquer elemento voluntarioso.

maduro,<sup>63</sup> permitiram uma valorização da esfera do quadro institucional, pelo menos no âmbito daquele modo de produção. Dito em outros termos: o próprio Marx já tivera se deparado com sociedades onde o papel do quadro institucional não é o de mero ornamento prestes a ser descartado quando a base material exige mudanças nas relações de produção.

Falei acima que Habermas —e isto é extensivo a todo o neo-marxismo frankfurtiano— entende como uma exceção aquilo que a tradição marxista herdada entendia como "lei da história": a virulência da base material desafiando todo quadro institucional e obrigando a uma readequação permanente do mesmo, com vistas a sua crescente expansão, é um fenômeno que só se verifica no capitalismo. Diz Habermas:

"O esquema estável de um modo de produção pré-capitalista, de uma técnica pré-industrial e de uma ciência pré-moderna possibilita uma relação típica entre o quadro institucional e os subsistemas do agir racional-com-respeito-a-fins: esses subsistemas, que se desenvolvem partindo do sistema do trabalho social e do estoque de saber tecnicamente aplicável acumulado nesse sistema, apesar de progressos consideráveis, nunca atingiram aquele grau de propagação a partir do qual sua "racionalidade" se torna uma ameaça aberta às tradições culturais que legitimam a dominação. <...> As sociedades tradicionais só existem enquanto o desenvolvimento dos subsistemas do agir racional-com-respeito-a-fins é contido *dentro dos limites da eficácia legitimadora* das tradições culturais."<sup>64</sup>

O que, segundo Habermas, caracteriza o capitalismo é que o desenvolvimento das forças produtivas —a expansão crescente do agir-racional-com-respeito-a-fins a todas as esferas da vida social— acaba por questionar a forma tradicional de legitimação, a saber,

<sup>63</sup> Fazendo jus à verdade histórico-factual, o interesse pelos estudos marxistas acerca do modo de produção asiático surgiu, fundamentalmente, da possibilidade de que aquele servisse como modelo explicativo para a sociedade soviética stalinista e pós-stalinista onde, visivelmente, assistia-se a uma "estagnação" em termos de produção de riqueza sem que o suposto refreio do desenvolvimento econômico parecesse pôr em xeque a estrutura estatal burocrática, que dava a impressão de possuir uma solidez monolítica inabalável, impressão que, como todos sabemos, desfez-se da noite para o dia com a queda do muro de Berlim. Já avançada a segunda metade do século, e depois de "descobertas" as atrocidades stalinistas, tinha se tornado implausível atribuir essa "paz interna" à consciência do proletariado soviético que dificilmente poderia estar esperando pacientemente o momento propício para estender a revolução à totalidade do globo. Tais tentativas procuravam enraizar o totalitarismo soviético no oriente e não no ocidente. É por causa disto que falo em fazer jus à verdade *histórico-factual*: esta verdade está longe de um pensamento mais essencial da historicidade do Ocidente.

<sup>64</sup> Habermas, J., *op. cit.*, p. 323.

a legitimação das relações de propriedade dos meios de produção por explicações míticas, religiosas ou metafísicas. Segundo Habermas,

"o capitalismo é um modo de produção que não somente põe esse problema <o problema da perda das formas de legitimação tradicionais>, mas também o soluciona. Ele oferece uma legitimação da dominação que não pode mais descer do céu da tradição cultural, mas que pode ser soerguida a partir da base do trabalho social. <...> a dominação tradicional era uma dominação política. Só com o surgimento do modo de produção capitalista é que a legitimação do quadro institucional pode ser imediatamente vinculada ao sistema de trabalho social. <...> O quadro institucional da sociedade é imediatamente econômico; é só de uma maneira mediata que ele é político."<sup>65</sup>

