

TECNOLOGIA E INTERSUBJETIVIDADE (*)

MANFREDO ARAÚJO DE OLIVEIRA

Introdução

Técnica, tecnologia, são palavras que exprimem a forma da consciência do homem de nossos tempos. Isto é válido inclusive não só para o mundo cultural, em que a técnica surgiu, mas esta palavra exprime a própria forma da primeira civilização planetária.

Nosso país, embora integrado por sua tradição latina, ao mundo cultural europeu, não acompanhou, contudo, por inúmeras razões as transformações radicais que marcaram, no velho continente, a forma nova de nossa antiga cultura. Cremos que só no século XX, de uma maneira irrevogável, porém, depois da Segunda Guerra Mundial, se vem verificando entre nós a "revolução tecnológica", expressa teoricamente pelo *Desenvolvimentismo*, perspectiva, que tem significado, neste período, a palavra-chave para a encarnação das metas fundamentais dos diferentes governos, que se sucederam neste pós-guerra.

Como fenômeno de importância universal na vida humana, a técnica se apresenta como objeto primordial da reflexão filosófica hoje, já que filosofia é, em última palavra, auto-consciência da história. (1) Evidentemente, pode o fenômeno da técnica ser abordado filosoficamente em diferentes perspectivas: nosso interesse primordial se dirige aqui à problemática fundamental da vida humana, que exprime o conteúdo de sua auto-gênese histórica: o relacionamento intersubjetivo. Nossa intenção é de tentar mostrar o contexto, no qual a técnica encontra seu sentido como mediadora

(*) Comunicação apresentada na Semana Internacional de Filosofia, promovida pela Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos em São Paulo, de 16 a 22 de julho de 1972.

de humanização. Com isto queremos dar um pequeno contributo à elucidação da problemática do homem brasileiro dos nossos dias.

I — A Técnica como o modo específico de relacionamento do homem moderno com a realidade.

A pergunta pelo sentido da técnica é a pergunta pela atitude do homem moderno diante do que é. Sua resposta explícita a forma da consciência contemporânea, a compreensão da totalidade específica do mundo, em que vivemos hoje. Quando falamos de consciência, não pretendemos significar o espírito puramente subjetivo, mas antes o objetivo ou seja o mundo histórico, como expressão de uma determinada compreensão do sentido do ser. Com isto estamos examinando a “experiência que justamente especifica o homem e o distingue radicalmente de tudo mais. O homem não é simplesmente um ente entre os outros, mas o ente, onde o sentido de ser emerge na infinita concretude de seu “dizer-é”. Justamente por ser “presença de ser” é que o homem pode compreender a si mesmo e a todos os entes, ele pode transcender a si mesmo e a tudo mais. Neste sentido, podemos dizer que a experiência do sentido da totalidade é a *experiência originária* da existência humana, o fenômeno primeiro, assim que não podemos falar de homem sem falar de sua compreensão da totalidade. No entanto, esta abertura fundamental ao Sentido originário é uma compreensão imediata e, neste sentido, necessariamente abstrata, não ainda des-envolvida; ou seja a explicitação do conteúdo desta experiência só se efetua através de um trabalho posterior a ela, que a tradição de pensamento chamou de reflexão. A determinação do conteúdo do sentido do ser se faz através das perguntas do homem, isto é numa palavra por meio da subjetividade. É, aqui, que aparece o homem como *mediação universal*: o sentido originário não é uma produção da subjetividade transcendental, já que a própria subjetividade se entende como a presença, a manifestação da totalidade em seu sentido, mas, por outro lado, este sentido só revela seu conteúdo, através das atividades do espírito subjetivo, de modo que podemos ousar a afirmação: a estrutura do espírito subjetivo é a estrutura antecipada da totalidade. A totalidade está sempre presente nas atividades humanas, mas de acordo com a dimensão respectiva, na qual ela se revela. Esta perspectiva implica uma compreensão essencialmente circular do pensar, na medida em que a pergunta pelo homem implica a pergunta pelo ser e a pergunta pelo ser implica a pergunta pelo homem. A dificuldade específica da reflexão filosófica consiste precisamente em conservar o mútuo pertencer destes dois momentos.

