

Jürgen Habermas

TÉCNICA E CIÊNCIA COMO «IDEOLOGIA»

Título original:

Technik und Wissenschaft als «Ideologie»

© Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968

Tradução de Artur Morão

Capa de Jorge Machado Dias

Todos os direitos reservados para a língua portuguesa
por Edições 70, L.^{da}, Lisboa — PORTUGAL

EDIÇÕES 70, LDA., Av. Elias Garcia, 81 r/c, — 1000 LISBOA
Telefs. 76 27 20 / 76 27 92 / 76 28 54

Telegramas: SETENTA

Telex: 64489 TEXTOS P

Esta obra está protegida pela lei. Não pode ser reproduzida,
no todo ou em parte, qualquer que seja o modo utilizado,
incluindo fotocópia e xerocópia, sem prévia autorização do Editor.

Qualquer transgressão à Lei dos Direitos de Autor
será passível de procedimento judicial.



ADVERTÊNCIA PRELIMINAR

O artigo sobre Técnica e Ciência como «Ideologia» contém um confronto com a tese desenvolvida por Herbert Marcuse: «a força libertadora da tecnologia — a instrumentalização das coisas — transforma-se em travão para a libertação, torna-se instrumentalização do homem». Este artigo está dedicado a Herbert Marcuse nos seus setenta anos. Pertence a Respostas a Herbert Marcuse mas, em virtude da sua extensão, não pôde ser recolhido no pequeno volume que apareceu com esse título.

É-me grato poder apresentar estas reflexões, que nesse trabalho tinham antes um carácter experimental, juntamente com outros artigos já publicados em lugares dispersos. Podem servir para precisar alguns pressupostos (isto vale para a primeira e segunda contribuição) e assinalar as consequências (isto vale para a terceira e quarta contribuição). Conservam, sem dúvida, sempre o carácter de trabalhos ocasionais.

No livro Conhecimento e Interesse, que apareceu ao mesmo tempo, desenvolvi o ponto de vista da minha lição inaugural em Francoforte (que encerra este volume).

Francoforte do Meno, Agosto de 1968.

J. H.

TRABALHO E INTERACÇÃO

*Notas sobre a filosofia do espírito de Hegel em Iena. **

Hegel proferiu em Iena nos anos 1804/1805 e 1805/1806 as lições sobre a filosofia da natureza e do espírito. A *filosofia do espírito* religa-se ao *sistema da eticidade*, fragmentariamente elaborado. Estas peças de Hegel (1) encontram-se ainda sob a influência do estudo da economia política, que Hegel então explorara. A investigação marxista de Hegel (2) chamou sempre a atenção para esse ponto. No entanto, ainda não se teve suficientemente em conta a posição especial que, no seu sistema, ocupa a *filosofia do espírito* do período de Iena. Continua a dominar a opinião, que já Lasson expressara no Prólogo à edição das lições de Iena: estes trabalhos consideram-se como uma etapa prévia da Fenomenologia e acentuam-se os seus paralelos com o sistema posterior. Em contrapartida, quero defender a tese de que, nessas duas séries de lições de Iena, Hegel põe na base do processo de formação do espírito uma concepção sistemática peculiar, mais tarde abandonada.

(*) Publicado originalmente em H. Braun e XX. Riedel (eds.), *Natur und Geschichte*. Karl Löwith zum 70. Geburtstag, Estugarda 1967, pp. 132-155.

(1) O *System der Sittlichkeit* cita-se segundo a edição de Lasson, *Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, Vol VII das O. C., Leipzig 1923, p. 415-499. As duas versões da *Philosophie des Geistes* de Iena foram igualmente editadas por Lasson: *Jenenser Realphilosophie I*, Vol. XIX das O. C., p. 195 s., e *Jenenser Realphilosophie*, Vol. XX das O. C., p. 177 s.

(2) G. Lukács, *Der Junge Hegel*, Berlim 1945.

As categorias linguagem, instrumento e família designam três modelos básicos igualmente primitivos de relações dialécticas: a representação simbólica, o processo do trabalho e a interacção que tem lugar com base na reciprocidade estabelecem uma mediação entre o sujeito e o objecto, cada qual à sua maneira. A dialéctica da linguagem, do trabalho e da relação ética está desdobrada em cada caso como uma figura especial da mediação; não se trata ainda de etapas que estariam constituídas segundo a mesma forma lógica, mas de diferentes formas da própria construção. Uma radicalização da minha tese poderia rezar assim: não é o espírito no movimento absoluto da reflexão sobre si mesmo que, entre outras coisas, também se manifesta na linguagem, no trabalho e na relação ética, mas é precisamente a relação dialéctica de simbolização linguística, de trabalho e de interacção que determina o conceito do espírito. A isto se oporia o lugar sistemático das categorias mencionadas. Elas não aparecem na lógica, mas numa filosofia real. Por outro lado, as relações dialécticas estão nessa altura ainda tão visivelmente pautadas por tipos básicos de experiências heterogêneas que as formas lógicas divergem entre si, segundo a conexão material de onde foram tiradas: a exteriorização e a alienação, a apropriação e a reconciliação rejeitam-se mutuamente. Ao fim e ao cabo, nas lições de Iena, parece insinuar-se que, só quando tomados conjuntamente, é que os três modelos dialécticos da consciência existente tornam o espírito transparente na sua estrutura (3).

(3) Em favor desta tese surge, além disso, a própria construção das lições. As categorias *linguagem, instrumento e vida familiar* cobrem a dimensão da existência externa, portanto, segunda divisão do sistema que Hegel introduziria definitivamente mais tarde, às formas do *espírito objectivo*. Sem dúvida, não aparecem em Iena sob o título paralelo de *espírito real*, mas surgem já na primeira parte da *filosofia do espírito*, para a qual o editor escolhe a denominação sistemática de *espírito subjectivo*. Mas, segundo a terminologia da *Enciclopédia*, o espírito subjectivo refere-se só às determinações que caracterizam as relações do sujeito cognoscente e agente consigo mesmo. E entre essas determinações não se contam as objectivações da linguagem (símbolos legados pela tradição), do trabalho (forças produtivas) e da acção baseada na reciprocidade (papéis sociais). Por meio delas, porém, Hegel demonstra a essência do espírito como uma organização de meios. Salta à vista que a exposição

I

Na introdução à *lógica subjectiva*, Hegel recorda aquele conceito de Eu em que se encerra a sua experiência fundamental da dialéctica: «O Eu... é a unidade primariamente pura que se refere a si mesma, e isto não de um modo imediato, mas abstraindo de toda a determinidade e conteúdo, e que se recolhe na liberdade da igualdade ilimitada consigo mesma. E assim é universalmente; unidade, que só é unidade consigo mediante esse comportamento negativo, que aparece como o abstrair e que, deste modo, contém em si dissolvido todo o ser determinado. Em segundo lugar, o Eu é também de forma imediata, enquanto negatividade que a si mesma se refere, particularidade, ser determinado absoluto, que se contrapõe ao outro e o exclui; personalidade individual. Essa universalidade absoluta, que é também imediatamente uma individuação absoluta e um ser em si e para si, que é absolutamente ser posto e apenas este ser em si e para si mediante a unidade com o ser posto, constitui tanto a natureza do eu como do conceito; de um e do outro nada se pode entender, se não se conceberem os dois momentos indicados simultaneamente na sua abstracção e, ao mesmo tempo, na sua perfeita unidade. (4)» Hegel parte do conceito de Eu, que Kant desenvolvera sob o título da unidade sintético-originária da apercepção. Aqui, o eu é representado como a «unidade pura que a si mesma se refere», como o

de Iena não se atém à divisão sistemática posterior. Ao «espírito real» não se antepõe a etapa do espírito subjectivo, mas um capítulo mais adequado seria o de «espírito abstracto»: Hegel expõe aí as determinações abstractas do espírito, no sentido de uma unidade de inteligência e vontade, construída em estreita conexão com a representação simbólica, o trabalho e a interacção, e não no sentido das abstracções que nos restam como espírito subjectivo, quando despojamos o processo de formação do espírito de todas as objectivações, em que ele tem a sua existência externa.

(4) Hegel, *Sämtliche Werke*, Vol. V, p. 14.

«eu penso», que deve poder acompanhar todas as minhas representações. Este conceito articula a experiência fundamental da filosofia da reflexão: a saber, a experiência da identidade do eu na auto-reflexão. Portanto, a auto-experiência do sujeito cognoscente, que abstrai de todos os objectos possíveis do mundo e se volta para si como único objecto. A subjectividade do Eu está determinada como reflexão — ela é a relação consigo mesmo, própria do sujeito que a si mesmo se sabe. Nela se estabelece a unidade do sujeito como autoconsciência. Kant interpreta ao mesmo tempo a experiência da auto-reflexão sob os pressupostos da sua teoria do conhecimento: purifica da empírica a apercepção originária, que deve garantir a unidade da consciência como autoconsciência. Kant interpreta ao mesmo tempo a experiência da auto-reflexão sob os pressupostos da sua teoria do conhecimento: purifica da empírica a apercepção originária, que deve garantir a unidade da consciência transcendental.

Fichte leva ainda mais longe a reflexão da auto-reflexão até à sua divisão nas esferas a cuja fundamentação ela, no entanto, se deve prestar e choca com o problema da fundamentação e, claro está, da fundamentação última do Eu. Nesta questão, Fichte atém-se à dialéctica da relação do Eu com o outro, dentro da subjectividade do saber-se a si mesmo⁽⁵⁾. Hegel, pelo contrário, abandona-se à dialéctica do Eu e do outro, no âmbito da intersubjectividade do espírito, no qual não é o eu que comunica consigo como com o seu outro, mas o Eu comunica com o outro eu enquanto outro.

A dialéctica da *Doutrina da ciência* de 1794, que, tal como aí se exprime, afirma que o Eu se põe absolutamente a si mesmo, permanece vinculada à relação da reflexão solitária: como *teoria da autoconsciência*, fornece uma resposta às aporias dessa relação em que o sujeito se constitui, em virtude de a si mesmo se saber num outro, enquanto identificado consigo próprio. A dialéctica da autoconsciência de Hegel

(5) Cf. D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Francoforte, 1967.

ultrapassa a relação da reflexão solitária, em prol da relação complementar dos indivíduos que se conhecem. A experiência da autoconsciência já não figura como originária. Para Hegel, resulta antes da experiência da interacção, em que Eu aprendo a ver-me com os olhos do outro sujeito. A consciência de mim mesmo deriva de um entrelaçamento das perspectivas. Só com base no reconhecimento recíproco se forma a autoconsciência, que se deve fixar no reflexo de mim mesmo na consciência de um outro sujeito. Por isso, Hegel não pode responder à questão da origem da identidade do Eu, como fizera Fichte, com uma fundamentação da autoconsciência que em si mesma se recolhe, mas apenas com uma *teoria do espírito*. O espírito não é, então, o fundamento que subjaz à subjectividade do si mesmo na autoconsciência, mas o meio em que um Eu comunica com outro Eu e a partir do qual, como de uma mediação absoluta, se constituem ambos reciprocamente como sujeitos. A consciência existe como um meio em que os sujeitos se encontram, de tal modo que, sem se encontrarem, não poderiam existir como sujeitos.

A unidade transcendental kantiana da autoconsciência é, por assim dizer, apenas aprofundada por Fichte. A unidade abstracta da síntese resolve-se numa acção originária que produz a unidade da oposição do Eu e do outro, unidade como a que o Eu se sabe a si mesmo. Hegel, pelo contrário, fixa-se na vazia identidade kantiana do Eu; mas reduz este Eu a um momento, ao pô-lo sob a categoria do universal. O Eu como autoconsciência é universal porque é um abstracto, a saber, derivado da abstracção de todos os conteúdos que estão dados para um sujeito cognoscente ou capaz de representações. E assim como abstrai da diversidade dos objectos externos, um Eu que a si adere como a algo de idêntico deve também abstrair da sucessão de estados e vivências internos. A universalidade do Eu abstracto mostra-se em que, mediante esta categoria, se definem como um indivíduo todos os *sujeitos possíveis*, portanto, *qualquer um* que para si diga Eu. — Mas, por outro lado, a mesma categoria do Eu é também uma indicação para pensar em cada caso um sujeito determinado, o qual, ao dizer Eu a si mesmo, se

afirma como algo de inalienavelmente único e individual. A identidade do Eu refere-se, pois, não só àquela unidade abstracta da autoconsciência em geral, mas ao mesmo tempo à categoria da particularidade. O Eu é individualidade não só no sentido repetível de algo que aí está, no interior de coordenadas especificáveis, mas no sentido do nome próprio, que se refere a algo de absolutamente individuado. O Eu enquanto categoria da particularidade exclui a redução a um número finito de elementos, por exemplo, ao número, hoje conhecido, das componentes elementares do material hereditário.

Enquanto Fichte concebe o conceito do Eu como identidade do Eu e do não Eu, Hegel concebe-o desde o princípio como identidade do universal e do particular. O Eu é à uma universal e particular. O espírito é o desdobramento dialéctico desta unidade, a saber, da totalidade ética. Hegel não escolhe o termo arbitrariamente, pois «espírito», que conhecemos na linguagem e cada dia como espírito de um povo, de uma época, de uma equipa, está já sempre por cima da subjectividade da autoconsciência solitária. O Eu como a identidade do universal e do particular só se pode conceber a partir da unidade de um espírito que integra a unidade do Eu com um outro, que com ele não é idêntico. Espírito é a comunicação dos particulares no meio de uma universalidade, que se comporta como a gramática de uma língua em relação aos falantes, ou como um sistema de normas vigentes relativamente aos indivíduos agentes, e que não salienta o momento da universalidade perante a individualidade, mas garante a sua conexão peculiar. No meio de semelhante universalidade, que Hegel chama por isso mesmo um universal concreto, podem os particulares identificar-se uns com os outros e, no entanto, conservar-se ao mesmo tempo como não idênticos uns com os outros. A ideia original de Hegel consiste em que o Eu só se pode conceber como autoconsciência se for espírito, isto é, se passar da subjectividade para a objectividade de um universal no qual, com base na reciprocidade, os sujeitos, que se sabem a si mesmos, se unificam como não idênticos. E precisamente porque o

Eu é identidade do universal e do particular, no sentido acabado de referir, a individuação de um recém-nascido que, no seio materno, é como ser vivo prelinguístico, um exemplar da espécie e que, do ponto de vista biológico, se poderia explicar suficientemente por uma combinação de muitos elementos finitos, só pode conceber-se como um processo de socialização. A socialização, porém, não deve aqui entender-se como a inserção na sociedade de um indivíduo já dado; é antes ela própria que suscita o ser individuado ⁽⁶⁾.

II

A relação ética elucidou-a o jovem Hegel na relação dos amantes entre si: «No amor, persiste ainda o separado, mas já não como separado — como unido, e o vivo sente o vivo» ⁽⁷⁾. Na segunda série de lições de Iena, Hegel elucida o amor como o conhecer que no outro se conhece. Da união dos distintos, resulta um saber que se caracteriza por um «duplo sentido»: «Cada um assemelha-se ao outro justamente por se lhe ter contraposto. O seu distinguir-se do outro é, pois, o seu equiparar-se a ele, e é conhecimento precisamente... porque, para cada um e para si mesmo, a sua oposição se muda em igualdade ou porque se sabe a si mesmo tal como se intui no outro» ⁽⁸⁾. Sem dúvida, Hegel não explicita a relação do conhecer-se no outro, da qual depende o conceito do Eu como identidade do universal e do particular, recorrendo de forma imediata às relações da intersubjectividade, em que está garantida a coincidência complementar dos sujeitos que entre si se contrapõem.

⁽⁶⁾ Sob o ponto de vista de que o processo de individuação só pode entender-se como socialização e esta, por sua vez, como individuação, Emile Durkheim desenvolve já na sua primeira grande obra *De la division du travail social* (1893) os fundamentos de uma teoria sociológica da acção.

⁽⁷⁾ *Jugendchriften*, ed. Hohl, p. 379.

⁽⁸⁾ *Realphilosophie*, II, p. 201.

Apresenta antes o amor como resultado de um movimento, o amor como reconciliação de um conflito prévio. O sentido peculiar de uma identidade do Eu, baseada no conhecimento recíproco, só se revela sob o ponto de vista de que a relação dialógica da união complementar de sujeitos opostos representa simultaneamente uma relação da lógica e da práxis vital. Isto revela-se na dialéctica da relação ética, que Hegel desenvolve sob o título de *Luta pelo Reconhecimento*. Tal dialéctica reconstrói a opressão e o restabelecimento da situação dialógica como uma relação ética. Neste movimento, o único que é permitido chamar-se dialéctico, as relações lógicas de uma comunicação distorcida pela violência exercem também uma violência prática. Só o resultado deste movimento extingue a violência e restabelece a não coerção do conhecer-se a si mesmo no outro, que tem lugar no diálogo: o amor como reconciliação. O dialéctico não é a própria intersubjectividade sem coacção, mas a história de sua repressão e do seu restabelecimento. A distorção da relação dialógica fica sob a causalidade de símbolos cindidos e de relações lógicas objectivas, isto é, subtraídas ao contexto da comunicação que, doravante, só imperam nas costas dos sujeitos e assim se tornam ao mesmo tempo operantes. O jovem Hegel fala de uma causalidade do destino.

No fragmento sobre o *Espírito do Cristianismo*, Hegel demonstra esta causalidade no exemplo do castigo que cai sobre quem destrói uma totalidade ética. O «criminoso» que elimina a base ética, a saber, a complementaridade de uma comunicação sem coacção e a recíproca satisfação de interesses, ao pôr-se a si mesmo como particular no lugar da totalidade — inicia o processo de um destino que também o há-de ferir. A luta desencadeada entre os partidos litigantes e a hostilidade perante o outro oprimido e prejudicado fazem sentir a complementaridade perdida e a amizade desaparecida. O criminoso confronta-se com o poder da vida que falta. Experimenta assim a sua culpa. O culpado tem de padecer sob o poder por ele próprio provocado da vida reprimida e dividida enquanto experimentar, na repressão da vida

alheia, a carência da própria e, na aversão contra a vida alheia, a alienação em relação a si mesmo. Na causalidade do destino, opera o poder da vida oprimida, que só pode reconciliar-se quando, da experiência da negatividade da vida cindida, surge a nostalgia do perdido e obriga as partes a identificar, na existência alheia combatida, na sua própria negada. Então, os dois partidos reconhecem na sua endurecida posição recíproca o resultado da rotura, da abstracção relativamente ao contexto comum das suas vidas — e, nele, na relação dialógica do conhecer-se no outro, experimentam o fundamento da sua existência.

Nas lições de Iena, a dialéctica da luta pelo reconhecimento fica separada do contexto do «delito»; o ponto de partida é aqui a relação delicada de sujeitos que fixam todo o seu ser em cada pormenor de uma posse por eles elaborada. Travam a luta pelo reconhecimento como uma luta de vida e morte. A auto-affirmação abstracta das partes, que se desprezam uma à outra, dissolve-se porque os combatentes arriscam a sua vida e removem assim a sua particularidade, guindada à totalidade: «O que sabemos, isto é, que a consciência total reconhecida só existe enquanto se remove, é agora um conhecer desta mesma consciência; é ela própria que faz tal reflexão de si em si mesma, de modo que a totalidade particular, ao querer manter-se e ser como tal, sacrifica-se a si mesma absolutamente, suprime-se e, deste modo, faz o contrário do que pretende. Ela só pode ser enquanto suprimida; não pode manter-se como existente, mas só enquanto algo posto como removido. ⁽⁹⁾» O destino cumpre-se nos combatentes, não, claro está, como o destino enquanto castigo para o criminoso, mas, no entanto de modo semelhante, como a aniquilação da auto-affirmação cindida da totalidade ética. O resultado não é o imediato conhecer-se de um no outro, isto é, a reconciliação, mas uma atitude dos sujeitos entre si com base no reconhecimento recíproco — a saber, com fundamento no conhecimento de que a identidade

⁽⁹⁾ *Realphilosophie* I, p. 230.

do Eu só é possível através da identidade do outro que me reconhece, identidade que, por seu turno, depende do meu reconhecimento ⁽¹⁰⁾. Eis o que Hegel chama a salvação absoluta da particularidade e da universalidade: «Este ser da consciência que, como totalidade particular, é como uma totalidade que a si mesma renunciou, vê-se, precisamente em tal renúncia, numa outra consciência... em toda a outra consciência é ela o que imediatamente é para si mesma, ao ser num outro — isto é, uma totalidade suprimida; e assim a particularidade fica absolutamente salva ⁽¹¹⁾.»

O conceito hegeliano do Eu como identidade do universal e do particular está dirigido contra aquela unidade abstracta da consciência pura, que a si se refere, própria da apercepção originária, na qual Kant estabelecera a identidade da consciência em geral. A experiência fundamental da dialéctica, que Hegel desenvolve no conceito do Eu, provém, no entanto, como veremos, não do âmbito experimental da consciência teórica, mas da consciência prática. Por isso, as consequências do novo posicionamento para uma crítica de Kant, tirou-as o jovem Hegel, antes de mais, de uma crítica à «*Sittenlehre*».

Porque Hegel entende a autoconsciência a partir do contexto de interacção próprio do agir complementar, isto é, como resultado de uma luta pelo reconhecimento, olha o conceito de vontade autónoma, o qual parece constituir a dignidade genuína da filosofia moral kantiana, como uma abstracção peculiar relativamente à relação ética dos indivíduos, que entre si comunicam. Ao pressupor na sua filosofia prática a autonomia, isto é, a propriedade da vontade de para si mesma ser lei, da mesma maneira que na sua filosofia teórica pressupõe a identidade simples e inatacável

⁽¹⁰⁾ Sob a influência dos pressupostos naturalistas do pragmatismo, G. H. Mead repete, na sua obra póstuma, *Mind, Self and Society* (1934), a ideia de Hegel de que a identidade do eu só se pode constituir através da exercitação em papéis sociais, isto é, na complementaridade de expectativas de comportamento com base no reconhecimento recíproco.

⁽¹¹⁾ *Realphilosophie* I, p. 230.

da autoconsciência, Kant desterra a acção ética do âmbito da moralidade. Kant pressupõe o caso limite de uma sintonização pré-estabelecida dos sujeitos agentes. A sincronização prévia dos agentes no enquadramento de uma intersubjectividade sem rotura desterra do campo da «*Sittenlehre*» o problema da eticidade, isto é, a actuação de uma intersubjectividade cindida entre a sobre-identificação e a perda da comunicação ⁽¹²⁾. Kant define a acção moral segundo o princípio de «não agir segundo nenhuma outra máxima a não ser aquela que também possa ter-se a si mesma por objecto enquanto lei geral» ⁽¹³⁾. A universalidade das leis morais tem, pois, em vista não só a obrigação intersubjectiva em geral, mas a forma abstracta de uma validade geral conexa com uma concordância *a priori*. Cada sujeito individual, ao examinar as máximas quanto à sua idoneidade como princípios de uma legislação universal, deve *imputar* as suas máximas de acção a todos os outros sujeitos como máximas igualmente obrigatórias para eles: «Não basta atribuir a liberdade à nossa vontade, se não tivermos razão suficiente para também a atribuirmos a todos os seres racionais, pois, se a eticidade serve como lei para nós, pelo simples facto de sermos racionais deve igualmente valer para todos os seres racionais ⁽¹⁴⁾. As leis morais são abstractamente universais no sentido de que, ao valerem para mim como gerais, *eo ipso*, têm que pensar-se como válidas para todos os seres racionais. Por conseguinte, sob tais leis, a interacção dissolve-se em acções de sujeitos solitários e auto-suficientes, cada um dos quais deve agir como se fora a única consciência existente e, no entanto, ter ao mesmo tempo a certeza de que todas as suas acções sujeitas a leis morais concordam necessariamente, e de antemão, com todas as acções morais de todos os outros sujeitos possíveis.

⁽¹²⁾ Cf. K. Heinrich, *Von der Schwierigkeit Nein zu sagen*, Francoforte, 1965.

⁽¹³⁾ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 98.

⁽¹⁴⁾ *Ibid.*, pp. 100 e s.

do Eu só é possível através da identidade do outro que me reconhece, identidade que, por seu turno, depende do meu reconhecimento ⁽¹⁰⁾. Eis o que Hegel chama a salvação absoluta da particularidade e da universalidade: «Este ser da consciência que, como totalidade particular, é como uma totalidade que a si mesma renunciou, vê-se, precisamente em tal renúncia, numa outra consciência... em toda a outra consciência é ela o que imediatamente é para si mesma, ao ser num outro — isto é, uma totalidade suprimida; e assim a particularidade fica absolutamente salva ⁽¹¹⁾.»

O conceito hegeliano do Eu como identidade do universal e do particular está dirigido contra aquela unidade abstracta da consciência pura, que a si se refere, própria da apercepção originária, na qual Kant estabelecera a identidade da consciência em geral. A experiência fundamental da dialéctica, que Hegel desenvolve no conceito do Eu, provém, no entanto, como veremos, não do âmbito experimental da consciência teórica, mas da consciência prática. Por isso, as consequências do novo posicionamento para uma crítica de Kant, tirou-as o jovem Hegel, antes de mais, de uma crítica à «*Sittenlehre*».

Porque Hegel entende a autoconsciência a partir do contexto de interacção próprio do agir complementar, isto é, como resultado de uma luta pelo reconhecimento, olha o conceito de vontade autónoma, o qual parece constituir a dignidade genuína da filosofia moral kantiana, como uma abstracção peculiar relativamente à relação ética dos indivíduos, que entre si comunicam. Ao pressupor na sua filosofia prática a autonomia, isto é, a propriedade da vontade de para si mesma ser lei, da mesma maneira que na sua filosofia teórica pressupõe a identidade simples e inatacável

⁽¹⁰⁾ Sob a influência dos pressupostos naturalistas do pragmatismo, G. H. Mead repete, na sua obra póstuma, *Mind, Self and Society* (1934), a ideia de Hegel de que a identidade do eu só se pode constituir através da exercitação em papéis sociais, isto é, na complementaridade de expectativas de comportamento com base no reconhecimento recíproco.

⁽¹¹⁾ *Realphilosophie* I, p. 230.

da autoconsciência, Kant desterra a acção ética do âmbito da moralidade. Kant pressupõe o caso limite de uma sintonização pré-estabelecida dos sujeitos agentes. A sincronização prévia dos agentes no enquadramento de uma intersubjectividade sem rotura desterra do campo da «*Sittenlehre*» o problema da eticidade, isto é, a actuação de uma intersubjectividade cindida entre a sobre-identificação e a perda da comunicação ⁽¹²⁾. Kant define a acção moral segundo o princípio de «não agir segundo nenhuma outra máxima a não ser aquela que também possa ter-se a si mesma por objecto enquanto lei geral» ⁽¹³⁾. A universalidade das leis morais tem, pois, em vista não só a obrigação intersubjectiva em geral, mas a forma abstracta de uma validade geral conexa com uma concordância *a priori*. Cada sujeito individual, ao examinar as máximas quanto à sua idoneidade como princípios de uma legislação universal, deve *imputar* as suas máximas de acção a todos os outros sujeitos como máximas igualmente obrigatórias para eles: «Não basta atribuir a liberdade à nossa vontade, se não tivermos razão suficiente para também a atribuirmos a todos os seres racionais, pois, se a eticidade serve como lei para nós, pelo simples facto de sermos racionais deve igualmente valer para todos os seres racionais ⁽¹⁴⁾. As leis morais são abstractamente universais no sentido de que, ao valerem para mim como gerais, *eo ipso*, têm que pensar-se como válidas para todos os seres racionais. Por conseguinte, sob tais leis, a interacção dissolve-se em acções de sujeitos solitários e auto-suficientes, cada um dos quais deve agir como se fora a única consciência existente e, no entanto, ter ao mesmo tempo a certeza de que todas as suas acções sujeitas a leis morais concordam necessariamente, e de antemão, com todas as acções morais de todos os outros sujeitos possíveis.

⁽¹²⁾ Cf. K. Heinrich, *Von der Schwierigkeit Nein zu sagen*, Francoforte, 1965.

⁽¹³⁾ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 98.

⁽¹⁴⁾ *Ibid.*, pp. 100 e s.

A intersubjectividade da validade das leis morais, admitida *a priori* mediante a razão prática, permite a redução do agir ético a acção monológica. A relação positiva da vontade com as vontades dos outros é subtraída à comunicação possível e substituída pela concordância transcendentalmente necessária de actividades teleológicas isoladas, que obedecem a leis universais abstractas. Sendo assim, a acção moral, no sentido de Kant, apresenta-se *mutatis mutandis* como um caso especial do que hoje chamamos acção estratégica.

A *acção estratégica* distingue-se das *acções comunicativas* que ocorrem sob tradições comuns, em virtude de a decisão entre possibilidades alternativas de escolha, poder e ter de tomar-se de forma fundamentalmente monológica, isto é, sem um entendimento *ad hoc*. Já que as regras de preferência e as máximas que resultam vinculantes para cada um dos actores foram previamente determinadas, a intersubjectividade plena da validade das regras do jogo pertence aqui à definição de situação de jogo, da mesma forma que, ao nível transcendental da «*Sittenlehre*» de Kant, a validade apriódica das leis morais é garantida pela razão prática. Em ambos os casos se eliminam os problemas da eticidade, que só podem surgir no contexto de uma comunicação entre os actores e de uma intersubjectividade que só se forma sobre a base sempre ameaçada do reconhecimento mútuo. Do ponto de vista moral, temos de deixar de lado a relação ética no sentido de Hegel e prescindir de que os sujeitos estão enredados na conexão interactiva enquanto seu *processo de formação*. Temos de prescindir do que ocorre no curso dialéctico da comunicação submetida à violência e do que dela deriva; portanto, temos de prescindir, primeiro, das consequências e dos efeitos secundários das acções acreditadas pela sua intenção moral; temos ainda de abstrair das inclinações e interesses particulares, do «bem estar», pelo qual é motivada a acção moral e ao qual esta pode objectivamente servir; e, finalmente, temos de abstrair da matéria do dever, que só se determina numa situação dada ⁽¹⁵⁾. Esta tríplice abstracção encontra-se

⁽¹⁵⁾ *Enzyklopadie*, pp. 504 e s.

já criticada na frase do jovem Hegel: «Enquanto as leis forem o que há de mais elevado, o indivíduo terá de ser sacrificado ao universal, isto é, deve ser morto» ⁽¹⁶⁾.

III

Porque Hegel não conecta a constituição do Eu com a reflexão do Eu solitário sobre si mesmo, mas a concebe a partir dos processos de formação, a saber, da unificação comunicativa de sujeitos opostos, o decisivo não é a reflexão como tal, mas o meio em que se estabelece a identidade do universal e do particular. Hegel fala também do «meio» pelo qual a consciência adquire existência. Segundo as nossas considerações até agora feitas, podemos esperar que Hegel introduza o agir comunicativo como o meio em que se realiza o processo de formação do espírito autoconsciente. Efectivamente, nas lições de Iena, e servindo-se do exemplo da convivência num grupo primário, da interacção no seio da família, constrói ele a «herança familiar» como o meio existente de formas recíprocas de comportamento. Só que junto da «família» encontram-se mais duas categorias, que Hegel igualmente desenvolve como meios do processo de formação: a linguagem e o trabalho. O espírito é uma organização de meios igualmente originais: «Essa primeira existência ligada — a consciência como meio — é o seu ser como linguagem, como instrumento e como herança familiar, ou como ser uno simples: «memória, trabalho e família». ⁽¹⁷⁾ Estes três tipos dialécticos fundamentais são heterogéneos; a linguagem e o trabalho como meios do espírito não se deixam reduzir à experiência da interacção e do reconhecimento mútuo.

A *linguagem* não abrange já a comunicação dos sujeitos que actuam e convivem, mas refere-se aqui apenas ao uso

⁽¹⁶⁾ Nohl, p. 278.