Graças à percepção da singularidade do capitalismo como acontecimento histórico, Habermas mostra que as categorias do marxismo tradicional, categorias que foram erguidas em chave de compreensão do desenvolvimento histórico em geral, a rigor se enraízam nesse modo de produção específico e são iluminadoras para ele. Assim, os conceitos marxistas de "relações de produção", "superestrutura", "ideologia", etc., correspondem a uma determinada formação social —a capitalista— e não às leis universais do desenvolvimento histórico. Segundo Habermas, as relações de propriedade nas sociedades tradicionais são relações "políticas", entendendo por este termo, o fato de que sua legitimação se assenta nas tradições culturais, isto é, numa racionalidade que não é instrumental —ou seja, que não se refere ao sucesso ou insucesso para se validar—, mas que, ao contrário apela para uma dimensão do agir que é comunicativa, isto é, lingüística, mesmo que a lógica dessa linguagem seja governada pela "gramática de uma comunicação desfigurada e pela causalidade do destino, determinada por símbolos cindidos e motivos recalçados".<sup>66</sup> Somente com o capitalismo

"<...> é que a ordem da propriedade pode, de *relação política* que era, transformar-se numa *relação de produção*, pois ela se legitima pela racionalidade do mercado, pela ideologia da sociedade de troca e não mais por uma ordem legítima de dominação. Por seu lado, o sistema de dominação pode, em vez disso, ser justificado pelas relações legítimas de produção: esse é o

<sup>65</sup> Habermas, J., *op. cit.*, p. 325.

<sup>66</sup> Habermas, J., *op. cit.*, p. 324.

verdadeiro conteúdo do direito natural racional, desde Locke até Kant. O quadro institucional da sociedade é imediatamente econômico; é só de uma maneira mediata que ele é político (o Estado de direito burguês, enquanto 'superestrutura').<sup>67</sup>

Esta citação também nos indica a paternidade capitalista —porque originária dessa formação social— do conceito de "superestrutura": nem todo quadro institucional é, para Habermas, superestrutural. Este termo denota um quadro "político" que se legitima não pela tradição, mas economicamente —pela lógica do sucesso característica do agir instrumental— e que, por isso, pode-se concluir, está inteiramente exposto às pressões que vêm da infra-estrutura —o agir instrumental que se espalha a todas as esferas da vida social. Este fenômeno não acontece com o quadro institucional tradicional que, ao contrário, legitima-se discursivamente sendo, nesse sentido, imediatamente político, operando como limitação restritiva para a expansão do agir racional-com-respeito-a-fins.

Segundo Habermas, o fato de Marx ter projetado para o desenvolvimento histórico mais geral um acontecimento que é próprio do capitalismo —a saber, a adaptação mais ou menos automática do quadro institucional às pressões da base econômica—, permitiu-lhe compreender esse processo como pré-história da humanidade que, a partir daquele momento, poderia mudar o seu caráter, caso o proletariado assumisse consciente e voluntariamente a dimensão da *praxis*, isto é, a tarefa da superação da sociedade de classes.

Diz Habermas:

“O objetivo da crítica de Marx era o de transformar aquela adaptação secundária do quadro institucional também numa adaptação ativa, e de submeter a controle a mudança estrutural da própria sociedade. Assim, uma relação fundamental de toda a história anterior devia ser superada e a autoconstituição da espécie ser completada: o fim da pré-história. Porém essa idéia era ambígua. Decerto, Marx encarou o problema de fazer história, com consciência e vontade, como tarefa de um domínio *prático* dos processos de desenvolvimento social até então não controlados. Mas os outros compreenderam esse problema como uma tarefa *técnica*.”<sup>68</sup>

<sup>67</sup> Habermas, J., *op. cit.*, 325.

<sup>68</sup> *Op. cit.*, p. 339. Esses “outros” a que Habermas se refere são, como veremos, Max Weber e Talcott Parsons.