A pergunta pela técnica (2) é, portanto, a tentativa reflexiva de explicitar o sentido de ser do homem de hoje. Não procuramos interpretar aqui uma atitude puramente subjetiva, mas buscamos, para falar com Husserl, o princípio de unidade de um “mundo de vida”, a especificação de uma “época” histórica falando com Heidegger, a

“forma” própria do espírito em nossa época para usar a terminologia de Hegel. Nossa tarefa significa, em última análise, tentar explicitar o que é “realidade” e o que é “verdade” para o homem de hoje. Nós afirmaremos, que a forma específica da consciência contemporânea é o tecnologismo e com isto não pretendemos simplesmente dizer que o mundo ambiente do homem hoje tem como um de seus constituintes fundamentais instrumentos técnicos ou seja frutos da técnica, mas antes que a forma do próprio relacionamento do homem com a realidade é tecnológica.

Quando falamos em consciência tecnológica, em técnica, não nos queremos referir, em primeiro lugar, à técnica aristotélica como um dos modos fundamentais de conhecimento humano, mas procuramos analisar o fenômeno moderno que caracteriza a primeira civilização propriamente planetária e que hoje, sem dúvida alguma, através do Desenvolvimentismo, começa a impregnar profundamente a vida do homem brasileiro. Não tentaremos ver as relações de influência do mundo grego sobre a técnica moderna (3), mas nos detemos na explicitação da estrutura própria da técnica moderna, na medida em que ela se manifesta como essencialmente diferente do tipo de relacionamento tido como especificamente humano pelo mundo grego, origem de nossa cultura.

Aristóteles conhece três modos fundamentais de relacionamento cognoscitivo do homem com a realidade (4): a *teoria* é o conhecimento contemplativo do que é, no qual tanto o espírito contemplante quanto a realidade contemplada emergem como realidades, que têm um fim em si mesmas (5). É precisamente esta a razão que opõe a teoria aos dois outros modos de saber através dos quais o homem constrói seu mundo (6): a *Praxis*, na qual o conhecimento serve à auto-gênese do homem como ser individual e político; e à *Poiesis*, cujo conhecimento serve à produção de obras distintas do homem. *Praxis* e *Poiesis* recebem sua verdade só por meio das obras que realizam (o homem ou os instrumentos) ou seja elas possuem um fim que é transcendente ao saber. Ora a teoria é aquela forma de vida que se liberta de qualquer fim fora de si mesma e por isso realiza no mais alto grau a liberdade humana a vida em função de si mesma, a vida que tem princípio e fim em si mesma. Daí por que ela não ordena o ente a relacionamento estranho a seu próprio ser (ou seja não o considera como *meio* para a realização do homem ou para a produção de obras), mas deixa a realidade ser o que ela é e manifesta com isto a realidade em seu ser. Neste sentido, podemos dizer que a teoria é aquela dimensão do espírito subjetivo, na qual a Verdade emerge. Ora a revelação da Verdade, da realidade em seu ser, é, para Aristóteles, o específico do homem, aquilo que o distingue de todos os outros entes. Toda a vida “prática” e “política” do homem tem sua verdade, isto é seu fundamento na compreensão da totalidade, que a teoria, enquanto filosofia primeira, busca temati-

zar. A verdade emerge, então, como Horizonte e Fim últimos da vida do homem, de modo que sua tematização através da filosofia significa a humanização do homem ou seja o processo segundo o qual o homem atinge a plenitude de seu próprio ser. A consideração da verdade última, é enquanto tal, a maneira suprema de realização da vida humana, pois o homem é o guardião da verdade.

Nossas considerações sobre a teoria aristotélica nos devem permitir uma contraposição à "teoria" dos modernos, dando-nos a possibilidade de explicitar as diferenças fundamentais entre as duas atitudes. Para isto é necessário considerar o modo como verdade se manifesta ao homem grego: o homem, quando atinge a razão, isto é, a dimensão mais profunda de sua realização, deixa verdade ser, ele deixa que as coisas sejam o que elas são e se manifestem em seu sentido, que se determina a partir do lugar, que elas ocupam na totalidade do real. Com isto já atingimos o ponto fundamental da diferença entre o homem antigo e o homem de nossa civilização: o que nós, hoje, seguindo uma tradição, que remonta aos fins da idade média, chamamos de teoria é um relacionamento do homem com o real, no qual a atenção é concentrada no domínio do outro da subjetividade em função da própria subjetividade e isto a subjetividade só consegue realizar na medida em que ela põe todas as coisas *contra si, diante de si*, isto é enquanto ela *ob-jetiva* o mundo e por isto o torna, de fato, o campo de sua auto-realização. Este tipo de relacionamento do homem com o mundo supõe, naturalmente, que o homem não é mais considerado como um ente entre os outros, simplesmente integrado ao contexto universal de ser (7), como era o caso da mundividência cosmocêntrica dos gregos, mas que há uma liberação do homem desta totalidade e mesmo uma contraposição radical entre homem e mundo. Todo o pensamento clássico (tanto grego, como medieval, este último pelo menos em sua tendência fundamental) viveu e se movimentou na pressuposição de que pensar e ser são, em última palavra, a mesma coisa. É exprimindo esta pressuposição fundamental, que Tomás de Aquino fala da correspondência entre a "ordo praedicandi" e a "ordo essendi", o que significa que lógica e ontológica têm, no fundo, o mesmo objeto, apenas em duas formas distintas de realização (8). Esta unidade permaneceu, contudo, pressuposição, já que a metafísica clássica em suas considerações temáticas, sempre parte da diferença entre "ens" e "anima", aparecendo a unidade entre ambos como algo a se fazer através dos atos da inteligência e da vontade do homem.

