

CONHECIMENTO E RAZÃO INSTRUMENTAL

Franklin Leopoldo e Silva

Departamento de Filosofia

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - USP

Este texto trata de alguns aspectos que julgamos importantes para o entendimento da noção de razão instrumental. Focalizamos numa primeira parte alguns temas inscritos na fundação filosófica da modernidade, visando assim fornecer subsídios para a compreensão da história crítica da razão feita por Adorno e Horkheimer. Procuramos também tratar de pontos estratégicos para a abordagem dialética do Iluminismo, com a finalidade de esclarecer a necessidade, posta pelos autores, da consideração das contradições presentes no desenvolvimento da razão iluminista, tais como progresso/regressão e autonomia/dominação.

Descritores: Iluminismo. Razão instrumental. História. Teoria. Crítica.

Quem quer que ainda seja capaz de lançar um olhar crítico ao mundo contemporâneo não poderá certamente deixar de se surpreender ao comparar os resultados do processo histórico da modernidade com o projeto que se pode inferir das pretensões de nossos ancestrais fundadores. Bacon e Descartes situam-se nesta relação de paternidade exatamente porque propuseram os meios racionais de emancipação do homem em relação às forças da natureza e aos dogmas estabelecidos por instâncias de autoridade alheias ao domínio da pura razão. Tais meios racionais constituem os procedimentos de conhecimento da realidade em todos os seus aspectos. Conhecer emancipa porque o conhecimento traz consigo o domínio da realidade. Da submissão ao senhorio sobre a natureza é pois a trajetória que caracteriza a passagem do arcaico ao moderno, do primado do mundo exterior à primazia de um sujeito livre que se situa perante o mundo na posição de um juiz que é ao mesmo tempo um senhor. As duas

atribuições vinculam-se ao saber cujo único instrumento é a razão. Afirma-se assim um poder indefinido de exploração intelectual da realidade que tem como consequência necessária o domínio técnico da natureza.

Em princípio, nenhum elemento haveria neste quadro que pudesse causar estranheza ao homem do nosso século, habituado às conquistas tecnológicas derivadas do progresso da ciência e à marcha acelerada que caracteriza o domínio da terra por via das criações do engenho humano. Entretanto, se nos detivéssemos numa análise mais precisa deste pensamento que se constituiu na alvorada dos tempos modernos, duas coisas poderiam talvez causar inquietação. A primeira é o caráter utópico de certas propostas de organização social do trabalho científico que acompanham e mesmo ilustram a pretensão de domínio racional. Em Bacon, textos como a *Nova Atlântida* descrevem, na forma da utopia, uma civilização extremamente equilibrada, totalmente calcada na busca e organização do saber em todos os domínios, do que resulta o estado de felicidade desfrutado por todos os habitantes. O segundo motivo de inquietação deriva da maneira como Descartes pretendia integrar as várias partes que compõem a totalidade unitária do saber humano, definindo a vinculação do empreendimento teórico com as suas aplicações práticas através do termo *sabedoria*. A esta perfeita integração entre a teoria e a prática é assinalado o mesmo objetivo proposto por Bacon: a consecução da felicidade humana. Os ramos extremos da árvore que em Descartes representa o sistema do saber são a mecânica, a medicina e a moral, o que nos indica que o saber teórico se complementa na sua aplicação harmônica às três dimensões que concorrem, no ser humano, para a felicidade: o domínio técnico da natureza pelas artes mecânicas, a extinção das doenças e o prolongamento da vida e finalmente o domínio interno das paixões que deve levar à serenidade do espírito.

Por que propósitos tão razoáveis aparecem hoje para nós como revestidos de um caráter quase bizarro? Simplesmente porque a história da modernidade mostrou a incompatibilidade entre as duas partes do projeto: a autonomia da razão e a conquista da felicidade. Mas responder desta maneira implica também em constatar que uma harmonia inicial tornou-se historicamente um conflito. Com efeito, tanto para Descartes

quando para Bacon, nada deveria opor o exercício da racionalidade à realização da felicidade, posto que no próprio sentido da organização racional do saber já estaria incluído o objetivo do bem-estar humano em todos os aspectos. Esta relação está pressuposta como verdadeira na própria gênese do projeto de emancipação racional, uma vez que o conhecimento só pode levar à realização da liberdade. A utopia baconiana não significa o relato do impossível, mas exatamente a representação literária do possível; e a noção cartesiana de sabedoria expressa simplesmente a necessidade de totalização harmônica de todas as dimensões da vida humana. Isto nos coloca diante de um problema singularmente difícil: explicar como a história encarregou-se de tornar falso algo que o pensamento instituiu como verdade fundamental.

A direção em que esta questão deve ser pensada tende a agravá-la sobremaneira, pois foi a trilha histórica seguida pela modernidade que aprofundou o conflito entre os elementos que se deveriam combinar; e este percurso histórico é nada menos que o progresso.