⁽¹⁷⁾ *Realphilosophie* I, p. 205.

de símbolos por parte do sujeito individual, que se confronta com a natureza e dá nome às coisas. Na intuição imediata, o espírito é ainda animal. Hegel fala da produção nocturna da imaginação representativa, do reino torrencial e ainda não organizado das imagens. Só com e na linguagem se separam, para a consciência, o ser da consciência e o ser da natureza. O espírito, por assim dizer, desperta do seu sonho quando o reino das imagens se traduz para o reino dos nomes. O espírito desperto tem memória: pode distinguir-se e ao mesmo tempo reconhecer o que foi distinguido. Seguindo as ideias do «*Preisschrift*» de Herder, Hegel vê na representação a realização genuína do símbolo: a síntese da diversidade está ligada à função representativa das características que permitem a identificação dos objectos. O dar nomes e a memória são dois lados da mesma coisa: «A ideia desta existência da consciência é a memória e a sua própria existência é a linguagem» (18).

O símbolo tem uma dupla função enquanto nome das coisas. Por um lado, a força da representação consiste na actualização num outro de algo que não está imediatamente dado; esse outro, embora não imediatamente dado, não está por si mesmo, mas no lugar de outro. O símbolo representativo mostra um objecto ou estado de coisas como um outro e designa-o na sua significação para nós. Por outro lado, nós próprios é que produzimos os nossos símbolos. A consciência falante torna-se objectiva por meio deles e experimenta-se a si mesma neles como um sujeito. Também já Herder caracterizara a relação da sensação reflexa do sujeito na linguagem. Para que a natureza possa converter-se no mundo de um Eu, a linguagem deve, pois, proporcionar a dupla mediação: por um lado, a dissolução e a manutenção da coisa intuída num símbolo que representa a coisa e, por outro, uma distanciação da consciência relativamente aos seus objectivos, distanciação em que o Eu, por meio dos

(18) *Realphilosophie* I, p. 211; cf. K. Löwith, «Hegel und die Sprache», en: *Zur Kritik der christlichen Überlieferung*, Estugarda, 1966, pp. 97 e s.

símbolos por ele mesmo gerados, está nas coisas e em si mesmo. A linguagem é assim a primeira categoria sob a qual o espírito é pensado não como algo de interior, mas como um meio que não está nem dentro nem fora. O espírito é aqui o *logos* de um mundo, e não reflexão da autoconsciência solitária.

Hegel chama *trabalho* à forma específica da satisfação das necessidades, que distingue da natureza o espírito existente. Assim como a linguagem infringe a imposição da intuição e ordena o caos das múltiplas sensações em coisas identificáveis, assim o trabalho infringe a imposição do desejo imediato e suspende, por assim dizer, o processo de satisfação das necessidades. E assim como o meio era, além, constituído pelos símbolos linguísticos, aqui, é o mesmo constituído pelos instrumentos, nos quais se sedimentam as experiências generalizadas dos que trabalham com os seus objectos. O nome é o permanente perante o momento fugaz das percepções. Igualmente, o instrumento é universal frente aos momentos evanescentes dos desejos e do gozo: «O instrumento é aquilo em que o trabalho tem a sua permanência, o que fica de quem trabalha e do trabalhado e em que se eterniza a sua contingência; reproduz-se em tradições, pois, tanto o desejante como o desejado só subsistem e perecem como indivíduos» (19). Os símbolos permitem o reconhecimento do mesmo. Os instrumentos fixam as regras segundo as quais se pode repetir, sempre que se quiser, a sujeição dos processos naturais: «A subjectividade do trabalho é, no instrumento, elevada a algo de universal; todos podem imitá-lo e trabalhar da mesma forma; transforma-se assim na regra permanente do trabalho» (20).

A *dialéctica do trabalho* estabelece, sem dúvida, uma mediação entre o sujeito e o objecto, mas não como a *dialéctica da representação*. No início, não se encontra a sujeição da natureza a símbolos autogerados mas, inversamente, a sujeição do sujeito ao poder da natureza externa. O tra-

(19) *Realphilosophie* I, p. 221.

(20) «System der Sittlichkeit», em Lasson, *Schriften z. pol.*, p. 427.

balho exige a suspensão da satisfação imediata dos desejos; transfere as energias de realização para o objecto trabalhado, sob leis que a natureza impõe ao Eu. Neste duplo aspecto, Hegel fala de que, no trabalho, o sujeito se transforma em coisa; «O trabalho é, por este lado, um transformar-se em coisa. A cisão do Eu enquanto desejo (a saber: numa instância do Eu que escrutiniza a realidade e nas pretensões reprimidas dos instintos — J. H.) é justamente este transformar-se em objecto» (21). Mediante a sujeição à causalidade da natureza, surge para mim nos instrumentos o resultado de uma experiência através da qual posso, por meu lado, levar a natureza a trabalhar para mim. A consciência, ao obter, com as suas regras técnicas, o fruto não pretendido do seu trabalho, retorna a si mesma da sua coisificação e, claro está, como consciência astuta que, na acção instrumental, vira contra a própria natureza a experiência adquirida no contacto com os processos naturais: «Aqui, o desejo retira-se completamente do trabalho. Deixa que a natureza ande por si mesma, cilha para ela calmamente e dirige tudo apenas com um leve esforço: astúcia. A ampla fronte do poder é atacada pelo agulhão da astúcia» (22).

O instrumento é, pois, tal como a linguagem, categoria deste meio, pelo qual o espírito chega à existência. Mas os dois movimentos correm em sentidos contrários. A *consciência que dá nomes* adquire, perante a objectividade do espírito, uma posição distinta da da *consciência astuta*, que promana dos processos de trabalho. Só no caso limite da convencionalização pode o falante comportar-se, perante os seus símbolos, de modo semelhante à forma como o trabalhador se comporta relativamente aos seus instrumentos; os símbolos da linguagem coloquial penetram e dominam a consciência percipiente e pensante, ao passo que a consciência astuta domina, mediante os seus instrumentos, os processos da natureza. A objectividade da linguagem con-

(21) *Realphilosophie* II, p. 197.

(22) *Realphilosophie*, II, p. 199.

serva o seu poder sobre o espírito subjectivo, enquanto a astuta superação da natureza, por meio do poder do espírito objectivo, amplia a liberdade subjectiva — pois, também o processo do trabalho desemboca por fim na satisfação mediada das necessidades por meio dos bens de consumo produzidos e na interpretação rectroactivamente alterada das próprias necessidades (23). Os três tipos de relação dialéctica entre sujeito e objecto desenvolvidos nas lições de Iena realçam, contra o Eu de Kant, os processos de formação da identidade constituída da consciência que dá nomes, da consciência astuta e da consciência reconhecida. À crítica da moralidade corresponde uma crítica da cultura. Na metodologia da faculdade teleológica de julgar (24), Kant considera a cultura como o fim último da natureza, na medida em que compreendemos esta como um sistema teleológico. Kant chama cultura à produção da idoneidade de um ser racional para quaisquer fins em geral. Isto significa, subjectivamente, a dexteridade da escolha racional dos fins relativamente aos meios apropriados e, objectivamente, a cultura como totalidade do domínio técnico sobre a natureza. Assim como na moralidade se representa uma actividade teleológica segundo máximas puras, que abstrai da inserção do sujeito ético numa intersubjectividade que só resulta de um processo de formação, assim também Kant concebe a cultura como uma actividade teleológica segundo regras técnicas (isto é, imperativos condicionados), que igualmente abstrai do enredamento do sujeito nos processos de trabalho. O *eu cultivado* a que Kant atribui a idoneidade para a acção instrumental é, pelo contrário, concebido por Hegel como um resultado e, claro está, como o resultado de um processo de trabalho que se modifica com o movimento da história universal. Assim, nos estudos de Iena sobre a filosofia do espírito, ele nunca omite a referência ao curso que adopta a consciência astuta

(23) Para esta relação, que de nenhum modo corresponde à teleologia do espírito que se realiza a si mesmo, a *Lógica* de Hegel não estabelece nenhuma categoria adequada.

(24) *Kritik der Urteilskraft* B, p. 388 e s.

proveniente do uso dos instrumentos, logo que o trabalho se mecaniciza ⁽²⁵⁾.

O que vale para a consciência moral e técnica vale analogamente para a teórica. A dialéctica da representação mediante os símbolos linguísticos dirige-se contra o conceito kantiano das realizações sintéticas de uma consciência transcendental em geral, subtraída a todo o processo de formação. Com efeito, a crítica abstracta do conhecimento concebe a relação das categorias e das formas de intuição com o material da experiência, como mostram as expressões, segundo o modelo introduzido já por Aristóteles da actividade artesanal, em que o sujeito, ao trabalhar, dá forma a uma matéria. Porém, se a síntese do múltiplo não ocorre por meio da imposição de formas categoriais, mas já está primariamente vinculada à função representativa dos símbolos autogerados, então, a identidade do eu não pode já pressupor-se aos processos de conhecimento e também não aos processos do trabalho e da interacção, dos quais provém a consciência astuta e reconhecida. A identidade da consciência cognoscente, como em igual medida a objectividade dos objectos conhecidos, só se constitui com a linguagem, na qual apenas é possível a síntese dos momentos separados do eu e da natureza como mundo do eu.

⁽²⁵⁾ «O instrumento como tal liberta o homem da sua aniquilação material; mas nele ainda permanece (...) a sua actividade (...) Na máquina, porém, o homem elimina esta sua actividade formal e deixa a máquina trabalhar para ele. Mas este engano, que exerce contra a natureza/.../ acaba por dele se vingar; quanto mais lhe tira, quanto mais a submete, tanto mais a si se envilece. Ao fazer trabalhar a natureza com uma grande variedade de máquinas, não supera a necessidade do seu próprio trabalho, mas apenas o desloca e afasta da natureza, e não se dirige de um modo vivo a ela enquanto algo de vivente; este carácter vivo esvanece-se e o próprio trabalho, que lhe resta, torna-se maquinal» *Realphilosophie* I, p. 237). Entretanto, o progresso técnico foi muito além desta etapa primitiva do tear mecânico. O estágio em que nos encontramos caracteriza-se pelo controlo auto-regulativo dos sistemas de acção racional dirigida a fins e é incerto se a astúcia desta consciência não será um dia ultrapassada por máquinas, que simulam as operações da consciência; mesmo quando o trabalhador, ao subtrair-se-lhe o controlo, não tiver que pagar pelo crescente poder de disposição técnica o preço que, até agora, teve de pagar com a moeda do trabalho alienado, e o próprio trabalho se tornar obsoleto.

IV

Kant parte da identidade do Eu como de uma unidade originária da consciência transcendental. Hegel, pelo contrário, é levado pela sua experiência fundamental do Eu, enquanto identidade do universal e do particular, ao discernimento de que a identidade da autoconsciência não pode conceber-se como originária, mas apenas como fruto de um dever. Nas lições de Iena, Hegel desenvolve a tríplice identidade da consciência que dá nomes, da consciência astuta e da consciência reconhecida. Estas identidades constituem-se na dialéctica da representação, do trabalho e da luta pelo reconhecimento e desmentem assim aquelas unidades abstractas da vontade prática, da vontade técnica e da inteligência, com que começam a *Crítica da Razão Prática* e a *Crítica da Razão Pura* de Kant. Sob este ponto de vista, podemos efectivamente compreender a *filosofia do espírito* de Iena como um trabalho preliminar para a *Fenomenologia*, pois a radicalização da crítica do conhecimento levada a cabo por Hegel, enquanto ciência da consciência fenoménica, consiste justamente na renúncia ao ponto de vista do sujeito do conhecimento já «pronto». E, sobretudo, um cepticismo que não preserva a crítica e a dúvida da desesperação e que impele a reflexão, a saber, a perscrutação de uma aparência até à própria inversão da consciência, exige um começo igualmente radical, no sentido de abandonar as diferenças fundamentais entre razão teórica e prática, entre proposições descritivas e decisões normativamente correctas, e de começarmos em geral, sem a suposição de critérios, — embora este começo, privado de pressupostos no plano teórico, não possa ser justamente um começo absoluto, mas deva religar-se à consciência natural. Mas, se daqui miramos a *filosofia do espírito* de Iena, surge certamente a questão da *unidade de um processo de formação*, o qual é primeiramente determinado por três tipos de formação heterogéneos. O problema da conexão dessa organização de meios põe-se com particular urgência, se nos lembrarmos da história das influências da filosofia de Hegel e se pusermos diante dos olhos as inter-

pretações antagónicas, cada uma das quais escolhe como princípio de interpretação um dos três tipos dialécticos fundamentais. *Cassirer* toma a dialéctica da representação como fio condutor de uma interpretação hegelianizante de Kant que, ao mesmo tempo, é a fundamentação da filosofia das formas simbólicas; *Lukács* interpreta o movimento do pensamento que vai de Kant a Hegel por meio do fio condutor de uma dialéctica do trabalho que, ao mesmo tempo, garante a unidade materialista do sujeito e objecto num processo de formação histórico-mundial da espécie; por fim, o neo-hegelianismo de *Theodor Litt* conduz a uma concepção da auto-ascensão gradual do espírito, que segue o modelo da dialéctica da luta pelo reconhecimento. É comum a estas três posições o método praticado pelo primeiro hegelianismo de uma apropriação de Hegel com o abandono da identidade de espírito e natureza, requerida no saber absoluto. Além disso, têm tão pouco em comum que apenas ilustram a divergência dos três posicionamentos, isto é, das concepções da dialéctica que lhes estão subjacentes. Como deve, pois, pensar-se a unidade de um processo formativo que, segundo a concepção das *Lições de Iena*, corre através da dialéctica da linguagem, do trabalho e da interacção?

Sob o título de *linguagem*, Hegel introduz com razão a utilização de símbolos representativos como primeira determinação do espírito abstracto. Com efeito, as duas determinações seguintes pressupõem necessariamente esta primeira. Na dimensão do espírito real, a linguagem adquire existência como sistema de uma determinada tradição cultural: «A linguagem só existe como linguagem de um povo... É um universal, reconhecido em si, que ressoa do mesmo modo na consciência de todos; cada consciência falante torna-se nela imediatamente uma outra consciência. Também no tocante ao seu conteúdo, ela só num povo se transforma em verdadeira linguagem, isto é, em expressão daquilo que cada qual pensa» (26). Como tradição cultural, a lin-

(26) *Realphilosophie*, I, p. 235.

guagem entra na acção comunicativa; pois, só as significações intersubjectivamente válidas e constantes, que se obtêm da tradição, facultam orientações com reciprocidade, isto é, expectativas complementares de comportamento. Assim, a interacção depende das comunicações linguísticas que se tornam familiares. E também a acção instrumental, logo que como trabalho social aparece sob a categoria do espírito real, está inserida numa rede de interacções e depende, portanto, por seu lado, das condições marginais comunicativas de toda a cooperação possível. Abstraindo do trabalho social, já o acto solitário do uso de um instrumento está referido à utilização de símbolos, pois a imediatidade da satisfação animal dos impulsos não é interrompida sem um distanciamento da consciência que dá nomes, relativamente aos objectos identificáveis. Por tudo isso, a acção instrumental é também sempre, enquanto solitária, uma acção monológica.

Mas, mais interessante e de nenhum modo tão manifesta como relação da utilização dos símbolos com a interacção e o trabalho é a relação das outras duas determinações do espírito abstracto: a *relação recíproca entre trabalho e interacção*. Por um lado, as normas sob as quais se institucionaliza e adquire continuidade a acção complementar no marco da tradição cultural são independentes da acção instrumental. Certamente, as regras técnicas só se formam sob as condições da comunicação linguística, mas nada têm em comum com as regras comunicativas da interacção. Nos imperativos condicionados, a que se segue a acção instrumental e que, por seu lado, resultam do domínio experiencial da acção instrumental, só entra a causalidade da natureza, e não a causalidade do destino. Não é possível uma redução da interacção ao trabalho ou uma derivação do trabalho a partir da interacção. Por outro lado, Hegel estabelece uma conexão interna entre *normas jurídicas*, nas quais primariamente se estabelece formalmente um tráfego social baseado no reconhecimento recíproco, e os *processos de trabalho*.

Sob a categoria do espírito real, as interacções que se baseiam na reciprocidade aparecem na forma de um tráfego juridicamente regulamentado entre pessoas, cujo estatuto

como pessoas jurídicas é definido pela institucionalização do reconhecimento recíproco. Só que este reconhecimento não se refere imediatamente à identidade do outro, mas às coisas que caem sob o seu poder de disposição. A realidade institucional da identidade do Eu consiste em que os indivíduos se reconhecem mutuamente como proprietários, nas suas posses produzidas pelo trabalho e adquiridas pela troca: «Não só aqui estão postas as minhas posses e a minha propriedade, mas a minha pessoa ou isto, na medida em que na minha existência reside tudo o que me constitui: honra e vida» (27). Contudo, a honra e a vida apenas são reconhecidas na inviolabilidade da propriedade. A posse, enquanto substracto do reconhecimento jurídico, provém dos processos de trabalho. No produto reconhecido do trabalho conectam-se assim a acção instrumental e a interacção.

Hegel constrói esta conexão, nas lições de Iena, como algo de inteiramente óbvio. No sistema do trabalho social, estabelece-se a divisão dos processos de trabalho e a troca dos produtos do trabalho. Chega-se assim a uma generalização tanto do trabalho como das necessidades. Pois, o trabalho de cada um é, quanto ao seu conteúdo, algo de geral para as necessidades de todos. O trabalho abstracto produz bens para necessidades abstractas. O bem produzido recebe assim o seu valor abstracto como valor de troca. O dinheiro é o seu conceito existente. A troca de equivalentes é o modelo de comportamento recíproco. A forma institucional da troca é o contrato. Por isso, o contrato é a fixação formal de uma acção prototípica, que se baseia na reciprocidade. O contrato «é o mesmo que a troca, mas troca ideal. É uma troca de declarações, não de coisas, mas vale tanto como a coisa. Ambas se referem à vontade do outro enquanto tal» (28). A institucionalização da reciprocidade realizada na troca consegue-se pelo facto de a palavra pronunciada adquirir força normativa; a acção complementar é mediada por símbolos que fixam expectativas obrigatórias de comporta-

(27) *Realphilosophie*, II, p. 221.

(28) *Realphilosophie*, II, p. 218.

mento: «A minha palavra tem de valer não por razões morais, no sentido de que eu permaneço interiormente fiel a mim mesmo e que não devo mudar a minha disposição, convicções, etc., mas que efectivamente posso modificá-las; a minha vontade só existe enquanto vontade reconhecida. Contradigo-me não só a mim mesmo, mas também ao facto de que a minha vontade é uma vontade reconhecida... A pessoa, o puro ser para si não é, pois, respeitada como vontade particular que se isola da vontade comum, mas só como comum» (29). Assim, a relação do recíproco reconhecimento em que se funda a interacção é regulamentada por meio da institucionalização da reciprocidade implicada na troca dos produtos do trabalho.

A institucionalização da identidade do eu, a autoconsciência juridicamente sancionada concebe-se como resultado de ambos os processos: do *trabalho* e da *luta pelo reconhecimento*. Os processos do trabalho, pelos quais nos libertamos da imposição do poder imediato da natureza, entram, pois, de tal modo na luta pelo reconhecimento que, resultado desta luta, na autoconsciência juridicamente reconhecida, também fica incluído e fixo o momento da libertação por meio do trabalho. Hegel associa o trabalho e a interacção sob o ponto de vista da emancipação relativamente ao poder tanto da natureza externa como da natureza interna. Nem reduz a interacção ao trabalho, nem elimina este na interacção; mas tem em vista uma conexão de ambos, na medida em que a dialéctica do amor e da luta não se pode dissociar dos êxito da acção instrumental e da constituição da consciência astuta. O resultado da libertação pelo trabalho insere-se nas normas, sob as quais actuamos de forma complementar.

Sem dúvida, Hegel desenvolveu apenas uma só vez *in extenso* a conexão dialéctica entre trabalho e interacção, em ligação com uma consideração feita no *sistema da eticidade* (30), a saber, num capítulo da *Fenomenologia do Espírito*: a relação do reconhecimento unilateral do senhor pelo escravo.

(29) *Realphilosophie*, II, pp. 219 e s.

(30) «System der Sittlichkeit», *loc. cit.*, p. 442.

é radicalmente subvertida pelo poder de disposição sobre a natureza, igualmente elaborado de modo unilateral, que o escravo tem sobre a natureza. A autoconsciência autónoma em que ambas as partes reconhecem que a si mesmas se reconhecem constitui-se por meio de uma retroacção do êxito *técnico* de uma emancipação pelo trabalho sobre a relação de dependência política entre o senhor e o escravo. Certamente, a relação de domínio e servidão entrou também, através da *Fenomenologia*, na filosofia do espírito subjectivo. Na *Enciclopédia*, ela representa a transição para a autoconsciência universal, e assim, a passagem da «consciência» ao «espírito». Só que, já na *Fenomenologia*, a peculiar dialéctica de trabalho e interacção tinha perdido o valor posicional, que ainda lhe era atribuído sistematicamente nas lições de Iena.

Isto explica-se pelo facto de que Hegel depressa abandonou o carácter sistemático de tais lições e o substituiu por uma divisão enciclopédica em espírito subjectivo, espírito objectivo e espírito absoluto. Enquanto em Iena a linguagem, o trabalho e a acção baseada na reciprocidade não só eram etapas no processo de formação do espírito, mas princípios da sua própria formação, na *Enciclopédia* ⁽³¹⁾, a linguagem e o trabalho, que outrora constituíram modelos de construção do movimento dialéctico, constroem-se agora só como relações reais subordinadas: a linguagem surge mencionada na filosofia do espírito subjectivo, na transição da imaginação para a memória numa nota bastante ampla (§459), ao passo que o trabalho desaparece como acção instrumental em geral e, em vez disso, caracteriza como trabalho social, sob o título de sistema das necessidades, uma etapa importante na evolução do espírito objectivo (§§ 524 s.). Unicamente a dialéctica da relação ética conservou na *Enciclopédia*, tal como em Iena, o seu valor posicional para a construção do espírito enquanto tal. Mas, num exame mais atento, reconhecemos aí não a dialéctica do amor e da luta,

(31) §§ 433 e s.

mas uma dialéctica que Hegel desenvolveu no seu ensaio sobre *Direito natural* como movimento da eticidade absoluta.

V

Investigámos a unidade do processo de formação do espírito numa conexão dos três tipos fundamentais de dialéctica, isto é, nas relações entre a representação simbólica, o trabalho e a interacção. Esta conexão peculiar, que, confinada a uma etapa, foi ainda introduzida na relação entre dominação e servidão, já não torna a aparecer mais tarde. Está vinculada a uma sistemática que Hegel parece ter provado só no período de Iena. Sem dúvida, nas lições de Iena, existe já uma tendência que nos permite entender porque é que a conexão específica entre trabalho e interacção foi perdendo a importância. Efectivamente, já em Iena, Hegel partia da absoluta identidade de espírito e natureza, que pré-julga de um modo determinado a unidade do processo de formação do espírito. Nas lições de Iena, Hegel já constrói a transição da filosofia da natureza para a filosofia do espírito, de um modo semelhante ao que acontece na *Enciclopédia*: o espírito tem na natureza a sua completa objectividade externa e encontra, por isso, a sua identidade na eliminação desta exteriorização. O espírito é, assim, o absolutamente primeiro da natureza: «A manifestação que... é *de vir* da natureza é enquanto manifestação do espírito, o qual é livre (na história), um *pôr* da natureza como do *seu* mundo; um *pôr* que, como reflexão, é ao mesmo tempo um pressupor do mundo como natureza autónoma» ⁽³²⁾.

Sob o pressuposto desta tese da identidade, Hegel interpretou já sempre em termos idealistas a dialéctica da representação e do trabalho: com o nome, expressamos o ser dos objectos e, de igual modo, num instrumento supprime-se o que a natureza é em verdade. O interior da natureza é o

(32) *Enzyklopädie*, § 384.

próprio espírito, já que ela só pode ser apreensível na sua essência e vem a si mesma na contraposição dos homens com ela: o interior da natureza só se desfralda no reino dos seus nomes e nas regras segundo as quais se trabalha. Mas, se no objectivado se pode encontrar sempre o subjectivo oculto, e se por trás das máscaras dos objectos se pode descobrir sempre a natureza como um oculto opositor, então também se podem reduzir a um denominador comum os tipos dialécticos básicos da representação e do trabalho com a dialéctica da acção ética. Pois então, a relação do sujeito que dá nomes e que trabalha com a natureza pode igualmente incluir-se sob a figura do reconhecimento recíproco. A intersubjectividade na qual um Eu pode identificar-se com outro Eu, sem abandonar a não identidade entre ele e o seu outro, estabelece-se também na linguagem e no trabalho, se o objecto a que se contrapõe o sujeito falante e trabalhador se conceber de antemão em termos idealistas como um oposto com o qual é possível uma interacção à maneira dos sujeitos: se esse oposto é um *oponente* e não um *objecto*. Mas, enquanto considerarmos por si cada uma das determinações do espírito abstracto, subsiste uma diferença específica. A dialéctica da representação e do trabalho desdobra-se como uma relação entre sujeito cognoscente e agente, por um lado, e o objecto como totalidade do que não pertence ao sujeito, por outro. A mediação entre os dois momentos por meio dos símbolos ou instrumentos é pensada como um processo de exteriorização do sujeito — como processo de exteriorização (objectivação) e apropriação. Em contrapartida, a dialéctica do amor e da luta é um movimento na esfera da intersubjectividade. Para o lugar do modelo da *exteriorização* entra, pois, o modelo da *cisão* e da alienação, e o resultado do movimento não é a *apropriação* do objectivado, mas a *reconciliação*, o restabelecimento da amizade destruída. Pelo contrário, a remoção idealista da diferença entre os objectos enquanto objectos e enquanto oponentes torna possível a equiparação dos modelos heterogêneos: se é possível a interacção com a natureza enquanto sujeito oculto no papel de um outro, os processos de exteriorização e de apropriação

coincidem formalmente com os da alienação e reconciliação. A unidade do processo de formação que pervade o meio da linguagem, do instrumento e da relação ética não precisa então de se fundar na conexão, ainda central na *filosofia do espírito* de Iena, do trabalho e da interacção, já que previamente consiste na dialéctica desse reconhecer-se no outro, em que também pode convergir a dialéctica da linguagem e do trabalho, juntamente com a da eticidade: sob os pressupostos da filosofia da identidade, elas só são heterogêneas na aparência.

Sem dúvida, a dialéctica do conhecer-se no outro religa-se com uma relação da interacção entre dois oponentes iguais em princípio. Logo que a natureza na sua totalidade se eleva a oponente dos sujeitos unidos, desaparece, pois, a relação paritária; não pode aqui ter lugar um diálogo entre o espírito e a natureza. Não pode aqui ter lugar a opressão de uma situação de diálogo entre ambos e uma luta pelo reconhecimento que resulte no restabelecimento da relação ética — o espírito absoluto é solitário. A unidade do espírito absoluto consigo e com uma natureza, da qual se distingue, no entanto, como seu outro, não pode, ao fim e ao cabo, pensar-se segundo o modelo da intersubjectividade dos sujeitos que actuam e falam, modelo onde Hegel obteve o conceito do Eu como identidade do universal e do particular. A unidade dialéctica de espírito e natureza em que o espírito se reconhece na natureza não como num oponente, mas nela se reencontra apenas como num antítipo, tal unidade pode antes construir-se a partir da experiência da auto-reflexão da consciência. Hegel pensa, pois, o movimento do espírito absoluto segundo o modelo da auto-reflexão, mas de modo tal que, nesta auto-reflexão, se insere a dialéctica da relação ética, da qual promana a identidade do universal e do particular: *o espírito é eticidade absoluta*. A dialéctica da relação ética, que se cumpre tanto para o «criminoso» na causalidade do destino como para os que lutam pelo reconhecimento, revela-se aqui como o movimento idêntico em que o espírito absoluto retorna a si mesmo.

) O processo do destino, que nos escritos teológicos de juventude fora concebido do ponto de vista dos membros

de uma totalidade ética como uma reacção provocada pelos próprios sujeitos, mediante a operação da relação dialógica, pode depois, sobre o fundo da auto-reflexão, reinterpretar-se tanto mais facilmente como um automovimento da totalidade quanto Hegel pode, para isso, recorrer a uma *dialéctica do sacrifício*, desenvolvida já nos primeiros fragmentos: «Pois, a força do sacrifício consiste em intuir e objectivar o entrelaçamento com o inorgânico; — mediante tal intuição, este entrelaçamento fica roto, o inorgânico fica separado e, reconhecido como tal, é assim assumido na indiferença; mas o vivente, ao entregar-lhe o que sabe que é uma parte de si e ao sacrificá-la à morte, reconhece o seu direito, ao mesmo tempo que dele se purifica» (33). Na cisão da totalidade ética, só se cumpre já o destino do absoluto que a si mesmo se sacrifica. Segundo este modelo da eticidade absoluta, que Hegel desenvolve pela primeira vez num artigo sobre *Direito Natural* como a representação cénica da tragédia no ético, concebe-se a identidade do espírito com a natureza como com o seu outro e funde-se a dialéctica da autoconsciência com a dialéctica da relação ética. A «Lógica» representa apenas a gramática da linguagem, na qual está escrita a tragédia que o absoluto eternamente representa consigo mesmo: «que o absoluto se engendra eternamente na objectividade e nesta forma sua se entrega assim à paixão e à morte e das cinzas se eleva à glória. O divino da sua figura e objectividade tem imediatamente uma natureza dupla e a sua vida é o absoluto ser uno destas naturezas (34).

Mas nenhuma evolução contínua une o ensaio sobre o *direito natural* e a *grande Lógica*. Nos três fragmentos da *filosofia do espírito* que discutimos, sedimenta-se o estudo que Hegel dedicou à economia da época, de modo que o movimento do espírito real não reflecte o curso sacrificial e triunfante do Absoluto, mas desenvolve de novo as estruturas do espírito como uma conexão de trabalho e interacção mediados por símbolos. A dialéctica do trabalho não se ajusta sem

(33) *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, Jubiläumsausgabe, Vol. I, p. 500.

(34) *Ibid.*,

coacções ao movimento de um espírito entendido como eticidade absoluta e obriga, portanto, a uma reconstrução. Depois de Iena, Hegel torna a abandonar esta reconstrução, mas não sem deixar vestígios. A posição que o direito abstracto assume no sistema não deriva imediatamente da concepção do espírito ético. Nela conservam-se antes os momentos da *filosofia do espírito* de Iena. Outros momentos do conceito desenvolvido em Iena não são integrados certamente na construção posterior do direito.

Até ao ensaio sobre *direito natural*, Hegel entende o âmbito das relações jurídicas formais apoiando-se na exposição de Gibbon sobre o Império Romano, como resultado de uma decadência daquela eticidade livre, que o jovem Hegel vira realizada na estrutura idealizada da Polis grega. Ainda em 1802 se nos diz que o direito privado, cuja primeira forma histórica é a do Direito Romano, se tinha formado numa situação de despolitização dos cidadãos, de «corrupção e de humilhação universal»: o tráfego juridicamente regulamentado das pessoas privadas entre si encontra a sua medida negativa na relação ética destruída. No movimento da eticidade absoluta, o direito pertence a essa fase em que o ético se entrelaça com o inorgânico e se sacrifica «aos poderes subterrâneos». — Na *filosofia do espírito* de Iena, pelo contrário, o estado de direito, que também se caracteriza pelas determinações do moderno direito privado burguês, já não aparece como produto da decadência da eticidade absoluta mas, pelo contrário, como a primeira forma da relação ética constituída. Só o tráfego contínuo estabelecido pelas normas jurídicas dos indivíduos, que actuam complementarmente, é que converte em instituição a identidade do Eu, isto é, a autoconsciência que se reconhece na outra autoconsciência. A acção com base no reconhecimento recíproco só é garantida pela relação formal entre pessoas jurídicas. Hegel pode substituir a determinação negativa do direito abstracto por uma positiva porque, entretanto, se familiarizou com a relação económica entre o direito privado e a moderna sociedade civil e viu que nesses títulos jurídicos se consolida, também, o resultado de uma *libertação mediante o trabalho social*. O direito

abstracto confirma uma emancipação que, em sentido literal, é resultado do trabalho ⁽³⁵⁾.

