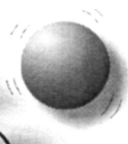


RESENHAS



WHITEHEAD, Alfred North. **Sobre el concepto de naturaleza**. Madrid: Editorial Gredos, 1968.

Whitehead é uma forte presença no pensamento científico do século XX, com diversas contribuições que se continua a reavaliar, à medida que se tornam mais claras as injunções filosóficas na formação do pensamento científico contemporâneo. Longe de superar a filosofia, a ciência depende de melhor fundamentação filosófica.

Nas atuais reflexões sobre o conhecimento, compreendidos estado e forma do conhecimento organizado, encontram-se as pretensões de prevalência do conhecimento formado no estudo da natureza e no da sociedade, assim como a pretensão de que tal classificação tenha sido superada. Mas, que são natureza e sociedade? A primeira parte dessa questão é o tema do conjunto de conferências de Whitehead reunido nesse volume.

É um livro precursor em vários sentidos da palavra, que deixa ver como a filosofia social reflete-se na compreensão de natureza. Mais ainda, em seu modo de abordagem, deixa ver uma questão de método a ser recuperada. Mostra que a natureza entra no discurso do conhecimento segundo se constrói uma visão geral do conhecimento, enquanto resposta de uma capacidade da sociedade, para utilizar percepções. Noutras palavras, o conceito de natureza é uma criação da sociedade, tanto como a sociedade é um produto da natureza.

Já é um livro antigo sob vários pontos de vista: aparecido em 1920,

divulgado em castelhano muitos anos depois, ainda não publicado em português. Entretanto, testemunha de um movimento especial de aproximação a um critério metacientífico do conhecimento. Concebido no coração da filosofia lógica analítica. Por isso, revelador da visão de mundo objetiva, subjacente nessa pretensão logicista. Trata o mundo da natureza tal como percebido pela sociedade auto-reflexiva, isto é, a natureza é um registro de percepções.

Além do interesse objetivo que pode haver nesse passeio a um momento anterior do debate, há outra razão: encontrarem-se registros de noções que seriam rerepresentadas setenta anos depois como novas. Há aí uma determinada compreensão de natureza, ancorada nas percepções de espaço e de tempo, como seria de esperar de alguém que visite a ciência com uma visão filosófica herdada de Platão e de Kant.

A reflexão sobre a natureza registra a revolução na conceituação de natureza, causada pela difusão das idéias sobre relatividade, especialmente por suas conseqüências nas noções de espaço e de movimento. Nesse contexto, é preciso pensar em termos de partículas de acontecimento, que têm posição, isto é, que são interseções entre diferentes acontecimentos.

As interseções, a participação de um acontecimento em diferentes processos que se cruzam, são o fundamental, "um objeto científico, como um elétron, é uma correlação sistemática dos caracteres de todos os acontecimentos que se encontram na natureza" (pp.177). Aqui, vale dizer, a equidistância e equivalências, que são conceitos a recuperar na constituição de um instrumental a usar adiante no tratamento da sociedade.

Além disso, a reflexão de White-

head traz uma visão de método - que hoje se vê desenvolvida em mãos de Prigogine - que é do papel das bifurcações na formação do conhecimento. Há uma forte tentação a vê-la, em todo caso, como um desenvolvimento de idéias medievais, especificamente, de Averróis. Mas, afinal, o principal não é mais como conhecer a natureza que o conhecimento alcançado sobre ela num dado ponto-momento? Essencialmente, as bifurcações compreendem as possibilidades de continuação do processo de conhecimento, junto com a progressão das alternativas que o impossibilitam. A rigor, a natureza seguiu o trajeto constituído de sucessivas possibilidades, evitou, mais que superou, as impossibilidades. Está aí, portanto, uma antecipação da obra máxima de Whitehead, *Processo e realidade*. Os processos de fato estão registrados na realidade. A dificuldade está, justamente, em desenvolver o conhecimento da realidade.

Fernando Pedrão

WHITEHEAD. A.N. **A Função da Razão**. Trad. de Fernando Dídimo Vieira. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2ª ed., 1988.

Abordando a concepção de Razão em termos de tendências funcionais que direcionam a vida, Whitehead, em *A Função da Razão*, adentra os movimentos intrinsecamente contra-

ditórios originadores da história, nos quais se entrelaçam aspectos de evolução e involução da substância. São os movimentos tendenciais de ascendência e degenerescência da natureza física sobre os quais incide a Razão, como possibilidade de compreensão e aglutinação da realidade prática com a realidade por pensar, o pensamento abstrato. Partindo de que a função da Razão é promover a arte da vida, critica a interpretação generalizante da teoria evolucionista darwiniana (embora nela reconheça uma parcela de verdade), de que o melhor sentido da vida consiste na idéia de aptidão do ser à natureza, de uma sobrevivência competitiva e adaptável das espécies ao meio - os menos aptos desaparecem por não se adaptarem ao meio. Considera, assim, a tendência ascendente evolutiva de os animais adaptarem o meio ambiente às suas necessidades, transformando-o, que não se explica pela doutrina da luta pela sobrevivência. O homem, ser complexo, nesse caso, para existir, transforma, continuamente, seu habitat.