*

Nada mais óbvio do que a constatação de que a razão é fator de progresso. O que caracteriza o avanço histórico da modernidade é sobretudo o desenvolvimento da ciência e da técnica, tornado possível pelas perspectivas metafísicas e metodológicas instituídas e fundamentadas no século XVII, pelo trabalho de Galileu, Bacon e Descartes. A compreensão mais aprofundada do processo, no entanto, exige que se pergunte pelo tipo de racionalidade que se exerceu neste progresso. A distinção a ser feita corresponde às duas faces do que antes chamamos de projeto da modernidade. Vimos que, para conceber um conhecimento que levasse à realização da felicidade como consequência, tanto Bacon quanto Descartes tiveram de acoplar à atividade de conhecer o domínio da realidade, pois é a técnica dominadora que estabelece condições para o aprimoramento da vida. Num primeiro momento, a invenção e a consolidação dos meios de dominação proporcionados pelo conhecimento é tarefa de uma racionalidade instrumental; num segundo momento, o

estabelecimento das finalidades a que tais meios deveriam servir para a consecução dos fins constitui o objetivo de uma racionalidade prática. Vê-se por aí que, num projeto de emancipação autêntico, as duas coisas são inseparáveis, embora coordenem suas diferenças no próprio processo de expansão racional. Dominar a natureza é apropriar-se, pelo conhecimento, dos meios que permitam colocá-la em harmonia com as finalidades humanas. O significado do predomínio da subjetividade na instauração da cultura moderna é a plena assunção do *valor* de que se devem revestir as finalidades humanas. A razão como medida de todas as coisas não tem a princípio um estatuto apenas lógico, mas também axiológico, que se expressa no reconhecimento do homem como valor, a partir de sua condição de ente racional.

Assim a modernidade parece traduzir para termos puramente racionais uma combinatória de origem aristotélica: a razão teórica que conhece e por esta via cria os *meios*; e a razão prática (no sentido da *fronesis* aristotélica) que deve discernir os *fins*. Seria a completa integração destas duas perspectivas que resultaria no que Descartes chamou de Sabedoria. Mas há um elemento complicador na própria gênese deste projeto. O trabalho de fundamentação da atitude galilaica, levado a efeito por Descartes, e que constitui a elaboração das bases metafísicas do conhecimento em sentido moderno, tinha como um de seus alicerces uma idéia muito nítida, que aos olhos de Descartes aparecia como um pressuposto absolutamente necessário para que o conhecimento viesse a possuir um caráter sistemático: a *unidade da razão*. Compreende-se a preocupação do filósofo. Já que é preciso estabelecer um fundamento inquestionável sobre o qual repousará doravante todo o conhecimento, a consistência e a completude do sistema que assim se edificará depende da solidez e da unidade do seu princípio. Somente desta maneira o sujeito pode constituir, a partir do intelecto, a certeza que deve caracterizar a sua relação com o objeto. Renunciar à unidade da razão seria retornar às oscilações que marcavam uma concepção pré-metódica de conhecimento, a variação entre fundamento sensível e fundamento intelectual, que justamente havia suscitado a dúvida e a tarefa de reforma da Filosofia. Mas da unidade da razão seguem-se duas conseqüências necessárias: a unidade do método e a unidade do objeto. Como é a mesma razão que se aplica nos vários modos

de conhecimento, e como se trata de estabelecer sempre o mesmo tipo de certeza cujo paradigma é a evidência matemática, só é possível conceber um único método. E como a objetividade é constituída a partir desta unidade metódica, segue-se que um único tipo de objeto é adequado a um único método. Pode-se continuar falando numa diversidade de objetos (a alma, Deus, os corpos), mas o conhecimento evidente supõe a redução desta diversidade de conteúdos a uma uniformidade intelectual. De alguma maneira é preciso *abstrair* da diversidade a unidade, para que haja correspondência entre método e objeto. É a própria unidade do paradigma que exige esta redução, já que a certeza matemática, isto é, eminentemente intelectual e que incide sobre *entes abstratos*, é o protótipo de evidência. É este o significado da matematização do mundo, ou do caráter matematizante do conhecimento enquanto tal.

É esta unidade que prejudica, desde o início, a visão da diferença e da articulação entre o teórico e o prático. Descartes não põe em dúvida a diferença entre a Física e a Moral, mas a necessidade de conhecimento igualmente evidente em todos os domínios faz com que o conhecimento em moral deva seguir o mesmo paradigma do conhecimento físico. Ora, uma vez este modelo estabelecido, as coordenadas fundamentais do conhecimento estão definitivamente postas, uma vez que será este modelo que propiciará precisamente o progresso, já que ele é visto como o único que pode permitir o acesso à evidência teórica. O sentido último do progresso é a máxima expansão deste modelo. A delimitação crítica do conhecimento teórico feita por Kant se move ainda dentro destas coordenadas. A interdição do conhecimento metafísico, se de um lado restringe o horizonte da teoria, de outro reforça o caráter puramente - e formalmente - racional do fundamento da atividade cognitiva, que em Descartes ainda dependia de uma relação entre a razão humana e Deus como garantia das representações evidentes. É por isto que a depuração formal das estruturas lógicas do conhecimento em Kant opera como restritor do âmbito do conhecimento teórico, para melhor fundamentar a unidade do conhecimento.

Com isto podemos avaliar como o progresso do conhecimento ocorre de maneira solidária a uma restrição do exercício da racionalidade teórica. O surgimento das novas ciências e a abertura de novos campos

de objetividade subordinam-se à unidade do paradigma, já que o estatuto de cientificidade depende da conformação das novas realidades a uma definição prévia de conhecimento objetivo. Assim se consuma a superposição entre racionalidade e racionalidade instrumental ou técnica, permanecendo a idéia cartesiana de que a diversidade de conteúdos não pode implicar na quebra da homogeneidade da noção de objeto. Esta hegemonia da razão instrumental produz conseqüências de largo alcance quanto ao que se deve compreender por emancipação e autonomia como características da modernidade, e quanto à relação entre estas duas noções e a idéia de progresso.