Por fim, na *Enciclopédia* e na *Filosofia do Direito*, altera-se mais uma vez o valor posicional do direito abstracto. Este mantém as suas determinações positivas, pois só no sistema destas normas gerais pode a vontade livre obter a objectividade da existência externa. A vontade autoconsciente e livre, o espírito subjectivo na sua etapa suprema, surge como pessoa jurídica sob as sólidas determinações do espírito objectivo. No entanto, fica dissolvida a conexão entre trabalho e interacção, à qual o direito abstracto deve a sua dignidade; a construção de Iena é abandonada e o direito abstracto é integrado numa auto-reflexão do espírito, entendida como eticidade. A sociedade civil surge agora como a esfera da eticidade desmoronada. No sistema desgarrado das necessidades, têm o seu lugar as categorias do trabalho social, a divisão do trabalho e as relações de troca que possibilitam um trabalho abstracto para necessidades abstractas, sob as condições de uma circulação abstracta de concorrentes isolados. Mas o direito abstracto, embora determine a forma do tráfego social próprio desta esfera, é nela introduzido a partir de fora sob o título de jurisprudência. Constitui-se independentemente das categorias do trabalho social e só *a posteriori* entra em relação com os processos aos quais, no entanto, em Iena, imputava um momento de liberdade como resultado de uma libertação, mediante o trabalho social. A dialéctica da eticidade garante unicamente a «transição» da vontade, ainda interior, para a objectividade do direito. A dialéctica do trabalho perdeu o seu valor posicional central.

⁽³⁵⁾ Cf. o meu artigo «Hegels Kritik der französischen Revolution», in *Theorie und Praxis*¹, Neuwied, 1967; e o meu epílogo a *Hegels politische Schriften*, Francoforte, 1966.

VI

Karl Löwith, a quem devemos as análises mais penetrantes da rotura espiritual entre Hegel e a primeira geração dos seus discípulos ⁽³⁶⁾, referiu-se também ao parentesco subterrâneo que existe entre as posições dos jovens hegelianos e os motivos que configuram o pensamento do jovem Hegel. Assim Marx, sem ter conhecimento dos manuscritos de Iena, redescobre na dialéctica de forças produtivas e relações de produção essa conexão do trabalho e interacção que atraíra, durante alguns anos, o interesse filosófico de Hegel, estimulado pelos estudos económicos. Numa crítica ao último capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, Marx afirma acerca de Hegel que este se situa no ponto de vista da economia política moderna, pois entendeu o trabalho como a essência, a essência do homem que a si mesma se comprova. No mesmo lugar dos *Manuscritos de Paris*, encontra-se também a famosa frase: «A grandeza da fenomenologia de Hegel e o seu resultado final... é que Hegel compreende a autogeração do homem como um processo, a objectivação como conversão em objecto, como alienação e como supressão desta alienação; que, portanto, capta a essência do trabalho e compreende o homem objectivo, verdadeiro, porque real enquanto resultado do seu próprio trabalho».

Sob este ponto de vista, o próprio Marx tentou reconstruir o processo histórico-mundial de formação do género humano, a partir das leis de produção da vida social. Encontra o mecanismo da mutação do sistema do trabalho social na contradição entre o poder de controlo sobre os processos naturais acumulado pelo trabalho e o enquadramento institucional de interacções reguladas de modo natural. Só que, como revela uma análise mais pormenorizada da primeira parte da *Ideologia alemã*, Marx não explicita efectivamente a conexão entre interacção e trabalho, mas, sob o título

⁽³⁶⁾ K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, cf. também a introdução de Löwith à colecção de textos, *Die Hegelsche Linke*, Estugarda, 1962.

nada específico da práxis social, reduz um ao outro, a saber, a acção comunicativa à instrumental. A actividade produtiva que regula o metabolismo do género humano com a natureza circunjacente, do mesmo modo que, na *filosofia do espírito* de Iena, o uso dos instrumentos estabelece uma mediação entre o sujeito que trabalha e os objectos naturais — esta acção instrumental transforma-se em paradigma para a obtenção de todas as categorias; tudo se dissolve no automovimento da produção ⁽³⁷⁾. Por isso, também a genial visão da conexão dialéctica entre forças produtivas e relações de produção bem depressa se pôde interpretar mal em termos mecanicistas.

Hoje, visto que se tenta reorganizar os contextos comunicativos da interacção, embora se trate de uma interacção consolidada de forma natural, segundo o modelo dos sistemas tecnicamente progressivos da acção racional relativamente a fins, temos razões suficientes para manter estritamente separados os dois momentos. A ideia de uma progressiva racionalização do trabalho está agarrada uma massa de representações históricas do desejo humano. Embora a fome reine ainda sobre dois terços da população mundial, a eliminação da fome já não é nenhuma utopia no sentido pejorativo. Mas, o desencadeamento das forças produtivas técnicas, incluindo a construção de máquinas capazes de aprender e de exercer funções de controlo, que simulam todo o círculo funcional da actividade instrumental muito além das capacidades da consciência natural e substituem as realizações humanas, não se identifica com a formação da normas que possam consumir a dialéctica da relação ética numa interacção isenta de dominação, com base numa reciprocidade que se desenvolve sem coacções. A *emancipação relativamente à fome e à miséria* não converge necessariamente com a *libertação a respeito da servidão e da humilhação*, pois não existe uma conexão evolutiva automática entre trabalho

⁽³⁷⁾ Cf. também o meu estudo: *Erkenntnis und Interesse*, Francoforte, 1968, em particular o Cap. 3.

e interacção. Apesar de tudo, existe uma relação entre os dois momentos. Mas, nem a *filosofia real* de Iena nem a *Ideologia alemã* esclareceram de forma satisfatória — pelo menos, podem convencer-nos da sua relevância: dessa conexão entre trabalho e interacção depende essencialmente o processo de formação do espírito e o da espécie.

1967

TÉCNICA E CIÊNCIA COMO «IDEOLOGIA»*

A Herbert Marcuse nos seus 70 anos a 19/07/1968

Max Weber introduziu o conceito de «racionalidade» para definir a forma da actividade económica capitalista, do tráfego social regido pelo direito privado burguês e da dominação burocrática. Racionalização significa, em primeiro lugar, a ampliação das esferas sociais, que ficam submetidas aos critérios da decisão racional. A isto corresponde a industrialização do trabalho social com a consequência de que os critérios da acção instrumental penetram também noutros âmbitos da vida (urbanização das formas de existência, tecnificação do tráfego e da comunicação). Em ambos os casos, trata-se da implantação do tipo de acção racional relativamente a fins: aqui, trata-se da organização dos meios e, além, da escolha entre alternativas. Por fim, a planificação pode conceber-se como uma acção racional dirigida a fins de segundo grau: visa a instauração, melhoria ou ampliação dos próprios sistemas de acção racional e dirigida a fins. A «racionalização» progressiva da sociedade depende da institucionalização do progresso científico e técnico. Na medida em que a técnica e a ciência pervadem as esferas institucionais da sociedade e transformam assim as próprias instituições, desmoronam-se as antigas legitimações. A secularização e o «desencantamento» das cosmovisões orientadoras

(*) Publicado antes, numa versão breve, em *Merkur*, n.º 243, Julho 1968, pp. 591-610, e n.º 244, Agosto 1968, pp. 682-693.

da acção, da tradição cultural no seu conjunto, é o reverso de uma «racionalidade» crescente da acção social.

I

Herbert Marcuse tomou como ponto de partida estas análises para demonstrar que o conceito formal da racionalidade, que Max Weber extraiu da acção racional do empresário capitalista e do trabalhador industrial, da pessoa jurídica abstracta e do funcionário moderno, e que associou a critérios da ciência e da técnica, tem implicações determinadas com conteúdo próprio. Marcuse está convencido de que, naquilo que Max Weber chamou «racionalização», não se implanta a «racionalidade» como tal, mas, em nome da racionalidade, uma forma determinada de dominação política oculta. Porque a racionalidade deste tipo só se refere à correcta eleição entre estratégias, à adequada utilização de tecnologias e à pertinente instauração de sistemas (em situações *dadas* para fins *estabelecidos*), ela subtrai o entrelaçamento social global de interesses em que se elegem estratégias, se utilizam tecnologias e se instauram sistemas, a uma reflexão e reconstrução racionais. Essa racionalidade estende-se, além disso, apenas às situações de emprego possível da técnica e exige, por isso, um tipo de acção que implica dominação quer sobre a natureza ou sobre a sociedade. A acção racional dirigida a fins é, segundo a sua própria estrutura, exercício de controlos. Por conseguinte, a «racionalização» das relações vitais segundo critérios desta racionalidade equivale à institucionalização de uma dominação que, enquanto política, se torna irreconhecível: a razão técnica de um sistema social de acção racional dirigida a fins não abandona o seu conteúdo político. Na sua crítica a Max Weber, Marcuse chega a esta conclusão: «O conceito de razão técnica é talvez também em si mesmo ideologia. Não só a sua aplicação, mas já a própria técnica é dominação metódica, científica, calculada e calculante (sobre a natureza e sobre o homem). Deter-

minados fins e interesses da dominação não são outorgados à técnica apenas «posteriormente» e a partir de fora — inserem-se já na própria construção do aparelho técnico; a técnica é, em cada caso, um projecto histórico-social; nele se projecta o que uma sociedade e os interesses nela dominantes pensam fazer com os homens e com as coisas. Um tal fim de dominação é «material» e, neste sentido, pertence à própria forma da razão técnica» (1).

Já em 1956, num contexto inteiramente diverso, Marcuse chamara a atenção para o peculiar fenómeno de que, nas sociedades capitalistas industriais avançadas, a dominação tende a perder o seu carácter explorador e opressor e a tornar-se «racional», sem que por isso se desvaneça a dominação política: «A dominação está ainda apenas condicionada pela capacidade de e pelo interesse em manter o aparelho no seu conjunto e em o alargar» (2). A racionalidade da dominação mede-se pela manutenção de um sistema que pode permitir-se converter em fundamento da sua legitimação o incremento das forças produtivas associado ao progresso técnico-científico, embora, por outro lado, o estado das forças produtivas represente precisamente também o potencial, pelo qual medidas «as renúncias e as incomodidades impostas aos indivíduos estas surgem cada vez mais como desnecessárias e irracionais» (3). Marcuse pretende reconhecer a repressão objectivamente supérflua na «subjeição intensificada dos indivíduos ao imenso aparelho de produção e de distribuição, na desprivatização do tempo livre, na quase indiferenciável fusão do trabalho social produtivo e destrutivo». Mas, paradoxalmente, esta repressão pode desvanecer-se da consciência da população, porque a legitimação da dominação assumiu um novo carácter: a saber, a referência «à crescente produtividade e ao

(1) «Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers» in *Kultur und Gesellschaft*, II, Francoforte, 1965.

(2) «Trieblehre und Freiheit», in *Freud in der Gegenwart*, Frankfurt, z. Soz., Vol. VI, 1957.

(3) *Ibid.*, p. 403.

crescente domínio da natureza, que também proporcionam aos indivíduos uma vida mais confortável».

O aumento das forças produtivas institucionalizado pelo progresso técnico-científico faz explodir todas as proporções históricas. Daí tira o enquadramento institucional as suas oportunidades de legitimação. O pensamento de que as relações de produção pudessem medir-se pelo potencial das forças produtivas desenvolvidas fica cerceado pelo facto de que as relações de produção existentes *se apresentam* como a forma de organização *tecnicamente necessária* de uma sociedade racionalizada. A «racionalidade», no sentido de Max Weber, mostra aqui a sua dupla face: já não é só a instância crítica do estado das forças produtivas, perante o qual possa desmascarar-se a repressividade objectivamente supérflua própria das formas de produção historicamente caducas, mas é ao mesmo tempo o critério apologético em que essas mesmas relações de produção se podem também justificar como um enquadramento institucional funcionalmente necessário. À medida que aumenta a sua eficiência apologética, a «racionalidade» neutraliza-se como instrumento de crítica e rebaixa-se a mero correctivo *dentro* do sistema; a única coisa que assim ainda se pode dizer é que, no melhor dos casos, a sociedade está «mal programada». Por conseguinte, ao nível do desenvolvimento técnico-científico, as forças produtivas parecem entrar numa nova constelação com as relações de produção: já não funcionam em prol de um esclarecimento político como fundamento da crítica das legitimações vigentes, mas elas próprias se convertem em base da legitimação. *Isto é o que Marcuse considera novo na história mundial.*

Mas, se assim é, não deve então entender-se a racionalidade materializada nos sistemas da acção racional dirigida a fins como uma racionalidade especificamente restrita? Não deve a racionalidade da ciência e da técnica, em vez de se reduzir às regras invariantes da lógica e da acção controlada pelo êxito, assumir já em si um *a priori* material surgido historicamente e, por isso, também historicamente superável? Marcuse responde pela afirmativa: «Os princí-

pios da ciência moderna estavam *a priori* estruturados de tal modo que podiam servir como instrumentos conceptuais para um universo de controlos produtivos, que se levam a cabo automaticamente; o operacionalismo teórico correspondia, ao fim e ao cabo, ao prático. O método científico, que levava sempre a uma dominação cada vez mais eficaz da natureza, proporcionou depois também os conceitos puros e os instrumentos para uma dominação cada vez mais eficiente do homem sobre os homens, *através* da dominação da natureza... Hoje, a dominação eterniza-se e amplia-se não só mediante a tecnologia, mas como tecnologia; e esta proporciona a grande legitimação ao poder político expansivo, que assume em si todas as esferas da cultura. Neste universo, a tecnologia proporciona igualmente a grande racionalização da falta de liberdade do homem e demonstra a impossibilidade «técnica» de ser autónomo, de determinar pessoalmente a sua vida. Com efeito, esta falta de liberdade não surge nem irracional nem como política, mas antes como sujeição ao aparelho técnico que amplia a comodidade da vida e intensifica a produtividade do trabalho. A racionalidade tecnológica protege assim antes a legalidade da dominação em vez de a eliminar e o horizonte instrumentalista da razão abre-se a uma sociedade totalitária de base racional» (4).

A «racionalização» de Max Weber não é apenas um processo a longo prazo da modificação das estruturas sociais, mas também ao mesmo tempo «racionalização» no sentido de Freud: o verdadeiro motivo, a manutenção da dominação objectivamente caduca, é ocultado pela invocação de imperativos técnicos. Semelhante invocação é possível só porque a racionalidade da ciência e da técnica já é na sua imanência uma racionalidade do dispôr, uma racionalidade da dominação.

O conceito de que a racionalidade da ciência moderna é uma formação histórica deve-o Marcuse também ao estudo de Husserl sobre a crise da ciência europeia e à destruição

(4) *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied 1967, p. 172 s.

que Heidegger realiza da metafísica ocidental. No contexto materialista, também Bloch desenvolveu o ponto de vista de que a racionalização da ciência, desfigurada em termos capitalistas, rouba também à técnica moderna a inocência de uma simples força produtiva. Mas só Marcuse converte o «conteúdo político da razão técnica» em ponto de partida analítico de uma teoria da sociedade tardo-capitalista. Porque quer desenvolver este ponto de vista não só filosoficamente, mas também comprová-lo na análise sociológica, podem aqui patentear-se as dificuldades de tal concepção. Vou aqui limitar-me a apontar apenas uma dúvida que já aparece no próprio Marcuse.

II

Se o fenómeno a que Marcuse liga a sua análise de sociedade, a saber, a peculiar *fusão de técnica e dominação*, de racionalidade e opressão, não pudesse interpretar-se de outro modo a não ser supondo que no *a priori* material da ciência e da técnica se oculta um projecto de mundo determinado por interesses de classe e pela situação histórica, um «projecto», como Marcuse diz, seguindo o Sartre fenomenológico — então, não poderia pensar-se uma emancipação sem uma revolução prévia da própria ciência e técnica. Em algumas passagens, Marcuse sente-se tentado a enlaçar esta ideia de uma nova ciência com a promessa, familiar na mística judaica e protestante, de uma «ressurreição» da natureza caída: um *topos* que, como se sabe, entrou na filosofia de Schelling (e de Baader) através do pietismo suábio e reaparece nos *Manuscritos de Paris* em Marx e, hoje, constitui a ideia central da filosofia de Bloch e, de forma reflexiva, alimenta também as esperanças mais secretas de Benjamim, Horkheimer e Adorno. E assim também Marcuse: «O que eu quero realçar é que a ciência, *em virtude do seu próprio método* e dos seus conceitos, projectou e fomentou um universo no qual a dominação da natureza se vinculou com a dominação dos homens — vínculo que tende a afectar

fatalmente este universo enquanto todo. A natureza, compreendida e dominada pela ciência, surge de novo no aparelho de produção e de destruição, que mantém e melhora a vida dos indivíduos e, ao mesmo tempo, os submete aos senhores do aparelho. Assim, a jerarquia racional funde-se com a social e, nesta situação, uma mudança na direcção do progresso, que conseguisse romper este vínculo fatal, influenciaria também a própria estrutura da ciência — o projecto da ciência. Sem perder o seu carácter racional, as suas hipóteses desenvolver-se-iam num contexto experimental essencialmente diverso (no de um mundo libertado); a ciência chegaria, por conseguinte, a *conceitos* sobre a natureza *essencialmente distintos* e estabeleceria *factos essencialmente diferentes*»⁽⁵⁾.

De modo muito consequente, Marcuse não só tem diante dos olhos uma outra formação de teorias, mas também uma metodologia da ciência diferente nos seus princípios. O enquadramento transcendental em que a natureza se converteria em objecto de uma nova experiência já não mais seria o círculo funcional da acção instrumental, mas, em vez do ponto de vista da possível disposição técnica, surgiria o de um carinhoso cuidado que libertaria o potencial da natureza: «existem duas formas de dominação: uma repressiva e outra libertadora»⁽⁶⁾. A isto importa contrapor que a ciência moderna só se podia conceber como um projecto historicamente sem precedentes se, pelo menos, fosse pensável um projecto alternativo e, além disso, uma nova ciência alternativa deveria incluir a definição de uma nova técnica. Uma tal consideração desanima-nos, já que a técnica, se em geral pudesse reduzir-se a um projecto histórico, teria evidentemente de conduzir a um «projecto» do género humano *no seu conjunto*, e não a um projecto historicamente superável.

Arnold Gehlen chamou a atenção e, segundo me parece, de forma concludente para o facto de que existe uma conexão

⁽⁵⁾ *Ibid.*, pp. 180 e s.

⁽⁶⁾ *Ibid.*, p. 247.

imane entre a técnica que conhecemos e a estrutura da acção racional dirigida a fins. Se entendermos o círculo funcional da acção controlada pelo êxito como a unificação de decisão racional e de acção instrumental, então podemos reconstruir a história da técnica sob o ponto de vista de uma objectivação gradual da acção racional teleológica. Em qualquer dos casos, a evolução técnica ajusta-se ao modelo interpretativo, segundo o qual o género humano teria projectado, uma a uma, ao nível dos meios técnicos, as componentes elementares do círculo funcional da acção racional teleológica, que inicialmente radica no organismo humano, e assim ele seria dispensado das funções correspondentes (7). Primeiro, reforçaram-se e substituíram-se as funções do aparelho locomotor (mãos e pernas); em seguida, a produção da energia (o corpo humano), depois, as funções do aparelho dos sentidos (olhos, ouvidos, pele) e, por fim, as funções do centro de controlo (do cérebro). Se, pois, se tem presente que a evolução técnica obedece a uma lógica que corresponde à estrutura da acção racional teleológica e controlada pelo êxito — e isto significa: à estrutura do *trabalho* — então, não se vê como poderíamos renunciar à técnica, isto é, à *nossa* técnica, substituindo-a por uma qualitativamente distinta, enquanto não se modificar a organização da natureza humana e enquanto houvermos de manter a nossa vida por meio do trabalho social e com a ajuda dos meios que substituem o trabalho.

Marcuse tem em mente uma *atitude* alternativa perante a natureza mas, a partir dela, não se pode deduzir a ideia de uma nova técnica. Em vez de se tratar a natureza como objecto de uma disposição possível, poderíamos considerá-la

(7) «Esta lei enuncia um acontecer intratécnico, um decurso que, no seu conjunto, não foi querido pelo homem, mas esta lei impõe-se, por assim dizer, pela rectaguarda ou instintivamente, ao longo de toda a história da cultura humana. Além disso, segundo esta lei, não pode haver nenhum desenvolvimento da técnica para além do estágio da automatização mais completa possível, pois, não poderia especificar-se mais nenhum âmbito da actividade funcional humana, que se pudesse objectivar.» (A. Gehlen, «Anthropologische Ansicht der Technik», in *Technik im technischen Zeitalter*, 1965).

como o interlocutor de uma possível interacção. Em vez da natureza explorada, podemos buscar a natureza fraternal. Na esfera de uma intersubjectividade ainda incompleta podemos presumir subjectividade nos animais, nas plantas e até nas pedras, e *comunicar* com a natureza, em vez de nos limitarmos a *trabalhá-la* com rotura da comunicação. E, para dizer o mínimo que dizer se pode, essa ideia conservou um atractivo peculiar, a saber, que a subjectividade da natureza, ainda agrilhoadada, não se poderá libertar antes de a comunicação dos homens entre si não estar livre da dominação. Só quando os homens comunicarem sem coacção e cada um se puder reconhecer no outro, poderia o género humano reconhecer a natureza como um outro sujeito — e não, como queria o Idealismo, reconhecê-la como o seu outro, mas, antes reconhecer-se nela como noutro sujeito.

Seja como for, as realizações da técnica que, como tais, são irrenunciáveis, não poderiam ser substituídas por uma natureza que abre os olhos. A alternativa à técnica existente, o projecto de uma natureza como interlocutor em vez de objecto, refere-se a uma estrutura alternativa da acção: à interacção simbolicamente mediada, que é diferente da acção racional teleológica. Mas isto quer dizer que os dois projectos são projecções do trabalho e da linguagem, projectos, pois, do género humano *na sua totalidade*, e não de uma época singular, de uma classe determinada ou de uma situação ultrapassável. Assim como não é admissível a ideia de uma nova técnica, também não pode pensar-se de um modo consequente a ideia de uma nova ciência, já que, no nosso contexto, ciência deve significar sempre a ciência moderna, uma ciência obrigada a manter a atitude de uma possível disposição técnica: tal como para a sua função, assim também para o progresso científico-técnico em geral, não existe substituto algum que seria «mais humano».

O próprio Marcuse parece duvidar de que tenha sentido relativizar a racionalidade da ciência e da técnica, reduzindo-as a um «projecto». Em muitas passagens da obra *One-dimensional Man*, a revolução significa apenas uma mudança do enquadramento institucional, que não afecta-

ria as forças produtivas enquanto tais. Manter-se-ia, pois, a estrutura do progresso científico-técnico, apenas se modificariam os valores regulativos. Os novos valores traduzir-se-iam para tarefas tecnicamente solucionáveis; o novo seria a direcção deste progresso, mas o próprio critério de racionalidade permaneceria imodificado: «Enquanto universo de meios, a técnica pode tanto debilitar como aumentar o poder do homem. No estágio presente, o homem é talvez mais impotente do que nunca perante o seu próprio aparelho»⁽⁸⁾.

Esta afirmação restabelece a inocência política das forças produtivas. Marcuse renova aqui apenas a definição clássica da relação entre as forças produtivas e as relações de produção. Mas, assim, não acerta na nova constelação que desejaria atingir, como também não a atinge com a afirmação de que as forças produtivas estariam totalmente corrompidas no plano político. A «racionalidade» peculiar da ciência e da técnica que, por um lado, caracteriza um crescente potencial de forças produtivas excedentes, o qual constitui uma ameaça permanente para o enquadramento institucional e que, por outro lado, proporciona também o critério de legitimação das próprias relações de produção restritivas — a cisão de tal racionalidade não pode representar-se adequadamente nem por uma historicização de conceito, nem por um retorno à concepção ortodoxa, nem ainda a partir do modelo do *pecado original* ou da *inocência* do progresso técnico-científico. A formulação mais cuidada do estado de coisas que, sem dúvida, importa examinar parece-me ser a seguinte: «O *a priori* tecnológico é um *a priori* político na medida em que a transformação da natureza tem como consequência a do homem, e em que «as criações derivadas do homem» brotam de uma totalidade social e a ela retornam. Pode, no entanto, insistir-se em que a maquinaria do universo tecnológico «enquanto tal» é indiferente perante os fins políticos — pode servir de acelerador

⁽⁸⁾ *Der eindimensionale Mensch*, loc. cit., p. 246.

ou de freio a uma sociedade. Uma calculadora electrónica pode servir tanto a um regime capitalista como a um regime socialista; um ciclotrão pode ser um bom instrumento, tanto para um partido adepto da guerra como para um partido pacifista... No entanto, se a técnica se transforma na forma englobante da produção material, define então uma cultura inteira; e projecta uma totalidade histórica — um «mundo»⁽⁹⁾.

A dificuldade que Marcuse apenas encobre com a expressão relativa ao conteúdo político da razão é a de determinar de modo categorialmente preciso o que significa o seguinte: a forma racional da ciência e da técnica, isto é, a racionalidade materializada em sistemas de acção racional teleológica acaba por constituir uma forma de vida, uma «totalidade histórica» de um mundo vital. Max Weber, ao falar da racionalização da sociedade, quis referir-se a este mesmo processo e pretendeu explicá-lo. Na minha opinião, nem Max Weber nem Herbert Marcuse o conseguiram de uma maneira satisfatória. Por isso, vou tentar reformular o conceito de racionalização de Max Weber num outro sistema de referências, para sobre esta discutir tanto a crítica que Marcuse fez a Weber, como a sua tese da dupla função do progresso técnico-científico (enquanto força produtiva e ideologia). Sugiro apenas um esquema de interpretação que pode introduzir-se no marco de um ensaio, mas que, seriamente, não pode aqui comprovar-se quanto à sua utilidade. Por conseguinte, as generalizações históricas servem apenas para a ilustração do esquema; não substituem o cumprimento da interpretação.

III

Com o conceito de «racionalização», Max Weber tentou apreender as repercussões do progresso técnico-científico no enquadramento institucional das sociedades que se

⁽⁹⁾ *Ibid.*, p. 168 s.

englobam na modernização. Max Weber partilha este interesse com toda a velha sociologia em geral: todas as suas classificações bipolares giram em torno do mesmo problema, a saber, o problema de reconstruir conceptualmente a mudança institucional, resultado da pressão do alargamento dos subsistemas da acção racional teleológica. Estatuto e contrato, comunidade e sociedade, solidariedade mecânica e solidariedade orgânica, grupos informais e grupos formais, relações primárias e relações secundárias, cultura e civilização, dominação tradicional e dominação burocrática, associações sacras e associações seculares, sociedade militar e sociedade industrial, ordem e classe, etc., todos estes pares de conceitos são outras tentativas de apreender a mudança estrutural de enquadramento institucional de uma sociedade tradicional, na sua transição para uma moderna. Até mesmo o catálogo de Parsons das alternativas possíveis de orientações de valor se devem incluir na série destas tentativas, mesmo se Parsons pretende o contrário. Parsons afirma que a sua lista constitui uma representação sistemática das decisões entre orientações de valor alternativas que o sujeito tem de tomar em *qualquer* acção, independentemente do contexto cultural ou história particular. Mas, se se olhar com atenção para a lista, dificilmente se pode passar por alto a dimensão histórica do posicionamento que lhe subjaz. Os quatro pares de orientações alternativas de valor:

Afectivity versus affective neutrality
particularism versus universalism
ascription versus achievement
diffuseness versus specificity

que deveriam esgotar *todas* as decisões fundamentais possíveis, estão talhados pela análise de *um* processo histórico. Definem, efectivamente, as dimensões relevantes da mudança de atitudes dominantes, na transição de uma sociedade tradicional para uma moderna. Uma orientação pelo adiamento das gratificações, pelas normas gerais, pelo rendimento individual e pela dominação activa e, finalmente, por rela-

ções específicas e analíticas, é efectivamente exigida nos subsistemas da acção racional teleológica, mais do que as orientações contrárias.

Para formular de novo o que Max Weber chamou «racionalização», vou tentar ir além da focagem subjectiva que Parsons partilha com Weber e sugerir um outro enquadramento categorial. Parto da distinção fundamental entre *trabalho* e *interacção* ⁽¹⁰⁾.

Por «trabalho» ou *acção racional teleológica* entendo ou a acção instrumental ou a escolha racional ou, então, uma combinação das duas. A acção instrumental orienta-se *por regras técnicas* que se apoiam no saber empírico. Estas regras implicam em cada caso prognoses sobre eventos observáveis, físicos ou sociais; tais prognoses podem revelar-se verdadeiras ou falsas. O comportamento da escolha racional orienta-se por *estratégias* que se baseiam num saber analítico. Implicam deduções de regras de preferência (sistemas de valores) e máximas gerais; estas proposições estão deduzidas de um modo correcto ou falso. A acção racional teleológica realiza fins definidos sob condições dadas; mas, enquanto a acção instrumental organiza meios que são adequados ou inadequados segundo critérios de um controlo eficiente da realidade, a acção estratégica depende apenas de uma valoração correcta de possíveis alternativas de comportamento, que só pode obter-se de uma dedução feita com o auxílio de valores e máximas.

Por outro lado, entendo por *acção comunicativa* uma interacção simbolicamente mediada. Ela orienta-se segundo *normas de vigência obrigatória* que definem as expectativas recíprocas de comportamento e que têm de ser entendidas e reconhecidas, pelo menos, por dois sujeitos agentes. As normas sociais são reforçadas por sanções. O seu sentido objectiva-se na comunicação linguística quotidiana. Enquanto

⁽¹⁰⁾ Sobre o contexto filosófico-histórico destes conceitos, cf. a minha contribuição para a homenagem a K. Löwith: «Trabalho e Interação», notas sobre a filosofia hegeliana do espírito do período de Iena,» no presente volume.

a validade das regras e estratégias técnicas depende da validade de enunciados empiricamente verdadeiros ou analiticamente correctos, a validade das normas sociais só se funda na intersubjectividade do acordo acerca de intenções e só é assegurada pelo reconhecimento geral das obrigações. A infracção das regras tem nos dois casos consequências diferentes. Um comportamento *incompetente* que viola regras técnicas ou estratégias de correcção garantida está condenado *per se* ao fracasso, por não conseguir o que pretende; o «castigo» está, por assim dizer, inscrito no fracasso perante a realidade. Um comportamento *desviado*, que viola as normas vigentes, provoca sanções que só estão vinculadas à regra de forma externa, isto é, por convenção. As regras apreendidas da acção racional teleológica equipam-nos com a disciplina de *habilidades*. As normas internalizadas dotam-nos com as *estruturas da personalidade*. As habilidades capacitam-nos para resolver problemas e as motivações permitem-nos praticar a conformidade com as normas. O diagrama seguinte engloba as determinações que necessitariam de uma explicação mais pormenorizada, que não posso fornecer neste lugar.