Algumas premissas justificadoras desse ato contínuo e mutante dos seres mais complexos convergem para a arte da vida: primeiro, estar vivo, que é o estado primitivo do ser, inicial de sua existência, enquanto indivíduo e espécie na inter-relação com os outros indivíduos da mesma e de outras espécies, e com os recursos naturais; segundo, viver bem, satisfatoriamente; terceiro, viver melhor, ter um aumento de satisfação. São três situações de conquista, apropriação e superação de momentos. Diante desses movimentos, a Razão está no cerne desse processo, como possibilidade, ao mesmo tempo, de ascendência e decadência.

Distinguem-se dois aspectos da Razão: uma prática, de ação imediata, empírica, que se desenvolve no processo, e outra teórica, como faculdade divina, que compreende, externo e integralmente, o processo. Uma coordenação desses dois pontos de vista da Razão, baseia-se no conceito de causação final, a que se destina, em detrimento do método fisio-

lógico clássico que resume a explicação para movimentos de objetos diferentes somente em um mesmo princípio homogêneo, único, das leis físicas e químicas, como meras abstrações, sem considerar os motivos internos, a intencionalidade de cada um, os propósitos (objetividade prevista e intenção alcançável), nos atos e operações humanos. A Ciência, então, universaliza dogmas restritos a um objeto específico de estudo. As evidências passam a ser rejeitadas pelos cientistas, assim como os escolásticos, que não compreendiam a origem dos propósitos. Dessa maneira, a curiosidade se limita aos métodos vigentes, que, ao se esgotarem, não atingem as questões fundamentais, quando tendem ao desaparecimento juntamente com a espécie, após, sob um impulso inicial, alcançarem o viver melhor, que é instável. De um esgotamento estacionário de uma metodologia, caberá à espécie seguir o novo método para atingir um novo bem-estar.

A permanência da metodologia antiga implica retrocesso, repetição, ausência de novidades, *animus* de viver e de Razão, por fim. Esta é função da novidade que transcende a realização do nível da intenção para o da prática. É a função pragmática da Razão, de transformação de uma existência para uma boa existência e dessa, para uma melhor existência. Há, então, na natureza, três caminhos determinantes da obstacularização de um impulso renovador: o Caminho da Cegueira, retrocesso em que o grau de complexidade atingido é vivido em nível baixo de operações; o Caminho da Transição, em que novos indivíduos repetem o velho círculo de experiências e o Caminho do Ritmo, que se encontra em toda forma de vida e existência física, como conjunto de experiências de um mesmo ciclo que se repete.

A Razão, em seu nível primitivo, predecessora da Razão *in abstracto*, atua, no movimento ascendente do método, na sua renovação, e desaparece no movimento de retrocesso, de fadiga (sua antítese), de estabilização, e o método tende ao desapare-

cimento. Nesse estado de fadiga, o organismo regride para formas mais simples de sobrevivência (não opera para um viver melhor). Ressalta-se que as tendências de estabilização, de sobrevivência estática, são a regra geral, enquanto as contra-tendências de ascendência são casos excepcionais, impulsionadoras da transformação do organismo, como dualidades na natureza da experiência. Esta consiste na integração mental e física. A Razão, como forma mais elevada de intelectualidade e integrações de experiências físicas e mentais, determina a novidade, além de repetições do fato físico. Em estágio mais elevado, a função anárquica é a própria Razão, auto-reguladora, inserida numa ordem; portanto, a integração entre anarquia e disciplina operativa constitui a Razão em si mesma.

Razão prática e Razão especulativa, teórica, representam, respectivamente, a lenda de Ulisses e a vida e obra de Platão. A primeira, consiste no esclarecimento do propósito, da intencionalidade, em que a metodologia se aperfeiçoa e a experiência consciente aflora. Limita-se a um método bem-sucedido. A segunda, acima da mundanidade, busca uma compreensão universal dos fatos, que são apenas ilustrações de princípios gerais. Seu objetivo é o progresso em torno de um bom entendimento, de uma boa vida, para uma vida melhor. É o estado de liberdade de pensamento. A Razão especulativa, embora, em essência, esteja alheia a métodos, depende de conhecimentos práticos e, para ter sucesso, possibilita a acumulação teórica, visando a novas metodologias. Está sempre questionando os métodos, não aceitando-os passivamente, transcendendo-os. Para o autor, esta é a característica que distingue os homens dos animais e os poucos homens dos demais.

Whitehead expõe que a história da Razão prática, metódica, remonta à vida animal, de onde o homem se originou, em termos de milhões de anos. É o estágio primitivo do entendimento. É a prevalência do método

consuetudinário, num processo de estacionariedade do pensamento, que significa uma aparente estabilidade - um movimento lento de decadência, de degenerescência. A Razão especulativa remonta à história da civilização, sob a importância dos gregos na Matemática, na Lógica e na Ciência Natural, não obstante a importância das especulações religiosas e filosóficas das civilizações indianas e chinesas, que antecedem o período citado.