*

Com efeito, a partir do quadro acima traçado somos obrigados a relacionar duas idéias a princípio antagônicas: autonomia e subordinação. A realização da autonomia da razão resultou no estabelecimento de um modelo de racionalidade ao qual se subordina todo o conhecimento e que se põe como requisito do próprio exercício da razão. A hegemonia do paradigma, consolidada historicamente, implicou então na inversão do valor a princípio implícito na própria idéia de autonomia. A expansão da atividade racional - o progresso - fica sendo então a simples incorporação de novos conteúdos a um modelo formal de racionalidade que permanece invariável nas suas grandes linhas. O exemplo mais radical desta idéia de progresso científico é a epistemologia positiva e os critérios de cientificidade que são por ela estabelecidos. O reconhecimento da verdade científica como valor fica na inteira dependência da conformação do conhecimento ao modelo da objetividade físico-matemática.

A conseqüência deste pressuposto não é apenas a adaptação da realidade aos critérios de objetividade, com a subsequente perda que isto possa acarretar no que concerne à adequação entre método e objeto. A conseqüência maior, que de alguma maneira já aparece em Descartes, é a dissolução da realidade no ato de sua transformação em objeto de conhecimento. É por isto que a flexibilização do modelo, ou de alguns de seus requisitos, não basta para fazer de uma nova adequação uma verdadeira apreensão da realidade mesma. Por exemplo, não basta, como fizeram os

epistemólogos franceses do final do século passado, estabelecer graus de determinismo para garantir a adaptação do modelo físico-matemático a novas ciências, no intuito de reduzir assim a perda de realidade no processo de objetivação. Isto significa manter-se ainda no interior da perspectiva determinista, ampliando apenas a latitude de inserção da realidade no modelo de objetividade.

É claro que estes problemas aparecem de maneira mais contundente no caso das ciências que têm por objeto o homem, sejam aquelas convencionalmente ditas “humanas”, como a Sociologia e a História, sejam aquelas que pelo menos têm o homem *entre* os seus objetos, como é o caso da Psicologia. As questões que esta última suscita em termos de epistemologia e teoria da ciência são particularmente relevantes para um equacionamento crítico do problema da razão instrumental.

Boa parte da crítica que se faz à Psicologia científica desde o final do século XIX até os anos 30 deste século pode ser remetida a um problema de fundo, que foi desdobrado em várias dificuldades de ordem epistemológica e de teoria do conhecimento. Trata-se da possibilidade de fazer do *sujeito* um *objeto*. De um lado o simples enunciado do problema já prenuncia a sua insolubilidade; de outro - e por isto mesmo - tal problema só é formulado a partir de uma posição crítica em relação à Psicologia científica que se praticava na época a que nos referimos. É de se notar que o caráter fundamental deste problema aparece na ampla gama de posições críticas que ele recobre. Num extremo, a absoluta interdição comteana de uma Psicologia científica, exatamente devida à impossibilidade de objetivar os conteúdos, demarcando-lhes um território distinto da Biologia e da Física Social: a idéia de uma Psicologia científica contraria a própria noção de método científico. Num outro extremo, a crítica bergsoniana, que vê na objetivação dos conteúdos a dissolução inelutável da especificidade do psíquico. Aqui, a impossibilidade de uma Psicologia científica nos moldes tradicionais se deve ao caráter metafísico daquilo que deveria se constituir como o seu objeto: o próprio sujeito, ou o espírito. A diferença entre estas duas posições, que se inscrevem em campos filosóficos absolutamente opostos, é que Bergson propõe uma forma de conhecimento que, abandonando completamente os parâmetros do modelo tradicional, permitiria uma certa aproximação do

psiquismo entendido como temporalidade interna ou duração. Neste sentido o “método” da Psicologia coincidiria parcial ou mesmo totalmente com o da Metafísica. É exatamente o caráter inalcançável do estrato subjetivo que leva Comte a pronunciar o seu interdito. Assim ambos coincidem de alguma maneira no resultado, embora divergindo radicalmente nos pontos de partida.

A questão central, que de certo modo traduz o problema fundamental enunciado acima, é a da especificidade do “objeto” da Psicologia. A reivindicação desta especificidade, no caso de Bergson, obriga-o a abraçar a dura tarefa de defini-la. Este trabalho, sobre o qual não nos podemos deter aqui, nem mesmo para resumi-lo, produz resultados em duas instâncias. Na primeira, a que chamaríamos de epistemológica ou metodológica, a conclusão a que se chega é a de uma total inadequação entre método tradicional - modelo cartesiano filtrado pelo formalismo kantiano e retraduzido pelo positivismo - e o sujeito psicológico no estrato mais profundo de sua “vida interior”, que para Bergson coincide mais propriamente com o psíquico. O caráter analítico do método, sua vocação categorial que se expressa na formulação de conceitos fixos que deveriam encerrar formalmente o objeto, delimitando com nitidez espacial os seus contornos e focalizando-o, para tanto, de múltiplas perspectivas externas, redundaria numa aberração - algo como uma geometria da subjetividade. Na segunda instância, que poderíamos denominar de metafísica - o que em termos bergsonianos significa a realidade a ser estudada, a especificidade do psíquico é aproximadamente definida como a fluência temporal das vivências, impossível de ser captada nos moldes do realismo substancialista tradicional, já que se opõe à fixidez de uma coisa. Em ambos os casos o que temos é a oposição a pressupostos metodológicos e metafísicos e o que se impõe é o reconhecimento de que, no caso da Psicologia, o conhecimento não está para o objeto assim como o conceito está para a coisa, ou a lei para os fenômenos que regula. Isto significa a falência do modelo físico-matemático na Psicologia.