Habermas aponta, também na noção de ideologia, a proveniência da formação social capitalista. Para ele, nem toda cosmo-visão é ideológica; as ideologias são a crítica, em nome da racionalidade instrumental, "à dogmática das interpretações tradicionais do mundo" e é por esta razão que elas se pretendem científicas. As ideologias conservam o papel de legitimação das relações sociais, mas o fazem também de forma indireta, não se validando a si próprias através de uma lógica comunicativa, mas da própria lógica do agir instrumental. "Neste sentido não pode haver ideologias pré-burguesas".<sup>69</sup>

Para Habermas, Marx teria tido uma visão penetrante ao perceber que o fundamento de legitimação do capitalismo encontra-se na ideologia da troca de equivalentes, a suposta justiça que o mercado estabeleceria na compra de horas de trabalho por salário. Ao elaborar a crítica da ideologia burguesa sob a forma de economia política, Marx denuncia, com sua teoria do valor, a desigualdade nessa troca e, conseqüentemente, a violência social que o capitalismo exerce consagrando a instituição jurídica do livre contrato de trabalho. Esta primeira fase do capitalismo, a da ideologia liberal, encontra seu fim com as crises de superprodução que começam a evidenciar-se no fim do século XIX e desembocam na grande depressão de 1929. A ela se sucede um outro modo de legitimação do sistema. Estas ideologias recentes, tomando distância das promessas de regulação do livre mercado, acenam com a satisfação indefinida e não conflitante das demandas dos diversos setores sociais, propiciada por uma intervenção criteriosa do estado — trata-se do que deu em chamar-se de ideologia do *Welfare State*, o "Estado do Bem-estar Social". O seu fracasso dará lugar, sempre segundo Habermas, à mais cruel figura da ideologia: a consciência tecnocrática. Em relação a ela Habermas afirma:

"A consciência tecnocrática é, por um lado, "menos ideológica" que todas as ideologias anteriores; pois ela não possui a violência opaca de um ofuscamento que joga apenas com a ilusão de satisfação de interesses. Por outro lado, a vítrea ideologia de fundo hoje dominante, que transforma a ciência em fetiche, é mais irresistível e mais abrangente do que as ideologias do tipo antigo, pois com o velamento das questões práticas, ela não somente justifica um interesse

---

<sup>69</sup> Habermas, J., *op. cit.*, p. 326.

de dominação parcial de uma *classe determinada* e oprime a necessidade parcial de emancipação por parte de *outra classe*, como também atinge o interesse emancipatório da espécie humana, como tal.”<sup>70</sup>

Para Habermas, o que a consciência tecnocrática realiza é o “recalque da ‘moralidade’ enquanto categoria das relações da vida em geral”.<sup>71</sup> No seu lugar, ela incentiva um comportamento adaptativo: que os homens emprestem suas vontades para garantir o funcionamento “lubrificado” do sistema como um todo. Assim, “o núcleo ideológico dessa consciência é a *eliminação da diferença entre praxis e técnica*.”<sup>72</sup>

É exatamente neste ponto, no mascaramento da diferença entre *praxis* e técnica, que Habermas centrará sua crítica a Max Weber e à sociologia funcionalista representada por Talcott Parsons. Marx teria denunciado que aquilo que mais tarde Weber chamou de “racionalização” esconde um *partie pris*, um “ponto de partida subjetivo” (*sic*), do qual Talcott Parsons partilha de modo ainda mais patente.<sup>73</sup> Ambos não somente não reconhecem —da mesma maneira que Karl Marx— o enraizamento das categorias que orientam o seus modelos explicativos na formação social capitalista, como, diferentemente de Marx, tomam partido por um lado delas —aquele que corresponde à instrumentalidade do agir-racional-com-respeito-a-fins e, neste sentido, comprometem-se com o projeto da

<sup>70</sup> Habermas, J., *op. cit.*, p. 335. São interessantes, nesta citação, as metáforas de luminosidade empregadas por Habermas: enquanto as ideologias do *welfare state* ofuscam, produzindo uma opacidade --o que parece indicar que, à revelia do seu brilho, são opacas para o olhar que, cativado pelas promessas, não pode se deter para o exame--, a ideologia tecnocrática é vítrea, isto é, mostra-se como inteiramente transparente, dando a impressão de que nada ali se oculta ou subtrai da consideração.

<sup>71</sup> Habermas, J., *op. cit.*, p. 336.