Os gregos aliaram a possibilidade de transcender e o disciplinamento metódico, que distingue Razão especulativa da Inspiração. Originaram o sistema de idéias, de pensamento (dedutivo), como critério de inserção das proposições individuais ao conjunto, segundo conceitos exatos e coerência metodológica de suas categorias; portanto, a visão se torna ampla, vista sobre o conjunto, sujeitando as proposições a questionamentos constantes. Destaca-se, contudo, que a interdependência entre as duas funções da Razão ocorre após o século XVIII, sob influência renascentista e iluminista, quando ciência (especulativa) e praticidade, tecnologia-mercado, na consolidação do capitalismo, se encontram (o meio se adaptando às necessidades humanas). Uma passa a subsidiar a outra, quanto aos fundamentos teóricos e metodológicos em compreender a vida. Na história, encontram-se os princípios gerais disciplinadores da prática e da especulação, do pensamento, que formam a suprema autoridade, provisória - progresso do pensamento à prática e o regresso desta àquele. Essa transitoriedade ensina a busca de uma vida melhor e do inatingível.

Apesar desse avanço da Razão, os cientistas de hoje reproduzem o obscurantismo dos escolásticos medievais, que, embora tenham desenvolvido sistemas concatenados logicamente, puramente especulativos, voltavam-se para a hermeticidade de seus limites dogmáticos, que se esgotaram. Os renascentistas, sob o pensar livre, reabilitaram o hábito da pesquisa individual, da observação.

Salienta-se, entretanto, a reformulação das idéias medievais fundamentadoras da ciência moderna e a separação entre Filosofia (Ciência Moral) e Ciência Natural. Dessa cisão, surge o obscurantismo científico em não aceitar qualquer tipo de intromissão metafísica no domínio absoluto de uma metodologia e técnica confiáveis de um restrito campo de visão. Trata-se, então, do dogmatismo científico, em substituição ao dogmatismo escolástico, puramente especulativo. Newton é o exemplo claro dessa tendência, segundo Whitehead, em apoiar-se numa base intelectual clara e delimitada, pragmática, mera descrição das coisas observadas. Por conseguinte, a desvinculação da Filosofia com a Ciência gera limitações de pensamento de ambos os lados. A Filosofia deixa de alcançar a generalidade própria e a Ciência restringe-se ao seu estrito campo metodológico, sem transcendência dos próprios limites de suas categorias, repetindo métodos. Êxito e falha da Filosofia determinam o sucesso e insucesso da Ciência, respectivamente.

A evolução da Razão especulativa, ao ponto de gerar sistemas de idéias nos quais uma proposição já se torna aceita (que requer disciplina), dispensa a verificação direta dela com o fato, desde que possua conformidade com a constatação generalizada e de amplo testemunho do fato, clareza, coerência e método entre as categorias conceituais e consistência interna e externa. A natureza, por si só, abrange milhares de fatos observáveis, que não são observados. Sê-lo-ão se o pensamento abstraí-los, direcionar-se a ela, produzindo alguma utilidade; portanto, o pensamento precede a observação. Isto obedece a um processo de latência, de abstração especulativa externalizar-se com a prática, cujo período de maturação é desconhecido. Whitehead afirma, ao exemplificar o caso da Matemática, que, se não fosse o período de maturação de dois mil anos, da matemática abstrata, especulativa, dos gregos, a modernidade teria sido impossível, juntamente

com as obras de Kepler, Newton e Descartes. Esse mesmo processo ocorre na Economia Política - a abstração desenvolvida precedendo o entendimento do fato.

Ao tratar do caráter genérico da Cosmologia, ao qual sistemas especiais, as ciências, devem ajustar-se, ou, então, modificá-lo, quando se desvincula das instituições da sociedade humana, do contato com a realidade, Whitehead considera que o ideal de uma verdadeira cosmologia englobante não foi alcançado, um conhecimento genérico e universalizante. Isto porque os dogmas das escolas filosóficas impedem essa compreensão e, assim, a humanidade, por conhecimento, avança sob impulsos ascendentes num movimento geral de degenerescência. São as próprias lacunas científicas com imprecisão, que não se dissocia da clareza. Aquela denota a clareza de sua própria constatação. Toda a análise do autor insere-se nessa perspectiva, em compreender a relação da consciência do homem com a natureza, os fatos observáveis, no ir e vir de progressos e retrocessos que delineiam a história, sob os movimentos tendenciais da Razão, em seus diferentes estágios. É esta contradição dinâmica que impulsiona o surgimento de novos conhecimentos.

Gustavo Machado

HABERMAS, Jürgen. - - - - -
**Técnica e Ciência como
"Ideologia"**. Lisboa: Edições 70, 1994. 147 p.

▪ O original em alemão **Technik und Wissenschaft als "Ideologie"** foi publicado em 1968, sendo que nessa obra encontram-se cinco artigos, na seguinte ordem: "Trabalho e Interação", "Técnica e Ciência como Ideologia", "Progresso Técnico e Mundo Social da Vida", "Política

Cientificada e Opinião Pública” e “Conhecimento e Interesse”.

No primeiro texto, **“Trabalho e Interação/Notas sobre a filosofia do espírito de Hegel em Iena”**, a categoria *linguagem* - concernente à representação simbólica -, a categoria *instrumento* - concernente ao processo de trabalho - e a categoria *família* - concernente à interação - representam a mediação entre sujeito e objeto. O autor inverte a causalidade, colocando que, na realidade, é a relação dialética dessas três categorias que determina o conceito do espírito, e não o contrário.