Mas isto significa, ao mesmo tempo, entender as causas da aplicação por assim dizer espontânea deste modelo a uma realidade que lhe é tão adversa. Trata-se do triunfo histórico de um certo paradigma de racionalidade, que institui o seu objeto, constituindo-o como homogêneo

aos esquemas intelectuais, mesmo ao preço do completo distanciamento da realidade a ser conhecida. É unicamente a força do instrumento que molda o seu produto. Isto indica - e por isto o exemplo da Psicologia é estratégico - não apenas o grau a que pode chegar o construto artificial no conhecimento, mas principalmente o abandono, por parte da razão instrumental, do *sujeito*, cuja emancipação e enaltecimento havia sido a tarefa mais insigne da própria razão, no nascimento da modernidade.

*

Para dar conta da complexidade deste processo é preciso compreender algo da história da razão, e assim tentar seguir um movimento que se caracteriza simultaneamente pelo *progresso* e pela *regressão*. Uma das contribuições básicas de Adorno e Horkheimer para a compreensão do processo histórico de desenvolvimento do Iluminismo foi chamar a atenção para a relação dialética entre estes dois termos, mostrando assim a necessidade de introduzir a consideração da contradição na história da razão e no processo emancipador cuja realização se daria ao longo desta própria história.¹ Ora, tendo em vista o que expusemos até aqui, não resulta de maneira alguma surpreendente que o trabalho de elucidação histórica levado a efeito pelos dois representantes da Escola de Frankfurt tenha tido como o maior mérito a produção de uma aporia, precisamente a indissociabilidade entre progresso e regressão que enunciamos há pouco.

A aporia com que nos defrontamos em nosso trabalho revela-se assim como o primeiro objeto a investigar: a auto-destruição do esclarecimento. Não alimentamos dúvida nenhuma e nisto consiste nossa *petitio principii* de que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor. Contudo, acreditamos ter reconhecido com a mesma clareza que o próprio conceito deste pensamento, tanto quanto as formas históricas concretas, as instituições da sociedade com as quais está entrelaçado, contém o germe para a regressão que hoje tem lugar por toda parte. Se o esclarecimento não acolhe dentro de si a reflexão sobre este elemento

¹ Cf. principalmente Adorno e Horkheimer (1986), sobretudo o capítulo sobre o Conceito de esclarecimento, p.18-52.

regressivo, está selando seu próprio destino. Abandonando a seus inimigos a reflexão sobre o elemento destrutivo do progresso, o pensamento cegamente pragmatizado perde seu caráter superador e, por isto, também sua relação com a verdade. (Adorno & Horkheimer, 1986, p.13).

O esforço de racionalização da natureza produziu o seu “desencantamento”, isto é, o animismo natural foi substituído pela compreensão da articulação dos fenômenos, o que leva o entendimento a operar sobre eles. Enquanto a natureza aparece como um conjunto de forças que se situa além da compreensão humana, e com o qual o homem deve relacionar-se em termos de cumplicidade, conjuração, temor, identificação, apelo, o que se verifica é, por suposto, uma vinculação em que o ser humano se submete ao desconhecido, ainda que faça da natureza a matriz de representações míticas. Somente a racionalidade técnica permite operar com os fenômenos em termos de submetê-los ao poder humano. A diferença está precisamente neste fator: a dominação. Quando o sacerdote invoca as forças da natureza em benefício do homem, o que ele faz na verdade é tentar reverter o poder dominante destas forças, para que elas não se empenhem na destruição do universo humano. Completamente diferente é o caso da técnica, visto que aí a supremacia, o poder e a possibilidade de domínio situam-se do lado do homem. A natureza foi esvaziada de uma alma, isto é, de um poder que tanto podia auxiliar quanto aterrorizar. Por isto o *progresso* do conhecimento é o progresso do domínio e o Iluminismo é a passagem do mito à razão esclarecida. Mas, devido à identificação, já comentada, entre conhecimento e dominação, a instrumentação para o domínio acaba recobrando a totalidade do que se entende por exercício da racionalidade. O limite do domínio é a inércia do dominado: assim o senhorio sobre a natureza se expressa racionalmente no caráter plenamente constituído do *objeto*. A natureza, e tudo que ela contém, passa de *força* a *coisa*. Há que se entender, no entanto, que este processo de reificação inscreve-se no âmago da racionalidade instrumental como a sua própria razão de ser. É desta forma que todo e qualquer objeto deve ser tratado como coisa. Não é difícil constatar então que a homologia formalmente exigida para que o instrumento modele seu produto faz com que fique estabelecida também uma íntima relação entre razão e coisa, racionalidade e reificação. É a

expansão do reino do físico-inerte que constitui assim o triunfo da razão. Ora, o compromisso que assim se institui entre a *atividade* da razão e a *passividade* de um mundo de objetos redundando na completa identificação entre racionalidade e manipulação.

O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este conhece-os na medida em que pode manipulá-los. O homem de ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las. (Adorno & Horkheimer, 1986, p.24).