<sup>72</sup> *Op. cit.*, p. 337. Habermas retraça a distinção entre *praxis* e técnica a Aristóteles, declarando ter sido alertado para essa distinção por Hannah Arendt. Como já foi dito, em Aristóteles, o agir prático diz respeito a ações que encontram o seu *telos* em si mesmas, diferenciando este agir da *poiesis* --o agir fabricante-- onde a ação encontra sua determinação por um *telos* extrínseco a ela e à qual ela se submete; o saber que corresponderia à *poiesis* é a *tekhne*. Na distinção aristotélica entre *praxis* e *poiesis/tekhne*, Habermas acredita estar visada a distinção que ele estabelece, como veremos, entre interação e trabalho, respectivamente.

<sup>73</sup> *Cf. op. cit.*, p. 320. É no mínimo curioso que Habermas caracterize o posicionamento de Weber e de Parsons como “subjetivo”.

burguesia como classe dominante.<sup>74</sup> Como já fora anunciado, Marx, segundo Habermas, teria reconhecido a necessidade de uma atitude consciente para a realização da tarefa de emancipação, mesmo não percebendo a novidade histórica do capitalismo no que respeita ao modo de legitimação das ideologias; já a sociologia de Weber, e ainda mais fortemente a de Parsons, caminham na direção contrária, preparando o império da consciência tecnocrática. A consequência disto, é a formulação por parte deles de um quadro explicativo que reconstrói

“a sociedade segundo o modelo dos sistemas auto-regulados do agir racional-com-respeito-a-fins e do comportamento adaptativo, <pretendendo> controlar a sociedade *do mesmo modo* que controlam a natureza.”<sup>75</sup>

A limitação que Habermas aponta nos modelos interpretativos de Weber e Parsons, mas também nas categorias marxistas, não impede, entretanto, que ele postule um outro alternativo que, esse sim, pretende-se universal. Tal modelo é formulado a partir da distinção básica entre dois modos de agir: o agir-racional-com-respeito-a-fins por um lado, e o agir comunicativo por outro, o primeiro corresponde à categoria do “trabalho”, o segundo, ao que Habermas nomeia de “interação”. Trata-se de dois modos de agir que detêm cada um sua lógica própria e independente e que Habermas apresenta no ensaio “Técnica e Ciência enquanto ‘Ideologia’”.

---

<sup>74</sup> “Parsons pretende que sua lista expõe sistematicamente decisões entre orientações valorativas alternativas que devem, em *qualquer* ação, ser tomadas pelo sujeito, sem que isso dependa do contexto particular cultural ou histórico. Contudo, se observarmos essa lista, dificilmente deixaremos de perceber a posição histórica da formulação da questão subjacente à lista. Os quatro pares alternativos de orientação valorativa <...> que pretendem esgotar *todas* as possíveis decisões fundamentais, foram recortados de acordo com a análise de *um* processo histórico.” Com o grifado dos termos “todas” e “um” Habermas quer evidenciar o desconhecimento que há em Parsons da paternidade do modo de produção capitalista nos pares de oposições por ele elaboradas.

<sup>75</sup> Habermas, J., *op. cit.*, p. 339.

	Quadro institucional: Interação mediada por símbolos	Sistemas de atividade racional com respeito a um fim (instrumental ou estratégico)
Regras orientando a ação	Normas sociais	Regras técnicas
Nível de definição	Linguagem corrente, partilhada intersubjetivamente	Linguagem independente do contexto ( <i>context-free</i> )
Modo de definição	Expectativas de comportamentos recíprocos	Previsões condicionais, imperativos condicionais
Mecanismos de aquisição	Interiorização de certos papéis	Aprendizagem de diferentes competências e qualificações
Função do tipo de ação considerada	Manutenção das instituições (conformidade com normas na base de um reforço recíproco)	Solução de problemas (realização de um objetivo definido em termos da relação meios-fins)
Sanção em caso de violação da regra	Punição na base de sanções convencionais: fracasso diante da autoridade	Insucesso: fracasso diante da realidade
“Racionalização”	Emancipação, individualização; extensão da comunicação livre de dominação	Aumento das forças produtivas; extensão do poder de dispor tecnicamente das coisas