Diz ele que, para Hegel, a autoconsciência só se dá através da interação entre sujeitos, quando o Eu, através do (re)conhecimento recíproco, aprende a se ver com os olhos do outro. O Eu, nesse caso, é identidade do universal e do particular, ou seja, é do processo de socialização que advém o indivíduo. Já para Kant, a interação se daria entre sujeitos “solitários e auto-suficientes”, cada um agindo como única consciência existente, limitados, porém, pelas leis morais de caráter universal.

Essa forma de “se ver”, essa forma de *interação*, dá-se num grupo primário, a FAMÍLIA, sendo que além dessa categoria encontramos outras duas: a LINGUAGEM e o TRABALHO. Para Hegel existiria uma relação recíproca (conexão) entre *trabalho* e *interação*.

Habermas aduz, ainda mais, que também Marx, mesmo sem ter tido, no primeiro momento, conhecimento desse pensamento de Hegel exposto em Iena, “redescobre na dialética de forças produtivas e relações de produção essa conexão do trabalho e interação”.

No segundo artigo da obra, **Técnica e Ciência como Ideologia**, Habermas inicia advertindo que sua tese contém um “confronto” com a tese desenvolvida por Marcuse. Este, ao criticar o conceito de racionalidade de Weber, considera que não é só o uso - a aplicação - da técnica, que se constitui em ideologia, mas a própria técnica já se constitui em “ideologia”; a denominação sobre o

homem não vem apenas de fora mas já se encontra na própria técnica enquanto projeto histórico-social. Em certos momentos, Marcuse, ao apresentar essa fusão de técnica e dominação, acredita, assim como, em certos momentos, também acreditam Schelling, Marx, Benjamin, Horkheimer e Adorno, no possível surgimento de uma nova ciência, no caso, libertadora, e não mais repressiva. Daí advém o confronto mencionado anteriormente, já que Habermas não considera possível o surgimento dessa nova técnica e nem de uma nova ciência libertadora: “se, pois, se tem presente que a evolução técnica obedece a uma lógica que corresponde à estrutura da ação 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...”¹.

Para Weber, a sociedade pré-capitalista tem como legitimadora as tradições culturais; no entanto, quando a sociedade tradicional entra em colapso, o mesmo ocorre com a sua forma de legitimação da dominação. Já no capitalismo a legitimação da dominação viria da base do trabalho social, em que a existência do mercado prometeria a justiça (!) da equivalência nas relações de troca. Re-(formulando) o conceito de Weber - que tinha em mente a sociedade tardocapitalista - a respeito da racionalização, Habermas distingue duas espécies de “racionalização”: a racionalização “a partir de baixo”, impondo uma nova forma de produção e toda a infra-estrutura de uma “nova” sociedade; e a racionalização “a partir de cima”, que se dá com a crítica às interpretações tradicionais e dogmáticas do mundo e o surgimento de “ideologias” que pretendem ter um caráter científico. Quando Marx põe por terra e desmascara a ideologia da justiça nas relações de troca, abre caminho para que o sistema de dominação seja, também, criticado - pelo menos de

forma mediata. A necessidade de uma “outra” legitimação faz surgir, nas palavras do próprio autor, um *programa substitutivo*, com a atividade estatal garantidora de um mínimo de bem-estar para os indivíduos (as disfunções do capitalismo liberal “exigem” a intervenção do Estado como regulador). É visando a estabilidade do sistema e o crescimento do sistema econômico que passam a ser adotadas “políticas negativas”: a política NÃO pretende mais a realização de fins práticos, mas, sim, a resolução de questões técnicas, sendo que Claus Offe adverte que a exclusão das questões práticas exige a despolitização da massa da população. Com a política estatal centrada nas questões técnicas, Habermas passa a debater a cientificação da técnica, primeiramente aplicada no campo militar e depois transposta para a “produção civil de bens” (Habermas denomina a subordinação da técnica aos organismos militares de COMPLEXO CIÊNCIA-TÉCNICA-INDÚSTRIA-EXÉRCITO-ADMINISTRAÇÃO). Essa tese a respeito da tecnocracia provoca, então, “...uma perspectiva na qual a evolução do sistema social parece estar determinada pela lógica do progresso técnico-científico”. O progresso técnico-científico, controlado pelo aparato estatal-militar, assume uma nova forma de legitimação, auxiliado pela despolitização da massa e por uma nova política de compensações sociais que assegura a lealdade dessa mesma massa, daí advindo não o desaparecimento da luta de classes mas, no mínimo, o seu amortecimento (“... a autoconsciência culturalmente determinada de um mundo social da vida é substituída pela autoconsciência dos homens,...”). Essa latência, esse amortecimento da luta de classes, desloca os conflitos das fronteiras entre as classes sociais para os grupos subprivilegiados e desprovidos de direitos (Habermas reconhece que esse conflito ocorre, também, entre sociedades desenvolvidas e sociedades do

(1) Técnica e Ciências como Ideologias, pp. 60.

3º Mundo, mas essa analogia é, para ele, cercada de uma série de limitações). Essa "racionalização a partir de cima" leva a que a técnica e a ciência assumam o lugar de ideologias, substituindo a ideologia burguesa.