	Enquadramento Institucional: interação simbolicamente mediada.	Sistema de acção racional teleológica (instrumental e estratégica)
Regras Orientadoras da Acção	Normas Sociais	Regras Técnicas
Níveis da Definição	Linguagem ordinária intersubjectivamente partilhada	Linguagem livre de contexto
Tipos de Definição	Expectativas recíprocas de comportamento	Prognoses condicionadas; imperativos condicionados
Mecanismos da Aquisição	Internalização de Papéis	Aprendizagem de Habilidades e qualificações
Função do Tipo de Acção	Manutenção de instituições (conformidade com as normas por meio do reforço recíproco)	Solução de problemas (Consecução de Objectivos definida em relações fim/meios)
Sanções no caso de infracção das Regras	Castigo em virtude de sanções convencionais: fracasso perante a autoridade	Ineficácia: fracasso perante a realidade
«Racionalização»	Emancipação, individualização; extensão da comunicação isenta	Aumento das forças produtivas; extensão do poder de disposição técnica

Começamos por não atender ao conteúdo da última fila; ela recorda precisamente a tarefa em vista de cuja solução introduzo a distinção entre trabalho e interacção.

Servindo-nos dos dois tipos de acção, podemos distinguir os sistemas sociais segundo neles predomine a acção racional teleológica ou a interacção. O enquadramento *institucional* de uma sociedade consta de normas que dirigem as interacções linguisticamente mediadas. Mas há subsistemas, como o sistema económico ou o aparelho estatal, para nos mantermos nos exemplos de Max Weber, nos quais se institucionalizam sobretudo proposições acerca de acções racionais teleológicas. No lado oposto, encontram-se subsistemas como a família e o parentesco que, sem dúvida, estão ligados a uma grande quantidade de tarefas e habilidades, mas que se baseiam sobretudo em regras morais de interacção. Assim, na esfera analítica, quero distinguir entre 1) o *enquadramento institucional* de uma sociedade ou de um mundo vital sociocultural, e 2) os *subsistemas da acção racional relativa a fins* que se «incrustam» nesse enquadramento. Na medida em que as acções são determinadas pelo marco institucional são ao mesmo tempo dirigidas e exigidas mediante expectativas de comportamento, sancionadas e recíprocas. Na medida em que são determinadas pelos subsistemas de acção racional teleológica, regulam-se por modelos de acção instrumental ou estratégica. A garantia de que elas sigam com suficiente probabilidade determinadas regras técnicas e as estratégias esperadas só pode obter-se mediante a institucionalização. Podemos reformular com esta distinção o conceito weberiano de «racionalização».

IV

Como título, «sociedade tradicional» tornou-se habitual para referir os sistemas sociais que em geral correspondem aos critérios das culturas superiores (*civilizations*); estas representam uma etapa determinada na evolução histórica do género humano. Distinguem-se das formas sociais

mais primitivas: 1) pela existência de um poder central (organização estatal da dominação perante a organização por parentesco); 2) pela divisão da sociedade em classes sócio-económicas (distribuição dos encargos sociais e compensações sociais entre os indivíduos segundo a sua pertença às classes, e não segundo critérios das relações de parentesco); 3) pelo facto de estar em vigor algum tipo de mundividência central (mito, religião superior), que tem como fim uma legitimação eficaz da dominação. As culturas superiores encontram-se estabelecidas sobre a base de uma técnica relativamente desenvolvida e de uma organização do processo de produção social, mediante a divisão do trabalho, que torna possíveis produtos adicionais, por conseguinte, um excedente de bens para além da satisfação das necessidades imediatas e elementares. Devem precisamente a sua existência à solução do problema que só surge com a produção de um excedente, isto é, o problema de distribuir de modo *desigual* e, no entanto, *legítimo*, a riqueza e o trabalho segundo outros critérios diversos dos que um sistema de parentesco tem à sua disposição ⁽¹¹⁾.

Para o nosso contexto, é relevante a circunstância de que as culturas superiores, com base numa economia dependente da agricultura e do artesanato, não obstante diferenças consideráveis de nível, só tenham tolerado, dentro de determinados limites, as inovações técnicas e os melhoramentos organizacionais. Como indicador dos limites tradicionais impostos ao desenvolvimento das forças produtivas, menciono o facto de que, até há cerca de trezentos anos, nenhum grande sistema social conseguiu produzir mais do que o equivalente a, quando muito, duzentos dólares *per capita* e por ano. O modelo estável de um modo de produção pré-capitalista, de uma técnica pré-industrial e de uma ciência pré-moderna, torna possível uma relação típica do enquadramento institucional com os subsistemas de acção racional teleológica: estes subsistemas, que se desenvolvem

⁽¹¹⁾ Cf. sobre isto G. E. Lenski, *Power and Privilege. A Theory of Social Stratification*, Nova Iorque 1966.

a partir do sistema do trabalho social e do *shock* de saber tecnicamente utilizável nele acumulado, jamais conseguiu, não obstante os seus consideráveis progressos, esse grau de expansão a partir do qual a sua «racionalidade» teria conseguido converter-se numa ameaça aberta para a autoridade das tradições culturais legitimadoras da dominação. A expressão «sociedade tradicional» refere-se à circunstância de que o marco institucional repousa sobre o fundamento legitimatório inquestionado contido nas interpretações míticas, religiosas ou metafísicas da realidade no seu conjunto — tanto do cosmos como da sociedade. As sociedades «tradicionais» só existem enquanto a evolução dos subsistemas da acção racional dirigida a fins se mantém *dentro dos limites da eficácia legitimadora das tradições culturais* ⁽¹²⁾. Isto origina uma «superioridade» do marco institucional, superioridade que certamente não exclui reestruturações induzidas por um potencial excedente das forças produtivas, mas exclui sim a dissolução crítica da *forma* tradicional da legitimação. Semelhante inatacabilidade constitui um critério significativo para a demarcação das sociedades tradicionais, relativamente àquelas que atravessaram o limiar da modernização.

O «critério da superioridade» é, pois, aplicável a todos os estados de uma sociedade de classes estatalmente organizada, que se caracterizam pelo facto de que a validade cultural das tradições intersubjectivamente partilhadas (que legitimam o ordenamento existente da dominação), não é impugnada explicitamente e de modo consequente segundo os critérios de uma racionalidade universalmente válida, seja ela a instrumental ou a das relações estratégicas de fim/meios. Só depois de o modo de produção capitalista ter dotado o sistema económico de um mecanismo regular, que assegura um crescimento da produtividade não isento sem dúvida de crises, mas contínuo a longo prazo, é que se institucionaliza a introdução de novas tecnologias e de novas estratégias, isto é, *institucionaliza-se a inovação* enquanto tal.

(12) Cf. P. L. Berger, *The Sacred Canopy*, Nova Iorque 1967.

Como, cada qual a sua maneira, já tinham sugerido Marx e Schumpeter, o modo de produção capitalista pode conceber-se como um mecanismo que garante uma extensão *permanente* dos subsistemas da acção racional teleológica, abalando assim a «superioridade» tradicionalista do enquadramento intitucional perante as forças produtivas. O capitalismo é, na história mundial, o primeiro modo de produção que institucionalizou um crescimento económico auto-regulado: foi o primeiro a suscitar um industrialismo que, em seguida, se pôde desligar do marco institucional do capitalismo e apoiar em mecanismos distintos dos da revalorização do capital, em termos de economia privada.

O limiar que existe entre a sociedade tradicional e uma sociedade que entrou no processo da modernização não se caracteriza pelo facto de, sob a pressão de forças produtivas relativamente desenvolvidas, se ter imposto uma mudança estrutural do marco institucional — este foi, desde o início, o mecanismo da história evolutiva da espécie. Novo é, pelo contrário, um estado evolutivo das forças produtivas que torna permanente a expansão dos subsistemas de acção racional teleológica e que, deste modo, impugna a forma que as culturas superiores têm de legitimar a dominação mediante interpretações cosmológicas do mundo. Estas imagens do mundo, míticas, religiosas e metafísicas, obedecem à lógica dos contextos da interacção. Proporcionam uma resposta aos problemas centrais da humanidade relativos à convivência social e à história da vida de cada indivíduo. Os seus temas são a justiça e a liberdade, o poder e a opressão, a felicidade e a satisfação, a miséria e a morte. As suas categorias são a vitória e a derrota, o amor e o ódio, a redenção e a condenação. A sua lógica ajusta-se à gramática de uma comunicação distorcida e à causalidade do destino que exercem os símbolos cindidos e os motivos reprimidos ⁽¹³⁾. Ora bem, a racionalidade dos jogos linguísticos religada à acção comunicativa vê-se confrontada, no limiar da modernidade,

(13) Cf. o meu estudo: *Erkenntnis und Interesse*, Francoforte 1968.

com uma racionalidade das relações fim/meio, que está ligada à acção instrumental e estratégica. Logo que se chega a esta confrontação, instaura-se o princípio do fim da sociedade tradicional: entra em colapso a forma da legitimação da dominação.

O capitalismo define-se por um modo de produção que não só põe, mas também resolve este problema. Oferece uma legitimação da dominação que já não desce do céu da tradição cultural, mas que surge da base do trabalho social. A instituição do mercado em que proprietários privados trocam mercadorias, que inclui um mercado em que pessoas privadas e sem propriedade trocam como única mercadoria a sua força de trabalho, promete a justiça da equivalência nas relações de troca. Com a categoria da reciprocidade, também esta ideologia burguesa transforma ainda em base da legitimação um aspecto da acção comunicativa. Mas o princípio da reciprocidade é agora princípio de organização dos próprios processos de produção e reprodução social. Por conseguinte, a dominação política pode doravante legitimar-se a «partir de baixo», em vez de ser «a partir de cima» (apelando para a tradição cultural).

Se partirmos de que a divisão de uma sociedade em classes socio-económicas se funda numa distribuição específica dos grupos, dos meios de produção relevantes em cada caso, remontando, por sua vez, tal distribuição à institucionalização de relações do poder social, então, podemos supor que este marco institucional se identificou em todas as culturas superiores com o sistema de dominação política: a dominação tradicional era a dominação política. Só com o meio de produção capitalista pode a legitimação do marco institucional religar-se imediatamente com o sistema do trabalho social, pois, só então pode a ordem de propriedade converter-se de *relação política* em *relação de produção*, pois se legitima na racionalidade do mercado, na ideologia da sociedade da troca, e já não numa ordem de dominação legítima. O sistema de dominação pode agora, por seu turno, justificar-se apelando para as relações legítimas da produção:

eis o conteúdo peculiar do direito racional desde Locke a Kant ⁽¹⁴⁾. O marco institucional da sociedade é só mediatamente político, e imediatamente económico (o Estado de direito burguês como «superestrutura»).

A superioridade do modo de produção capitalista sobre os anteriores funda-se nas duas coisas seguintes: na instauração de um mecanismo económico que garante a longo prazo a ampliação dos subsistemas da acção racional teleológica, e na criação de uma legitimação económica sob a qual o sistema de dominação pode adaptar-se às novas exigências de racionalidade desses subsistemas progressivos. Max Weber concebe esse processo de adaptação como «racionalização. Podemos aqui distinguir duas tendências, uma racionalização «a partir de baixo» e uma racionalização «a partir de cima».

A partir de baixo, surge uma permanente pressão adaptativa logo que, com a institucionalização de um intercâmbio territorial de bens e da força de trabalho, por um lado, e da empresa capitalista, por outro, se impõe a nova forma de produção. No sistema do trabalho social, fica assegurado o progresso cumulativo das forças produtivas e, assim, uma expansão horizontal dos subsistemas de acção racional teleológica — sem dúvida, à custa de crimes económicos. Por este meio, as formas tradicionais sujeitam-se cada vez mais às condições da racionalidade instrumental ou estratégica: a organização do trabalho e do tráfico económico, a rede de transportes, de notícias e da comunicação, as instituições do direito privado e, partindo da administração das finanças, a burocracia estatal. Surge, deste modo, a infraestrutura de uma sociedade sob a coacção à modernização. Ela apodera-se, pouco a pouco, de todas as esferas vitais: da defesa, do sistema escolar, da saúde e até da família, e impõe tanto na cidade como no campo uma urbanização da

⁽¹⁴⁾ Cf. Leo Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, 1953; C. B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, O.U.P., 1962; J. Habermas, «Die klassische Lehre von Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie», in *Theorie und Praxis* ¹, Neuwied 1967.

forma de vida, isto é, subculturas que ensinam o indivíduo a poder «deslocar-se» em qualquer momento de um contexto de interacção para a acção racional teleológica.

À pressão para a racionalização *a partir de baixo* corresponde uma coacção à racionalização *a partir de cima*, pois, as tradições que legitimam a dominação e orientam a acção, em especial as interpretações cosmológicas do mundo, perdem o seu carácter vinculante com a imposição dos novos critérios da racionalidade teleológica. O que Max Weber chama a secularização tem, neste nível de generalização, três aspectos. As imagens do mundo e as objectivações tradicionais 1) perdem o seu poder e a sua vigência *como mito, como religião pública, como rito tradicional, como meta-física justificadora, como tradição inquestionada*. Em vez disso, 2) transformam-se em convicções de éticas subjectivas, que garantem o carácter vinculante, privado, das modernas orientações de valor («ética protestante»); e, 3) reestruturam-se em construções que proporcionam as duas coisas seguintes: uma crítica da tradição e uma reorganização do material da tradição assim liberto, segundo princípios do tráfico jurídico formal e da troca de equivalentes (direito natural racional). As legitimações enfraquecidas são substituídas por outras novas que, por seu turno, nascem da crítica à dogmática das interpretações tradicionais do mundo e pretendem possuir um carácter científico, e que, por outro lado, mantêm funções legitimadoras e subtraem as relações de poder existentes tanto à análise como à consciência pública. Só assim surgem as *ideologias* em sentido estrito: substituem as legitimações tradicionais da dominação, ao apresentarem-se com a pretensão da ciência moderna e ao justificarem-se a partir da crítica às ideologias. As ideologias são coetâneas da crítica ideológica. Nesse sentido, não pode haver «ideologias pré-burguesas».

A ciência moderna assume, neste contexto, uma função peculiar. Diferentemente das ciências filosóficas de tipo antigo, as modernas ciências experimentais desenvolvem-se desde a era de Galileu, num marco metodológico de referência que reflecte o ponto de vista transcendental da possível dis-

posição técnica. As ciências modernas geram por isso um saber que, pela sua *forma* (não pela sua intenção subjectiva), é um saber tecnicamente utilizável, embora as oportunidades de aplicação, em geral, só tenham surgido posteriormente. Até ao fim do século XIX, não existiu uma interdependência de ciências e técnica. Até então, a ciência moderna não contribuiu para a aceleração do desenvolvimento técnico e, portanto, também não para a pressão racionalizante que se exerce a partir de baixo. O seu contributo ao processo de modernização é antes indirecto. A nova física tem um significado filosófico, que interpreta a natureza e a sociedade em complementaridade com as ciências naturais; a física moderna induziu, por assim dizer, a imagem mecanicista do mundo, própria do século XVII. A reconstrução do direito natural clássico foi empreendida neste enquadramento. O direito natural moderno tornou-se o fundamento das revoluções burguesas dos séculos XVII, XVIII e XIX, por meio das quais foram definitivamente destruídas as antigas legitimações da dominação⁽¹⁵⁾.

V

Em meados do século XIX, o modo de produção capitalista tinha-se imposto de tal modo na Inglaterra e na França que Marx pôde reconhecer o marco institucional da sociedade nas relações de produção e, ao mesmo tempo, criticar o fundamento próprio da troca de equivalentes. Levou a cabo a crítica da ideologia burguesa na forma da *economia política*: a sua teoria do valor-trabalho destruiu a aparência da liberdade com que a instituição jurídica do livre contrato de trabalho tornara irreconhecível a violência social subjacente à relação do trabalho assalariado. O que Marcuse critica em Max Weber é que este, sem atender à ideia de

⁽¹⁵⁾ Cf. J. Habermas, «Naturrecht und Revolution», in *Theorie und Praxis* 1, Neuwied 1967.

Marx, se apegava a um conceito abstracto de racionalização que não manifesta, mas antes oculta de novo, o conteúdo típico de classe na adaptação do marco institucional ao progresso dos subsistemas da acção racional dirigida a fins. Marcuse sabe que a crítica marxiana já não pode aplicar-se sem mais à sociedade tardo-capitalista, que Max Weber tinha diante dos olhos; mas, tomando como exemplo a análise de Max Weber, quis mostrar que a evolução da sociedade moderna no marco de um capitalismo regulado pelo Estado não pode compreender-se se, primeiro, não se tiver conceptualizado o capitalismo liberal.

Desde o último quartel do século XIX, fazem-se notar nos países capitalistas avançados *duas tendências evolutivas*: 1) um incremento da actividade intervencionista do Estado, que deve assegurar a estabilidade do sistema e, 2) uma crescente interdependência de investigação técnica, que transformou as ciências na primeira força produtiva. Ambas as tendências destroem aquela constelação de marco institucional e subsistemas de acção racional dirigida a fins, pela qual se caracterizava o capitalismo de tipo liberal. Não se cumprem, assim, condições relevantes de aplicação para a economia política na versão que Marx, com razão, lhe dera relativamente ao capitalismo liberal. Na minha opinião, a tese fundamental de Marcuse, de que a técnica e a ciência cumprem também hoje a função de legitimação da dominação, proporciona-nos a chave para a análise da constelação que foi alterada.

A regulação a longo prazo do processo económico pela intervenção do Estado biotou da defesa contra as disfuncionalidades que ameaçam o sistema de um capitalismo abandonado a si mesmo, cuja evolução efectiva estava manifestamente em contradição com a sua própria ideia de uma sociedade civil que se emancipa da dominação e neutraliza o poder. A ideologia básica da troca justa, que Marx desmascara teoricamente, sofreu também um colapso na prática. A forma de revalorização do capital em termos de economia privada só pôde manter-se graças aos correctivos estatais de uma *política* social e económica estabilizadora do ciclo económico.

O marco institucional da sociedade repolitizou-se. Hoje, já não coincide de forma imediata com as relações de produção, portanto, com uma ordem de direito privado, que assegura o tráfico económico capitalista, e com as correspondentes garantias gerais de ordem do Estado burguês. Mas, assim, transformou-se a relação do sistema económico com o sistema de dominação; a política já não é *apenas* um fenómeno superestrutural. E se a sociedade já não é «autónoma», se já não se mantém auto-regulando-se como uma esfera que precede e subjaz ao Estado — e era esta a novidade específica do modo de produção capitalista — então, o Estado e a sociedade já não se encontram na relação que a teoria de Marx definira como uma relação entre base e superestrutura. Mas, se assim é, já não pode também desenvolver-se uma teoria crítica da sociedade na forma exclusiva de uma crítica da economia política. Um tipo de análise, que isola metodicamente as leis do movimento económico da sociedade, só pode pretender captar nas suas categorias essenciais o contexto da vida social quando a política depende da base económica e não, inversamente, quando essa base se deve considerar já como função da actividade do Estado e de conflitos decididos na esfera do político. A *crítica da economia política* era, segundo Marx, teoria da sociedade burguesa só como *crítica das ideologias*. Mas quando a ideologia da troca justa se desmorona, então, não pode criticar-se também, *de forma imediata*, nas relações de produção o sistema de dominação.

Após o colapso dessa ideologia, a dominação política exige uma nova legitimação. Ora bem, visto que o poder exercido indirectamente através do processo de troca é controlado, por seu turno, mediante uma dominação pré-estatalmente organizada e estatalmente institucionalizada, a legitimação já não pode deduzir-se de uma ordem apolítica, isto é, das relações de produção. Neste sentido, renova-se a coacção à legitimação directa que existia nas sociedades precapitalistas. Por outro lado, o restabelecimento de uma dominação imediatamente política (numa forma tradicional de legitimação em virtude da tradição cultural) tornou-se

impossível. Por um lado, as tradições já se dissolveram e, por outro, nas sociedades industriais avançadas, os resultados da emancipação burguesa relativamente à dominação política imediata (os direitos fundamentais do homem e o mecanismo das eleições gerais) só poderiam ser totalmente ignorados em períodos de reacção. A dominação em termos de democracia formal, própria dos sistemas do capitalismo regulado pelo Estado, encontra-se sob uma necessidade de legitimação, que já não pode resolver-se pelo recurso à forma pré-burguesa de legitimação. Assim, para o lugar da ideologia da troca livre, entra um *programa substitutivo* que se orienta pelas consequências sociais, não da instituição do mercado, mas de uma actividade estatal que compensa as disfunções do intercâmbio livre. Esse programa vincula o momento da ideologia burguesa do rendimento (que, sem dúvida, desloca a atribuição de estatuto segundo a medida do rendimento individual desde o mercado para o sistema escolar) com a garantia de um mínimo de bem-estar da estabilidade no posto de trabalho e da estabilidade dos rendimentos. Semelhante programa substitutivo obriga o sistema de dominação a manter as condições de estabilidade de um sistema global que garante a segurança social e as oportunidades de promoção pessoal, e a prevenir os riscos do crescimento. Isto exige um espaço de manipulação para as intervenções do Estado que, à custa da limitação das instituições do direito privado, asseguram no entanto a forma privada da revalorização do capital e *vinculam esta forma ao assentimento das massas*.

Na medida em que a actividade estatal visa a estabilidade e o crescimento do sistema económico, a política assume um peculiar *carácter negativo*: orienta-se para a prevenção das disfuncionalidades e para o evitamento dos riscos que possam ameaçar o sistema; portanto, a política visa não a realização de fins práticos, mas a resolução de questões técnicas. A isto se referiu Claus Offe na sua comunicação ao Congresso Nacional de Sociologia celebrado este ano em Francoforte: «Nesta estrutura da relação entre economia e Estado, a «política» degenera numa actividade que se atém aos nume-

rosos «imperativos de evitação» que estão a emergir sempre de novo; nessa situação, a massa das informações provenientes das diferentes ciências sociais que desembocam no sistema político, permite tanto prever a tempo as zonas de risco como o tratamento das ameaças actuais. O que há de novo nesta estrutura é... que os riscos que ameaçam a estabilidade, implícitos no mecanismo da revalorização privada do capital em mercados altamente organizados, mas riscos manipuláveis, prognosticam as acções e medidas preventivas que se devem aceitar enquanto se podem pôr em consonância com a oferta de legitimação existente (isto é, com o programa substitutivo)» ⁽¹⁶⁾.

Offe observa que a actividade estatal, em virtude desta orientação para a acção preventiva, se restringe a tarefas técnicas resolúveis administrativamente, de forma que as questões práticas ficam de fora. *Os conteúdos práticos são eliminados*.

A política de velho estilo, já só pela forma que tinha da legitimação da dominação, estava obrigada a definir-se em relação a fins práticos: as interpretações da «vida boa» referiam-se a relações de interacção. Isto vale também ainda para a ideologia da sociedade civil. Pelo contrário, o programa substitutivo hoje dominante dirige-se só ao funcionamento de um sistema regulado. Exclui as questões práticas e assim a discussão acerca de critérios que só poderiam ser acessíveis à formação da vontade democrática. A solução de tarefas técnicas não está referida à discussão pública. As discussões públicas poderiam antes problematizar as condições marginais do sistema, dentro das quais as tarefas da actividade estatal se apresentam como técnicas. A nova política do intervencionismo estatal exige, por isso, uma *despolitização* da massa da população. E, na medida em que há exclusão das questões práticas, fica também sem funções a opinião pública política. Por outro lado, o marco institucional da sociedade

⁽¹⁶⁾ C. Offe, *Zur Klassentheorie und Herrschaftsstruktur im staatlich regulierten Kapitalismus* (manuscrito).

continua separado dos sistemas de acção racional dirigida a fins. A sua organização continua a ser uma questão da práxis ligada à comunicação e não apenas da técnica, ainda que sempre de cunho científico. Por conseguinte, de nenhum modo é evidente a suspensão das questões práticas que se encontra ligada à nova forma da dominação política. O programa substitutivo legitimador da dominação deixa em aberto uma decisiva necessidade de legitimação: como tornar plausível a despolitização das massas a estas mesmas massas? Marcuse poderia responder que assim a ciência e a técnica adoptam *também* o papel de uma ideologia.

VI

Desde o final do século XIX, impõe-se cada vez com mais força a outra tendência evolutiva que caracteriza o capitalismo tardio: a *cientificação da técnica*. No capitalismo sempre se registou a pressão institucional para intensificar a produtividade do trabalho por meio da introdução de novas técnicas. As inovações dependiam, porém, de inventos esporádicos que, por seu lado, podiam sem dúvida ser induzidos economicamente, mas tinham ainda um carácter natural. Isso modificou-se, na medida em que a evolução técnica é realimentada com o progresso das ciências modernas. Com a investigação industrial de grande estilo, a ciência, a técnica e a revalorização do capital confluem num único sistema. Entretanto, a investigação industrial associa-se a uma investigação nascida dos encargos do Estado, que fomenta em primeiro lugar o progresso científico e técnico no campo militar. Daí as informações refluem para as esferas da produção civil de bens. Deste modo, a ciência e a técnica transformam-se na primeira força produtiva e caem assim as condições de aplicação da teoria marxiana do valor-trabalho. Já não mais tem sentido computar os contributos ao capital para investimentos na investigação e no desenvolvimento sobre a base do valor da força de trabalho não qualificada (simples), se o progresso técnico e científico se tornou uma fonte independente de mais-valia frente à fonte

de mais-valia que é a única tomada em consideração por Marx: a força de trabalho dos produtores imediatos tem cada vez menos importância ⁽¹⁷⁾.

Enquanto as forças produtivas dependiam de modo intuitivo e evidente das decisões racionais e da acção instrumental dos homens que produziam socialmente podiam entender-se como um potencial de progressivo poder de disposição técnica, mas não podiam confundir-se com o marco institucional em que estão integradas. No entanto, com a institucionalização do progresso técnico-científico, o potencial das forças produtivas assumiu uma forma que leva *o dualismo do trabalho e interacção a ocupar um segundo plano na consciência dos homens*.

Sem dúvida, os interesses sociais continuam a determinar a direcção, as funções e a velocidade do progresso técnico. Mas tais interesses definem de tal modo o sistema social como um todo, que coincidem com o interesse pela manutenção do sistema. A forma privada da revalorização do capital e a chave de distribuição das compensações sociais, que garantem a lealdade da população, permanecem *como tais* subtraídas à discussão. Como variável independente, aparece então um progresso quase autónomo da ciência e da técnica, do qual depende de facto a outra variável mais importante do sistema, a saber, o crescimento económico. Cria-se assim uma perspectiva na qual a evolução do sistema social *parece* estar determinada pela lógica do progresso técnico-científico. A legalidade imanente de tal progresso parece produzir as coacções materiais pelas quais se deve pautar uma política que se submete às necessidades funcionais. E quando esta aparência se impôs com eficácia, então, a referência propagandística ao papel da técnica e da ciência pode explicar e legitimar porque é que, nas sociedades modernas, uma formação democrática da vontade política perdeu as suas funções em relação às questões práticas e «deve» ser substituída por decisões plebiscitárias acerca

(17) E. Löbl, *Geistige Arbeit — die wahre Quelle des Reichtums* 1968.

de equipas alternativas de administradores. No campo científico, esta tese de tecnocracia foi desenvolvida em versões diversas ⁽¹⁸⁾. A mim, parece-me ser muito mais importante que ela possa penetrar como ideologia de fundo também na consciência da massa despolitizada da população e desenvolver uma força legitimadora ⁽¹⁹⁾. A eficácia peculiar desta ideologia reside em dissociar a autocompreensão da sociedade do sistema de referência da acção comunicativa e dos conceitos da interacção simbolicamente mediada, e em substituí-lo por um modelo científico. Em igual medida, a autocompreensão culturalmente determinada de um mundo social da vida é substituída pela autocoisificação dos homens, sob as categorias da acção racional dirigida a fins e do comportamento adaptativo.

O modelo segundo o qual se deve levar a cabo uma reconstrução planificada da sociedade foi buscar-se à investigação de sistemas. Em princípio, é possível conceber e analisar as empresas e as organizações singulares e também os subsistemas políticos ou económicos e os sistemas sociais no seu conjunto, segundo o modelo de sistemas auto-regulados. Sem dúvida, é muito diferente se utilizarmos o marco de referência cibernético para fins analíticos ou se, de acordo com este modelo, organizarmos um dado sistema social como um sistema homem-máquina. Mas a transferência do modelo analítico para o campo da organização social está já contido no próprio postulado da investigação sistémica. Se nos ativermos à intenção de uma auto-estabilização dos sistemas sociais, análoga à estabilização instintual, resultará daí a perspectiva peculiar de que a estrutura de um dos dois tipos de acção, a saber, a estrutura do círculo fun-

cional da acção racional teleológica não só mantém um predomínio perante o contexto institucional, mas absorve pouco a pouco a acção comunicativa enquanto tal. E se, com Arnold Gehlen, considerarmos que a lógica imanente da evolução técnica se funda em que o círculo funcional da acção racional teleológica se dissocia progressivamente do substrato do organismo humano e se transfere para o nível das máquinas, então, essa intenção tecnocraticamente orientada pode compreender-se como uma etapa última de tal evolução. O homem não só pode já, enquanto *homo faber*, objectivar-se integralmente pela primeira vez e enfrentar as realizações autonomizadas nos seus produtos, mas pode igualmente, enquanto *homo fabricatus*, integrar-se nos seus dispositivos técnicos, se conseguir reproduzir a estrutura da acção racional teleológica no campo dos sistemas sociais. O enquadramento institucional da sociedade, que até agora foi sustentado por um outro tipo de acção, seria agora, por seu turno, e segundo esta ideia, absorvido pelos subsistemas da acção racional teleológica, que nele estão incrustados.

Certamente, esta intenção tecnocrática não está realizada em parte alguma nem sequer nos seus passos iniciais, mas serve, por um lado, como ideologia para uma política dirigida à resolução de tarefas técnicas que põe entre parênteses as questões práticas; e, por outro lado, incide de qualquer modo em certas tendências evolutivas que podem levar a uma lenta erosão do que chamámos o marco institucional. A dominação manifesta do Estado autoritário retrocede perante as coacções manipulatórias da administração técnico-operativa. A implantação moral de uma ordem sancionada e, assim, da acção comunicativa que se orienta por um sentido linguisticamente articulado e que pressupõe a interiorização de normas, é dissolvida numa amplitude cada vez maior por modos de comportamento condicionados, enquanto as grandes organizações como tais se apresentam cada vez mais com a estrutura da acção racional dirigida a fins. As sociedades industriais avançadas parecem aproximar-se de um tipo de controlo do comportamento dirigido mais por estímulos externos do que por normas.

⁽¹⁸⁾ Cf. H. Schelsky, *Der Mensch in der technischen Zivilisation*, 1961; J. Ellul, *The Technological Society*, Nova Iorque, e A. Gehlen, «Über kulturelle Kristallisationen», in *Studien zur Anthropologie*, 1963; do mesmo, «Über kulturelle Evolution», in *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, 1964.

⁽¹⁹⁾ Não existem, que eu saiba, investigações empíricas que se refiram especificamente à difusão desta ideologia de fundo. Vemo-nos, pois, obrigados a fazer extrapolações a partir de outros resultados dos inquéritos.

O controlo indirecto mediante estímulos condicionados aumentou sobretudo nos campos de liberdade aparentemente subjectiva (comportamento eleitoral, consumo e tempo livre). O cunho psicossocial da época não se caracteriza tanto pela personalidade autoritária quanto pela desestruturação do superego. Mas um aumento do *comportamento adaptativo* é só o reverso de uma erosão contínua da esfera da interacção linguisticamente mediada, sob a pressão da estrutura da acção racional dirigida a fins. A isto corresponde, no plano subjectivo, o facto de que a diferença entre a acção racional dirigida a fins e a interacção não só desapareça da consciência das ciências do homem, mas também da consciência dos próprios homens. A força ideológica da consciência tecnocrática verifica-se no ocultamento de semelhante diferença.