Ora, aquilo que fora pressuposto, porém, nunca propriamente refletido deixou de ser "evidente" para os pensadores do fim da idade média, que receberam a denominação de nominalistas. Para eles, pensar não é presentificação de ser, mas opinião sobre o ser (9). A realidade se manifesta ao conhecimento como puramente individual e indiferenciada (10): a diferença essencial, que caracterizou

a perspectiva de abordagem da realidade da metafísica clássica desaparece. Tudo é reduzido à sua realidade singular, sem que seja possível pensar num contexto, num horizonte de sentido, que reúna os entes. O espírito chega, de fato, a concepções universais, mas estas são puras criações suas, para tornar possível sua ação no mundo caótico das singularidades (11). Ora, esta separação radical entre pensar e ser e a consideração da espontaneidade criadora do espírito vão chamar sempre mais e mais atenção para a peculiaridade do espírito do homem. É precisamente aqui que se inicia o movimento de separação do espírito humano daquele todo universal dos entes, onde ele havia sido absorvido como um ente entre os outros. Este processo se caracteriza por uma crescente descoberta da *espontaneidade* do espírito, que o faz profundamente diverso de todo ente intra-mundano. Há, pois, no pensamento moderno um processo de liberação do *Eu*, que sempre mais e mais toma consciência de sua especificação.

Passo importante neste processo representou a elaboração do novo conceito de ciência em Galilei. Para ele pensar era essencialmente um movimento de mediação recíproca: o espírito produz o "proeto" de saber mediando a experiência, já que este projeto lhe abre o horizonte de pesquisa; por outro lado, a experiência é a mediação do projeto, já que a ela compete confirmar ou recusar sua validade científica. A ciência moderna, portanto, só recebe da experiência a confirmação de suas próprias hipóteses; seus projetos fundamentais são frutos da espontaneidade do espírito. Daí por que a ciência moderna é essencialmente método ou seja a escolha por parte do espírito da própria direção da pesquisa e a determinação de sua finalidade. Numa palavra, método é a ligação prévia e conseqüente do espírito àquilo que ele quer saber (12). Tudo o que é objeto de conhecimento se manifesta no horizonte aberto pelo homem, é, de antemão, determinado pela subjetividade. Sem esta determinação anterior produzida pela subjetividade cognoscente a realidade é puro material, puro caos, destituída de qualquer sentido, de qualquer "forma" poderíamos dizer para falar a linguagem de Aristóteles. É a espontaneidade da subjetividade cognoscente, que transforma este material em objeto, elevando-o ao plano da universalidade, exatamente na medida em que ele é relacionado à própria subjetividade. Neste sentido, pode-se dizer que a subjetividade produz o mundo, como contexto de sentido, na medida em que ela detém o material diante de si e o possui. Justamente nesta perspectiva podemos afirmar, que o homem moderno só se interessa pela realidade enquanto o que é pode ser posto à sua disposição (13). Daí por que o processo de objetivação significa o processo segundo o qual o homem traz para diante de si tudo aquilo que é, assim que ele esteja certo de dispor do que é. A objetivação implica necessariamente uma referência à subjetividade, que se revela como seu fundamento. Ora isto revoluciona a auto-compreensão do homem: ele que era no pensa-

mento clássico apenas um ente entre os outros, torna-se aquele ente, que é o fundamento da verdade de todas as coisas. O homem se manifesta aqui como *sujeito*, já que fundamento de tudo, ele é o centro mesmo de tudo. Consciência tecnológica é uma consciência que tudo vê a partir do caráter de sujeito atribuído ao homem, técnica é auto-realização do homem como doador de sentido a tudo o que existe. Para o sujeito tudo é considerado apenas na perspectiva da auto-posição da subjetividade: consciência tecnológica é a consciência da *funcionalização universal*, já que a subjetividade relaciona todas as coisas na medida em que elas as refere todas a si na perspectiva da função, que elas possam ter em sua auto-realização.