Fazendo uma comparação com um antiga frase, que diz "que os homens fazem a sua história, mas não com vontade e consciência", Habermas mostra como, das 50 invenções técnicas previstas por Herman Kahn para acontecer nos próximos 33 anos (nota: lembrar que o artigo de Habermas é de 1968), a maior parte delas visa impor uma série de técnicas de controle do comportamento e de modificação da personalidade dos indivíduos; então, a auto-coisificação do homem, a auto-objetivação do homem, representa uma alienação planejada e não aleatória: "os homens teriam feito a sua história com vontade, mas não com consciência".

Habermas identifica, também, outra zona de conflito, que diz respeito ao sistema da opinião pública administrada pelos meios de comunicação: "As definições publicamente admitidas referem-se ao *que* queremos para viver, mas não ao *como* queríamos viver se, relativamente ao potencial alcançável, descobríssemos como *poderíamos* viver"².

No terceiro texto do livro, **Progresso Técnico e Mundo Social da Vida**, escrito em 1965, Habermas discorre sobre a relação entre ciência e literatura, entrando em confronto, dessa vez, com Aldous Huxley. Este, no seu ensaio *Literature and Science*, distingue as duas culturas - literatura e ciência -, e considera que os cientistas e os tecnólogos, por deterem o saber, detêm também o poder de dirigir e mandar no mundo. Justamente com a intenção de tornar a ciência uma "figura de sangue e osso", Huxley pretende que a literatura adapte e assimile os enunciados científicos. É com essa idéia que Habermas não concorda, pois para ele a autocompreensão das idéias é válida apenas quando diz respeito à ação dos grupos sociais, sendo que as informações técnico-científicas só são "assimiláveis" após a sua utili-

zação técnica, ou seja, quando ensinam conseqüências práticas, e não simplesmente pela assimilação dos enunciados científicos pela literatura: "o problema de como é possível a tradução do saber tecnicamente utilizável para a consciência prática do mundo social da vida".

No artigo **Política Cientificada e Opinião Pública** Habermas discorre sobre a cientificação da política, ou, a relação entre o "saber especializado" e a "prática política". Remontando a diversos pensadores que trataram do tema (Hobbes, Weber, Bacon, Saint-Simon, e outros menos cotados), o autor analisa três modelos que representam essa relação: modelo tecnocrático, modelo decisionista ampliado e modelo pragmatista, sendo que Habermas faz questão de frisar que apenas o modelo pragmatista "se refere *necessariamente à democracia*".

No quinto e último texto, **Conhecimento e Interesse**, que, depois, numa forma bastante ampliada, Habermas publicou como livro, o autor, diferentemente de Max Weber, mostra como o conhecimento está ligado a certos interesses, não se justificando, então, a defesa da neutralidade das ciências. Se a ciência abordada for a ciência natural, o conhecimento é do tipo técnico - ou instrumental - que permite ao homem submeter e "libertar-se", da natureza exterior; se a ciência abordada for a ciência histórico-hermenêutica, o conhecimento pretendido é o da comunicação - ação comunicativa - que pretende a emancipação de "todas as formas de repressão social".

Para Husserl, a revitalização - renovação - da teoria científica pura é que romperia o objetivismo da ciência; mas, para Habermas, esse rompimento só ocorre através da conexão entre conhecimento e interesse. Ao mesmo tempo que o "conhecer" é instrumento de autoconservação, ultrapassa a própria autoconservação. Habermas demonstra como a "neutralidade axiológica" não passa de uma falácia.

Ivan Gargur dos Santos

**HABERMAS, Jürgen.
Dialética e hermenêutica.**

Porto Alegre: L&PM, 1987.

Especular sobre um texto isolado de Habermas tornou-se uma tarefa cheia de surpresas, porque leva, repetidamente, a correções de impressões anteriores e a reconsiderar as mudanças de rumo que o caracterizam. Numa visão panorâmica, ele representa um esforço único de reconstrução das perplexidades da mente intelectual ocidental. Certas referências, como esses comentários a Gadamer, são reveladores de traços característicos do modo de Habermas reconstruir seu campo temático. Nesse movimento, ele situa a questão interpretativa em torno de linguagem, força os parâmetros da interpretação aos condicionantes objetivizados na linguagem, que se vê, alternativamente, como potencial e como recurso, talvez não como quer Gadamer: como mediação, no sentido hegeliano dessa expressão.

A abordagem da questão da linguagem tem um significado como proposta disciplinar em geral; e outro, em si um fato interpretativo, no contexto da obra de Habermas. A captação do processo cognitivo incorporado na dinâmica da linguagem, logicamente, pode ser entendida como um desdobramento - a abertura de uma dobra específica - de um contexto semântico específico, progressivamente formado no bojo de uma especulação teleologicamente identificada. Mas também pode tornar-se um desvio, um processo de substituição dos significados incorporados no mundo da práxis, por um simulacro de realidade, ou seja, pela substituição da realidade social pelo contexto do recriado.

Este pequeno volume de textos de Habermas confere o caráter de polêmica a certas diferenças de ponto de vista entre esse autor e Hans-Georg Gadamer, que pode ser situada em torno de possibilidades de

método; e de crítica da pertinência de certas propostas de método, que de confronto sobre um mesmo campo de método. O trabalho de Habermas refere-se a um momento posterior da obra de Gadamer, marcado pela publicação de **Verdade e método**. A rigor, é um diálogo constituído de observações produzidas em momentos díspares, que não pode ser reconhecido como um momento de um processo.