VII

Em virtude das duas tendências evolutivas mencionadas, a sociedade capitalista modificou-se de tal modo que duas das categorias centrais da teoria marxiana, a saber, a luta de classes e a ideologia já não podem sem mais utilizar-se.

A *luta das classes sociais* só pôde constituir-se como tal sobre a base dos modos de produção capitalista, originando assim uma situação objectiva, a partir da qual, numa visão retrospectiva, se podia *reconhecer* a estrutura de classes da sociedade tradicional, organizada de forma imediata em termos políticos. O capitalismo estatalmente regulado, que surgiu de uma reacção contra as ameaças aos sistemas geradas pelo antagonismo aberto das classes, pacifica o conflito das classes. O sistema do capitalismo tardio está a tal ponto determinado por uma política de compensações que assegura a lealdade das massas dependentes do trabalho, ou seja, por uma política de evitação do conflito, que é precisamente esse conflito incrustado sem cessar na estrutura da sociedade com a regularização do capital em termos de eco-

nomia privada, o que com a maior probabilidade irá permanecer latente. Retrocede perante outros conflitos que, sem dúvida, são igualmente condicionados pelo modo de produção, mas que já não podem assumir a forma de conflitos de classe. Na comunicação mencionada, Claus Offe analisou o estado de coisas paradoxal em que os conflitos em torno dos interesses sociais se desencadeiam com tanto maior probabilidade quanto a violação desses interesses menores consequências tiver e que ameacem o sistema. Prenhes de conflito são as necessidades que ficam na periferia do campo da acção estatal, porque estão afastadas do conflito central conservado em estado latente e por isso nenhuma prioridade se lhes concede na prevenção dos perigos. Nessas necessidades ateiam-se conflitos, na medida em que as intervenções do Estado, desproporcionalmente distribuídas, geram zonas de desenvolvimento que ficam para trás e tensões que nascem das disparidades assim criadas: «A disparidade dos diversos âmbitos vitais emerge sobretudo relativamente à diversa situação de desenvolvimento entre o nível efectivamente institucionalizado e o nível possível do desenvolvimento técnico e social: a desproporção entre os modernísimos aparelhos de produção e de defesa e a estagnação na organização dos sistemas de troca, saúde e educação é um exemplo muito conhecido, tanto da disparidade dos diferentes âmbitos vitais como da contradição entre a planificação e a regulação racionais da política fiscal e financeira e a evolução selvagem de cidades e regiões. Tais contradições não se podem interpretar já adequadamente como antagonismos entre classes, mas antes como resultados de revalorização privada do capital desde sempre dominante e de uma relação de dominação especificamente capitalista: os interesses predominantes são aqueles que, em virtude da mecânica estabelecida da economia capitalista, estão na situação de reagir à violação das condições de estabilidade com a geração de riscos relevantes».

Os interesses tendentes à manutenção do modo de produção já não são «univocamente localizáveis» dentro do sistema social como interesses de classes. Com efeito, o sis-

tema de dominação virado para a evitação dos perigos, que ameaçam o sistema, exclui justamente a «dominação» (no sentido de dominação política imediata ou de dominação social economicamente mediada), porquanto ela é exercida de modo que um sujeito de classe *defronte* um outro grupo identificável.

Isto não significa um cancelamento, mas uma *latência das oposições de classe*. Continuam sempre a existir as diferenças específicas das classes, na forma de tradições subculturais e as suas diferenças correspondentes não só do nível de vida e dos costumes, mas também das atitudes políticas. A isto junta-se a probabilidade socio-estruturalmente condicionada de que a classe dos assalariados é mais duramente afectada pelas disparidades sociais do que os outros grupos. E, finalmente, o interesse generalizado pela manutenção do sistema está ainda hoje ancorado numa estrutura de privilégios ao nível das oportunidades imediatas da vida: o conceito de um interesse plenamente autonomizado perante os sujeitos vivos deveria eliminar-se a si mesmo. Mas a dominação política no capitalismo de regulação estatal assumiu em si, com a prevenção dos perigos que ameaçam o sistema, um interesse pela manutenção da fachada distributiva compensadora, interesses que transcendem os limites latentes das classes.

Por outro lado, o deslocamento das zonas de conflito dos limites de classe para os âmbitos subprivilegiados da vida de nenhum modo significa a remoção de um grave potencial de conflito. Como demonstra o exemplo extremo dos conflitos raciais nos EUA, em determinados sítios e grupos podem acumular-se tão numerosas consequências das disparidades sociais que irrompam explosões semelhantes a guerras civis. Mas, sem conexão com potenciais de protesto de outra proveniência, os conflitos resultantes de tais *situações de subprivilégio* caracterizam-se por, quando muito, conseguirem levar o sistema ao ponto de responder com reacções que já não são compatíveis com a democracia formal sem, no entanto, o conseguirem subverter. Pois, os grupos subprivilegiados não são classes sociais. Também nunca represen-

tam potencialmente a massa da população. A sua privação de direitos e a sua pauperização já não coincide com a exploração, porque o sistema não vive do seu trabalho. Em todo o caso, podem representar uma fase passada da exploração. Mas as aspirações que legitimamente representam, não as podem fazer valer através da recusa de cooperação; por isso, conservam um carácter apelativo. A desatenção de que, a longo prazo, são objecto as suas aspirações legítimas pode levar os grupos subprivilegiados a reagir em casos extremos com desesperada destruição e autodestruição. Mas a semelhante guerra civil faltam, no entanto, as perspectivas do êxito revolucionário da luta de classes, enquanto não se produzirem coligações com grupos privilegiados.

Com uma série de limitações, parece que este modelo se pode aplicar inclusive às relações entre as sociedades industrialmente avançadas e os países do Terceiro Mundo que antes foram colónias. Também aqui deriva da crescente disparidade uma forma de subprivilégio, que no futuro cada vez menos se poderá conceber nas categorias da exploração. Sem dúvida, a este nível, os interesses económicos são imediatamente substituídos pelos militares.

Seja como for, na sociedade tardo-capitalista, os grupos subprivilegiados e os grupos privilegiados, na medida em que os limites do subprivilégio em geral continuam ainda a ser específicos de grupos e não correm transversalmente separando as categorias da população, já não podem enfrentar-se *como* classes sócio-económicas. Assim se mediatiza a relação fundamental que existiu em todas as sociedades tradicionais e apareceu como tal no capitalismo liberal: o antagonismo de classe entre parceiros que se encontram numa relação institucionalizada de domínio, de exploração económica e de opressão política, relação em que a comunicação está tão distorcida e restringida, que as legitimações que ideologicamente a ocultam não se podem pôr em questão. A totalidade ética hegeliana de um contexto de vida que se vê destruído porque um sujeito não satisfaz, em termos de reciprocidade, as necessidades *do outro* já não constitui um modelo adequado para a relação mediatizada de classes

no capitalismo tardio organizado. A dialéctica imobilizada do ético suscita a peculiar aparência da pós-história. A razão é que uma relativa intensificação das forças produtivas já não representa *eo ipso* um potencial excedente e com consequências emancipadoras, em virtude do qual entrem em colapso as legitimações de uma ordem de dominação vigente. Pois agora, a primeira força produtiva, a saber, o progresso técnico-científico submetido a controlo tornou-se o fundamento da legitimação. Esta nova forma de legitimação perdeu, sem dúvida, a velha forma de *ideologia*.

A consciência tecnocrática é, por um lado, «menos ideológica» do que todas as ideologias precedentes; pois, não tem o poder opaco de uma ofuscação que apenas sugere falsamente a realização dos interesses. Por outro lado, a ideologia de fundo, um tanto vítrea, hoje dominante, que faz da ciência um feitiço, é mais irresistível e de maior alcance do que as ideologias de tipo antigo, já que com a dissimulação das questões não só justifica o interesse parcial de dominação de uma *determinada classe* e reprime a necessidade parcial de emancipação por parte de *outra classe*, mas também afecta o interesse emancipador como tal do género humano.

A consciência tecnocrática não é nenhuma fantasia desiderativa racionalizada, nenhuma «ilusão» no sentido de Freud, em que se representa ou constrói e fundamenta uma conexão de interacções. As ideologias burguesas podiam ainda reduzir-se a uma figura fundamental da interacção justa e isenta de domínio, satisfatória para ambos os lados. Cumpriam assim justamente os critérios de realização desiderativa e de satisfação substitutiva sobre a base de uma comunicação de tal modo restringida por repressões que, com a relação de capital, já não poderia chamar-se pelo seu nome a relação de poder outrora institucionalizada. A causalidade dos símbolos cindidos e dos motivos inconscientes, que gera tanto a falsa consciência como a força da reflexão à qual se deve a crítica das ideologias, já não subjaz, porém, da mesma forma à consciência tecnocrática. É menos abordável pela reflexão, porque já não é só ideologia. Com efeito, já

não exprime uma projecção da «vida boa», que, embora não possa identificar-se com uma realidade má, pode, no entanto, estabelecer-se com ela numa conexão virtualmente satisfatória. Sem dúvida, a nova ideologia, tal como a antiga, serve para impedir a tematização dos fundamentos sociais. Noutro tempo, era o poder social que estava imediatamente na base da relação entre capitalistas e assalariados; hoje, são as condições estruturais que definem previamente as tarefas da manutenção do sistema; a saber, a forma em termos de economia privada da revalorização do capital e uma forma política da distribuição das compensações sociais que assegura a lealdade das massas. Contudo, a nova e a velha ideologia distinguem-se em dois aspectos.

Por um lado, a relação de capital, em virtude da sua ligação com uma forma política de distribuição que garante a lealdade, já não é hoje o fundamento de uma exploração e opressão *irrectificáveis*. A virtualização do persistente antagonismo de classes pressupõe que a repressão que lhe está subjacente emergiu historicamente na consciência e que, em seguida, se estabilizou de forma modificada como propriedade do sistema. A consciência tecnocrática não pode, pois, basear-se numa repressão colectiva do mesmo modo que as velhas ideologias. Por outro lado, a lealdade das massas só pode obter-se por meio de compensações destinadas à satisfação de *necessidades privatizadas*. A interpretação das realizações pelas quais se justifica o sistema não pode, em princípio, ser política: refere-se imediatamente a distribuições neutras quanto à sua aplicação de dinheiro e de tempo livre e, mediamente, à justificação tecnocrática da exclusão das questões práticas. Por isso, a nova ideologia distingue-se das antigas pelo facto de separar os critérios de justificação da organização da convivência, portanto, das regulações normativas da interacção em geral e, nesse sentido, os despolitizar e, em vez disso, os vincular às funções de um suposto sistema de acção racional dirigida a fins.

Na consciência tecnocrática, não se reflecte a anulação de uma conexão ética, mas a repressão da «eticidade» como categoria das relações vitais em geral. A consciência posi-

tivista comum põe fora de acção o sistema de referência da interacção mediante a linguagem ordinária, no qual a dominação e a ideologia surgem sob as condições de uma comunicação distorcida e no qual também podem ser penetrados pela reflexão. A despolitização das massas da população, que é legitimada pela consciência tecnocrática, é ao mesmo tempo uma autop projecção dos homens em categorias, tanto da acção instrumental como do comportamento adaptativo: os modelos coisificados das ciências transmigram para um mundo sociocultural da vida e obtêm ali um poder objectivo sobre a autocompreensão. O núcleo ideológico desta consciência é a *eliminação da diferença entre praxis e técnica* — um reflexo, mas não o conceito, da nova constelação que se estabelece entre o marco institucional desprovido de poder e os sistemas autonomizados da acção racional dirigida a fins.

A nova ideologia viola assim um interesse que é inerente a uma das duas condições fundamentais da nossa existência cultural: à linguagem ou, mais exactamente, à forma da socialização e individualização determinada pela comunicação mediante a linguagem comum. Este interesse estende-se tanto à manutenção de uma intersubjectividade da compreensão como ao estabelecimento de uma comunicação liberta da dominação. A consciência tecnocrática faz desaparecer este interesse prático por detrás do interesse pela ampliação do nosso poder de disposição técnica. A reflexão que a nova ideologia desafia deve, pois, remontar atrás de um interesse de classes historicamente determinado e trazer a luz o complexo de interesses que como tal caracteriza uma espécie, que a si mesma se constitui ⁽²⁰⁾.

VIII

Se houvesse de confirmar-se a relativização do campo de aplicação do conceito de ideologia e da teoria das classes,

⁽²⁰⁾ Cf. «Conhecimento e Interesse», neste volume.

também o enquadramento categorial em que Marx desenvolveu os *pressupostos fundamentais do materialismo histórico* — necessitaria de uma nova formulação. A conexão de forças produtivas e de relações de produção deveria ser substituída pela relação mais abstracta de trabalho e interacção. As relações de produção designam um nível em que o marco institucional esteve ancorado, mas só durante a fase do desenvolvimento do capitalismo liberal — não antes, nem depois. Por outro lado, as forças produtivas, em que se acumulam os processos de aprendizagem organizados nos subsistemas da acção instrumental, foram certamente desde o princípio o motor da evolução social, mas parece que, em sentido contrário ao da suposição de Marx, não representam em todas as circunstâncias, um potencial de libertação nem provocam movimentos emancipadores — de qualquer modo, deixam de os provocar desde que o incremento incessante das forças produtivas se tornou dependente de um progresso técnico-científico, o qual assume também funções *legitimadoras da dominação*. Tenho a suspeita de que o sistema de referência desenvolvido em termos da relação análoga, mas mais geral, de marco institucional (interacção) e subsistemas da acção racional dirigida a fins («trabalho» no sentido amplo da acção instrumental e estratégica) se revela mais adequada para reconstruir o limiar sociocultural da história da espécie.

Alguns indícios revelam que, durante o largo período inicial até princípios do Mesolítico, as acções racionais dirigidas a fins só puderam ser motivadas mediante um vínculo ritual com as interacções em geral. Um âmbito profano de subsistemas de acção racional dirigida a fins só se diferenciou aparentemente das interpretações e formas de acção do tráfico comunicativo entre sujeitos nas primeiras culturas *sedentárias*, que se baseavam na criação de animais e na cultura de plantas. Sem dúvida, só nas condições típicas das culturas superiores de uma sociedade de classes estatalmente organizada é que se produziu uma diferenciação tão ampla do trabalho e da interacção, que os subsistemas suscitam um saber tecnicamente utilizável que podia armazenar-se e empregar-se com relativa independência das interpreta-

ções sociais do mundo; entretanto, por outro lado, as normas sociais separam-se das interpretações legitimadoras da dominação, de modo que a «cultura» obteve uma certa autonomia perante as «instituições». O limiar da *modernidade* caracterizar-se-ia, então, por esse processo de racionalização que se iniciou com a perda da «intocabilidade» do marco institucional pelos subsistemas da acção racional dirigida a fins. As legitimações tradicionais tornam-se criticáveis ao compararem-se com os critérios da racionalidade própria das relações fim-meios; as informações provenientes do âmbito do saber tecnicamente utilizável imiscuiram-se nas tradições e compeliram a uma reconstrução das interpretações tradicionais do mundo.

Seguimos este processo da «racionalização a partir de cima» até ao ponto em que a técnica e a ciência, na forma de uma consciência positivista imperante — e articulada como consciência tecnocrática — começam a assumir o valor posicional de uma ideologia que substitui as ideologias burguesas destruídas. Semelhante ponto é alcançado com a crítica das ideologias burguesas: eis onde se situa o ponto de partida para a duplicidade existente no conceito da racionalização. Esta duplicidade foi diagnosticada por Horkheimer e Adorno como dialéctica da ilustração, e a dialéctica da ilustração foi por Marcuse transformada na tese extrema de que a técnica e a ciência se tornam elas próprias ideológicas.

O modelo da evolução sociocultural da espécie esteve, desde o início, determinado por um crescente poder de disposição técnica sobre as condições externas da existência, por um lado e, por uma adaptação mais ou menos passiva do marco institucional, por outro. A acção instrumental representa a forma de *adaptação activa* que distingue a auto-conservação colectiva dos sujeitos socializados relativamente à conservação típica das espécies animais. Sabemos como submeter a controlo as condições relevantes da vida, isto é, como podemos adaptar culturalmente as circunstâncias às nossas necessidades, em vez de nos limitarmos a adaptar-nos à natureza externa. Pelo contrário, as modificações no marco

institucional, na medida em que derivam imediata ou mediamente de novas tecnologias ou de estratégias aperfeiçoadas (da esfera da produção, do comércio, da defesa, etc.) não assumiram a mesma forma de adaptação activa. Em geral, tais modificações seguem o modelo de uma *adaptação passiva*. Não são o resultado de uma acção planificada, racional dirigida a fins e controlada pelo êxito, mas produto de uma evolução espontânea. No entanto, esta desproporção entre a adaptação activa, por um lado, e a adaptação passiva, pelo outro, não conseguiu entrar na consciência, enquanto a dinâmica da evolução capitalista permaneceu encoberta pelas ideologias burguesas. Só com a crítica das ideologias burguesas surge abertamente diante da consciência semelhante desproporção.

O testemunho mais impressionante de tal experiência continua ainda a ser o *Manifesto Comunista*. Marx exalta, em termos efusivos, o papel revolucionário da burguesia: «A burguesia não pode existir sem revolucionar permanentemente os instrumentos de produção e, portanto, as relações de produção. Por conseguinte, a totalidade das relações sociais». E noutra passagem: «A burguesia em pouco menos de um século de dominação de classe criou forças produtivas mais maciças e colossais do que todas as anteriores gerações juntas. A submissão das forças naturais, a maquinaria, a aplicação da química à indústria e à agricultura, a navegação a vapor, os caminhos de ferro, os telégrafos eléctricos, o cultivo de partes inteiras do mundo, a navegabilidade dos rios, povoações inteiras como que surgidas de debaixo da terra...». Marx observa também a repercussão de tudo isto no marco institucional: «Dissolvem-se todas as sólidas relações tradicionais com a sua coorte de representações e concepções veneráveis e todas as de formação recente envelhecem antes de se poderem fossilizar. Tudo o que é relativo às ordens sociais e estável se evapora. Tudo o que é santo se dessacraliza e os homens sentem-se, por um, obrigados a ver com um olhar frio as suas relações recíprocas».

À desproporção entre a adaptação passiva do marco institucional e a «sujeição activa da natureza» corresponde

a famosa frase de que os homens fazem a sua história, mas não com vontade e consciência. O objectivo da crítica marxiana era transformar essa adaptação secundária do marco institucional numa adaptação activa e pôr sob controlo a mudança estrutural da própria sociedade. Assim se superaria uma fundamental relação de toda a história até então decorrida e se consumaria a autoconstituição da espécie: o fim da pré-história. Mas tal ideia era equívoca.

Marx considerou certamente o problema de fazer a história com vontade e consciência como a tarefa de uma dominação *prática* dos processos da evolução social, até então incontrolados. Mas outros entenderam-na como uma tarefa *técnica*: quiseram reconstruir a sociedade segundo o modelo dos sistemas auto-regulados da acção racional dirigida a fins e do comportamento adaptativo, *do mesmo modo* que sujeitam ao seu controlo a natureza. Esta intenção não só se encontra entre os tecnocratas da planificação capitalista, mas também entre os de um socialismo burocrático. Só que a consciência tecnocrática obscurece o facto de que o enquadramento institucional, enquanto contexto mediado pela linguagem comum, só poderia dissolver-se segundo o padrão dos sistemas da acção racional dirigida a fins ao preço da exclusão da dimensão essencial, por ser a única acessível à humanização.

No futuro, elevar-se-á consideravelmente o repertório das técnicas de controlo. Na lista que Herman Kahn fornece das invenções técnicas ⁽²¹⁾ prováveis nos próximos 33 anos, encontro entre os primeiros cinquenta títulos um grande número de técnicas de controlo de comportamento e de modificação da personalidade: 30. *New and pervasive techniques for surveillance, monitoring and control of individuals and organizations*; 33. *New and more reliable «educational» and propaganda techniques affecting human behaviour — public and private*; — 34. *Practical use of direct electronic communication with and stimulation of the brain*; 37. *New and relatively affective counterinsurgency*

(21) «Toward the Year 2000», in *Daedalus*, Verão, 1967.

techniques; 39. *New and more varied drugs for control of fatigue, relaxation, alertness, mood, personality, perceptions and fantasies*; 41. *Improved capability to «change» sex*; 42. *Other genetic control or influence over the basic constitution of an individual..* Um prognóstico deste tipo é extremamente controverso. Mas, de todos os modos, indica um âmbito de futuras oportunidades de dissociar o comportamento humano de um sistema de normas ligadas à gramática dos jogos linguísticos e de, em vez disso, o integrar por meio de uma influência física ou psicológica em subsistemas auto-regulados do tipo homem-máquina. As manipulações psicotécnicas do comportamento podem já hoje neutralizar o desvio antiquado através das normas internalizadas, mas susceptíveis de reflexão. As intervenções biotécnicas no sistema de controlo endócrino e, sobretudo, as intervenções na transmissão genética das informações hereditárias poderiam amanhã penetrar mais profundamente no controlo do comportamento. Então, as velhas zonas da consciência, desenvolvidas na comunicação pela linguagem ordinária, teriam de secar completamente. Em tal estágio das técnicas humanas, se fosse possível falar do fim das manipulações psicológicas de um modo semelhante a como hoje se fala do fim das ideologias políticas, eliminar-se-ia a alienação natural, o atraso incontrolado do marco institucional. Mas a auto-objectivação do homem ter-se-ia levado a cabo numa alienação planificada — os homens teriam feito a sua história com vontade, mas não com consciência.

Não estou a dizer que a fantasia cibernética de uma auto-estabilização das sociedades, semelhante à estabilização instintiva, esteja em vias de realização ou que seja mesmo apenas realizável. Mas penso que leva até ao fim, à maneira de utopia negativa, as vagas suposições fundamentais da consciência tecnocrática, apontando assim para uma linha evolutiva que se perfila sob a suave dominação da técnica e da ciência como ideologia. Sob este fundo, torna-se sobremaneira evidente que se devem manter separados *dois conceitos de racionalização*. Ao nível dos subsistemas de acção racional dirigida a fins, o progresso científico e técnico forçou

já a uma reorganização das instituições e de determinados sectores sociais, e parece ainda exigí-la em maior escala. Mas este processo de desdobramento das forças produtivas só pode constituir um potencial de libertação se não substituir a racionalização no outro nível. A *racionalização ao nível do marco institucional* só pode levar-se a cabo no meio da interacção linguisticamente mediada, a saber, pela destruição das restrições da comunicação. A discussão pública, sem restrições e sem coacções, sobre a adequação e a desiderabilidade dos princípios e normas orientadoras da acção, à luz das ressonâncias socioculturais do progresso dos subsistemas de acção racional dirigida a fins — uma comunicação deste tipo em todos os níveis dos processos políticos e dos processos novamente politizados de formação da vontade, é o único meio no qual é possível algo assim como a «racionalização».

Em semelhante processo de reflexão generalizada, as instituições modificar-se-iam na sua composição específica, para além dos limites de uma simples mudança de legitimação. Uma racionalização das normas sociais seria então caracterizada por um decrescente grau de repressividade (o que a nível da estrutura da personalidade deveria intensificar a tolerância perante os conflitos de papéis). Além disso, graças também a um decrescente grau de rigidez (o que aumentaria as oportunidades de uma autopresentação individual mais adequada nas interacções quotidianas) e, por fim, pela aproximação a um tipo de controlos do comportamento que permitiria a distanciação relativamente aos papéis e uma aplicação flexível de normas internalizadas, mas susceptíveis de reflexão. Uma racionalização que fosse avaliada pelas modificações nessas três dimensões não leva, como acontece no caso da racionalização dos subsistemas de acção racional dirigida a fins, a um incremento do poder de disposição técnica sobre os processos objectivados da natureza e da sociedade; não leva *per se* a um melhor funcionamento dos sistemas sociais, mas dotaria os membros da sociedade com oportunidades de uma mais ampla emancipação e de uma progressiva individuação. O aumento das forças pro-

ductivas não coincide com a intenção da «vida boa», pode no entanto pôr-se ao seu serviço.

Nem sequer creio que a ideia do potencial tecnologicamente excedente, que não pode esgotar-se dentro de um marco institucional repressivamente mantido (Marx fala de forças produtivas «encadeadas»), seja ainda adequado ao capitalismo regulado pelo Estado. A melhor vantagem de um potencial ainda não realizado leva à melhoria de um aparelho económico-industrial, mas hoje já não conduz *eo ipso* a uma modificação do marco institucional com consequências emancipadoras. Pois, a questão não é se *esgotamos* um potencial disponível ou ainda a desenvolver, mas se *escolhemos* aquele que podemos querer em vista da paz e da satisfação da existência. Mas importa logo acrescentar que unicamente podemos pôr esta questão e não dar-lhe uma resposta antecipadora; ela exige antes uma comunicação sem restrições sobre os fins da práxis vital, contra cuja tematização o capitalismo tardio, remetido estruturalmente para uma opinião pública despolitizada, desenvolve no entanto um comportamento de resistência.

IX

Uma nova zona de conflitos, em vez do virtualizado antagonismo de classes e prescindindo dos conflitos que as disparidades provocam nas margens do sistema, só pode surgir onde a sociedade tardo-capitalista tem de imunizar-se por meio da despolitização das massas da população contra a impugnação da sua ideologia tecnocrática de fundo: justamente no sistema da opinião pública administrada pelos meios de comunicação. Pois só aqui se pode garantir um ocultamento necessário ao sistema da diferença entre o progresso dos subsistemas de acção racional dirigida a fins e as mutações emancipadoras do marco institucional — entre questões técnicas e questões práticas. As definições publicamente admitidas referem-se ao *que* queremos para viver,

mas não ao *como* queríamos viver se, relativamente ao potencial alcançável, descobrissemos como *poderíamos* viver.

É muito difícil prognosticar quem poderá avivar estas zonas de conflito. Nem o velho antagonismo de classes, nem o subprivilegio de novo tipo contém potenciais de protesto que, segundo a sua origem, tendem para uma repolitização da opinião pública dissecada. O único potencial de protesto que, através de interesses reconhecíveis, se dirige para as novas zonas de conflito surge principalmente entre determinados grupos de estudantes. Podemos aqui partir de três contestações:

1. O grupo de protesto constituído pelos estudantes é um grupo privilegiado. Não representa nenhuns interesses que surjam imediatamente da sua posição social e que possam satisfazer-se em conformidade com o sistema, mediante o aumento de compensações sociais. As primeiras investigações americanas ⁽²²⁾ sobre os activistas estudantis confirmam que se trata sobretudo não de sectores do estudantado em ascensão social, mas de camadas do estudantado que gozam de uma posição favorável e que se recrutam entre as camadas sociais economicamente favorecidas.

2. As ofertas de legitimação do sistema de denominação não se afiguram convincentes a estes grupos por razões plausíveis. O programa substitutivo, próprio do Estado social, para as ideologias burguesas em desmoronamento pressupõe uma certa orientação para o estatuto e o rendimento. Segundo as investigações mencionadas, os activistas estudantis parecem menos privativamente orientados para a carreira profissional e para a criação de uma família do que os restantes estudantes. As suas realizações académicas, que estão acima da média, e a sua proveniência social não fomentam qualquer horizonte de expectativas que estivesse determinado pela antecipação das coacções do mercado do trabalho.

⁽²²⁾ S. M. Lipset, P. G. Altbach», Student Politics and Higher Education in the USA», in: M. Lipset (Ed.), *Student Politics*, Nova Iorque, 1967; R. Flacks, «The Liberated Generation. An Exploration of the Roots of Student Protest», in: *Journ. Soc. Issues*, Julho, 1967; J. Keniston, «The Sources of Student Dissent», *ibid.*

Os activistas estudantis, que com frequência provêm das especialidades das ciências sociais, da história e da filologia, ficam antes imunes perante a consciência tecnocrática, já que, embora por motivos diferentes aqui como além, as experiências primárias do próprio trabalho científico não concordam com as suposições fundamentais da tecnocracia.

3. Neste grupo, um conflito não pode desencadear-se pela medida da disciplina e encargos que se lhe exigem, mas apenas em virtude do *tipo* de renúncias que se lhe impõem. Mas os estudantes não lutam por uma maior participação nas compensações sociais das categorias disponíveis: rendimentos e tempo livre. O seu protesto dirige-se antes contra a própria categoria da «compensação». Os poucos dados que existem confirmam a suspeita de que o protesto dos jovens provenientes de famílias burguesas não coincide já com o modelo do habitual conflito de autoridade. Os estudantes activos têm antes pais que partilham as suas atitudes críticas; com relativa frequência, cresceram num clima de maior compreensão psicológica e de princípios educativos mais liberais do que os grupos de controlo não activos ⁽²³⁾. A sua socialização parece antes ter-se levado a cabo em subculturas isentas de pressão económica imediata; nas quais as tradições da moral burguesa e as suas derivações pequeno-burguesas perderam a sua função, de tal forma que o «training» para a «sintonização» com as orientações de valor da acção racional dirigida a fins já não inclui a sua feiticização. Estas técnicas educativas podem possibilitar experiências e favorecer orientações que chocam frontalmente com a conservação de uma *forma de vida* própria de uma economia da pobreza. Sobre esta base, podia constituir-se uma incompreensão em princípio da reprodução absurda de virtudes e sacrifícios que se tornaram supérfluos — uma incompreensão relativa à causa por que a vida do indivíduo, não obstante

⁽²³⁾ Cf. Flacks: «Activists are more radical than their parents; but activist's parents are decidedly more liberal than others of their status.» «Activism is related to a complex of values, not ostensible political, shared by both the students and their parents»; «Activists' parents are more 'permissive' than parents of non-activists.»

o alto grau de desenvolvimento tecnológico, continua a estar determinada pela imposição do trabalho profissional, pela ética da competitividade no rendimento, pela pressão da concorrência de estatuto, pelos valores da coisificação possessiva e pelas satisfações substitutivas oferecidas, e da causa por que se mantém a luta institucionalizada pela existência, a disciplina do trabalho alienado e a alienação da sensibilidade e da satisfação estéticas.

Para semelhante sensibilidade deve ser insuportável a exclusão estrutural das questões práticas do espaço público despolitizado. De tudo isso, porém, só pode resultar uma força política se aquela sensibilização afectar algum problema sistemático insolúvel. E, no futuro, diviso eu um tal problema. A proporção de riqueza social que um capitalismo industrialmente desenvolvido suscita e as condições, tanto técnicas como organizativas sob as quais se produz esta riqueza, tornam cada vez mais difícil ligar a atribuição de estatuto, mesmo que seja só de forma subjectivamente convincente, ao mecanismo da avaliação do rendimento individual⁽²⁴⁾. A longo prazo, pois, o protesto dos estudantes podia destruir duradouramente a ideologia do rendimento que começa a entrar em colapso e, assim, destruir o fundamento legitimador do capitalismo tardio, que já é frágil mas está apenas protegido pela despolitização.

1968

⁽²⁴⁾ Cf. R. L. Heilbroner, *The Limits of American Capitalism*, Nova Iorque, 1966.

PROGRESSO TÉCNICO E MUNDO SOCIAL DA VIDA *

I

Desde que em 1959 P. C. Snow publicou um livro com o título *The two cultures* iniciou-se de novo, e não apenas em Inglaterra, uma discussão sobre a relação entre ciência e literatura. A ciência é aí, no sentido de *Science*, restringida às ciências estritamente experimentais, ao passo que a literatura se entende em sentido lato e de certo modo engloba também o que chamamos a interpretação, dentro do âmbito das ciências do espírito. O ensaio com que Aldous Huxley entrou na controvérsia, sob o título *Litterature and Science* limita-se, sem dúvida, a um confronto das ciências naturais com a literatura enquanto «belas letras».