A esta altura, temos o direito de nos perguntar o que é afinal realidade para esta consciência. Que sentido de ser experimenta a consciência tecnológica? O que vale, afinal, como Ser? Para esta consciência só é aquilo que se deixa objetivar pelo homem. O sentido de realidade manifesta-se aqui como *Objetividade* ou seja como a capacidade de ser posto diante do homem, de ser usado pelo homem em sua auto-realização numa palavra só e o que é dominável pelo homem em função de si mesmo. Neste sentido, realidade emerge como tudo aquilo, que se pode contrapor à unidade vazia, que é a subjetividade, horizonte, que necessita de um material para conseguir um conteúdo e através dele sua auto-determinação e conseqüentemente sua auto-realização. Vista a partir do saber imediato esta forma de consciência lança o conteúdo da consciência no mundo (14), pressupondo naturalmente que é o homem que o produz, já que o mundo não tem em si mesmo um sentido, que o espírito tivesse que receber em si mesmo, mas muito pelo contrário, o mundo só emerge como mundo, como ob-jeto, na medida em que o homem se faz sujeito. O material, a realidade chega a si mesma, adquire seu verdadeiro caráter de realidade tornando-se ob-jeto e o homem, por sua vez, atinge sua verdadeira dimensão de homem, fazendo-se sujeito. Sujeito-Objeto é a polaridade característica de uma consciência tecnológica. Isto significa concretamente que tudo é visto a partir desta polaridade.

É precisamente a certeza absoluta, que o homem tem de si mesmo, a posse radical de seu ser, que lhe é sempre presente, pelo menos implicitamente, que lhe confere propriamente uma primazia sobre todos os outros entes, que o faz propriamente "sujeito". Esta é a razão pela qual o homem sempre está presente em todo e qualquer conhecimento, como sua condição de possibilidade (15). Neste sentido, tudo está impregnado do humano, só existe mundo, no sentido de ordem determinada, porque existe homem, o mundo é, em última palavra, manifestação do ser do homem. A essência do homem pertence tornar mundo possível, ou seja abrir o horizonte, a perspectiva na qual o mundo se revela por meio da objetivação. A partir do homem se determina o que é real e verdadeiro, ou seja aquilo a que se pode atribuir ser. Neste sentido, uma consciência

tecnológica é essencialmente uma consciência de subjetividade, na medida mesma em que o sentido do ser é determinado pela subjetividade. Daí por que podemos afirmar que a divulgação universal da técnica, ou seja sua difusão em todo o mundo e em todas as dimensões da vida do homem significa a "subjetivação universal" isto é o impor-se de um relacionamento com o mundo, cuja especificidade consiste precisamente em seu dimensionamento subjetivo.

II — A dimensão última do relacionamento humano.

A consciência tecnológica, que hoje se torna universal, é a realização mais perfeita do dimensionamento antropológico da cultura moderna. O homem passa assim de contemplador da harmonia da totalidade para demiurgo do mundo, tomando consciência radical de sua "transcendência" sobre o mundo. O mundo, como outro do homem, lhe aparece, portanto, em primeiro lugar como o material a ser transformado pela subjetividade em vista de sua auto-realização. Neste horizonte, o outro da subjetividade emerge como "não-subjetividade" ou seja como ser da natureza não portador de subjetividade. O relacionamento entre a subjetividade e seu mundo é essencialmente uma relação entre homem e natureza, a qual aparece nominalisticamente, isto é, como não portadora de um *logos* imanente. A tarefa do homem para transformá-la em mundo consiste justamente no ato de lhe conferir um "logos", uma razão, o que ele realiza reduzindo-a instrumentalisticamente a meio de sua auto-realização. Se o homem, por sua auto-consciência, se apresenta como um ser que tem uma auto-relação, a natureza, por não possuir uma racionalidade imanente, se apresenta opaca a si mesma. Ela não possui "interioridade", falta-lhe um "centro", capaz de reunir seu ser todo. Daí por que ela não é propriamente um *Si*, não pode existir para si, já que ela é pura exterioridade ontológica, tem seu fim fora de si, existe em função do outro, que é precisamente a subjetividade: a verdadeira atitude do homem diante da natureza é justamente funcionalizá-la. É este tipo de relacionamento do homem com seu mundo, que faz surgir a atitude problemática (16) diante do mundo: ao invés de sentido a interpretar, o homem é posto diante de problemas a resolver ou seja diante de empecilhos a seu domínio universal do mundo. Sua atividade teórica é concebida essencialmente como um processo infinito de possibilitação deste domínio, assim que toda sua pesquisa tem como fim fazer com que a subjetividade sempre mais se imponha em sua transcendência.