Aqui adquire todo seu sentido o problema acima formulado e que exprime o dilema da Psicologia: a possibilidade de fazer do sujeito um objeto. Quando este conhecimento instrumental volta-se para a dimensão do humano, só pode tratá-la em termos de objeto manipulável. Surge então uma contradição insuperável no âmbito de qualquer conhecimento do homem *enquanto sujeito*; por isto a cientificidade regida pela razão instrumental deve necessariamente abandonar a consideração do sujeito e construir uma homologia fundamental entre o homem e qualquer outro objeto. É desta forma que o próprio conhecimento se dá como negação do sujeito, e a atividade da razão produz a passividade do sujeito racional enquanto objeto de conhecimento. A reificação do sujeito como única possibilidade de conhecê-lo o define, *ipso facto*, nos termos da alienação. O controle da natureza, que é a anulação de sua atividade, já que a racionalidade se confunde com a identidade, isto é, a estabilidade tautológica a que logicamente se deveria poder reduzir todos os fenômenos, estende-se assim ao sujeito quando este se torna tema de elucidação racional. Ora, esta representação reificada que o sujeito tem de si mesmo é que opera a *regressão* de uma pretensa emancipação a uma total submissão e controle, numa realidade histórico-social totalmente administrada pelos parâmetros funcionais da razão instrumental.

É neste sentido que se pode falar em “auto-destruição do esclarecimento” A racionalidade técnica não é simplesmente aquela que se serve da técnica, mas aquela que se identifica com a técnica, isto é, identifica o meio como fim. Esta identificação entre parte e todo é resultado essencial do processo histórico de esclarecimento. O modelo objetivista triunfou na teoria da ciência como o único possível não porque seja o

único *racional*, mas porque é o único em que a razão se mostra *produtiva*, isto é manipuladora: conhecer é saber fazer. Esta eficiência do saber se mostra no seu caráter pragmático. O pragmatismo da ciência não é elemento derivado, que a ela se acrescentaria de fora. Há uma intencionalidade pragmática originária na consciência intelectual, que foi expressa exatamente na identificação entre conhecer e dominar. É para controlar que se conhece. Esta característica não é apenas do saber científico, mas de todo saber, na medida em que sua finalidade é assegurar a sobrevivência. Neste sentido a praxis é o elemento motor do desejo de conhecer, daí a *naturalidade* deste desejo, afirmada desde Aristóteles. Foi este caráter pragmático intrínseco ao conhecimento que motivou as concepções de Bacon e de Descartes, nos termos de um possível casamento feliz entre a teoria e a prática. Mas na medida em que o mundo prático perdeu sua autonomia e a razão instrumental ganhou uma dimensão totalitária, a prática passou a ser entendida como derivação da teoria, mera aplicação técnica do conhecimento teórico-instrumental. Como a técnica existe, em princípio para satisfazer as necessidades humanas, estas passaram a ser compreendidas no âmbito da razão instrumental, a única que pode satisfazê-las *através* da aplicação técnica. Esta dissolução do mundo prático e sua subordinação à razão teórica definida como instrumental pode ser considerada outro elemento de regressão, pois o mundo prático seria aquele em que as finalidades humanas poderiam se constituir autonomamente. A esta dissolução do mundo prático corresponde a cegueira a que se referem os frankfurtianos: “o pensamento cegamente pragmatizado” A eficiência produtiva do pensamento instrumental estabelece um desequilíbrio entre a *ação* como simples e compulsória aplicação dos resultados do progresso e o discernimento racional das finalidades que deveriam governar esta atividade. Por isto a ação dominadora oriunda da tecnologia é tanto mais inócua do ponto de vista ético quanto mais se torna febril e constante. Isto porque a relação entre as necessidades humanas e a satisfação delas tornou-se um círculo operante dentro dos limites da razão instrumental, como o demonstra principalmente o papel do consumo como finalidade e ao mesmo tempo estímulo de reinício perpétuo da produção tecnológica.

Assim se constitui, pois, a aporia a que se referem Adorno e Horkheimer: a emancipação se converte em submissão, na medida em que o progresso da razão instrumental coincide com a regressão do humano à categoria de coisa. O impulso para a dominação da natureza nasceu do temor frente ao desconhecido. Os mitos e os rituais cumpriram primeiramente esta função, em que o homem, para controlar, se submetia. A ciência, ao desencantar a natureza, isto é, ao substituir a relação com as forças pela formalização metódica de índole matematizante, apaziguou a exterioridade, destituindo-a de vida. Mas o triunfo da instrumentalidade dominadora instaurou uma outra fonte de dominação, a própria razão enquanto essencialmente dominadora. Daí a tendência dos indivíduos a alienarem a liberdade em princípio conquistada nas diversas figuras da razão, ou mesmo em qualquer dos seus produtos, desde as descobertas científicas até o *marketing* eleitoral. A questão é que, tendo esta aporia se constituído no interior do movimento da razão emancipadora, ela não pode ser inteiramente avaliada pelos parâmetros teóricos do próprio Iluminismo. Daí a reivindicação, por parte de Adorno e Horkheimer, de uma *teoria crítica* que esteja dotada de instrumentos para entender este movimento complexo não apenas na linearidade do seu progresso, mas também nos meandros de suas contradições. O que a tradição cartesiana legou como modelo de teoria é algo dotado da economia de elementos e do esquematismo que caracterizam o raciocínio abstrato. O prestígio histórico das ciências exatas e naturais impôs às ciências do homem o mesmo paradigma, do que decorrem as dificuldades a que já aludimos. No entanto, o mais importante a considerar aqui é a presença da história na própria constituição do objeto destas ciências. O que a teoria crítica tem de diferente da teoria tradicional, para além da questão do método, é a consideração do caráter histórico da própria razão. Jamais chegaríamos a notar que a razão iluminista traz em si o seu contrário se a abordássemos a partir de sua definição puramente lógica e a-histórica. É a historicidade da razão que permite ver no seu desenvolvimento o entrelaçamento de fatores de diversas ordens que nos obrigam a considerar conjuntamente a racionalidade e a mitificação, o progresso e a regressão, a civilização e a barbárie. A ilusão da linearidade nos mostraria a civilização sucedendo à barbárie, a racionalidade sucedendo ao mito e o progresso como

incompatível com o retorno a estágios primários de conhecimento e sociabilidade. Uma teoria crítica, que considera a totalidade das relações nas práticas humanas e não apenas a seleção de elementos que desenham o progresso linear, nos obriga a dialetizar o processo histórico, ao nos mostrar que qualquer realidade, na medida em que se afirma historicamente, traz em si aquilo que a nega. Mas tal visão supõe sujeitos produzindo concretamente suas práticas a partir de condições dadas.