Segundo Huxley, as duas culturas distinguem-se, em primeiro lugar, sob o ponto de vista das experiências específicas que nelas se elaboram: a literatura faz proposições sobre experiências privadas, e as ciências sobre experiências intersubjectivamente acessíveis. Estas últimas podem expressar-se numa linguagem formalizada que, segundo definições gerais, podem tornar-se vinculantes para quem quer que seja. Pelo contrário, a linguagem da literatura deve verbalizar o irrepetível e restabelecer também, de vez em quando, a intersubjectividade da compreensão. Mas esta distinção entre experiências privadas e públicas faculta

* Publicado originalmente em *Praxis*, Zagreb, n.º 112, 1966, pp. 217-228.

apenas uma primeira aproximação ao problema. O momento da inefabilidade, que a expressão literária deve dominar, não provém tanto de que a esse momento lhe esteja subjacente uma vivência reclusa na subjectividade, uma vivência privada, mas de que essas experiências se constituem no horizonte de um meio biográfico. Os acontecimentos a cuja conexão se dirigem as hipóteses nomológicas das ciências podem, sem dúvida, descrever-se num sistema de coordenadas espaciotemporais, mas não são elementos de um mundo: «O mundo de que se ocupa a literatura é um mundo em que os homens nasceram, em que vivem e, por fim, morrem; o mundo em que amam e odeiam, em que experimentam o triunfo e a humilhação, a esperança e o desespero; o mundo dos sofrimentos e das alegrias, da loucura e do senso comum, da estupidez, da hipocrisia e da sabedoria; um mundo de todas espécies de pressão social e de pulsão individual, da discórdia entre a razão e a paixão, dos instintos e das convenções, da linguagem comum e dos sentimentos e sensações para os quais não temos palavras ⁽¹⁾». A ciência, pelo contrário, não se ocupa dos conteúdos do mundo da vida dos grupos sociais e dos sujeitos socializados construídos em termos perspectivistas, centrado no eu e pré-interpretado nas categorias da linguagem ordinária: «O químico, o físico e o fisiólogo são habitantes de um mundo radicalmente diverso — não do universo dos fenómenos dados, mas do mundo de estruturas averiguadas e extremamente subtis; não do mundo experiencial de fenómenos únicos e de propriedades múltiplas, mas do mundo das regularidades quantificadas.» Ao mundo social da vida contrapõe Huxley o universo amundano dos factos. Apercebe-se perfeitamente de que modo as ciências transferem as suas informações sobre este universo sem mundo para o mundo da vida dos grupos sociais: «Saber é poder e é por um paradoxo aparente que os cientistas e os tecnólogos, por meio do saber que têm sobre o que acontece nesse mundo sem vida das abstracções e infe-

(1) *Literatur und Wissenschaft*, Munique, 1963, p. 14.

rências, chegaram a adquirir o imenso e crescente poder de dirigir e mudar o mundo em que os homens têm o privilégio de e estão condenados a viver» (2).

Mas Huxley não aborda a questão das relações entre as duas culturas precisamente no ponto de intercepção em que as ciências, com a utilização técnica das suas informações, entram no mundo social de vida, mas postula uma relação imediata: a literatura deve assimilar os enunciados científicos enquanto tais para que a ciência possa assumir uma «figura de sangue e carne». Terá de surgir um poeta que nos diga «como se deverão purificar poeticamente as palavras obscurecidas da tradição e as palavras demasiado exactas dos manuais científicos, para as tornar capazes de porem em consonância as nossas vivências privadas e com ninguém partilháveis com as hipóteses científicas, pelas quais se devem explicar» (3).

Este postulado funda-se, na minha opinião, num mal-entendido. As informações de natureza estritamente científico-natural só podem entrar num mundo social da vida, por meio da sua utilização técnica, como saber tecnológico: prestam-se aqui à ampliação do nosso poder de disposição técnica. Por isso, não se situam no mesmo plano do da auto-compreensão, que orienta a acção dos grupos sociais. Para o seu saber prático, que se exprime na literatura, o conteúdo informativo das ciências não pode, pois, ser relevante sem mediações — só pode adquirir significação pelo desvio através das consequências práticas do progresso técnico. Os conhecimentos da física atómica tomados em si mesmos permanecem sem consequências para a interpretação do nosso mundo vital — pelo que o abismo entre essas duas culturas é inevitável. Só quando, mediante as teorias físicas, realizamos fissões nucleares, só quando as informações se

(2) *Ibid.*, p. 15.

(3) *Ibid.*, p. 117.

utilizam para o desenvolvimento de forças produtivas ou destruídas, é que as suas *consequências práticas* subversivas podem penetrar na consciência literária do mundo vital. — Surgem poesias relativamente a Hiroshima, e não através da elaboração de hipóteses sob a transformação da massa em energia.

A ideia de uma poesia atómica elaborada de hipóteses parte de falsos pressupostos. Revela antes que, com a problemática relação entre literatura e ciência, só se apreende a parcela de um problema que é muito mais amplo: a saber, o problema de *como é possível a tradução do saber tecnicamente utilizável para a consciência prática do mundo social da vida*. E esta questão não põe apenas manifestamente, e nem sequer em primeira linha, a literatura perante uma nova tarefa. Esta desproporção das duas culturas é alarmante só porque, na aparente disputa de duas tradições espirituais em concorrência, se perfila verdadeiramente um problema vital da civilização configurada pela ciência; o problema de como se pode hoje efectuar a reflexão sobre a conexão, ainda espontânea, entre progresso técnico e mundo social da vida, e submetê-la aos controlos de uma discussão racional.

De certa maneira, as questões práticas relativas à direcção do Estado, à estratégia e à administração, também antes deviam ser solucionadas com a utilização de um saber técnico. No entanto, o problema de uma transformação do saber técnico em consciência não se alterou hoje só na ordem de grandeza. A massa do saber técnico já não se reduz às técnicas pragmaticamente aprendidas dos ofícios clássicos. Assumiu a forma de informações científicas que podem transformar-se em tecnologias. Por outro lado, as tradições que governam já não determinam de modo ingénuo a auto-compreensão das sociedades modernas. O historicismo rompeu a vigência espontânea dos sistemas de valores orientadores da acção. A auto-compreensão dos grupos sociais e a imagem do mundo articulada pela linguagem quotidiana são hoje mediadas por uma apropriação hermenêutica das tradições enquanto tradições. Nesta situação, as questões da práxis vital exigem uma discussão racional que não se

refere nem aos meios técnicos nem à aplicação das normas de comportamento legadas pela tradição, se se tomam ambas as coisas em separado. A reflexão exigida tem que ir além da produção de saber técnico e da clarificação hermenêutica das tradições; estende-se à introdução de meios técnicos nas situações históricas, cujas condições objectivas (potencial, instituições, interesses) se interpretam, respectivamente, no enquadramento de uma auto-compreensão determinada pela tradição.

II

Esta problemática só se insinuou na consciência, há uma ou duas gerações. No século XIX, podia sustentar-se a ideia de que as ciências penetram na práxis vital por dois canais distintos: em primeiro lugar, através da utilização técnica das informações científicas e, em seguida, mediante os processos de formação individual do estudo das ciências. Efectivamente, no sistema universitário alemão, que remonta à reforma de Humboldt, permanecemos até hoje agarrados à ficção de que as ciências desenvolvem a sua força orientadora da acção através do processo formativo no interior da história vital de cada estudante. Eu gostaria de mostrar que a intenção, que Fichte designara como a «transformação do saber em obras» hoje já não se pode resolver na esfera privada da formação, mas só no campo politicamente relevante da tradução do saber tecnicamente utilizável no contexto do nosso mundo vital. Aí actua também certamente a literatura, mas este problema põe-se em primeira linha às próprias ciências.

Na viragem do século XVIII para o século XIX, por conseguinte, na época de Humboldt, e tendo apenas em consideração a Alemanha, não se podia ainda pensar numa possível cientificação dos negócios externos. Por isso, os reformadores da universidade não precisavam de romper cegamente com a tradição da filosofia prática. As estruturas

de um mundo pré-industrial do trabalho que conseguiram manter-se, apesar das profundas revoluções da ordem política, permitiram então que, embora pela última vez, se continuasse a defender a ideia clássica das relações entre a teoria e a prática: as habilidades técnicas utilizáveis na esfera do trabalho social já não são imediatamente susceptíveis de uma iniciação teórica; aprendem-se pragmaticamente segundo padrões de destreza legados pela tradição. A teoria que se refere à essência imutável das coisas para lá do âmbito mutável dos negócios humanos, só adquire validade na práxis por marcar a atitude vital dos homens que dela se ocupam, inferindo também da compreensão do cosmos no seu conjunto normas para o comportamento individual e adoptando deste modo uma forma positiva, mediante as acções dos homens filosoficamente cultivados. A ideia da formação individual na universidade não assumiu em si mais nenhuma relação da teoria com a prática; mesmo quando Schelling tenta dar à prática da medicina uma base científica por meio da filosofia da natureza, a *arte médica* transforma-se imperceptivelmente numa *teoria da acção* para os profissionais da medicina: um médico deveria orientar-se pelas ideias deduzidas da filosofia natural, tal como o sujeito que actua eticamente se orienta pelas ideias da razão prática.

Entretanto, todos sabem que a cientificação da medicina só é possível na medida em que os preceitos pragmáticos do ofício médico se podem transformar num poder de disposição sobre determinados processos naturais, controlados em termos de ciência experimental. Isto vale igualmente para outros domínios do trabalho social; quer se trate de racionalizar a produção de bens, a direcção dos negócios e a administração ou a construção de maquinarias, de estradas e de aviões, ou a influência do comportamento eleitoral, do comportamento comercial e da conduta em tempo livre, a correspondente prática profissional deve adquirir sempre a forma de uma disposição técnica sobre os processos objectivados.

Nesse tempo, a máxima de que a ciência forma exigia já uma separação estrita entre universidade e escolas profes-

sionais, porque as formas pré-industriais da prática profissional se fechavam à iniciação teórica. Hoje, no sistema de trabalho das sociedades industriais, os processos de investigação combinam-se com a transformação técnica e com a utilização económica, e a ciência vincula-se com a produção e a administração: a aplicação da ciência na forma de técnicas e a retro-aplicação dos progressos técnicos na investigação transformaram-se na substância do mundo do trabalho. Em tais circunstâncias, a persistente e rígida atitude de recusa perante a dispersão da universidade em escolas oficiais já não pode apelar para o antigo argumento. A forma universitária da investigação já não pode, hoje, resguardar-se da esfera profissional sob o pretexto de que esta continuaria a ser ainda estranha à ciência, mas porque foram antes as ciências que, ao penetrarem por seu lado na práxis profissional, se alienaram da formação. A convicção do idealismo alemão de que a ciência forma já não se ajusta às ciências experimentais em sentido estrito. Outrora, a teoria podia converter-se num poder prático, mediante a formação; hoje, temos de haver-nos com teorias que impraticamente, a saber, sem estarem expressamente referidas à interacção que entre si desenvolvem os homens na sua vida comum, podem, no entanto, transformar-se em *poder técnico*. Sem dúvida, as ciências proporcionam agora um poder específico: mas o poder de disposição que elas ensinam não equivale à capacidade de viver e de agir, que outrora se esperava do homem cientificamente formado.

O homem formado dispunha de orientação na acção. Essa formação era universal só no sentido da universidade de um horizonte de mundo, estruturado em termos perspectivistas, no qual as experiências científicas se podiam interpretar e transformar em capacidades práticas, isto é, numa consciência reflexiva do praticamente necessário. Ora bem, o *tipo* de experiência que hoje, segundo critérios positivistas, se admite como científico apenas, não é susceptível de tal transformação em prática. O *poder de disposição* que as ciências empíricas possibilitam não pode confundir-se com o *poder do agir ilustrado*. Mas não fica, por isso mesmo, a ciência em

geral dispensada da tarefa de uma orientação na acção, ou não se põe hoje de novo a questão da formação académica no marco de uma civilização transformada pelos meios científicos como um problema das próprias ciências?

Primeiro, foram revolucionados pelos métodos científicos os processos de produção; em seguida, as expectativas de um funcionamento tecnicamente correcto transferiram-se também para os âmbitos sociais que, em virtude da industrialização do trabalho, se tinham autonomizado e que, por isso mesmo, se prestaram a uma organização planificada. O poder de disposição técnica sobre a natureza que a ciência possibilitou estende-se hoje também directamente à sociedade; para todo o sistema social isolável, para todo o âmbito cultural autonomizado, cuja estrutura pode ser analisada imanentemente do ponto de vista de uma função sistémica pressuposta, surge, por assim dizer, uma nova disciplina científico-social. Mas os problemas cientificamente resolvidos da disposição técnica transformam-se em igual medida noutros tantos problemas vitais; pois, os controlos científicos dos processos naturais e sociais, numa palavra, as tecnologias, não dispensam os homens do agir. Agora como antes, os conflitos têm de dirimir-se, os interesses de impôr-se e as interpretações de encontrar-se tanto por meio de acções como de negociações ligadas à linguagem quotidiana. Só que estas questões práticas são hoje, em grande medida, determinadas pelo sistema das nossas realizações técnicas.

Mas, se a técnica brota da ciência, e refiro-me aqui à técnica da influência do comportamento humano não menos do que ao domínio da natureza, então a *introdução desta técnica no mundo prático da vida*, a retroacção da disposição técnica de âmbitos particulares na comunicação entre os sujeitos agentes, exige antes de mais uma reflexão científica. O horizonte precientífico da experiência torna-se infantil se nele se tem de incorporar ingenuamente o intercâmbio com os produtos de uma racionalidade em plena tensão.

Sem dúvida, a formação já não se deixa então restringir à dimensão ética da atitude pessoal; na dimensão polí-

tica, da qual se trata aqui, a iniciação teórica à acção deve resultar de uma compreensão do mundo explicitada cientificamente.

A relação entre progresso técnico e mundo social da vida e a tradução das informações científicas para a consciência prática não pode ser assunto da formação privada.

III

Em vez disso, gostaria de mais uma vez formular de novo o problema no sistema de referência da formação da vontade política. No que se vai seguir, cremos entender por «técnica» a disposição cientificamente racionalizada sobre processos objectivados; referimo-nos assim ao sistema em que a investigação e a técnica se encontram com a economia e a administração e são por elas retro-alimentadas. Além disso, queremos significar por «democracia» as formas institucionalmente garantidas de uma comunicação geral e pública, que se ocupa das questões práticas: de como os homens querem e podem conviver sob as condições objectivas de uma capacidade de disposição imensamente ampliada. O nosso problema pode, pois, adoptar a forma de uma pergunta pela relação entre técnica e democracia: como pode restituir-se a capacidade da disposição técnica ao consenso dos cidadãos que interagem e entre si discutem?

Vou, em primeiro lugar, discutir duas respostas antagónicas. A primeira resposta podemos extraí-la, em traços largos, da teoria marxiana. Marx critica a conexão da produção capitalista que se autonomizou perante a liberdade produtora, perante os próprios produtores. Através da forma privada de apropriação dos bens socialmente produzidos, o processo técnico de manufactura dos valores de uso cai sob a lei alheia do processo económico de uma geração de valores de troca. Logo que reconduzimos esta legalidade própria da acumulação do capital à sua origem, que é a pro-

priedade privada dos meios de produção, a espécie pode divisar a coacção económica como uma obra alienada da sua liberdade produtora e, em seguida, pode também eliminá-la. Por fim, a reprodução da vida social pode ser racionalmente planificada como um processo de produção de valores de uso: a sociedade põe esse processo sob o seu controlo técnico. Este exercer-se-á democraticamente segundo a vontade e o entender dos indivíduos associados. Mas Marx equipara o discernimento prático da união pública política a uma disposição técnica bem sucedida. Entretanto, sabemos que a burocracia planificada que funcione bem (e o controlo científico da produção de bens e das prestações de serviços) não é uma condição suficiente para a realização, no gozo e na liberdade de uma sociedade emancipada, das forças produtivas materiais e ideais unificadas. Marx não contou com o facto de que, entre o controlo científico sobre as condições materiais da vida e uma formação democrática da vontade, a todos os níveis, pudesse surgir uma discrepância — eis a razão filosófica por que os socialistas nunca esperaram o Estado autoritário do bem-estar, a saber, uma garantia relativa de riqueza social com exclusão da liberdade política.

Mesmo se a disposição técnica sobre as condições físicas e sociais da conservação e da facilitação da vida tivesse alcançado proporções como as que Marx supõe para o estágio comunista do desenvolvimento, isso não teria que implicar já necessariamente uma emancipação da sociedade, no sentido dos espíritos ilustrados do século XVIII e dos jovens hegelianos do século XIX. Pois, as técnicas com as quais se poria sob controlo uma sociedade altamente industrializada não podem já interpretar-se segundo o modelo de instrumento, isto é, como se simplesmente estivessem organizadas como meios adequados para fins que se consideram indiscutíveis ou que se podem esclarecer e propôr no seio da comunicação.

Freyer e Schelsky projectaram um contramodelo em que se reconhece a autonomização da técnica. Perante o estágio primitivo da evolução técnica, parece hoje inver-

ter-se a relação da organização dos meios para fins dados ou em anteprojecto. De um processo de investigação e de uma técnica que obedecem a leis imanes promanam, por assim dizer, sem planificação os novos métodos, para os quais só depois encontramos fins que permitem a sua utilização. E mediante um progresso que se tornou automático, tal é a tese de Freyer aumenta em impulsos sempre renovados um poder abstracto; deste se devem apoderar, depois, os interesses vitais e a fantasia criadora de sentido, para se utilizar em objectivos concretos. Schelsky agrava e simplifica esta tese de que o progresso técnico, juntamente com os métodos não previstos, produz também ainda fins não planificados que permitem a sua utilização: as possibilidades técnicas impõem ao mesmo tempo o seu aproveitamento prático. Ele defende a tese, tendo sobretudo em vista as legalidades efectivas muito complicadas que, nas tarefas políticas, prescrevem soluções supostamente sem alternativas: «Em vez das normas e das leis políticas (surgem) legalidades efectivas da civilização técnico-científica, que já não se podem conceber como decisões políticas e também não se podem compreender como normas ditadas pela consciência ou por uma visão do mundo. A ideia de democracia perde também deste modo, se assim se pode dizer, a sua substância clássica: em vez de uma vontade popular política, surge a legalidade efectiva que o próprio homem produz como ciência e trabalho». Perante este sistema de investigação técnica, economia e administração que se tornou autónomo, a pergunta, inspirada nas pretensões neo-humanistas de formação, e relativa à possível soberania da sociedade sobre as condições técnicas da vida, a questão pela sua integração na prática do mundo vital, parece irremediavelmente passada de moda. Ideias deste género no Estado técnico prestam-ne, no melhor dos casos, às manipulações de motivos para o que de qualquer modo tem de acontecer efectivamente sob determinados pontos de vista».

É evidente que semelhante tese da legalidade própria e autónoma do progresso técnico não é aceitável. A direcção do progresso técnico depende hoje, em boa medida, dos

investimentos públicos: nos EUA, o Ministério da Defesa e os organismos encarregados da investigação espacial são, com os seus encargos, os principais promotores da investigação. Suspeito que na União Soviética a situação é análoga. A afirmação de que as decisões de importância política se dissolvem no cumprimento da coacção material imanente às técnicas disponíveis e de que, por isso, já não podem transformar-se de modo algum em tema de considerações práticas, serve apenas para, no fim, encobrir interesses desprovidos de reflexão e decisões precientíficas. Assim como é inaceitável a suposição optimista de uma convergência de técnica e democracia, também não se pode acolher a afirmação pessimista de que a democracia é excluída pela técnica.

As duas respostas à questão de como o poder de disposição técnica se pode reconduzir ao consenso dos cidadãos que actuam e entre si discutem são insatisfatórias. Nenhuma das duas respostas pode desenvolver de forma adequada o problema que se nos põe objectivamente no Leste e no Ocidente: como poderemos nós empreender a tentativa de sujeitarmos ao nosso controlo as relações espontâneas entre o progresso técnico e o mundo da vida? As tensões já diagnosticadas por Marx entre forças produtivas e instituições sociais, cuja explosividade na época das armas termonucleares aumentou de uma forma imprevisível, devem-se a uma relação irónica entre técnica e práxis. A direcção do progresso técnico hoje amplamente determinada por interesses sociais, que promanam espontaneamente da coacção à reprodução da vida social sem que sobre eles, enquanto tais, se reflita e sem serem confrontados com a autocompreensão política dos grupos sociais; por conseguinte, está sempre a irromper um novo potencial técnico nas formas existentes da prática vital, sem esta estar preparada; os novos potenciais de um poder de disposição técnica ampliada tornam cada vez mais manifesta a desproporção entre os resultados de uma racionalidade tensíssima e objectiva irreflectidos, sistemas de valores rígidos e ideologias caducas.

Hoje, nos sistemas industrialmente mais desenvolvidos, importa empreender a tentativa enérgica de tomar nas rédeas

uma mediação que até agora se impôs em termos de história natural, entre o progresso técnico e a práxis vital das grandes sociedades industriais. Não é este o lugar para discutir as condições sociais, económicas e políticas, das quais deveria depender uma política central de investigação a longo prazo. Não basta que um sistema social cumpra as condições da racionalidade técnica. Mesmo quando o sonho cibernético de uma auto-estabilização, por assim dizer instintiva, se pudesse realizar, o sistema de valores ter-se-ia entretanto estreitado às regras de maximização do poder e do bem-estar, e ao equivalente do valor biológico básico da sobrevivência a qualquer preço, à ultra-estabilidade. O género humano vê-se assim desafiado pelas consequências socioculturais não planificadas do progresso técnico, não só a conjurar, mas também a aprender a dominar o seu destino social. Semelhante repto da técnica não pode defrontar-se só pela técnica. Importa antes pôr em andamento uma discussão politicamente eficaz que consiga pôr em relação, de um modo racionalmente vinculante, o potencial social do saber e poder técnicos com o nosso saber e querer práticos.

Uma tal discussão poderia, por um lado, ilustrar os agentes políticos sobre a autocompreensão tradicionalmente determinada dos seus interesses, relativamente ao que hoje é possível e factível no plano técnico. À luz das necessidades assim articuladas e novamente interpretadas, os agentes políticos poderiam, por outro lado, julgar em termos práticos sobre a direcção e a proporção em que nós queremos desenvolver o saber técnico no futuro.

Esta dialéctica de *poder* e *vontade* realiza-se hoje de modo irreflectido, ao serviço de interesses para os quais não se exige nem se faculta uma justificação pública. Só quando conseguíssemos levar a cabo esta dialéctica com consciência política, poderíamos controlar a mediação do progresso técnico com a prática da vida social, mediação essa que, até agora, se impõe em termos de história natural. Mas, porque isso é um assunto de reflexão, não incumbe apenas à competência dos especialistas. A substância da dominação

não se evapora apenas diante do poder de disposição técnica; pode muito bem entricheirar-se por detrás desse poder. A irracionalidade da dominação, que se converteu hoje num perigo vital colectivo, só poderia ser dominado através da formação de uma vontade colectiva, que se ligue ao princípio de uma discussão geral e livre de domínio. A racionalização da dominação só podemos esperá-la de situações que favoreçam o poder político de um pensamento ligado ao diálogo. A força libertadora da reflexão não pode ser substituída pela difusão de um saber tecnicamente utilizável.

1965

POLÍTICA CIENTIFICADA E OPINIÃO PÚBLICA *

I

A cientificação da política não designa hoje uma situação efectiva, mas sim uma tendência em favor da qual se podem aduzir factos: é sobretudo o volume da investigação devida aos encargos do estado e a proporção de aconselhamento científico nos serviços públicos que caracterizam semelhante evolução. Sem dúvida, desde o começo, o Estado moderno, que se formou em conexão com o tráfico mercantil das economias territoriais e nacionais em formação, a partir das necessidades de uma administração financeira central, viu-se sempre remetido para a competência profissional de funcionários com preparação jurídica. Estes dispunham, no entanto, de um saber técnico que, na sua espécie, não se distinguia fundamentalmente do saber técnico, por exemplo, dos militares. Assim como estes organizaram os exércitos permanentes, assim aqueles organizaram a administração permanente — tiveram de aplicar mais uma arte do que uma ciência. Os burocratas, militares e políticos orientam-se, no exercício das suas funções públicas, segundo recomendações estritamente científicas só desde há uma geração e, em grande escala, só desde os dias da segunda Guerra Mundial. Alcançou-se assim uma nova fase da «racionalização» que Max Weber concebia já como a forma da dominação buro-

* Baseado no trabalho com o mesmo título na homenagem a Hans Barth: R. Reich (ed.), *Humanität und politische Verantwortung*, Erlenchbach — Zurique, 1964, pp. 54-73.

crática dos Estados modernos. Não é que os cientistas tenham conquistado o poder no Estado; o exercício da dominação no interior e a afirmação do poder perante os inimigos externos já não estão racionalizados só pela mediação de uma actividade administrativa organizada segundo o princípio da divisão do trabalho, regulada segundo as competências, ligada a normas positivas, mas foram, pelo contrário, modificados mais uma vez na sua estrutura pela legalidade efectiva das novas tecnologias e estratégias.

Segundo uma tradição que remonta a Hobbes, Max Weber encontrou definições claras para a relação entre saber especializado e prática política. A sua famosa confrontação entre poder dos funcionários e liderança política ⁽¹⁾ presta-se à separação estrita entre as funções dos peritos e as funções do político. Este serve-se do saber técnico, mas a prática da auto-afirmação e da dominação exige, além disso, a imposição interessada de um querer decidido. Em última instância, o agir político não se pode fundamentar racionalmente, mas antes leva a efeito uma decisão entre ordens de valores e convicções de fé, que se subtraem a argumentos concludentes e permanecem inacessíveis a uma discussão vinculante. Quanto mais a competência do especialista pode determinar as técnicas da administração racional e da segurança militar e assim forçar também segundo as regras científicas os meios da prática política, tanto menos a decisão prática numa situação concreta se pode legitimar *suficientemente* pela razão. A racionalidade da escolha dos meios vai justamente a par com a irracionalidade declarada da tomada de posição perante valores, objectivos e necessidades. Só a completa divisão do trabalho entre os quadros gerais da burocracia e dos militares com informação efectiva e formação técnica, por um lado, e os líderes com instinto e vontade de poder, por outro, deve, segundo Weber, possibilitar uma cientificação da política.

Hoje, põe-se a questão de se este *modelo decisionista* pode também pretender ainda uma validade plausível no segundo

(1) Max Weber, *Politische Schriften*, p. 308 s.

nível de racionalização da dominação. Assim como a investigação sistemática e sobretudo a teoria da decisão proporcionam não só novas técnicas para a prática política e melhoram assim os instrumentos tradicionais, mas também racionalizam a decisão enquanto tal por meio de estratégias calculadas e automatismos no processo de decisão, assim também parece, em igual medida, prevalecer sobre a decisão dos líderes a coacção dos especialistas. No seguimento de uma tradição que remonta a Bacon, passando por Saint Simon, quer hoje abandonar-se, pois, a determinação decisionista das relações entre saber especializado e prática política, em favor de um *modelo tecnocrático* ⁽²⁾. A relação de dependência do especialista relativamente ao político parece ter-se invertido — este último torna-se órgão executor de uma inteligência científica que desenvolve, sob circunstâncias concretas, a coacção material tanto das técnicas e fontes auxiliares disponíveis como das estratégias de optimização e dos imperativos de controlo. Se é possível racionalizar a decisão de questões práticas como uma escolha em situações de insegurança até ao ponto de ficar eliminada a «simetria da perplexidade» (Rittel) e assim gradualmente também a problemática da decisão em geral, então, a actividade decisória que resta efectivamente ao político no Estado técnico é apenas fictícia. Em todo o caso, ele seria como que o tapa-buracos de uma racionalização ainda imperfeita da dominação, em que a iniciativa transitaria sempre para a análise científica e a planificação técnica. O Estado parece ter de abandonar a substância da dominação em favor de uma inserção eficiente das técnicas disponíveis no enquadramento de estratégias impostas pelas próprias coisas — ele parece já não continuar a ser um aparelho para a imposição coactiva de interesses infundamentáveis por princípio e só sustentáveis em termos decisionistas, para se transformar num órgão de uma administração integralmente racional.

(2) J. Ellul, *La Technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, 1954; H. Schelsky, *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation*, Colónia-Opladen 1961.

Mas as debilidades do modelo tecnocrático estão à vista. Por um lado, supõe uma coacção imanente do progresso técnico, que apenas deve esta aparência de autonomização ao carácter não reflexo dos interesses sociais que nele actuam⁽³⁾; por outro lado, o modelo pressupõe um contínuo da racionalidade⁽⁴⁾ no tratamento das questões técnicas e práticas, *contínuo* que não pode existir. Os novos procedimentos, que caracterizam a racionalização da dominação neste segundo nível, de nenhum modo fazem desaparecer sem resíduos a problemática ligada à decisão de questões práticas. Sobre «sistemas de valores», ou seja, sobre necessidades sociais e situações objectivas da consciência, sobre as direcções da emancipação e da regressão não podem fazer-se quaisquer proposições vinculantes no âmbito das investigações que alargam o nosso poder de disposição técnica. Ou se encontram outras formas de discussão diferentes das formas teórico-técnicas para clarificar de modo no entanto racional questões práticas, que não podem responder-se integralmente com tecnologias e estratégias; ou tais questões não podem decidir-se em geral com razões e, então, temos de retornar ao modelo decisionista.

Tal é a consequência que tira Hermann Lübbe: «Outrora, o político estava por cima do especialista porque este apenas sabia e planificava o que aquele pretendia impôr dentro de uma relação de respeito; agora, tal relação inverteu-se na medida em que o especialista sabe ler o que lhe prescreve a lógica das situações, ao passo que o político defende apenas posições em casos de litígio, para as quais não há instância alguma da razão terrena»⁽⁵⁾. Lübbe inclui o novo estádio da racionalização no modelo decisionista, mas adere fundamentalmente ao antagonismo definido por Max Weber

⁽³⁾ Cf. H. Krauch, «Wider den technischen Staat», in *Atomzeitalter*, 1961, pp. 201 e s.

⁽⁴⁾ Cf. H. P. Bahrdt, «Helmut Schelskys technischer Staat», in *Atomzeitalter*, 1961, pp. 195 e s.; J. Habermas, «Von sozialer Wandel akademischer Bildung», in *Universitätstage* 1963, Berlim 1963, pp. 165 e s.

⁽⁵⁾ H. Lübbe, «Zur politischen Theorie der Technokratie», in *Der Staat*, 1962, pp. 19 e s., citação da p. 21.

e Carl Schmitt entre o saber técnico e o exercício da dominação política. Censura à autocompreensão tecnocrática dos novos especialistas o fazerem passar por lógica das coisas o que, na verdade, continua a ser apenas e sempre política. Sem dúvida, o espaço das puras decisões encolheu-se na medida em que o político pode dispôr de um arsenal múltiplo e refinado de meios tecnológicos e servir-se de meios auxiliares estratégicos para a sua decisão. Mas, dentro desse espaço encolhido, tornou-se agora verdadeiro o que o decisionismo sempre supôs — só agora é que a problemática das decisões políticas foi desmontada até ao cerne, o qual de modo nenhum se pode racionalizar ainda mais. O cálculo levado até ao extremo, que caracteriza os meios decisórios, reconduz a uma decisão até ao seu elemento mais puro, purifica-a, pois, de todos os elementos que ainda podem considerar-se acessíveis a qualquer análise vinculante.