Ora, o que, aos poucos, se vai tornando claro em nossos dias, sobretudo depois da Segunda Guerra Mundial, quando se verificou nos países hoje chamados desenvolvidos uma verdadeira carreira desenvolvimentista, é que a consciência tecnológica assumiu proporções desconhecidas em sua origem no fim da idade média. O que especifica nossa época não é propriamente a descoberta do dimensionamento antropológico nas relações homem-mundo, nem mesmo

só sua universalização, mas sobretudo sua intolerância radical, que se efetua através da transformação desta perspectiva na *única possível* ao homem. A primeira consequência, que daqui provém, é que toda a vida do homem é concebida tecnicamente, inclusive as relações intersubjetivas e isto significa, que o relacionamento homem-homem é visto também como um problema, cuja solução deve ser buscada pela técnica (17). Assim a reciprocidade das consciências aparece como um fenômeno a ser regulado pelas leis das ciências empíricas, que nos permitem determinados prognósticos sobre os fenômenos observados, de tal modo que o processo de "racionalização", que para Max Weber é o específico da sociedade moderna, significa precisamente o processo permanente de instrumentalização da vida humana, tanto individual, como social e política. A vida humana em toda sua dimensionalidade é sempre mais e mais submetida a condicionamentos da razão tecnológica: toda a organização do trabalho e da economia, o sistema de educação, a rede de comunicações, os instrumentos financeiros, o sistema de defesa, o próprio Estado.

Isto significa uma explicitação ou melhor uma "expressão" (incarnação) num mundo concreto do homem do sentido do ser, que ele experimenta através desta forma de consciência. Evidentemente uma experiência determinada do sentido de ser não é algo refletido, normalmente ela é apenas um saber "imediatos", o que significa que a perspectiva funcionalizante da consciência tecnológica não deve ser entendida como uma "intenção" subjetiva, mas como a própria estrutura imanente a este tipo de relacionamento do homem com o mundo. Daí porque nossa afirmação no princípio de que analisar a forma da consciência significa, em última palavra, "interpretar" um mundo concreto, em que o homem vive, o qual é manifestação de seu relacionamento com o ser.

Nossas reflexões interpretativas já nos mostraram, que esta perspectiva tem uma razão imanente, que lhe justifica a validade, eia é a realização de uma dimensão do homem. A única pergunta, que nós podemos e devemos fazer como homens, que vivemos num mundo tecnificado, é se este tipo de relacionamento do homem é o único possível. Evidentemente uma tal pergunta contém em si implicações inúmeras. Nós nos queremos limitar aqui à questão das relações intersubjetivas. Dentro desta perspectiva, nossa pergunta se transforma na pergunta pela *adequação* do relacionamento tecnológico à dimensão das relações intersubjetivas.

Nossas reflexões mostraram, que o homem pode ter consigo mesmo uma relação puramente técnica ou seja de auto-manipulação, seja em relação a si mesmo seja em relação à outra subjetividade. Isto só é possível, porque o homem é essencialmente "transcendência", isto é, presença do ser, ou seja precisamente porque ele compreende ser, pode o homem distanciar-se, através de suas atividades teóricas e práticas, de tudo, de todo ente, inclusive de si

mesmo. Espírito não é outra coisa do que a realização desta distância, ou seja espírito é essencialmente *Liberdade transcendental* (18). Mas nesta sua distância para consigo mesmo (isto é em sua auto-manipulação) o homem se considera como ente, ou seja propriamente como coisa, de modo que uma relação intersubjetiva, que se realiza numa perspectiva puramente tecnológica se efetua numa dimensão essencialmente *coisificante*: o homem é considerado, nesta perspectiva, em última análise como um objeto da natureza. Foi precisamente este horizonte, que possibilitou, no ocidente, o surgimento, na idade moderna, de uma física da realidade humana (a ciência social moderna). Em nossos dias a reflexão sobre a técnica já levantou o problema central, se a realização da sociologia na perspectiva das ciências empírico-analíticas é a única possibilidade de realização científica desta ciência (19). O problema que aqui surge, como pergunta no debate hodierno sobre a concepção de "teoria", representa apenas um aspecto, a dimensão gnoseológica, da pergunta mais geral, que fizemos em relação à consciência tecnológica. Nossa pergunta adquire agora uma maior determinação. Sabemos, que é possível a objetivação do homem pelo homem; sua utilidade no que diz respeito a um maior domínio da natureza parece ser a prova convincente, que nos dá o mundo dos nossos dias. Mas, precisamente, por esta razão, nossa pergunta se torna mais aguda: o relacionamento de objetivação é o relacionamento adequado às subjetividades? Pode o outro do homem ser reduzido a um meio para a realização do homem? Como emerge originariamente o sentido do outro do homem, quando este outro é uma subjetividade?