Esse quadro indica os conceitos que correspondem a cada um dos tipos de agir —o racional-com-respeito-a-fins (trabalho), e o comunicativo (interação). Ele, parece-me bastante claro no seu objetivo e, considero, não exigir maiores explicitações.<sup>76</sup>

<sup>76</sup> Segundo este quadro as expressões "agir instrumental" e "agir-racional-com-respeito-a-fins" não são sinônimas. Habermas reserva para a segunda expressão um âmbito mais largo do que indicaria a primeira, porque ela referiria também ao que ele chama de "agir estratégico" que consiste na determinação de fins a

O diagnóstico que Habermas realiza da contemporaneidade a partir deste quadro conceitual —e, particularmente da ciência e da técnica modernas—, denuncia também uma dominação: trata-se de uma colonização ilegítima da esfera do agir racional-com-respeito-a-fins sobre a esfera da interação. Ciência e técnica aspiram a que "sua" racionalidade coincida com "a" racionalidade, reclamando para si esse estatuto e desqualificando qualquer outra lógica como irracional ou "arcaica". A racionalidade instrumental, racionalidade que tem o seu lugar legítimo na esfera do trabalho —isto é, na lida do homem com a natureza— ergue-se na única e exclusiva forma da razão “atingindo o interesse emancipatório da espécie humana como tal”.<sup>77</sup> Esta racionalidade se expande a todas as formas da vida social, mesmo àquelas que, por não envolverem o trato do homem com a natureza, mas as relações propriamente inter-humanas, conheceram uma outra lógica, uma outra racionalidade. Assim, o homem torna-se também natureza, sendo objetivável e “manipulável” da mesma forma que aquela. Diz Habermas:

“Se considerarmos, como faz Arnold Gehlen, que a lógica interna do desenvolvimento técnico manifesta-se no fato de que a esfera das funções do agir racional-com-respeito-a-fins desvincula-se passo a passo do substrato do organismo humano e é transposta para o plano das máquinas, então aquela intenção orientada tecnocraticamente poderia ser compreendida como a última fase desse desenvolvimento. O homem pode não somente, enquanto *homo faber*, auto-objetivar-se completamente pela primeira vez e defrontar-se com suas realizações que, nos seus produtos, dele se tornaram independentes; ele pode, além disso, enquanto *homo fabricatus*, ser por sua vez integrado a seus dispositivos técnicos, caso se consiga projetar a estrutura do agir racional-com-respeito-a-fins sobre o plano dos sistemas sociais. O quadro institucional da sociedade, que até agora era sustentando por um outro tipo de ação, seria agora

---

partir de normas sociais. O que Max Weber nomeia como "coerência" na relação valores/fins aparece aqui sob o nome de "agir estratégico": trata-se de uma saber analítico, cujo princípio é a coerência, o respeito do princípio de não-contradição. Ao "agir instrumental" corresponderia simplesmente a avaliação técnica dos meios para alcançar aqueles fins estabelecidos pelo "agir estratégico". "Agir estratégico" --a avaliação analítica na relação normas/fins-- e "agir instrumental --a avaliação técnica (empírica) dos meios para alcançar fins previamente estabelecidos-- constituem o âmbito do "agir-racional-com-respeito-a-fins". Dele fica excluído o estabelecimento de normas sociais, âmbito que obedece a uma outra lógica: a do agir comunicativo. Em diversos momentos deste trabalho utilizo como sinônimas as expressões "agir-racional-com-respeito-a-fins" e "agir instrumental". Penso que esta identificação não compromete em nada o desenvolvimento da questão que está sendo visada.