A teoria em sentido tradicional, cartesiano, como a que se encontra em vigor em todas as ciências especializadas, organiza a experiência à base de formulação de questões que surgem em conexão com a reprodução da vida dentro da sociedade atual. Os sistemas das disciplinas contêm os conhecimentos de tal forma que, sob circunstâncias dadas, são aplicáveis ao maior número possível de ocasiões. A gênese social dos problemas, as situações reais nas quais a ciência é empregada e os fins perseguidos em sua aplicação, são por ela mesma considerados exteriores. - A teoria crítica da sociedade, ao contrário, tem como objeto os homens como produtores de todas as suas formas históricas de vida. As situações efetivas, nas quais a ciência se baseia, não é para ela uma coisa dada, cujo único problema estaria na mera constatação e previsão segundo as leis da probabilidade. O que é dado não depende apenas da natureza, mas também do poder do homem sobre ela. (Horkheimer, 1989a, p.69).

Este texto pode ser entendido a partir da formulação weberiana de uma dicotomia que pode ser dita básica na idéia moderna de teoria: a separação entre *juízos de fato* e *juízos de valor*. A teoria tradicional supõe a possibilidade de uma descrição neutra da realidade, mesmo que esta realidade seja psicológica, social ou histórica, isto é, mesmo naquilo que se refere ao homem. No processo de desencantamento que coincide com a progressiva racionalização do mundo, o que permitiu ao homem sair de uma relação animista com a natureza foi o distanciamento dos fenômenos naturais, estabelecido por via da mediação metódica, que passou a constituir então a medida da descrição objetiva da realidade. Neste sentido a posição tomada frente à realidade é a posição de sujeito de conhecimento, munido dos instrumentos que venham a permitir a representação mais adequada do mundo. Embora a adequação possa ser entendida como uma medida de avaliação da pertinência do conhecimento, trata-se de uma medida lógica, cuja finalidade é dispor todos os

objetos na uniformidade em que eles devem aparecer para o sujeito, respeitando assim a unidade básica do modelo racional. Nesta perspectiva, não cabe ao sujeito julgar acerca da constituição das coisas, das relações entre os fenômenos e do sistema de produção de eventos reais, questionando a organização cosmológica em termos de valor, isto é, procurando discernir entre o bom e o mau na instância dos fatos. Este tipo de juízo não cabe dentro dos parâmetros de cientificidade, posto que não haveria meios de medir o seu grau de objetividade. É neste sentido que Horkheimer diz, no texto citado, que a gênese, a singularidade situacional e os fins perseguidos são considerados pela teoria tradicional como “exteriores”, o que significa que não fazem parte do quadro formal de conhecimento, embora possam vir a ser tema de considerações extra-científicas, por exemplo, a “opinião” do cientista acerca de tais assuntos, formulada no entanto a partir de uma posição em que ele não se colocaria justamente como cientista. A hegemonia do modelo de teoria faz com que esta atitude tenha que ser reproduzida em todos os campos de conhecimento.

Por que uma teoria crítica não pode deixar de considerar “a gênese social dos problemas, as situações reais nas quais a ciência é empregada e os fins perseguidos”? Porque tal teoria não parte da homogeneidade do dado, isto é, da uniformidade *a priori* concebida de tudo o que for considerado objeto. A razão disto é que, para a teoria crítica, a realidade é produzida pelos sujeitos enquanto agentes históricos. O que diz respeito ao homem nunca pode ser tomado como um dado natural. Tomar o homem como produtor das práticas que constituem a sua realidade é tirá-lo da esfera dos objetos físico-inertes, é considerar a impossibilidade de separar, no sujeito, o que ele *é* do que ele *faz*, entendendo que a ação humana se distingue da ação dos objetos naturais por ser dotada de intencionalidade. Com efeito, a noção de *agente* quando relacionada com a ação histórica não pode ser assimilada simplesmente a um processo de causalidade natural. Quando se diz que os homens são “produtores de todas as suas formas históricas de vida”, não se pode deixar de considerar nesta produção uma intencionalidade racional e moral, que é a própria caracterização da ação *histórica* como ação *humana*; caso contrário não haveria como distinguir o processo histórico do processo natural. Isto

significa que a instância do *social* não pode ser considerada como *meio* de atividade histórica da mesma maneira que se considera o *meio natural* como ambiente dos organismos em geral. E isto porque a organização do meio, no caso da relação entre o homem e a sociedade, depende da produção das práticas que vão estruturando e modificando este meio.