O homem não fala com a natureza (20) a não ser em sentido figurado, pois linguagem é fundamentalmente *interpelação* (21). Ora, interpelação só pode efetuar-se de uma liberdade para outra, pois só a liberdade pode perceber o sentido da interpelação. O homem jamais pode esperar uma resposta da natureza, ele espera, com razão uma resposta do homem, do outro de si mesmo, que é a liberdade e somente uma outra liberdade pode dar-lhe satisfação (22). Só entre liberdades pode haver propriamente *comunicação*, que é, em última palavra, abertura ao comum do sentido último. O homem, como vimos, é liberdade transcendental, ou seja o homem é, em última palavra, na linguagem da tradição, razão, logos. A razão é presença da Totalidade unidade originária entre homem e mundo, mas sobretudo entre homem e homem. Porque o homem é a presença relevante da totalidade, pode ele manifestar o sentido das coisas, isto é, ele pode dizer sua essência. Mas ele pode, sobretudo, comunicar-se com a outra subjetividade, já que ela como presença do todo é essencialmente aberta ao sentido de si mesma, de seu destino no mundo e ao sentido do próprio mundo. O diálogo, é neste sentido, o encontro das liberdades sobre o sentido de si mesmas e do mundo, que se realiza como "articulação" do sentido da total-

dade, que as une originariamente. O espírito se manifesta, enquanto presença da totalidade, como a dimensão universal, que gera a comunhão recíproca das liberdades, como aquele "meio", no qual as subjetividades se encontram, ou melhor ainda como aquela dimensão, que propriamente realiza subjetividade no sentido mais pleno da palavra (23). Subjetividade é, portanto, subjetividade não simplesmente pela contraposição ao mundo natural e sua intervenção doadora de um logos, mas, sobretudo, quando ela se concebe como liberdade, de maneira mais radical possível, pelo "encontro" de uma outra liberdade, que a "interpela". A subjetividade só se sabe como subjetividade, quando ela se concebe como "espírito", como aquela presença de totalidade, que possibilita o encontro das liberdades: espírito é a possibilitação da comunhão das liberdades singulares na universalidade do sentido último.

O fenômeno da descoberta da liberdade como outro de si significa para o homem uma reviravolta radical em seu relacionamento com a realidade. Pois, se realidade se lhe manifestara primeiramente como não-subjetividade, ela surge, agora, como um mundo diferenciado internamente, ou seja como um universo de coisas e um universo de liberdades. Se as coisas emergem como puros meios para sua auto-realização, as liberdades se revelam em sua auto-finalidade, assim que a única atitude adequada de relacionamento com a liberdade e a do *reconhecimento de sua dignidade de liberdade*. Não é propriamente a experiência do eu isolado do mundo e sobretudo isolado dos outros eu, que manifesta originariamente o que seja eu, subjetividade, espírito, mas, muito pelo contrário, a auto-consciência da subjetividade é gerada através de suas relações intersubjetivas, realizadas na *busca* de um reconhecimento mútuo. É só aqui, nesta perspectiva, que intersubjetividade aparece como uma *tarefa* a se realizar, como uma gênese histórica e não apenas como uma pressuposição fundamental. Assim, por exemplo, a consciência tecnológica é intersubjetiva na medida em que ela supõe simplesmente a mesma estrutura fundamental presente em cada subjetividade: a consciência enquanto tal, de modo que o homem realiza subjetividade pelo próprio fato de atuar sua estrutura de homem. Quando passamos ao plano da reciprocidade das liberdades a intersubjetividade deixa de ser uma estrutura, para ser uma tarefa histórica. É evidente, que podemos falar de uma intersubjetividade originária, que é condição de possibilidade, fundamento da comunhão recíproca, que é a própria razão, enquanto presença do universal. Mas a razão é exatamente *condição de possibilidade*, possibilitação originária da vida histórica e concreta do homem, na qual, para falar com Hegel, a razão chega à existência. Ela é horizonte último da vida humana, portanto, aquela dimensão, que torna possível a vida do homem como relação para com as coisas, mas sobretudo para com o outro homem. O homem não tem sua realidade imediatamente, mas é