<sup>77</sup> Habermas, J., *op. cit.*, p. 335.

então *absorvido*, por sua vez, em consequência dessa idéia, pelos subsistemas do agir racional-com-respeito-a-fins que nele estavam encaixados.”<sup>78</sup>

No entender de Habermas, esta expectativa —que ele afirma não ser realizada em nenhum lugar, nem mesmo em esboço—<sup>79</sup>, a expectativa de que a sociedade alcance um nível de auto-regulação que venha abolir toda outra racionalidade que não a do agir instrumental, é o cerne da nova ideologia, a da consciência tecnocrática. O que Marcuse nomeia, a partir de uma compreensão do movimento percorrido pela tradição metafísica, como um fechamento da dimensão bidimensional, aberta pelas oposições que estão na sua origem, em direção a uma unidimensionalidade que as torna caducas, tem em mente o mesmo que Habermas percebe: a tendência a compreender o conjunto da sociedade pela lógica da auto-regulação, retirando de qualquer contexto discursivo o estabelecimento de valores —ou, servindo-nos do quadro habermasiano acima apresentado, de qualquer tematização conteudística das normas sociais que orientam a ação.

Voltemos aos diferentes posicionamentos entre Marcuse e Habermas em relação à compreensão do que seja a racionalidade instrumental, que em ambos caracteriza a ciência e a técnica modernas. Parece-me que Marcuse, ao atribuir à racionalidade instrumental um pressuposto de dominação que hoje ficaria visível, colocando para a humanidade uma exigência de emancipação dessa racionalidade, supõe que o que é essencial ao homem é a possibilidade de estabelecer valores e fins através de uma comunicação livre, não distorcida —aquilo que Habermas reserva para o agir comunicativo. Marcuse acredita que na origem —como vimos, representada para ele por Sócrates e Platão— uma tal comunicação teria vigorado, tendo sido abandonada posteriormente, com Aristóteles. Estes valores e fins livremente estabelecidos deveriam acenar para uma outra relação entre os homens, mas também para uma outra relação deles com a natureza, relação que exigiria o abandono da ciência e da técnica modernas que são, de modo inerente, dominadoras. Por sua vez, Habermas entende que este ponto de vista

---

<sup>78</sup> Habermas, J., *op. cit.*, p. 332.

<sup>79</sup> *Idem, ibidem*. Voltarei mais adiante a esta “tranquilidade” com que Habermas parece afastar os perigos da dominação incondicionada da técnica.

desconsidera que o agir racional-com-respeito-a-fins não constitui uma racionalidade a ser superada, mas antes, uma racionalidade que precisa ser reconduzida ao seu âmbito, reconquistando assim, ao lhe ser retirado o elemento ideológico que a perverte, a sua inocência.

Servi-me dos termos "império totalitário" e "colonização" para nomear, em Marcuse e Habermas, respectivamente, esse movimento de expansão da esfera do agir-racional-com-respeito-a fins para todo o âmbito da existência humana: as relações do homem com a natureza e as relações inter-humanas. Estas duas expressões não foram escolhidas arbitrariamente; com elas quis indicar duas caracterizações diferentes desse "movimento expansionista" da racionalidade instrumental. Com a expressão "império totalitário" quis manter presente o fenômeno polifacético —porque imperante em todos os âmbitos da existência: o da política, o da "moralidade", o da organização do trabalho, o da pesquisa científica, o da arte, etc.—, daquilo que o termo "totalitarismo" indica e que, no que é essencial, poderia definir como um "aspirar à dominação incondicionada", à totalidade. Esta expressão deve ser compreendida com radicalidade: essa aspiração ao incondicionado é, no sentido forte do termo; ela é o que é ao redor do planeta".<sup>80</sup> Em oposição a esta compreensão radical, utilizei o termo "colonização" querendo indicar uma expansão que se apresenta como exclusiva, isto é, como incondicionada, exigindo tributos, mas que de fato fracassa nesta sua pretensão e que, por isso, poder-se-ia dizer, é num sentido fraco, uma vez que não consegue vingar em ser.<sup>81</sup> Penso que se se mantém sob o olhar esta diferença, então o uso dos dois termos pode indicar o que distancia Habermas de Marcuse. Entretanto, nem um nem outro podem, por não atentarem para a "última figura" da compreensão moderna do ser, o ser como vontade de vontade, experimentar o fracasso do projeto moderno de humanidade como vontade racional autônoma, experiência que

<sup>80</sup> Esta é uma expressão de Heidegger ao referir-se à essência da técnica moderna. Poder-se-ia dizer: "o que é ao redor do planeta e bem mais além dele". Tenho em mente a declaração de Cecil Rhodes no fim do século passado: "Se pudesse, anexaria os planetas".