Isto significa que quando se trata de conhecer o homem, trata-se de conhecer um sujeito histórico, e não apenas um sujeito dado. A subjetividade se institui no interrelacionamento das práticas constituintes do universo humano. Podemos num certo sentido dizer que o problema que está aqui colocado para todas as ciências humanas é o mesmo que está posto para a Psicologia: como fazer do sujeito um objeto, sem deixar de conhecê-lo como sujeito? O problema torna-se insolúvel se for tratado apenas epistemologicamente. É isto devido a uma questão fundamental que pode ser enunciada como o *valor da ciência*. Aquele que se põe como sujeito de um conhecimento que tem como objeto o sujeito, coloca-se por isto mesmo *entre* aqueles objetos que devem ser conhecidos como sujeitos. Não há neste caso a distância que funciona como operador metódico, demarcando muito bem o que é sujeito e o que é objeto. Se naturalizo a esfera do humano reduzindo-a a um conjunto de objetos análogos aos objetos físicos, coloco-me por isto na posição de *único sujeito*, o que é teoricamente problemático e praticamente insustentável. A intersubjetividade é a moldura desta prática histórica particular que é o conhecimento científico. A posição teórica não me põe no exterior da história e da sociedade. A intersubjetividade corresponde a interdependência das atividades que se desenvolvem no entrelaçamento social.

Na verdade, a vida da sociedade é um resultado da totalidade do trabalho nos diferentes ramos de profissão, e, mesmo que a divisão do trabalho funcione mal sob o modo de produção capitalista, os seus ramos e, dentre eles a ciência, não podem ser vistos como autônomos e independentes. (...) São momentos da produção social, mesmo que, propriamente falando, sejam pouco produtivos ou até improdutivos. (Horkheimer, 1989b, p.37).

As relações dinâmicas da totalidade social não permitem o isolamento da atividade teórica, e esta interdependência fundamenta o *compromisso* do cientista. Em suma, não há neutralidade e portanto há interesse. O inte-

resse relacionado ao conhecimento não pode ser tratado como conjuntura ou acidente: está necessariamente presente na atividade teórica pela simples razão de que esta é uma prática histórica situada em relação a outras e como elemento de um quadro de interconexões. A diferença entre a teoria tradicional e a teoria crítica é que aquela desconhece o interesse como motor do conhecimento, por não admitir qualquer escala de valor no procedimento teórico, enquanto a teoria crítica acolhe entre seus temas de reflexão o interesse e procura elucidar o seu lugar e o seu papel. Neste sentido a teoria crítica pode chegar a ver a neutralidade científica da teoria tradicional como neutralização ideológica da questão do interesse no conhecimento. A ideologia da neutralidade se expressa, já o vimos, numa linguagem epistemológica: a neutralidade é requisito lógico de objetividade. Mas vemos também agora que quando a relação cognitiva se estabelece de sujeito a sujeitos a objetividade neutra opera necessariamente de forma reducionista, pois supõe a identificação entre prática histórica e objeto natural. Ora, tal identificação pode ser tratada em dois níveis: como equívoco metodológico, no plano da epistemologia; e como procedimento de reificação, no plano da ética. Em ambos os níveis está em jogo a *verdade*. Do ponto de vista epistemológico, no confronto entre uma Física Social positivista e uma Sociologia crítica o que se joga é a verdade na apreensão do agente social e de suas ações e relações. No debate entre uma Psicologia fisicalista e uma abordagem não-organicista do psíquico, o que está em jogo é a verdade na apreensão da consciência. Mas talvez o ponto que mereça maior destaque esteja precisamente no plano das conseqüências éticas da racionalidade instrumental nas ciências do homem: o significado da objetivação naturalista do sujeito e de suas práticas, a representação da pessoa como coisa.

*

A estreita vinculação entre as dificuldades epistemológicas e as conseqüências éticas mostra que uma visão crítica da história da razão e dos procedimentos científicos não está de forma alguma comprometida com um moralismo acusatório ou com qualquer veleidade romântica de

retorno a uma idade de ouro. Pelo contrário, o fato de que a necessidade do processo histórico, que transformou o sujeito de dominador em dominado pelos seus próprios instrumentos de dominação, só possa ser inteiramente compreendida por meio de um método dialético indica a lógica presente nestas transformações, todas elas operadas pelos próprios sujeitos históricos, num espantoso movimento de simbiose progressiva entre emancipação e dominação. Na enorme diferença existente entre o mito e a ciência pode-se notar contudo uma continuidade: em ambos os casos trata-se de escapar ao terror, conjurando ou controlando. Talvez este impulso básico possa nos auxiliar na compreensão da contradição inerente ao processo de esclarecimento e da relevância das conseqüências éticas. A segurança que a mediação do método racional proporciona diante de um mundo desencantado provoca também a confiança ilimitada no instrumento de dominação. E esta confiança deve ser proporcional à ameaça latente de retorno do encantamento reprimido - ou do terror de que o conhecimento nos livrou. É precisamente esta confiança na razão e no seu progresso ilimitado que enfraquece a visão crítica da racionalidade como prática humana e socialmente determinada. A razão torna-se absoluta e este caráter se exprime justamente através do seu aspecto mais eficaz: a instrumentalização. E por isto se pode dizer que a submissão incondicionada à razão não se distingue, estruturalmente e no plano da motivação profunda, de uma recaída na mitologia. Somente assim se explica que o mesmo instrumento sirva à crítica e à dominação totalitária, à liberdade e à servidão voluntária. Esta simetria entre razão e mito tem algo de aterrorizante: ela significa que a organização racional da ciência, da produção, da sociedade pode conviver perfeitamente com mecanismos de Psicologia coletiva que integrem a alienação e a barbárie como bens. O nazismo mostrou que isto não é apenas uma conjectura. Se considerarmos a vinculação, suficientemente evidente, entre os processos de desautonomização individual e de dissolução ética na esfera da sociabilidade, teremos uma visão razoavelmente nítida do elemento autofágico inscrito no processo civilizatório: a ambivalência do terror como repressão e proteção.