essencialmente, *mediação*. Seu ser não é natural, mas livre, auto-mediado. A liberdade não é uma qualidade inerente, mas, em última palavra, uma tarefa a se realizar. A tarefa fundamental da existência humana é, portanto, a realização da comunhão das liberdades ou numa palavra "realização" da liberdade, assim que sua história concreta pode ser entendida como tentativa sempre renovada de construção de um mundo no qual o encontro das liberdades seja possível através de um reconhecimento mútuo. Neste sentido, entendemos liberdade não só como aquela capacidade radical, que possui o homem de se distanciar de tudo, ou seja a pura universalidade, que o faz ultrapassar todos os mundos concretos através da crítica radical ao mundo, ou seja a liberdade da abstração (24), mas liberdade é vista também e sobretudo como ato de *incarnação* de si mesma (25) através da construção de instituições, que possibilitem o reconhecimento das liberdades. Liberdade é essencialmente a unidade destes dois momentos fundamentais: se ela se reduzisse ao primeiro momento seria um revolucionarismo utópico, que nunca chegaria a se decidir sobre nenhum mundo concreto, porque isto já significaria a perda da universalidade; por outro lado, reduzir-se ao momento incarnatório traz consigo o perigo da historicidade, ou seja da consideração da incarnação da liberdade não propriamente como incarnação, a saber, como forma superável por outra, mas como a realização absoluta do sentido da existência humana, que impediria por si mesma qualquer crítica, já que esta é concebida essencialmente como subversão dos princípios e das instituições, que realizam a convivência humana, numa palavra esta tendência se converte em resignação positiva em relação à facticidade histórica. Revolucionarismo utópico e reacionarismo a histórico se reduzem assim a realizações parciais de momentos constitutivos da liberdade em sua totalidade, que tanto implica crítica como incarnação, dada sua abertura à totalidade, que é, a um tempo, possibilitação de crítica e de história (26). Liberdade é tanto interioridade, ou para usar uma expressão de Bloch (27), *Utopia* como crítica radical e perene a todas as tentativas do homem de realização de liberdade, quanto a exteriorização, ou seja ação concreta de construção de um mundo objetivo, que possibilite comunhão. Se a liberdade só se torna "realidade" através da incarnação das obras, a obra das obras é a construção do homem enquanto intersubjetividade (28), ou seja a construção de um *sistema institucional*, que possibilite a realização das liberdades de acordo com as diferentes "épocas" da história do homem. Este sistema de liberdade, que realiza a intersubjetividade, podemos chamar com Hegel, de *Direito*, isto é o mundo concreto, produzido pelo homem como existência da liberdade, que é para ele como que uma segunda natureza (29). Neste sentido, podemos dizer que só o mundo do Direito é um mundo propriamente humano, pois mundo racional, ou seja, que é realização das possibilidades da liber-

dade do homem. Toda vez que um destes mundos aparece à razão teórica do homem como incapaz de continuar a ser a expressão da razão, ele está fadado a desaparecer pela razão, que busca dar uma forma concreta (existência) a suas possibilidades históricas (30).

Como vimos no parágrafo anterior, a tendência fundamental da forma de consciência, que caracteriza nossa época, é querer reduzir a tarefa da realização da comunidade das liberdades a uma tarefa puramente técnica. Ora, nossas reflexões nos mostraram, que as duas dimensões da vida humana são irreduzíveis, o que não significa que elas não tenham relações entre si, mas apenas que são realizações de diferentes planos, de diferentes dimensões do homem. Precisamente porque elas são duas dimensões fundamentais da existência humana têm que se realizar como *momentos* no processo de humanização do homem, pois do contrário ambas se apresentariam como parciais. Já que, contudo, a dimensão da autogênese do homem pela formação da intersubjetividade se manifestou como a dimensão mais profunda da vida humana, então, a dimensão instrumental, técnica só pode ser realmente considerada como humanizante na medida em que ela é integrada num processo de realização da liberdade (31). Do início da natureza e dos próprios processos sociais só tem sentido na medida em que se realiza num mundo como sistema do Direito, que possibilita a reciprocidade das subjetividades. Por outro lado, a reciprocidade das consciências só pode realizar-se integrando em si mesma a relação homem-natureza, pois do contrário ela não poderia ser a dimensão última, capaz de informar todas as outras. A superação, pois, da consciência tecnológica não pode e não deve significar a volta a um mundo pré-técnico ou a descoberta de um mundo além da técnica, mas uma superação muito mais radical e profunda, que implica sua conservação como momento num contexto superior. A superação da técnica só pode realizar-se, portanto, dialeticamente.