<sup>81</sup> Para compreender a distinção peço que se atente para a diferença que há entre o tipo de dominação dos impérios tradicionais --por exemplo, o império romano-- que permitiam que os povos submetidos, na condição de províncias, mantivessem sua religião e seus costumes contanto pagassem os tributos exigidos, e o fenômeno do totalitarismo contemporâneo que, diferentemente, invade todas as esferas da vida promovendo uma homogeneização radical.

possibilitaria um relacionamento autenticamente livre com a técnica.<sup>82</sup> O que nomeio aqui de “experiência do fracasso” franquearia um aprofundamento da questão que tanto a Habermas, quanto a Marcuse, está interdito. A seguir sublinho, de forma sucinta, certos compromissos presentes —de modo mais ou menos explícito— em ambos os pensadores, compromissos estes que não são em momento algum questionados e que, no meu entender, evidenciam o que chamei de “impensado” da concepção instrumentalista de técnica.

Começo por sublinhar o forte endosso que Jürgen Habermas faz da compreensão, presente em Arnold Gehlen, do corpo humano como instrumento de um espírito, *res cogitans*, sujeito, ou o que quer que seja. Somente porque o corpo é compreendido desta maneira, como uma espécie de habitat disponível de algo que não é corpóreo —como meio “natural” mais próximo desse sujeito e, por isso, mais à mão—, é que se afirma que ele pode ser “substituído” em suas “funções” por implementos tecnológicos. Como vimos, Habermas aponta esta substituição como algo próprio da espécie humana e verificável ao longo da história da mesma. Ao fazer isto, não percebe que incorre no mesmo vício que aponta em Karl Marx: o de projetar para toda a história uma compreensão que somente veio à luz com a modernidade, forjando a partir dela categorias universais e a-históricas. A compreensão de sujeito que acabará correspondendo à noção do corpo como aparato disponível —e a da natureza como matéria in-formável— é a do sujeito como “resíduo” ainda não objetivado do movimento de objetivação (como bem fora apontado por Husserl, e citado acima por Marcuse). Neste seu caráter de “resíduo”, de “sobra” de um movimento que aspira a completar-se, este “sujeito” é permanentemente compelido a tornar-se matéria disponível para a atividade in-formadora, isto é, compelido a nadificar-se na sua condição de sujeito fundador.<sup>83</sup> Que, para que o movimento continue, seja indispensável esse

---

<sup>82</sup> "Relacionamento livre com a técnica" é uma expressão de Heidegger. Como veremos, o termo "livre" aqui não pode ser mais pensado em termos de "autonomia da vontade"; é justamente uma tal autonomia que representa a maior perda da liberdade, a maior escravidão.

<sup>83</sup> Aqui deve-se atentar para o fato de que a clássica distinção entre corpo e alma, sendo o primeiro pertencente ao âmbito sensível e a segunda ao âmbito inteligível, antes da modernidade, jamais teve no seu horizonte o corpo humano como matéria indeterminada de uma atividade in-formadora. O corpo —e seus órgãos—, como todo o que pertence ao sensível tinha uma natureza que devia ser respeitada e, no melhor dos casos, desdobrada até suas máximas potencialidades, jamais modificada. Hoje, o corpo é alvo de uma