O preço da dominação não é meramente a alienação dos homens com relação aos objetos dominados; com a coisificação do espírito, as próprias relações dos homens foram enfeitadas, inclusive as relações de cada indivíduo consigo mesmo. Ele se reduz a um ponto nodal das reações e funções convencionais que se esperam dele como algo objetivo. O animismo havia dotado as coisas de uma alma, o industrialismo coisifica as almas. (Adorno & Horkheimer, 1986, p.40).

A reificação como conseqüência ético-histórica da prevalência da razão instrumental vincula-se assim à alienação dos sujeitos da ação nos seus produtos. Neste sentido a produção é o inverso da atividade livre. Mas a produção, por outro lado, é conseqüência da posição histórica de um sujeito ativo e dominador da natureza. Não há portanto como desvincular, no nível das conseqüências éticas, o industrialismo produtivista da racionalidade técnica que o tornou possível, mesmo considerando que determinadas atividades da razão, como a ciência básica, não sejam imediatamente produtivas. A possibilidade de transitar em termos de continuidade racional do *objeto* para o *produto* é que justifica a auto-compreensão objetivista do sujeito, isto é, a impossibilidade de o sujeito se pensar como tal, pois não são apenas “as próprias relações dos homens” entre si que se acham comprometidas com a “coisificação do espírito”; a idéia que cada indivíduo tem de si mesmo, “as relações de cada indivíduo consigo mesmo”, estão fundamentadas na auto-compreensão de cada um como “algo objetivo” Esta objetividade se reflete nas ações e reações que são “objetivamente” esperadas dele, isto é, na projeção de um ego convencional. Não é portanto a visão do outro que me aliena de mim mesmo, sou eu que voluntariamente me alieno na visão do outro. Esta inautenticidade fundamental faz parte do processo de entre-expressão instrumental das subjetividades. Cada um não é apenas um sujeito que o olhar do outro transforma em objeto; todos são *produtos* da objetividade reificadora de uma racionalidade social adequada a um “mundo administrado”

Isto que se manifesta por assim dizer naturalmente no plano das relações humanas aparece formalizado e exacerbado na ciência, onde a reificação encontra o amparo dos parâmetros lógicos justificadores da objetividade teórica. É desta forma que acontece, de forma inteiramente

“danificadora” (expressão de Adorno), o entrelaçamento social entre as práticas de sociabilidade e as atividades teóricas, umas refletindo as outras, nos modos específicos de resposta às exigências da instrumentalidade. Diante desta totalidade cindida, como um corpo composto de mutilações, a teoria crítica se posiciona resolutamente em termos de *juízo de valor*. Ela não esconde, portanto, o seu interesse e o seu compromisso. O impulso crítico não deve se desfazer na descrição e na constatação dos limites, como em Kant. Numa perspectiva efetivamente emancipadora e transformadora, a razão deveria ver nos limites a ocasião da superação e não o pretexto da resignação. Isto não significa de forma alguma que se deva entender uma passagem sempre conseqüente da crítica ao ativismo. Este pode facilmente ser incorporado de diversas formas naquilo contra o qual reage. A própria compreensão do alcance do processo histórico da modernidade aponta para o perigo de gratuidade de uma resistência imediatista. Como conciliar o interesse e o compromisso com a recusa em apontar a saída? Mas, ao mesmo tempo, como propor que se escape da barbárie se considerá-la em termos de futuro iminente é fechar os olhos à sua presença? “Esperá-la para o futuro, depois de Auschwitz e Hiroshima, faz parte do pobre consolo de que ainda é possível esperar algo pior.” (Adorno, 1995, p.214).

Compreender a história moderna, a gênese e o processo de desenvolvimento da razão iluminista, as contradições que ela implica, é também compreender como foram possíveis Auschwitz e Hiroshima. O interesse e o compromisso aí envolvidos significam no entanto que esta compreensão não se dá em termos da posição de um sujeito diante de eventos objetivos. A compreensão da barbárie só adquire sentido se acrescenta algo ao nosso poder de evitar a sua repetição. É por este motivo que o pensar crítico já se dá no âmbito da praxis e, assim, já se configura de alguma maneira como resistência - a “algo pior”

LEOPOLDO e SILVA, F. Knowledge and Instrumental Reason.
Psicologia USP, São Paulo, v.8, n.1, p.11-31, 1997.

Abstract: This text deals with features considered of importance for the general comprehension of the concept of instrumental reason. Primarily, in the article, a few themes inscribed in the philosophical foundation of modern times are pointed out, and therefore, provide aid for an understanding of the critical history of reason formulated by Adorno and Horkheimer. Strategic points for the debate of the dialectics of Illuminism are discussed, with the objective of highlighting the necessity of considering the contradictions present in the development of illuministic reason such as progress/regression as well as autonomy/domination.

Index terms: Illuminism. Instrumental reason. History. Theory. Criticism.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T.W. Notas marginais sobre teoria e praxis. In: *Palavras e sinais: modelos críticos 2*. Petrópolis, Vozes, 1995.
- ADORNO, T.W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. 2.ed. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1986.
- HORKHEIMER, M. *Filosofia e teoria crítica*. São Paulo, Nova Cultural, 1989a. (Coleção Os Pensadores)
- HORKHEIMER, M. *Teoria tradicional e teoria crítica*. São Paulo, Nova Cultural, 1989b. (Coleção Os Pensadores)