À parte da já referida crítica da pretensão de universalidade da hermenêutica, Habermas destaca pelo menos dois pontos do discurso de Gadamer como metodicamente questionáveis. O primeiro refere-se a uma definição de objetivos que coloca o momento histórico passado - de fato, o espaço da experiência - convertida em tradição, como objeto tão estranho - estranho no sentido de separado - e humanamente incompreensível como o objeto da Física. Isso quer dizer que a tradição tem o duplo caráter de funcionar como mediação entre cognoscentes, na relação entre gerações; e como decodificação de objetos tornados estranhos.

A principal razão do questionamento de Habermas, acerca da proposta de hermenêutica de Gadamer, está na diferença de objetivos dos dois. Habermas aqui destaca que "a hermenêutica filosófica não é tecnologia, é crítica"³. Pergunta-se, crítica em qual sentido: no atribuído a esse termo por Kant, como diferenciador, ou no sentido dado por Marx, de reconstrutivo? A resposta de Habermas é, ela própria, meramente interpretativa: "Mas hermenêutica é tornar inteligível. A reflexão do correto, que teria essa propriedade, deve ser "uma meditação sobre estruturas da comunicação em linguagem corrente"⁴. No essencial, Habermas assinala a obstinação de uma linha de pensamento que pretende preservar esse estatuto da hermenêutica de depositária do movimento objetivo da compreensão, reproduzindo-se no planalto heideggeriano do ser, sem envolver-se com as vicissitudes da práxis atual.

Advertimos que há certa variabilidade na apreciação de Habermas da aventura hermenêutica de Gadamer. Não parece tão clara como refletida por Ernildo Stein⁵, senão um discurso de algum modo direcionado para deixar passar um orientação própria, que é a de comunicabilidade. Mais que entender, tratar-se-ia de entender-se.

Para Habermas, entender-se, comunicar-se é um processo objetivo e cultural, que envolve um movimento de universalização, uma transposição do limite cultural. Tal visão de mundo colocá-lo-ia frente a Gadamer com sua reivindicação da esfera do tradicional. Por esse traço, o próprio Habermas com seu trânsito da crítica ao pendor eclético, torna-se mais inteligível. O tratamento do passado aqui é uma faca de dois gumes. Habermas critica Gadamer por ter o passado e o presente como "uma contínua mediação". Parece-lhe ser um vezo de método. Mas, cabe perguntar, a imobilização do passado não será um passo na direção de isolar o presente como um campo do cotidiano separado de experiência e ideologia?

Para Habermas, a dificuldade em aceitar esse relacionamento com o passado está em que nele "a tradição é transposta para os processos individuais de aprendizagem... A pessoa do educador legítima preconceitos que são inculcados no educando com autoridade..." No entanto, Habermas manifesta uma dívida com Gadamer, quando reconhece que este assinala "um terceiro degrau de reflexão", depois daqueles a que Wittgenstein teria submetido a análise da linguagem, que seriam uma auto-reflexão transcendental e uma sociolinguística. Tal terceiro degrau seria a reflexão histórica que concebe o intérprete e seu objeto como momentos do mesmo contexto.

Há dois aspectos da polémica entre esses dois autores que nos interessam mais de perto: seu conteúdo imediatamente visível, no atual momento de relações entre síntese e pulverização de conhecimento; e seu papel na trajetória da reflexão teóri-

ca. Os rumos da obra de Gadamer já estavam completamente definidos quando se publicou **Verdade e método**. Mas Habermas tomava novo e mais explícito rumo, deliberadamente eclético, dirigido para a formulação de uma teoria da ação abstrata, segundo ele, equivalente à teoria do trabalho abstrato de Marx (**Teoria da ação comunicativa**, VIII, 3, 2).

Ruptura ou preservação do passado têm implicações decisivas para a formação ou a prevenção de ideologias. Uma teoria da comunicação consciente da historicidade de seu objeto, precisa do passado, tanto como uma teoria da ação que não se submete ao formato paretiano da individualidade. A síntese doutrinária oferecida por Habermas envolve uma responsabilidade, de reconhecer o substrato ideológico da linguagem constituída.

Nesse ponto de sua obra, representado por esse texto, essa noção de responsabilidade aparece, no melhor estilo frankfurtiano, no confronto autoridade-razão. Num dos momentos mais contundentes de sua crítica, Habermas aponta que Gadamer não vê oposição alguma entre autoridade e razão. Mostra que a autoridade da tradição não se impõe à força, mas sutilmente, como ato pré-estabelecido. Mas, adiante, volta a diluir o significado social de autoridade, substituindo a discussão da autoridade objetivamente instalada, pela discussão semântica do significado de autoridade. Nada mais se encontra aí, do vigor com que Adorno reivindica o lugar da realidade.

Fernando Pedrão

(2) Técnica e Ciência como Ideologias pp. 63.