Mas, neste ponto, o *modelo decisionista ampliado* nada perdeu de sua questionabilidade originária. Tem certamente valor descritivo para uma práxis das decisões cientificamente informadas que hoje se leva a cabo nos centros de decisão das democracias de massas, e prototipicamente nos EUA. Mas isto não significa que semelhante tipo de decisão tenha de subtrair-se por razões lógicas a uma ulterior reflexão. Se a racionalização se interrompe efectivamente nas lacunas que deixa uma investigação tecnológica e estratégica ao serviço da política e se fôr substituída por decisões, então, isso pode registar-se como um facto social que é possível explicar a partir da situação dos interesses objectivos; trata-se de um comportamento que não resulta forçosamente da problemática real — a não ser, pois, que se exclua de antemão uma discussão científica ou, em geral, uma explicação metódica que vá além dos limites do tipo de linguagem admitido pelo positivismo. Mas, porque tal não é o caso, o modelo decisionista, por mais que se aproxime dos procedimentos efectivamente usados de uma política científica é insuficiente segundo as suas próprias pretensões teóricas. Claro está, entre, por um lado, os valores que nascem da situação dos interesses e, por outro, as técnicas que se podem

utilizar para a satisfação das necessidades orientadas por valores existe uma relação de interdependência. Se os chamados valores perdem a longo prazo a sua conexão com uma satisfação tecnicamente adequada de necessidades reais, tornam-se afuncionais e morrem como ideologia; inversamente, com novas técnicas e a partir da transformação da situação de interesses, podem formar-se novos sistemas de valores. Em cada caso, a separação decisionista das questões de valores e vitais da problemática real permanece abstracta. Como se sabe, já Dewey explicara a possibilidade de que a introdução de técnicas continuamente acrescentadas e melhoradas não só permanece ligada a orientações de valores indiscutíveis, mas também submete, por seu lado, os valores delegados pela tradição a uma prova, por assim dizer, pragmática de verificação. Por fim, só persistiriam as convicções valorativas que fossem compatíveis de modo controlável com as técnicas disponíveis ou pensáveis, isto é, com a realização possível do valor na produção de bens ou na modificação de situações. É verdade que Dewey não atendeu à distinção entre o controlo das recomendações técnicas por meio dos seus resultados e uma verificação prática das técnicas, no contexto hermeneuticamente esclarecido das situações concretas; mas, de qualquer modo, insiste num exame pragmático e assim na explicação racional da relação entre as técnicas disponíveis e as decisões práticas, explicação que foi ignorada na consideração decisionista.

Em vez de uma separação estrita entre as funções do especialista e as do político, surge no *modelo pragmatista* uma interrelação crítica, que não só desnuda o exercício da dominação, apoiado ideologicamente, de uma base legitimadora insuficiente, mas também o torna no seu conjunto acessível a uma discussão de cunho científico e assim o transforma de forma substancial. Nem o especialista se converteu em soberano perante os políticos que na realidade, como supõe o modelo tecnocrático, se sujeitam ao perito e apenas tomam decisões fictícias; nem os políticos, como supõe o modelo decisionista, conservam fora dos âmbitos da práxis coactivamente racionalizados uma reserva em que as questões prá-

ticas se devem continuar a decidir por meio de actos da vontade. Parece antes ser possível e necessária uma comunicação recíproca, de modo que, por um lado, os especialistas científicos «aconselhem» as instâncias que tomam decisões e, por outro, os políticos «encarreguem» os cientistas segundo as necessidades da prática. Controla-se assim aqui, por um lado, o desenvolvimento de novas técnicas e estratégias, a partir de um horizonte tornado explícito de necessidades e de interpretações historicamente determinadas destas necessidades; e, por outro, controlam-se igualmente os interesses sociais reflectidos em sistemas de valores pela comprovação nas possibilidades técnicas e meios estratégicos da sua satisfação. Assim, em parte se reforçariam e em parte se rejeitariam, assim se poderiam articular e formular de novo ou, então, se poderiam despir da sua transfiguração ideológica e do seu carácter obrigatório.

II

Até agora, delineámos os *três modelos* da relação entre *saber especializado e político* sem ter em conta a constituição das modernas democracias de massas. Só um deles, o *pragmatista*, se refere *necessariamente* à democracia. Se a distribuição de competências entre os especialistas e os líderes se levar a cabo segundo o modelo decisionista, então, a esfera de opinião com funções políticas que constitui o público dos cidadãos só pode servir para a legitimação dos grupos de líderes. A eleição e a confirmação dos governantes ou dos que possam vir a governar são, em geral, actos plebiscitários; e porque unicamente se pode votar a propósito da ocupação de posições com poder decisório e não acerca das directrizes para a decisão futura, a eleição democrática realiza-se aqui mais em forma de aclamação do que de discussões públicas. Perante a opinião pública política legitimam-se, quando muito, as pessoas que devem decidir; as decisões em si mesmas devem, em princípio, segundo a concepção decisionista, permanecer subtraídas à discussão pública. Por conseguinte,

a cientificação da política ajusta-se também, sem muito esforço, à teoria desenvolvida por Marx Weber e tornada obrigatória através de Schumpeter para a nova sociologia política, que reduz em última instância o processo de formação da vontade democrática a um procedimento regulado por aclamação a favor das elites chamadas alternadamente à governação. Intacta na sua substância irracional, a dominação pode assim legitimar-se, mas não racionalizar-se como tal.

Pelo contrário, o modelo tecnocrático defende a pretensão de uma política cientificada. Certamente, a redução da dominação política à administração racional só pode aqui pensar-se em geral ao preço da democracia. Uma opinião pública com funções políticas, logo que os políticos estivessem estritamente submetidos à coacção das coisas, poderia, quando muito, legitimar o pessoal administrativo e decidir sobre a qualificação de competências dos funcionários nomeados; mas numa qualificação comparável, seria, em princípio, indiferente qual dos grupos concorrentes de liderança chega ao poder. Uma administração tecnocrática da sociedade industrial torna supérflua a formação da vontade democrática. Tal é a conclusão que tira Helmut Schelsky: «...em vez de uma vontade popular política, aparece a legalidade imanente das coisas, que o próprio homem produz como ciência e trabalho»⁽⁶⁾.

Em contrapartida, segundo o modelo pragmatista, uma tradução bem sucedida das recomendações técnicas e estratégicas para a prática refere-se à mediação da opinião pública política. Com efeito, a comunicação feita entre os especialistas e as instâncias de decisão política, que determina em igual medida a direcção do progresso técnico a partir da auto-compreensão tradicionalmente marcada das necessidades práticas, da mesma maneira que, inversamente, examina e critica também essa autocompreensão a partir das oportunidades da satisfação possibilitadas pela técnica, deve efectiva-

⁽⁶⁾ Schelsky, *loc. cit.*, p. 22.

mente religar-se com os interesses sociais e as orientações de valores de um mundo social da vida já dado. Em ambas as direcções, o processo realimentado da comunicação encontra-se preso ao que Dewey chamava os *value beliefs*, isto é, à precompreensão historicamente determinada e socialmente prescrita do que é praticamente necessário numa situação concreta. Tal precompreensão é uma consciência ilustrável só em termos hermenêuticos, que se articula na comunicação dos cidadãos ligados pela convivência. A comunicação prevista no modelo pragmatista, que cientifica a prática política, não pode, pois, constituir-se independentemente da comunicação que já está sempre em curso de um modo precientífico; mas esta pode institucionalizar-se na forma democrática de discussões públicas no seio do público formado pelos cidadãos. Para a cientificação da política, é constitutiva a relação entre as *ciências* e a *opinião pública*.

Sem dúvida, esta relação não se converteu propriamente num tema da tradição do pensamento pragmatista. Para Dewey, era evidente que a recíproca iniciação e ilustração entre a produção de técnicas e de estratégias, por um lado, e as orientações de valores dos grupos interessados, por outro, poderia realizar-se no horizonte aproblemático do *são sentido comum* e de uma opinião pública sem complicações. Mas a *mudança estrutural da opinião pública burguesa* devia convencer esta concepção inocente da sua ingenuidade, se ela não tivesse já fracassado em virtude da evolução interna à ciência, que converte num problema ainda em grande parte por solucionar uma tradução adequada das informações técnicas já entre as disciplinas particulares e, com mais razão ainda, entre as ciências e o grande público. Quem insiste numa comunicação duradeira entre as ciências chamadas ao empenhamento político e uma opinião pública informada cai na suspeita de querer acomodar as discussões científicas numa base popular e fazer delas um mau uso ideológico. Intima, então, uma crítica ideológica, que, contra as interpretações simplificadas e extrapoladas em termos de visão do mundo dos resultados científicos, se atém à separação positivista entre teoria e prática. O neutralismo weberiano das ciências

perante as valorações que a prática já sempre levava a efeito pode mobilizar-se convincentemente contra as pseudo-racionalizações de questões práticas, contra uma conexão *em curto-circuito* entre perícia técnica e público influenciável manipulativamente, contra a ressonância desfigurada que a informação científica provoca no corpo gigantesco de uma opinião pública deformada ⁽⁷⁾.

No entanto, esta crítica incorre no estreitamento positivista e numa ideologia que impede a ciência de praticar a auto-reflexão, logo que ela põe em questão uma ulterior racionalização da dominação em geral. Pois, confunde a dificuldade efectiva de uma comunicação permanente entre a ciência e a opinião pública com violação das regras lógicas e metodológicas. Sem dúvida, o modelo pragmatista não se pode, sem mais, aplicar à formação da vontade política nas modernas democracias de massas; mas isso não é porque uma explicação das questões práticas, tanto em conexão com as técnicas e as estratégias disponíveis como também a partir do horizonte da autocompreensão explícita de um mundo social da vida, tenha de levar necessariamente à pseudo-racionalização de actos infundamentáveis da vontade; semelhante modelo descarta apenas a peculiaridade lógica e os pressupostos sociais de uma tradução fidedigna das informações científicas para linguagem quotidiana da práxis, como ainda, inversamente, da retroversão a partir do contexto das questões práticas para a linguagem especializada das recomendações técnicas e estratégicas ⁽⁸⁾. À luz do exemplo dos EUA, isto é, do país em que está mais avançada uma cientificação da prática política, pode mostrar-se como, na discussão entre cientistas e políticos, se põem tais tarefas hermenêuticas e como se resolvem sem que delas, *enquanto tais*, se tome consciência. Só porque esta hermenêutica tácita não é submetida ao treino de uma disciplina científica é que surge para o exterior a aparência e também, entre os impli-

⁽⁷⁾ H. Lübbe, «Die Freiheit der Theorie», in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 1962, p. 343 e s.

⁽⁸⁾ Cf. Helmut Krauch, «Technische Information und öffentliches Bewusstsein», in: *Atomzeitalter*, 1963, p. 235 e s.

cados, a autocompreensão de uma divisão do trabalho logicamente constringente entre os meios técnicos da decisão e a própria decisão ilustrada.

III

A comunicação entre os mandatários com poder político e os cientistas competentes nas diversas disciplinas que pertencem aos grandes *institutos de investigação* caracteriza a zona crítica da *tradução das questões práticas* para problemas que se põem em termos científicos e a *retroversão das informações científicas* para respostas às questões práticas. Sem dúvida, esta formulação não incide ainda na dialéctica do processo. O grupo de investigação sistémica de Heidelberg informa sobre um exemplo muito instrutivo. O quartel general da aviação americana apresenta, através de pessoas para tal preparadas, à secção de programas de um grande instituto de investigação um problema de técnica militar ou organizativo delineado só em grandes traços; o ponto de partida é uma necessidade vagamente formulada, uma formulação mais rigorosa do problema só surge no decurso de uma abortida comunicação entre os próprios oficiais de formação científica e o director do projecto. Com a identificação e a definição conseguida da posição do problema não se esgota, entretanto, o contacto; quando muito, chegam para a conclusão de um acordo pormenorizado. Durante os trabalhos de investigação existe, a todos os níveis, desde o presidente até aos técnicos, um intercâmbio de informação com os correspondentes cargos da instituição que fornece as instruções. A comunicação não deve interromper-se até se ter, em princípio, encontrado a solução do problema, pois só com a solução em princípio previsível é que o objectivo do projecto fica *definitivamente* circunscrito. A precompreensão do problema, a necessidade prática de quem fornece as instruções, só se articula na medida em que se perfilam em modelos rigorosamente projectados as soluções teóricas e assim as técnicas da

satisfação. A comunicação entre os dois interlocutores é, por assim dizer, a rede da discussão racional estendida entre a práxis e a ciência, rede que não pode romper-se se é que, durante o desenvolvimento de determinadas tecnologias ou estratégias, não se quer deixar de lado o interesse, a princípio précompreendido de um modo vago, pela eliminação de uma situação problemática, mas se deve antes fixar com rigor, segundo a sua intenção, em modelos científicos formalizados. E, inversamente, também as necessidades práticas, os objectivos correspondentes e os próprios sistemas de valores só encontram a sua exacta determinação em relação com a sua possível realização técnica. A compreensão situacional dos grupos sociais que actuam politicamente depende de tal modo, para a imposição dos seus interesses, das técnicas disponíveis que, com muita frequência, os projectos de investigação não são impelidos por questões práticas, mas sugeridos aos políticos pelos cientistas. Com o conhecimento do estado de investigação, podem anteprojectar-se técnicas para as quais só depois se busca uma conexão com questões práticas ou a conexão com necessidades de recente articulação. Sem dúvida, até este ponto da solução do problema e da articulação da necessidade só se conclui uma metade do processo de tradução; a solução tecnicamente adequada de uma situação problemática levada com precisão à consciência deve, por seu turno, retraduzir-se para a situação histórica global em que tem consequências práticas. A avaliação dos sistemas aprontados e das estratégias elaboradas exige, no fim, a mesma forma de interpretação de um contexto concreto de acção, com o qual se iniciou o processo de tradução na precompreensão da questão prática inicial.

O processo de tradução que se desenrola entre os mandatários políticos e os especialistas das ciências implicadas no projecto foi também objecto de uma institucionalização em grande escala. Ao nível dos governos, instituíram-se burocracias encarregadas de dirigir a investigação e o desenvolvimento e institutos de assessoria científica, cujas funções reflectem mais uma vez a dialéctica peculiar da transformação da ciência em prática política. O governo federal americano

mantém trinta e cinco dessas *scientific agencies*. No seu enquadramento, estabelece-se uma *comunicação permanente entre a ciência e a política* que, de outro modo, só poderia iniciar-se *ad hoc* na atribuição de determinados encargos de investigação. Já a primeira comissão governamental de cientistas que o Presidente americano fundara em 1940, pouco antes da Segunda Guerra Mundial, assumia as duas funções que hoje uma grande maquinaria de assessoria leva a cabo. A *assessoria política* tem a tarefa de, por um lado, interpretar os resultados da investigação a partir do horizonte dos interesses dominantes que determinam a compreensão da situação por parte dos agentes e, por outro, de avaliar os projectos e de estimular e seleccionar os programas que encaminham o processo de investigação em direcção a questões práticas.

Logo que esta tarefa se dissocia do contexto de problemas particulares e o desenvolvimento da investigação no seu conjunto se torna um tema, trata-se, então, no diálogo entre ciência e política, da formulação de uma *política da investigação* a longo prazo. Tal é a tentativa de controlar as relações espontâneas entre o progresso técnico e o mundo social da vida. A direcção do progresso técnico é hoje determinada ainda em grande parte pelos interesses sociais que provêm espontaneamente da coacção à reprodução da vida social sem que sobre eles, enquanto tais, se reflecta e sem que sejam confrontados com a autocompreensão política esclarecida dos grupos sociais; como consequência, irrompe um novo poder técnico sem qualquer preparação nas formas existentes da práxis vital e os novos potenciais de um poder ampliado de disposições técnicas tornam cada vez mais manifesta a desproporção entre os resultados de uma racionalidade no máximo da sua tensão e objectivos irreflectidos, sistemas de valores ancilosados e ideologias caducas. Os grémios de assessoria que se ocupam de política de investigação suscitam um novo tipo de investigação prospectiva de carácter interdisciplinar, que clarifica o estado evolutivo imanente e os pressupostos sociais do progresso científico juntamente com o nível de formação da sociedade global, e assim os retira das situações de interesses espontâneos. Também estas

investigações perseguem um interesse cognitivo hermenêutico; permitem, com efeito, confrontar as instituições sociais dadas e a sua autocompreensão com as técnicas efectivamente utilizadas e com aquelas de que possivelmente se poderá vir a dispôr; e, em relação semelhante com esta clarificação que visa uma crítica da ideologia, elas permitem, inversamente, reorientar também as necessidades sociais e os objectivos explícitos. A formulação de uma política de investigação a longo prazo, a preparação de novas indústrias que utilizam futuras informações científicas, a planificação do sistema educativo em vista de novas gerações qualificadas para as quais só depois se criam posições profissionais — esta tentativa de controlar conscientemente uma mediação que, até agora, se impusera em termos de história natural entre o progresso técnico e a prática vital desenvolve a dialéctica entre o querer esclarecido e o poder autoconsciente.

Enquanto a comunicação entre os peritos dos grandes institutos de investigação e os seus clientes políticos, em projectos particulares, se desenrola no âmbito de um domínio problemático objectivamente demarcado, enquanto a discussão entre os cientistas assessores e o governo permanece ainda ligada à constelação das situações dadas e dos potenciais disponíveis — o diálogo entre cientistas e políticos, nesta terceira tarefa de uma programação do desenvolvimento da sociedade global, fica liberto dos impulsos de problemas *particulares*. Sem dúvida, ele tem de religar-se com a situação concreta; por um lado, com o conteúdo histórico da tradição e a situação dos interesses sociais e, por outro, com um dado nível do saber técnico e da utilização industrial; mas, além disso, a tentativa de uma política de investigação e de formação a longo prazo, orientada segundo possibilidades imanentes e suas consequências objectivas, deve deixar-se a essa dialéctica que já se nos tornou familiar, em etapas anteriores. Deve ilustrar os agentes políticos em relação ao potencial social de saber e poder técnicos, quanto à autocompreensão dos seus interesses e objectivos determinados pela tradição e, ao mesmo tempo, à luz das necessi-

dades articuladas e de novo interpretadas, pô-los na situação de julgarem praticamente em que direcção querem desenvolver, no futuro, o seu saber e poder técnicos. Esta discussão move-se incluívelmente no interior do círculo seguinte: só na medida em que, apoiados no conhecimento do poder técnico, orientamos a nossa vontade historicamente determinada segundo a situação dada é que também podemos saber, inversamente, que ampliação queremos, no futuro, do nosso saber técnico e em que direcção.

IV

O processo de tradução entre a ciência e a política refere-se em última instância à opinião pública. Esta relação não lhe é exterior; por exemplo, com referência às normas vigentes de uma constituição; deriva antes, por coacção imanente, das exigências do confronto entre *saber e poder técnicos* e uma *autocompreensão dependente da tradição*, a partir de cujo horizonte as necessidades se interpretam como objectivos e os objectivos se hipostasiam na forma de valores. Na integração de saber técnico e autocompreensão hermenêutica, já que ela deve ser posta em andamento por uma discussão entre cientistas separada do público de cidadãos, reside também sempre um momento de antecipação. A ilustração de uma vontade política instrumentada cientificamente só pode surgir segundo os critérios de uma discussão racionalmente vinculante, a partir do horizonte dos cidadãos que falam entre si e a esse horizonte se deve também reconduzir. Os assessores que querem informar-se sobre qual é a vontade expressa pelas instâncias políticas encontram-se igualmente sob a coacção hermenêutica de se introduzir na autocompreensão histórica de um grupo social, em última instância, no diálogo que os cidadãos entre si entabulam. Semelhante explicação está, sem dúvida, ligada aos procedimentos das ciências hermenêuticas, mas estas não dissolvem o núcleo

dogmático das interpretações historicamente elaboradas e transmitidas, apenas o elucidam. Os dois passos seguintes de uma análise sociológica desta autocompreensão, a partir da conexão dos interesses sociais, por um lado, e da certificação das técnicas e estratégias disponíveis, por outro, vão sem dúvida além desta esfera dialógica dos cidadãos. Mas o resultado de tais passos, enquanto ilustração da vontade política, só pode atingir a eficácia novamente no seio da comunicação dos cidadãos. Com efeito, uma articulação das necessidades, segundo critérios do saber técnico, só pode ratificar-se na consciência dos próprios actores políticos. Os peritos não podem privar deste acto de ratificação aqueles que têm de responsabilizar-se com a sua história vital pelas novas interpretações das necessidades sociais e pelos meios adoptados para a solução das situações problemáticas; mas, com esta reserva, devem sempre, isso sim, antecipá-las. E ao assumirem a representação dos cidadãos, pensam em termos de tentativa e erro e ao mesmo tempo, por força das emergências, em termos de filosofia da história sem, no entanto, poderem partilhar a fé da filosofia da história.

O processo da cientificação da política, com a integração do saber técnico na autocompreensão hermenêutica explicitada de uma dada situação, só se poderia levar a cabo se, nas condições de uma comunicação geral entre a ciência e a política, alargada ao público dos cidadãos e isenta da dominação, se oferecessem a garantia de que a vontade consegue a ilustração que ela realmente quer e de que, ao mesmo tempo, a ilustração imbuíu a vontade efectiva tanto quanto lhe foi possível nas circunstâncias queridas e nas circunstâncias factíveis. Estas considerações de princípio não devem sem dúvida, obscurecer o facto de que as condições empíricas para a aplicação do modelo pragmatista não existem. A despolitização da massa da população e o desmoronamento de uma opinião pública política são componentes de um sistema de dominação que tende a eliminar da discussão pública as questões práticas. Ao exercício burocratizado da dominação corresponde antes uma opinião pública demorstrativa que se preocupa com o assentimento de uma popula-

ção mediatizada⁽⁹⁾. Mas, ainda que prescindíssemos dos limites sistémicos e supuséssemos que as discussões públicas encontrariam ainda hoje num grande público uma base social — mesmo então, o fornecimento de informações científicas relevantes não seria simples.

Independentemente da sua capacidade de ressonância, à opinião pública política são de muito difícil acesso os resultados da investigação que mais consequências práticas possuem. Enquanto anteriormente as informações susceptíveis talvez de utilização industrial se mantinham em segredo ou eram protegidas, por razões de concorrência, ao nível da economia privada, hoje, são sobretudo as prescrições do segredo militar que bloqueiam o livre fluxo das informações. O lapso de tempo entre o momento da descoberta e o da publicação ascende em resultados estrategicamente relevantes pelo menos a três anos mas, em muitos casos, a mais de um decénio.

Uma outra barreira entre a ciência e a opinião pública perturba em princípio o fluxo da comunicação. Estou-me a referir à seclusão burocrática que resulta da organização do moderno sistema de investigação.

Juntamente com as formas de sabedoria individual e de uma unidade aproblemática entre investigação e ensino, desvanece-se também o contacto sem coerções e outrora evidente entre o investigador individual e um público mais vasto, quer de estudantes ou de leigos cultos. O interesse real do investigador integrado numa grande organização, interesse que se orienta para a solução de problemas rigorosamente circunscritos, já não precisa de estar associado de antemão à preocupação pedagógica ou publicista por comunicar os resultados a um público de ouvintes ou de leitores. Pois, o endereçado que encontramos às portas da investigação organizada e ao qual se dirigem as informações científicas já não é ou, pelo menos, já não é imediatamente um

⁽⁹⁾ Cf. o meu estudo *Strukturwandel der Öffentlichkeit*¹, Neuwied, 1968.

público discente ou uma opinião pública que pratica a discussão mas, em geral, um cliente que está interessado no resultado do processo de investigação, em virtude da sua aplicação técnica. No passado, a tarefa da exposição literária incumbia ainda à reflexão científica; no sistema da investigação em grande escala surge, em seu lugar, a memória relacionada com o andamento do encargo e o relatório de investigação centrado nas recomendações técnicas.

Sem dúvida, afirma-se, além disso, uma opinião pública interna à ciência na qual os peritos trocam entre si informações por meio de revistas especializadas ou congressos; mas também entre ela e a opinião pública literária ou política seria difícil esperar contactos se, entretanto, uma dificuldade peculiar não tivesse forçado a uma nova forma de comunicação. Calcula-se que, no decurso da diferenciação da investigação durante os últimos cem anos, o número de revistas especializadas duplicou todos os quinze anos. Hoje, aparecem já em todo o mundo cerca de 50 000 revistas científicas ⁽¹⁰⁾. Com esta maré crescente de informações que têm de ser elaboradas na opinião pública científica, aumentam as tentativas de resumir o material que se tornou inabarcável, e de o ordenar e reelaborar com o objectivo de se conseguir uma visão sinóptica.

A revista que se destina a recensões representa apenas o primeiro passo de um processo de tradução, que sujeita a uma elaboração ulterior o material bruto da informação original. Uma série de revistas presta-se ao mesmo objectivo de uma comunicação entre cientistas das diversas disciplinas, que precisam de um intérprete para poderem utilizar no seu próprio trabalho as mais importantes informações de disciplinas limítrofes. Quanto mais a investigação se especializa, tanto maiores são as distâncias que uma informação importante deve superar para poder entrar no trabalho de

um outro especialista: os físicos informam-se no *Time Magazine* sobre os novos desenvolvimentos da técnica e da química. Helmut Krauch suspeita com razão ⁽¹¹⁾ que também na Alemanha o intercâmbio entre disciplinas de diversas disciplinas se vê já remetido para as traduções de um jornalismo científico, que se estende das informações bibliográficas exigentes até às colunas científicas da imprensa diária. No caso da cibernética, por exemplo, que desenvolve os seus modelos segundo processos derivados dos campos da filosofia e da técnica da informação, da psicologia do cérebro e da economia e que aí conecta resultados provenientes das disciplinas mais díspares, facilmente se pode ver como é importante não deixar romper o nexo da comunicação, mesmo quando as informações de um especialista para outro devem tomar o caminho largo que passa pela linguagem coloquial e pela compreensão quotidiana do leigo. A opinião pública externa à ciência, numa situação de tão elevada divisão do trabalho, torna-se de muitos modos o caminho mais curto para o entendimento interno entre especialistas que se ignoram uns aos outros. Desta coacção à tradução das informações científicas, que brota das necessidades do próprio processo de investigação, aproveita-se também a comunicação ameaçada entre os cientistas e o grande público da opinião pública política.

Uma outra tendência que, de igual modo, actua contra as barreiras da comunicação entre ambos os domínios procede da coacção internacional à coexistência pacífica de sistemas sociais em competição. Os imperativos de segredo militar que bloqueiam o livre afluxo à opinião pública das informações científicas toleram cada vez menos, como sobretudo demonstrou Oskar Morgenstein ⁽¹²⁾, as condições de um controlo de armamentos que cada vez se torna mais urgente. Os riscos crescentes de um equilíbrio precário da inti-

⁽¹⁰⁾ D. J. de Solla Price, *Science since Babylon*, New Haven 1961; do mesmo, *Little Science, Big Science*, Nova Iorque 1963; cf. H. P. Dreitzel, «Wachstum und Fortschritt der Wissenschaft», in: *Atomzeitalter*, Novembro, 1963, pp. 289.

⁽¹¹⁾ «Technische Information und öffentliches Bewusstsein», in: *Atomzeitalter*, Setembro, 1963, p. 238.

⁽¹²⁾ *Strategie heute*, Francoforte 1962, sobretudo o cap. XII, pp. 292 e s.

midação obrigam a um desarmamento sob controlo recíproco; mas o amplo sistema de inspecção que isto pressupõe só pode actuar com eficácia se o princípio da publicidade se tornar rigorosamente extensivo às relações internacionais, aos planos estratégicos e, sobretudo, aos potenciais militarmente utilizáveis. O núcleo deste potencial é, por sua vez, a investigação estrategicamente utilizável. O programa de um mundo aberto exige portanto, em primeiro lugar, o livre intercâmbio das informações científicas. Existem, pois, pelo menos certos pontos de apoio em prol da suspeita de que a monopolização estatal das ciências tecnicamente mais fecundas, de que hoje nos aproximamos justamente sob o signo de uma corrida geral aos armamentos, se possa considerar como um estádio de passagem, que leve por fim à utilização colectiva das informações com base numa comunicação, livre em todas as direcções, entre a ciência e a opinião pública.

Sem dúvida, nem a coacção imanente à ciência em vista da tradução nem a coerção que vem de fora para o intercâmbio livre das informações da investigação bastariam para pôr seriamente em andamento, numa opinião pública capaz de ressonância, uma discussão sobre as questões práticas dos resultados científicos, se não fossem por fim os próprios investigadores os responsáveis que tomassem a iniciativa. A terceira tendência que podemos aduzir em favor de tal discussão deriva do conflito de papéis em que estão enredados os investigadores representativos, por um lado, como cientistas e, por outro, como cidadãos. Na medida em que as ciências são efectivamente intimadas à prática política, aumenta objectivamente para os cientistas a coacção de, para além das recomendações técnicas que eles fazem, reflectirem ainda sobre as consequências práticas que elas desencadeiam. Em grande escala, isto aconteceu primeiramente com os físicos atómicos que se ocupam do fabrico das bombas A e H.

Desde então, ocorreram polémicas em que cientistas eminentes discutiram as implicações políticas da sua investigação; assim, por exemplo, referiram-se aos danos que os resíduos radioactivos têm sobre a saúde actual da população

e sobre a substância hereditária do género humano. Mas os exemplos são escassos e pobres. Demonstram, no entanto, que os cientistas responsáveis, livres da jurisdição, rompem os limites da publicidade interna à ciência e se dirigem directamente à opinião pública, recusando ou as consequências práticas que estão associadas à escolha de determinadas tecnologias, ou criticando as implicações sociais que podem ter determinados investimentos na investigação.

Tais princípios, sem dúvida, dificilmente deixam prognosticar que a discussão que se desenvolve nos gabinetes de assessoria à política se deva também transferir, no essencial, para o amplo foro da opinião pública política como esse outro diálogo que cientistas e políticos entabulam ou que aqui, no nosso país, deveriam iniciar, em torno da formulação de uma política da ciência a longo prazo.

Como vimos, os pressupostos não são favoráveis em nenhum dos dois lados. Já não podemos contar, por outro lado, com instituições bem firmes para uma discussão pública no seio do grande público dos cidadãos; por outro lado, um sistema da investigação em grande escala baseada na divisão do trabalho e um aparelho da dominação burocratizada com muita facilidade formam uma boa equipa com exclusão da opinião pública política. A alternativa que nos interessa não reside entre um grupo dirigente que utiliza com eficácia, mas por cima de uma população mediatizada, um potencial de saber importante para a vida, e um outro grupo dirigente de tal modo fechado ao afluxo das informações científicas, que o saber técnico só de modo insuficiente penetra no processo de formação da vontade política. Trata-se, antes, de se esse brilhante potencial de saber fica à disposição dos homens só enquanto seres manipuladores de técnicas ou se inclui ao mesmo tempo na posseção linguística dos homens que comunicam entre si. Uma sociedade científica só poderia constituir-se como sociedade emancipada, na medida em que a ciência e a técnica fossem mediadas pelas cabeças dos homens juntamente com a prática vital.

A dimensão peculiar em que é possível uma tradução controlada do saber técnico em saber prático e assim uma

racionalização de cunho científico da dominação política ficaria desvirtuada se a ilustração da vontade política, em princípio, se declara relativamente à instrução no seu poder técnico como impossível, em vista de decisões inacessíveis à aprendizagem, e como supérflua, em vista da tecnocracia. A consequência objectiva seria, em ambos os casos, a mesma: uma interrupção prematura da racionalização possível. Também a tentativa ilusória dos tecnocratas de dirigir as decisões políticas unicamente a partir da lógica própria da coacção das coisas acabaria por dar razão aos decisionistas, a saber, deveria abandonar à pura arbitrariedade o que se deposita nas margens da racionalidade tecnológica como um indissolúvel resíduo do prático.