“resíduo” ou “sobra” (o que outrora Kant pensara em termos de “espontaneidade do entendimento”) não quer significar que o espírito, pelo fato de jamais poder ser eliminado, mostre irrefutavelmente o seu caráter de fundamento, como muitas vezes se pretende;<sup>84</sup> antes, isto quer dizer que, como tal, tornou-se uma função desse movimento, movimento este sim que é quem comanda, perpetuando-se. Apontei acima meu desconforto com a tranqüila crença com que Habermas afasta como utópico o projeto de que o homem passe de *homo faber* a *homo fabricatus*, ou, o que quer dizer o mesmo, que ele considere a “consciência tecnocrática” uma ideologia, isto é, uma espécie de “má-compreensão” que mais cedo ou mais tarde será desmascarada como “falsa consciência”. Em tudo isto há uma insistente recusa a pensar a historialidade, recusa que se manifesta na manutenção da mais básica das categorias tradicionais: a do ser do ente (mesmo que este ente seja a razão com suas estruturas ou faculdades) como permanência atemporal que funda em última instância o acontecer temporal. Um olhar para o percurso historial do Ocidente permitiria observar que o decisivo aqui é justamente o declínio da compreensão da entidade do ente como *ousia* —da qual a postulação de uma razão fundadora cindida em dois tipos de exercício, o do agir com-respeito-a-fins e o do agir comunicativo, não é mais do que uma tardia figura, figura que mostra-se, apesar da veemência do que reclama para si, completamente inofensiva para esse mesmo declínio.

Como vimos, Herbert Marcuse não se compromete com uma estrutura da razão que contenha como “dados” esses dois tipos de exercício da razão. Uma vez que no seu pensamento não há apelo a estruturas transcendentais —ou “quase-transcendentais”, no dizer, evidentemente embaraçado, que Habermas cunhou— sua posição está mais próxima da possibilidade de perceber o caráter historial da racionalidade ocidental. Mas, ao conceber a origem socrático-platônica, —origem, para ele, ainda não pervertida pelo projeto da racionalidade instrumental— nos termos da oposição “ser/dever-ser”, onde o “dever ser” —leia-se, o mundo das idéias platônico— fora retirado de toda “cristalização dogmática” e exposto a uma livre consideração permanente, sempre segundo o próprio

---

aspiração à eficiência funcional que implica numa concepção cibernética do mesmo, e os “pudores” estéticos que possam levantar-se contra esta aspiração em nada a enfraquecem.

<sup>84</sup> Pretensão que somente expressa a tentativa de se furtar de um pensamento lúcido sobre o estado de coisas, à procura de uma neutralização, ou até esquecimento, do que nele há de desorientador e doloroso.

Marcuse, pergunto-me, de onde, nesse suposto quadro, poderia surgir algo diferente da situação do niilismo tão bem conhecida por nós. O elogio dessa origem —elogio este sim, diferentemente do que acontece em Heidegger, envolvido por um halo de nostalgias com poder pretensamente restaurador— precisa desconhecer que a compreensão platônica da dialética não faz dela o fundamento instaurador do ser, mas simplesmente um exercício para alcançar aquilo que é, e que nessa exata medida põe-se como limite a esse próprio exercício. Dito em outros termos, se em Platão não há niilismo, é exatamente porque o ser é compreendido como permanência absolutamente presente, acessível por isso ao pensamento, que por ele deve se deixar orientar, conformar e limitar. A dialética platônica não é a aspiração a um movimento incondicionado, é a aspiração a um condicionamento último e definitivo, aquele conquistado pela contemplação do incondicionado —o Bem, nomeado exatamente assim, *anhypothetikos*, na *República*. Marcuse, em conformidade com o espírito do nosso tempo, entende como “dogmatismo” —isto é, como cerceamento à liberdade do espírito— a postulação de conteúdos dados que referendem a procura do conhecimento e quer ver Platão livre dessa mácula. Parece-me que não percebe que o outro lado dessa tão prezada liberdade é o niilismo, isto é, o vendaval arrasador de tudo aquilo que reclame para si o caráter de estabilidade e permanência. Se há uma saída para este estado de coisas, certamente ela não reside em tomar partido entre uma metafísica da *ousia* e uma metafísica da atividade; menos ainda na procura de um pretenso “caminho do meio” que pudesse encontrar um sensato ponto de equilíbrio entre ambas. Trata-se de, pela primeira vez, corresponder em pensamento a algo que permaneceu impensado ao longo de todo o percurso historial ocidental, e que pode nos dar a chave de compreensão do aparente paradoxo que ele encerra, isto é, de como o fascínio pela verdade do ente sob a forma da metafísica da *ousia* trazia em germe a própria nadificação do ente. É nisto que, parece-me, Marcuse fracassa.