(3) Dialética e Hermenêutica op. cit. pp. 27

(4) Dialética e op. cit. pp. 27

(5) Stein, Ernildo. Dialética e Hermenêutica: uma controvérsia anexo a Dialética e Hermenêutica, pp. 99

GADAMER, Hans-Georg.
**A razão na época da
ciência.** Rio de Janeiro:
Tempo Brasileiro, 1983.

Ao referir a esses textos de Gadamer, é oportuno comentar que sua obra representa uma meticulosa defesa da interpretação como componente essencial do filosofar, que ele toma em sua integralidade de atividade especulativa. A ligação entre interpretação e ontologia está clara em seus escritos sobre Platão e Hegel, em **Verdade e método** e em **A dialética de Hegel**.

A razão na época da ciência é uma coleção de ensaios, cujo corpo central são os textos intitulados *A filosofia de Hegel e suas influências atuais* e *O que é a práxis: as condições da razão social*, dando-se, entretanto, que algumas de suas principais observações estão em outros textos. Nele expõe-se claramente a proposta de Gadamer, de trabalhar numa renovação da compreensão de práxis, ressaltando seu substrato cultural. Mas também está uma tentativa de universalização da hermenêutica, precisamente, apresentando-a como filosofia prática, que valeria uma contestação de Habermas em seu **Dialética e hermenêutica**.

Essa coleção de textos surgiu em 1976. Vale a pena resenhá-la passados tantos anos, porque ela aponta a uma orientação altamente esclarecedora do significado interno da discussão do estatuto do conhecimento. Gadamer chama a atenção para uma originalidade do século XX, da emergência de uma visão técnica do conhecimento, ensejada pela rentabilidade econômica: "um novo motor de uma transformação incessante em nossa civilização (pp.43). Mas, adverte, esse não é um movimento uniforme nem concluído. É uma observação essencial, que atinge um lado mais exposto do cientificismo, que é a redução do conhecimento a sua funcionalidade tecnológica. Essa

preocupação vai aparecer, em diferentes momentos, ao longo da crítica da técnica. Mas não é demais sublinhar o modo como o faz Gadamer, focalizando no aspecto de processo, de conjunto incompleto.

A chave dessa cogitação, que se encontra no ensaio sobre a filosofia de Hegel, encontra-se no ensaio sobre a práxis. Gadamer chama a atenção para a separação entre teoria e prática, que caracteriza o pensamento teórico da técnica. A perda de interação entre esses dois pólos indica um problema a ser resolvido no tratamento das motivações do conhecimento técnico. Nessa sociedade de hoje, há uma questão fundamental de valor, que atinge a valoração da práxis. Tal valoração, reconhecemos, contém a chave da relação entre ciência e sociedade. A ciência não existe por separado da sociedade. Interage com ela, entra no campo da tradição. Sua transmissão depende de decodificação, de interpretação, tal como qualquer outro conhecimento. A questão é: quanto fica a ciência imobilizada por sua exposição ao componente tradicional de seu lado não demonstrado?

Tal separação não é externa ao desempenho da ciência em sua capacidade de formular problemas socialmente relevantes. Mas, diz Gadamer, falamos da práxis na sociedade humana, penetrada de sedimentação cultural. A práxis está sujeita a normas e à consciência reflexiva. A necessidade de uma consciência capaz de auto-dirigir-se é fundamental. Mas onde disto da tradição de Hegel, dizemos, é o modo como concebe a consolidação da práxis: não como uma unidade do atual sobre o pano de fundo cultural, mas como uma tradição, isto é, toda ela, como inerte. A contradição, por resolver-se em sua apreciação, está, justamente, nessa compreensão de práxis, na qual o atual depende da tradição.

Entretanto, Gadamer diz, claramente, que a práxis não é parte do mundo natural, é uma construção essencial na formação de experiência, que se converte em tradição. Esta última observação ressalta de outra

obra de Gadamer - **Verdade e método**, seu maior trabalho - entretanto reveladora neste outro trabalho. O universo das práticas também é o da reflexão das práticas, isto é, também é o da interpretação.

Assim, a filosofia tem uma missão irreduzível, qual seja, de mediadora nessa separação entre o que é incorporado e o que resiste a ser incorporado. O aspecto normativo é contraditório com o inquisitivo. A indagação supõe renovação dos questionamentos, inclui o inconsciente, com o campo de tudo que é ou está implícito, que se transfere, como enriquecimento da capacidade de indagar. A hermenêutica, arriscamos, é uma pequena filosofia, entretanto, um componente essencial de toda grande filosofia.

Com suas colocações, Gadamer reveste-se do encaminhamento metódico incorporado em Aristóteles, segundo o qual a interpretação é parte contextual da doutrina de categorias. Entendemos, portanto, que o estatuto de universalidade, criticado por Habermas, pertence à universalidade da indagação ontológica, não à hermenêutica em si. Independentemente de sua reivindicação, sua crítica não impugna o movimento de interpretação, entendido como parte essencial da formação da compreensão do objeto.

Gadamer suscita fortes reações, políticas e intelectuais, que provavelmente transcendem aquelas indicadas por suas preferências políticas, alcançando o sentido consequencial de sua leitura do conhecimento. Sua insistência em tomar o inconsciente como principal objeto da hermenêutica (pp74), resulta num programa de trabalho que mantém o conhecimento da realidade sempre separado da práxis, no domínio em expansão da tradição, convertido em parte do universo do que inferenciado da revelação..