1963

CONHECIMENTO E INTERESSE *

I

Durante o semestre de Verão de 1802, Schelling pronuncia em Iena as suas lições sobre o método do estudo académico. Na linguagem do idealismo alemão, renova enfaticamente aquele conceito de teoria que, desde os seus começos, determinou a tradição da grande filosofia. «O horror à especulação, o pretensão abandono do teórico pelo meramente prático produz necessariamente na acção a mesma banalidade que no saber. O estudo de uma filosofia rigorosamente teórica familiariza-nos do modo mais imediato com ideias e só as ideias proporcionam ao agir força e significação moral» (1). Só pode orientar verdadeiramente na acção o conhecimento que se libertou dos simples interesses e se instalou nas ideias e que justamente adoptou uma atitude teórica.

A palavra «teoria» remonta às origens religiosas: *theoros* era o nome do representante que as cidades gregas enviavam aos festivais públicos (2). Na *teoria*, isto é, contemplando-aliena-se ele no acontecer sagrado. No uso linguístico filosófico, *teoria* transfere-se para o espectáculo do cosmos. Como

* Publicado originalmente em *Merkur*, n.º 213, Dezembro 1965, pp. 1139-1153.

(1) *Schellings Werke*, ed. Schröter, Tomo III, p. 299.

(2) Bruno Snell, «Theorie und Praxis», in *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburgo 1955, pp. 401 e s; Georg Picht, «Der Sinn der Unterscheidung von Theorie und Praxis in der griechischen Philosophie», *Evangelische Ethik*, 1964, pp. 321 e s.

contemplanção do cosmos, a teoria pressupõe já a marcação da fronteira entre ser e tempo que, com o doema de Parménides, funda a ontologia e retorna no *Timeu* de Platão: reserva para o *logos* um ente depurado da instabilidade e da incerteza e deixa à *doxa* o domínio do perecível. Mas, quando o filósofo contempla a ordem imortal, não pode deixar de ele próprio se assemelhar à medida do cosmos, de em si mesmo o reproduzir. Delineia em si mesmo as proporções que contempla nos movimentos da natureza e na sucessão harmónica da música; configura-se a si mesmo pela mimese. A teoria, mediante o ajustamento da alma ao movimento ordenado do cosmos, penetra na práxis vital — a teoria impregna a vida com a sua forma, reflecte-se na atitude daquele que se submete à sua disciplina, no *ethos*.

Este conceito de teoria e de uma vida na teoria determinou a filosofia desde os seus começos. À separação entre teoria, no sentido desta tradição, e teoria, no sentido da crítica, dedicou Max Horkheimer uma das suas mais significativas investigações (3). Hoje, quase após uma geração, retomo eu este tema (4). Religo-me a um tratado de Husserl, que apareceu sensivelmente na mesma altura (5). Husserl deixou-se então guiar pelo conceito de teoria a que Horkheimer contrapôs o de teoria crítica. Husserl não trata das crises que existem nas ciências, mas da sua crise enquanto ciência, pois, «na nossa miséria vital, esta ciência nada tem para nos dizer». Sem vacilações, como quase todos os filósofos antes dele, Husserl toma como medida da sua crítica uma ideia de conhecimento que preserva a conexão platónica da pura teoria com a prática vital. Não é o conteúdo informativo das teorias, mas a formação de um hábito reflexivo e ilustrado nos próprios teóricos o que finalmente pro-

duz uma cultura científica. A marcha do espírito europeu parecia ter como objectivo a gestação de uma tal cultura científica. No entanto, esta tendência histórica parece a Husserl ameaçada depois de 1933. Está convencido de que o perigo não ameaça apenas a partir de fora, mas também de dentro. Atribui a crise ao facto de as disciplinas mais avançadas, sobretudo a física, se terem afastado do que em verdade se pode chamar teoria.

II

Que é que realmente acontece? Entre a autocompreensão positivista das ciências e a antiga ontologia existe, sem dúvida, uma conexão. As ciências *empírico-analíticas* desenvolvem as suas teorias numa autocompreensão que instaura sem coacção uma continuidade com os começos do pensamento filosófico: ambos se comprometem a uma atitude teórica, que liberta da conexão dogmática e da exasperante influência dos interesses naturais da vida; e ambos coincidem na intenção cosmológica de descrever teoricamente o universo na sua ordem conforme a leis, tal como é. Em contrapartida, as *ciências histórico-hermenêuticas*, que têm a ver com a esfera das coisas perecíveis e da simples opinião, não se deixam em igual medida reduzir a esta tradição — nada têm a ver com a cosmologia. Mas segundo o modelo das ciências naturais, constituem também elas uma *consciência científicista*. Também os conteúdos de sentido legados pela tradição parecem deixar-se reunir em ideal simultaneidade num cosmos de factos. Embora as ciências do espírito captem os seus factos através da compreensão, e por pouco que lhes interesse descobrir as leis gerais, elas partilham, no entanto, com as ciências empírico-analíticas, a consciência do método: descrever em atitude teórica uma realidade estruturada. O historicismo tornou-se o positivismo das ciências do espírito.

(3) «Traditionelle und kritische Theorie», in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Tomo VI, 1937, pp. 245 e s.

(4) Neste texto baseia-se a minha conferência inaugural na Universidade de Francoforte de 28-VI-1965. As citações bibliográficas limitam-se a escassas referências.

(5) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Ges. Werke, Tomo VI, Haia 1954.

O positivismo impôs-se também nas *ciências sociais*, quer estas sigam as exigências metódicas de uma ciência empírico-analítica do comportamento ou se orientam pelo padrão das ciências normativo-analíticas, que pressupõem máximas de acção⁽⁶⁾. Sob o título da isenção dos juízos de valor, confirmou-se também neste campo da investigação, próximo da práxis, o código que a ciência moderna deveria agradecer aos começos do pensamento teórico na filosofia grega: psicologicamente, o compromisso incondicionado com a teoria e, no campo epistemológico, a separação entre conhecimento e interesse. A isto corresponde, na esfera lógica, a distinção entre proposições descritivas e normativas, a qual torna gramaticalmente obrigatória a discriminação entre conteúdos simplesmente emotivos e cognitivos.

Além disso, o termo «neutralidade axiológica» recorda-nos já que os postulados a ele associados já não concernem ao sentido clássico de teoria. Separar valores e factos significa contrapor ao puro ser um abstracto dever ser. Os valores são o produto residual nominalista de uma crítica, que durou séculos, àquele conceito enfático de ente pelo qual, outrora, se orientou exclusivamente a teoria. Já o nome, posto filosoficamente em circulação pelo neokantismo, de *valores*, perante os quais a ciência deve preservar a sua neutralidade nega a conexão outrora intentada pela teoria.

Embora, pois, as ciências positivas partilhem com a tradição da grande filosofia o conceito de teoria, destróiem, no entanto, a sua pretensão clássica.

São dois os momentos que elas tomam da herança filosófica: primeiro, o sentido metódico da atitude teórica e, em segundo lugar, a suposição ontológica fundamental de uma estrutura do mundo independente do cognoscente. Mas, por outro lado, a conexão pressuposta desde Platão até Husserl, entre *theoria* e *cosmos*, entre *mimesis* e *Bios Theoreticós* perdeu-se. O que antes devia constituir a eficá-

cia prática da teoria sujeita-se agora às prescrições metodológicas. A concepção de teoria como um processo formativo tornou-se apócrifa. O ajustamento mimético da alma às aparentemente contempladas proporções do universo não fizera mais do que pôr o conhecimento teórico ao serviço de uma interiorização de normas, alienando-a assim da sua tarefa legítima — é o que hoje nos parece.

III

As ciências tiveram efectivamente de perder a significação vital específica, que Husserl quis restabelecer mediante a renovação da teoria pura. Reconstruo a sua crítica em três passos. *Em primeiro lugar*, ela dirige-se contra o objectivismo das ciências. O mundo surge-lhes objectivamente como um universo de factos, cuja conexão legal se pode captar de um modo descritivo. Na verdade, porém, o saber acerca do mundo aparentemente objectivo dos factos baseia-se transcendentalmente no mundo precientífico. Os possíveis objectos da análise científica constituem-se previamente nas auto-compreensões do nosso mundo vital primário. Neste estágio, a fenomenologia põe simplesmente as realizações de uma subjectividade fundadora de sentido. *Em seguida*, Husserl quis mostrar que esta subjectividade realizadora desaparece sob a cobertura de uma autocompreensão objectivista, porque as ciências não se libertaram radicalmente da situação de interesses do mundo vital primário. Só a fenomenologia rompe com a atitude ingénua em favor de uma atitude contemplativa rigorosa e liberta, por fim, o conhecimento do interesse. *Por último*, Husserl equipara a auto-reflexão transcendental, à qual ele dá o nome de uma descrição fenomenológica, com a teoria no sentido tradicional. O filósofo agradece à atitude teórica uma inversão que o liberta da rede dos interesses vitais. A teoria é, sob este aspecto, «aprática». Mas isto não a desliga da vida prática. Precisamente a absti-

⁽⁶⁾ Cf. G. Gäfen, *Theorie der wirtschaftlichen Entscheidung*, Tübinga 1963.

nência consequente da teoria gera, segundo o seu conceito tradicional, uma formação orientada para a acção. A atitude teórica, quando se exerce, deixa-se mais uma vez reconciliar com a prática: «Isto acontece na forma de uma práxis de novo tipo (...), que visa elevar a humanidade, mediante a razão científica universal, a normas de verdade de todas as formas e a transformá-la de raiz numa nova humanidade — capacitada para uma auto-responsabilização absoluta, em virtude do seu discernimento teórico absoluto».

Quem ponha diante dos olhos a situação de há trinta anos, a visão da barbárie que então irrompeu, respeitará o apelo à força terapêutica da descrição fenomenológica; mas, esta não se deixa fundamentar. A fenomenologia apreende, em todo o caso, normas segundo as quais trabalha necessariamente e de um modo transcendental a consciência; descreve, em termos kantianos, as leis da razão pura, mas não normas de uma legislação universal da razão prática, segundo as quais uma vontade livre se poderia orientar. Porque é que Husserl crê poder defender a pretensão à eficácia prática da fenomenologia enquanto teoria pura? Sucumbe a um erro porque não discerne a conexão entre o positivismo que ele, com razão, critica e aquela ontologia que inconscientemente vai buscar ao conceito tradicional de teoria.

Husserl critica justamente a ilusão objectivista, que pretende ver nas ciências um em-si de factos estruturados segundo leis, encobre a constituição destes factos e não permite assim que se tome consciência do entretecimento do conhecimento com os interesses do mundo vital. Porque traz isto à consciência, a fenomenologia encontra-se, assim parece, subtraída a tais interesses; o título de teoria pura, que as ciências injustamente reclamam, fica-lhe, pois, bem. Com este momento, com a desvinculação do conhecimento em relação ao interesse, religa Husserl a expectativa de eficácia prática. O erro está à vista: a teoria, no sentido da grande tradição, passou para a vida, porque julgou descobrir na ordem cósmica uma conexão ideal do mundo, e isto significa: também o protótipo para a ordem dos homens. Só enquanto cosmologia é que a *theoria* era simultaneamente capaz de orientação de

agir. Por isso mesmo, é que Husserl não pode esperar processos de formação de uma fenomenologia que purificou transcendentalmente a antiga teoria dos seus conteúdos cosmológicos e só de um modo abstracto conserva algo de semelhante à atitude teórica. A teoria não se instalava, pois, na formação por libertar o conhecimento do interesse mas, inversamente, por dever ao *encobrimento do seu próprio interesse* uma *força pseudo-normativa*. Ao criticar a autocompreensão objectiva das ciências, Husserl sucumbe a um outro objectivismo, que sempre estivera já inerente ao conceito tradicional da teoria.

IV

Na tradição grega, as mesmas forças que na filosofia se reduzem a forças da alma aparecem ainda como deuses e poderes sobre-humanos. A filosofia domesticou-os e banuiu-os enquanto demónios interiorizados para o recinto da alma. Mas se concebemos sob este ponto de vista os impulsos e os afectos que enredam o homem nas conexões de interesses de uma práxis instável e contingente, então, ganha também um sentido novo a atitude da teoria pura que promete justamente a *purificação* de tais emoções: a contemplação desinteressada significa então, ostensivamente, emancipação. A desvinculação do conhecimento em relação ao interesse não devia, pois, purificar a teoria das perturbações da subjectividade mas, pelo contrário, submeter o sujeito a uma purificação extática das paixões. Que a catarse já não se obtinha agora através do culto de mistérios, mas se estabeleça pela teoria na vontade dos indivíduos traz à luz o novo estágio da emancipação: a individuação de cada um avançou tanto no nexo da comunicação da pólis, que a identidade do eu isolado, enquanto grandeza fixa, só se pode constituir através da identificação com leis abstractas da ordem cósmica. Na unidade de um cosmos que em si mesmo descansa

e na identidade do ser imutável encontra agora o seu apoio a consciência emancipada dos poderes originários.

Por conseguinte, outrora a teoria deu o seu assentimento a um mundo liberto, depurado dos demónios, apenas em virtude de distinções ontológicas. Ao mesmo tempo, a aparência da pura teoria protegia da recaída num estado ultra-passado. Se a identidade do puro ser se tivesse contemplado como uma ilusão objectivista, não se teria podido formar a identidade do eu com essa identidade. A repressão do interesse continua ainda a fazer parte desse mesmo interesse.

Mas, quando assim acontece, os dois momentos mais efectivos da tradição grega, a atitude teórica e a suposição ontológica fundamental de um mundo estruturado em si, são admitidos numa conexão que, no entanto, prosibem: numa conexão do conhecimento com o interesse. Regressamos assim à crítica de Husserl ao objectivismo das ciências. Só que agora o motivo vira-se *contra* Husserl. Se presumimos uma conexão inconfessada de conhecimento e interesse, não é porque as ciências se tenham desprendido do conceito prático da teoria, mas porque dele se não libertaram ainda inteiramente. A suspeita de objectivismo existe por causa da *ilusão ontológica da pura teoria*, que as ciências, após a *eliminação dos elementos formativos*, ainda partilham enganadoramente com a tradição filosófica.

Juntamente com Husserl, chamamos objectivista a uma atitude que relaciona ingenuamente os enunciados teóricos com os estados de coisas. Semelhante atitude considera as relações entre grandezas empíricas, que são representadas em proposições teóricas, como algo existente em si; e, ao mesmo tempo, suprime o enquadramento transcendental, dentro do qual apenas se constitui o sentido de tais proposições. Logo que se entende que as proposições são relativas ao sistema de referência previamente nelas posto, a ilusão objectivista desfaz-se e liberta o olhar para um interesse que dirige o conhecimento.

Para as três categorias de processos de investigação pode demonstrar-se uma conexão específica de regras lógico-metódicas e interesses que guiam o conhecimento. Tal é a

tarefa de uma teoria crítica da ciência que se esquivava às ciladas do positivismo ⁽⁷⁾. No exercício das ciências empírico-analíticas, imiscui-se um interesse *técnico* do conhecimento; no exercício das ciências histórico-hermenêuticas, intervém um interesse *prático* do conhecimento e, no posicionamento das ciências de orientação crítica, está implicado aquele interesse *emancipatório* do conhecimento que, como vimos, estava subjacente, de um modo inconfessado, às teorias tradicionais. É meu desejo elucidar esta tese com alguns exemplos paradigmáticos.

V

Nas *ciências empírico-analíticas*, o sistema de referência, que pré-avalia o sentido de possíveis proposições científico-experimentais, estabelece regras não só para a construção de teorias, mas também para a sua comprovação crítica ⁽⁸⁾. As teorias constam de conexões hipotético-dedutivas de proposições, que permitem a derivação de hipóteses com conteúdo empírico. Tais hipóteses deixam-se interpretar como enunciados sobre a covariância de grandezas observáveis; sob condições iniciais dadas permitem prognósticos. O saber empírico-analítico é, por conseguinte, um saber prognóstico possível. Sem dúvida, o sentido de tais prognósticos, a saber, a sua viabilidade técnica, deriva exclusivamente de regras segundo as quais aplicamos as teorias à realidade.

Na observação controlada, que muitas vezes toma a forma do experimento, provocamos as condições iniciais e medimos o êxito das operações aí realizadas. Ora, o empi-

⁽⁷⁾ Este é o caminho que marca a investigação de K. O. Apel, «Die Entfaltung der sprachanalytischen Philosophie und das Problem der Geisteswissenschaften», in *Philosophisches Jahrbuch*, 72, Munique 1965, pp. 239 e s.

⁽⁸⁾ Cf. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, Londres 1959; e o meu ensaio «Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik», in *Zeugnisse*, Francoforte 1963, pp. 473 e s.

rismo gostaria de assegurar a aparência objectivista nas observações expressas nas proposições básicas: deve aí dar-se fidedignamente algo que seja evidente de modo imediato e sem acrescentarmos subjectivos. Na verdade, as proposições de base não são cópias dos factos em si, exprimem antes o êxito ou o fracasso das nossas operações. Podemos dizer que os factos e as relações entre eles se apreendem descriptivamente, mas este modo de falar não deve encobrir que os factos relevantes nas ciências experimentais só se constituem como tais mediante uma organização prévia da nossa experiência, no círculo de funções da acção instrumental.

Tomando conjuntamente os dois momentos, a construção lógica dos sistemas de enunciados admissíveis e o tipo das condições de comprovação sugerem a interpretação de que as teorias das ciências experimentais desvendam a realidade sob a direcção do interesse pela possível segurança informativa e pela ampliação da acção de êxito controlado. Tal é o interesse cognitivo que incide na disposição técnica sobre os processos objectivados.

As *ciências histórico-hermenêuticas* obtêm os seus conhecimentos num outro enquadramento metodológico. Aqui, o sentido da avaliação de enunciados não se constitui no sistema de referência de disposição técnica. As esferas da linguagem formalizada e da experiência objectiva ainda não se encontram diferenciadas; pois, nem as teorias estão já construídas de modo dedutivo, nem as experiências se encontram organizadas em vista do êxito das operações. Em vez da observação, é a compreensão de sentido que abre o acesso aos factos. À comprovação sistemática das suposições legais além existentes, corresponde aqui a interpretação de textos. Por isso, as regras da hermenêutica determinam o sentido possível dos enunciados das ciências do espírito ⁽⁹⁾.

Com a compreensão do sentido, à qual se devem dar como evidentes os factos do espírito, religou o historicismo

⁽⁹⁾ Remeto para as investigações de H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* ¹, Tübinga 1965, II Parte.

a ilusão objectivista da pura teoria. É como se, parece, o intérprete se colocasse no horizonte do mundo ou da linguagem a partir da qual um texto legado pela tradição extrai respectivamente o seu sentido. Mas é também aqui apenas que se constituem os factos em relação aos padrões da sua constatação. Assim como a autocompreensão positivista não assume em si expressamente a conexão de operações de mensuração e dos controlos de resultados, assim também passa em silêncio a autocompreensão inerente à situação inicial do intérprete, pela qual é sempre mediado o saber hermenêutico. O mundo do sentido transmitido abre-se ao intérprete só na medida em que ao mesmo tempo aí se elucida o seu próprio mundo. O sujeito da compreensão estabelece uma comunicação entre dois mundos; apreende o conteúdo objectivo do que é legado pela tradição, ao aplicar esta última à sua própria situação.

Mas, quando as regras metodológicas unem deste modo a interpretação com a aplicação, então sugere-se a interpretação de que a investigação hermenêutica abre a realidade, sob a guia do interesse pela conservação e ampliação da intersubjectividade de uma possível compreensão orientadora do agir. A compreensão de sentido dirige-se, segundo a sua estrutura, para o possível consenso dos agentes no âmbito de uma autocompreensão transmitida. Chamamos a isto diferentemente do técnico, o interesse prático do conhecimento.

As *ciências da acção sistemáticas*, a saber, a economia, a sociologia e a política, têm como objectivo, de modo análogo às ciências empírico-analíticas da natureza, produzir um saber nomológico ⁽¹⁰⁾. Uma ciência social crítica não se contenta evidentemente com isso. Esforça-se, ademais, por examinar quando os enunciados teóricos apreendem legalidades invariantes da acção social em geral e quando apreendem relações de dependência, ideologicamente fixas mas, em princípio, susceptíveis de mudança. Tanto quanto assim

⁽¹⁰⁾ E. Topitsch (Ed.), *Logik der Sozialwissenschaften*, Colónia 1965.

é, a *crítica das ideologias*, bem como, além disso, a *psicanálise* espera que a informação sobre nexos causais desencadeie na consciência de quem está implicado um processo de reflexão; deste modo, o estágio da consciência irreflectida, que pertence às condições iniciais de tais leis, pode modificar-se. Um conhecimento legal criticamente mediado pode assim colocar a própria lei, graças à reflexão, não certamente fora de validade, mas fora da aplicação.

O enquadramento metodológico que estabelece o sentido da validade desta categoria de enunciados críticos avalia-se pelo conceito da auto-reflexão. Esta liberta o sujeito da dependência de poderes hipostasiados. A auto-reflexão está determinada por um interesse emancipatório do conhecimento. As ciências de orientação crítica partilham-no com a filosofia.

Enquanto a filosofia permanecer ainda presa à ontologia, sucumbe também a um objectivismo que dissimula a conexão do seu conhecimento com o interesse pela emancipação. Só quando assesta também contra a ilusão da pura teoria em si mesma a crítica que dirige contra o objectivismo das ciências, é que ela extrai da dependência confessada a força que em vão reivindica para si, como filosofia aparentemente livre de pressupostos ⁽¹¹⁾.

VI

No conceito do interesse como guia do conhecimento já se encontram recolhidos os dois momentos cuja relação se deve agora elucidar: conhecimento e interesse. A partir das experiências do dia a dia, sabemos que as ideias servem muitas vezes bastante bem para mascarar com pretextos legitimadores os motivos reais das nossas acções. O que

⁽¹¹⁾ Th. W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Estugarda 1956.

a este nível se chama racionalização chamamos-lhe, no plano da acção colectiva, ideologia. Em ambos os casos, o conteúdo manifesto de enunciados é falseado pela irreflectida vinculação a interesses por parte de uma consciência só na aparência autónoma. É com razão, pois, que a disciplina do pensamento educado visa a eliminação de tais interesses. Em todas as ciências se constituíram rotinas que impedem a subjectividade da opinião; e contra a influência incontrolada de interesses profundamente arraigados, que dependem menos do indivíduo do que da situação objectiva de grupos sociais, entrou mesmo em cena uma nova disciplina, a sociologia do conhecimento. Mas isto é apenas um lado da questão. Porque deve, em primeiro lugar, obter a objectividade dos seus enunciados contra a pressão e a sedução de interesses particulares, a ciência ilude-se, por outro lado, quanto aos interesses fundamentais aos quais deve não só o seu impulso, mas também as *condições de possível objectividade*.

A atitude de disposição técnica, de compreensão práctico-vital e de emancipação relativamente à coacção da natureza, determina os pontos de vista específicos da história sobre os quais podemos, pela primeira vez, conceber a realidade como tal. Ao cairmos na conta da intransponibilidade dos limites transcendentais da possível concepção do mundo, um pedaço da natureza adquire, graças a nós, autonomia na natureza. Se o conhecimento pudesse enganar o seu interesse inato, então, fá-lo-ia no discernimento de que a mediação do sujeito e objecto, que a consciência filosófica atribui exclusivamente à sua síntese, é de início produzida por interesse. O espírito pode, reflexivamente, tomar consciência desta base natural, cujo poder, porém, penetra na lógica da investigação.

As representações ou descrições nunca são independentes de padrões. E a escolha de tais padrões baseia-se em atitudes que necessitam da avaliação crítica mediante argumentos, porque não se podem nem derivar logicamente nem comprovar de modo empírico. As decisões metódicas fundamentais, distinções tão fundamentais como as que há entre

ser categorial e não categorial, entre enunciados analíticos e sintéticos, entre conteúdo descritivo e emotivo, têm a peculiar característica de não serem nem arbitrárias nem obrigatórias ⁽¹²⁾. Revelam-se como adequadas ou erradas. Avaliam-se, pois, pela necessidade metalógica de interesses, que nós não podemos nem fixar nem representar, mas temos de enfrentar. Por conseguinte, a minha primeira tese é a seguinte: *as realizações do sujeito transcendental têm a sua base na história natural do género humano.*

Tomada em si mesma, esta tese podia levar à ideia errónea de que a razão dos homens é um órgão de adaptação como as garras e as presas dos animais. Certamente, também é isso. Mas os interesses histórico-naturais, a que reduzimos os interesses que guiam o conhecimento, procedem simultaneamente da natureza e da *rotura cultural* com a natureza. Juntamente com o momento da imposição do impulso natural, eles incorporam em si o momento da emancipação da coacção natural. Já ao interesse da autoconservação, que parece ser algo tão natural, corresponde um sistema social, que compensa as deficiências do equipamento orgânico do homem e assegura a sua existência histórica contra uma natureza que o ameaça a partir de fora. Mas a sociedade não é apenas um sistema da autoconservação. Uma natureza sedutora, que está presente num indivíduo como libido, emancipou-se do círculo funcional da autoconservação e impele a uma realização utópica. O sistema social assume também em si as pretensões individuais que, de antemão, não se harmonizam com a exigência de autoconservação colectiva. Por isso, os processos de conhecimento, a que está incondicionalmente ligada a formação da sociedade, não podem funcionar apenas como meio da reprodução da vida: determinam em igual medida as definições desta vida. A sobrevivência aparentemente nua é já sempre uma grandeza histórica, pois, avalia-se por aquilo que uma sociedade intenta como a sua *vida boa*. Por conseguinte, a minha segunda

⁽¹²⁾ M. White, *Toward Reunion in Philosophy*, Cambridge 1956.

tese reza assim: *conhecer é instrumento da autoconservação na mesma medida em que transcende a simples autoconservação.*

Os pontos de vista específicos sob os quais concebemos necessária e transcendentemente a realidade estabelecem três categorias de saber possível: informações, que alargam o nosso poder de disposição técnica; interpretações, que possibilitam uma orientação sob tradições comuns; e análises, que emancipam a consciência da sua dependência relativamente a poderes hipostasiados. Estes pontos de vista derivam da conexão de interesses de uma espécie que, por natureza, está vinculada a determinados meios de socialização: ao trabalho, à linguagem e à dominação. O género humano assegura a sua existência em sistemas de trabalho social e de auto-affirmação violenta; graças a uma convivência mediada pela tradição da linguagem ordinária; e, por fim, com a ajuda de identidades do eu que consolidam de novo a consciência do indivíduo em relação às normas do grupo em cada estádio da individuação. Assim, os interesses que guiam o conhecimento aderem às funções de um eu que, nos processos de aprendizagem, se adapta às suas condições externas de vida; que se exercita, mediante processos formativos, no nexo de comunicação de um modo social da vida; e que constrói uma identidade no conflito entre as pretensões dos impulsos e as coacções sociais. Estas realizações incidem, por seu turno, nas forças produtivas que uma sociedade acumula; na tradição cultural, a partir da qual uma sociedade se interpreta; e nas legitimações que uma sociedade aceita ou pratica. Portanto, a minha *terceira tese* soa do seguinte modo: *os interesses que guiam o conhecimento constituem-se no meio do trabalho, da linguagem e da dominação.*

Claro está, a constelação de conhecimento e interesse não é igual em todas as categorias. Decerto, aquela autonomia isenta de pressupostos em que o conhecimento capta primeiramente a realidade de um modo teórico para, mais tarde, a pôr ao serviço de interesses estranhos ao conhecimento é sempre, neste plano, uma ilusão. Mas o espírito pode referir-se ao nexo de interesses que previamente religou sujeito e objecto e isso está apenas reservado à auto-reflec-

muda em afirmações mundividenciais, inverte-se a indigência do metodologicamente inconsciente na duvidosa virtude de uma profissão de fé cientificista. O objectivismo de nenhum modo impede as ciências, como pensava Husserl, de intervirem na práxis vital. Estão nela integradas, de um ou de outro modo. Mas não desenvolvem *eo ipso* uma eficácia prática no sentido de uma crescente racionalidade da acção.

Uma autocompreensão positivista das *ciências nomológicas* tende antes a substituir a acção ilustrada pelo controlo técnico. Guia a aplicação das informações das ciências experimentais sob o ponto de vista ilusório de que a dominação prática da história se pode reduzir ao controlo técnico dos processos objectivados. Não menos rica de consequências é a autocompreensão objectivista das *ciências hermenêuticas*. Da apropriação reflectida de tradições ainda actuaes retira um saber esterilizado e, em vez dele, fecha a história no museu. Guiadas pela atitude objectivista da teoria constitutiva de factos, as ciências nomológicas e hermenêuticas complementam-se mutuamente quanto às suas consequências práticas. Enquanto estas se desvinculam do nexu com a tradição, aquelas, apoiando-se no enganoso fundamento de uma história recalcada, conjuram a prática vital para o círculo funcional do agir instrumental. A dimensão em que os sujeitos agentes podem chegar ao consenso racional sobre objectivos e fins, abandona-se assim à obscuridade da mera decisão entre as ordenações coisificadas de valores e os poderes irracionais da crença⁽¹³⁾. Quando desta dimensão, abandonada por todos os bons espíritos, se apodera em seguida uma reflexão que, como a antiga filosofia, se comporta objectivamente perante a história, eleva-se o positivismo ao mais alto grau — como outrora em Comte. Eis o que acontece quando a crítica nega acriticamente a sua própria conexão com o interesse emancipatório do conhecimento em favor da teoria pura. Uma tal crítica esfusante projecta

⁽¹³⁾ Cf. o meu ensaio «Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung», in *Theorie und Praxis* 1, Neuwied 1967, pp. 231 e s.

o indecيدido processo do avanço do género humano para o plano de uma filosofia da história, que fornece dogmaticamente instruções para a acção. Mas uma filosofia enganadora da história é apenas o reverso do cego decisionismo — a parcialidade burocraticamente ordenada compagina-se demasiado bem com uma neutralidade axiológica contemplativamente mal entendida.

A estas consequências práticas de uma consciência cientificista restrita das ciências⁽¹⁴⁾ pode contrapor-se uma crítica que destrói a ilusão objectivista. Sem dúvida, o objectivismo não é rompido, como imaginava Husserl, pela força de uma renovada teoria, mas só pela demonstração do que ele mascara: a conexão entre conhecimento e interesse. A filosofia, ao renunciar à sua grande tradição, permanece-lhe fiel. A ideia de que a verdade dos enunciados está, em última instância, ligada à intenção da verdadeira vida só se deixa hoje preservar sobre as ruínas da ontologia. Também esta filosofia continua, sem dúvida, a ser uma especialidade ao lado das ciências e fora da consciência pública enquanto a herança da tradição, de que ela criticamente se libertou, sobreviver na autocompreensão positivista das ciências.

1965

⁽¹⁴⁾ Herbert Marcuse analisou, no seu livro *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied 1967, os perigos de uma redução da razão à racionalidade técnica e de uma redução da sociedade ao controlo técnico. Num outro contexto, Helmut Schelsky emite o mesmo diagnóstico: «Com a civilização científica, que o homem leva a cabo de um modo planificado, surge uma nova ameaça no mundo: o perigo de que o homem se explique só mediante acções externas que transformam o mundo e fixe e trate tudo, aos outros homens e a si mesmo, nesta esfera objectiva da acção construtiva. Esta nova auto-alienação do homem, que lhe pode roubar a sua própria identidade e a do outro..., é o perigo de que o criador se perca na sua obra e o construtor na sua construção. O homem afadiga-se sem tréguas por transcender-se na objectividade autoproduzida, no seu ser construído, e trabalha incessantemente no desenvolvimento deste processo da auto-objectivação científica». (H. Schelsky, *Einsamkeit und Freiheit*, Hamburgo 1963, p. 229).

ÍNDICE

Advertência Preliminar	9
Trabalho e Interacção	11
Técnica e Ciência como «Ideologia»	45
Progresso Técnica e Mundo Social da Vida	93
Política Cientificada e Opinião Pública.	107
Conhecimento e Interesse.	129