A interpretação mantém-se como uma função quase sacerdotal, por mais que se refira repetidamente à prática. A hermenêutica relaciona-se com sabedoria, vista com aquela qualidade hermética com que está

em Heráclito; não com aquela ressonância de saber popular com que se encontra em Hesíodo. Dir-se-ia que, apesar de que o mecanismo de relações entre gerações - necessário à reprodução da tradição - está em Hesíodo e em Homero e não em Heráclito nem em Parmênides. Essa objetivização da interpretação a uma ordem sobre-humana, interna, do conhecer que sugere, mais que revela, o domínio de Pitágoras.

Por isso, talvez, a hermenêutica precisa de algo externo, algo diferente da reprodução do conhecido. Da surpresa, comenta Gadamer. Qual surpresa, entretanto, cabe perguntar: uma anomalia objetiva, uma manifestação de incerteza, ou uma irracionalidade? Não se dá desse modo à irracionalidade o estatuto de independência frente ao mundo do inteligível e da realidade social? Essa incerteza será vista como uma condição do trabalho científico, ou como uma restrição do conhecimento científico?

Essa, mais que a falta de sustentação da pretensão de universalidade, seja uma crítica adequada ao pensamento crítico defendido pelo grupo original de Frankfurt. A crítica enquanto atividade da ciência social tem que preservar a clareza de sua fundamentação. Ao rever as respostas de Habermas e Gadamer, esse contraste fica mais claro. Trata-se de interpretação válida do social e não apenas genericamente coerente.

Fernando Pedrão



MESTRADO EM ANÁLISE REGIONAL

ÁREA DE CONCENTRAÇÃO:

Desenvolvimento Regional, Urbano e Ambiental

LINHAS DE PESQUISAS:

- 1) Redes de Cidades e Desenvolvimento Econômico
- 2) Desenvolvimento Urbano
- 3) Pequenas Empresas e Desenvolvimento Regional

PRODUÇÃO CIENTÍFICA EM DESENVOLVIMENTO REGIONAL

A UNIFACS repõe por uma considerável produção científica na área do desenvolvimento sócio-econômico regional, operando através do seu IPA – Instituto de Pesquisas Aplicadas que viabiliza os estudos e pesquisas concebidos no Departamento de Ciências Econômicas e Sociais pelo curso de Economia e o Mestrado em Análise Regional. Até a edição desta Revista, a UNIFACS/IPA produziu os seguintes trabalhos:

- Estudos de Desenvolvimento Municipal (Relatórios de Pesquisa de Campo – Diagnósticos Sócio-Econômicos) em 90 municípios do Estado da Bahia

Laje	São Gabriel	Uauá
Mutuípe	Xique – Xique	Amargosa
Jiquiriçá	Jeremoabo	Aratuípe
Ubaíra	Paulo Afonso	Cachoeira
Santa Inês	Itiruçu	Conceição do Almeida
Cravolândia	Jaquarquara	Cruz das Almas
Jacobina	Jequié	Elísio Medrado
Miguel Calmon	Maracás	Jaquaripe
Mirangaba	Buerarema	Maragojipe
Morro do Chapéu	Camacan	Muniz Ferreira
Ourolândia	Canavieiras	Muritiba
Várzea Nova	Mascote	Nazaré
Saúde	Una	Santo Amaro
Camamu	Campo Formoso	São Félix
Ituberá	Itiúba	São Miguel das Matas
Valença	Jaquarari	Sapeaçú
Igrapiúna	Pindobaçu	Varzedo
Nilo Peçanha	Senhor do Bonfim	Coaraci
Taperoá	Iaçu	Ilhéus
América Dourada	Ipirá	Itabuna
Barra do Mendes	Itaberaba	Itajuípe
Canarana	Mundo Novo	Uruçuca
Central	Rui Barbosa	Brejões
Gentio do Ouro	Casa Nova	Cabaceiras do Paraguaçu
Ibipeba	Curaçá	Castro Alves
Ibititá	Juazeiro	Dom Macêdo Costa
Irecê	Pilão Arcado	Itatim
João Dourado	Remanso	Santo Antônio de Jesus
Lapão	Sento Sé	Livramento de Nossa Senhora
Presidente Dutra	Sobradinho	Feira de Santana

- Bahia – Oportunidades de Investimentos em Negócios
- Estudo Econômico da Bahia para Investidores Estrangeiros e Organizações Internacionais de Fomento
- História dos 30 anos da Indústria, Comércio e Turismo na Bahia
- Políticas e Estratégias para o Desenvolvimento Industrial e Comercial da Bahia no Século XXI
- Manufatura Informal – Pesquisa na RMS
- Geração de Emprego e Renda em Salvador – Relatório de Pesquisa nos Bairros da Boca do Rio e do Imbuí
- Diagnósticos dos Distritos Industriais mantidos pelo Governo/Ba (Ilhéus, Vitória da Conquista, Jequié e Juazeiro)
- Planejamento Estratégico da SUDIC
- Perfil do Estudante Universitário Baiano
- Anais do Seminário Internacional sobre a Inserção do Semi-Árido Latino-Americano no processo de Globalização da Economia Mundial