Por outro lado, a construção de um mundo humano, ou seja de um sistema institucional de liberdade, não pode ser mediado só nem pelas ciências técnicas (empírico-analíticas), nem por qualquer outro tipo de ciências particulares, pois aqui não se trata de resolver problemas dentro de um mundo, mas é o próprio sentido do mundo, que está em jogo. A gênese da intersubjetividade implica necessariamente a pergunta pelo sentido do mundo e uma decisão, que deve ser mediada racionalmente, através de uma reflexão, que tematize a razão enquanto tal, ou seja através de filosofia. A filosofia se insere assim radicalmente no processo de auto-gênese do homem na medida em que ela interpreta o horizonte último, que é condição de possibilidade das encarnações históricas da liberdade, o que lhe permite, por outro lado, uma *crítica* radical à realidade concreta existente, na medida em que ela se pergunta por sua racionalidade, ou seja por sua adequação à razão histórica. Do ponto de vista teo-

rético, filosofia emerge como a última mediação da auto-gênese do homem, sem qual todas as outras permanecem em suspensão por não poderem tematizar o contexto, no qual todas encontram seu sentido. Filosofia não significa, portanto, fuga da história em função de uma reflexão isolada em si mesma, mas elucidação da própria história do homem em suas dimensões últimas. É sua tarefa, portanto, elucidar o contexto, a dimensão da auto-gênese do homem como intersubjetividade e, neste sentido, dar ao homem a capacidade de decidir, de um modo adequado, sobre a integração da técnica no processo de humanização (32). O aporético da forma de consciência, que é a nossa de hoje, está em não perceber mais a distinção de planos do real e em querer substituir as discussões de caráter propriamente filosófico por disputas empíricas, como se a última dimensão da vida humana pudesse ser um "problema" a resolver com métodos empíricos. Precisamente neste nivelamento radical da realidade e da ciência consiste o perigo imanente a todo e qualquer *desenvolvimento*, que não provém de suas conseqüências, mas de sua própria estrutura. O perigo é, neste sentido, a *tendência absolutizante* da técnica, que a impede de ver seus limites estruturais, ou seja de considerar-se como um momento dentro de um processo global de humanização. Justamente num mundo em que ciência e técnica se tornaram elementos dominantes e universais, a reflexão filosófica aparece como aquela realização do espírito enquanto "teoria", que deve levar técnica e ciência a uma auto-reflexão: é em função mesmo da humanização do homem, que surge a necessidade impreterível de uma reflexão radical sobre o sentido último, que deve fazer possível a realização da comunidade humana. Esta reflexão não pode ser considerada um luxo dos países ricos, que, portanto, no nosso caso brasileiro se justificaria apenas num futuro ainda incerto, mas é exatamente a grande necessidade do momento, pois do contrário o desenvolvimento econômico correria o risco de se fazer não como um processo de liberação do homem. Um sistema de liberdade não é apenas um mundo, em que não há fome e miséria, ou mesmo um mundo em que um certo bem-estar é atingível pela grande massa, compatível perfeitamente com as mais diferentes formas de domínio do homem pelo homem, mas um mundo em que o homem vive plenamente pelo reconhecimento mútuo das liberdades em todas dimensões da vida humana.

Uma nação em rápido processo de desenvolvimento econômico como a nossa tem como questões a tratar não só os meios mais eficazes de aumento da produção e da produtividade, mas também e sobretudo, como estes aumentos podem contribuir para a criação de um mundo racional. Na medida em que uma ideologia desenvolvimentista tentasse impedir uma tal reflexão, ela estaria entregando a forças irracionais o próprio processo de desenvolvimento, num ato irreparável contra a humanização do homem. Não é contra a técnica e o tecnologismo, que o filósofo levanta sua voz, mas contra a

técnica que se faz irracional por não perceber sua funcionalização à dialética do reconhecimento das liberdades. É, em função do homem e de sua autogênese, que o filósofo deve levantar sua voz (33), como a consciência da humanidade (34). Sua palavra é uma palavra voltada ao encontro, por issomediadora de humanização.

NOTAS

(1) G. W. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. J. Hoffmeister, Hamburg 1955, Vorrede 16:... "So ist auch die Philosophie, ihre Zeit in Gedanken erfabt."

(2) A reflexão filosófica sobre a técnica tem sido uma das preocupações fundamentais da filosofia nos últimos tempos. Entre a inúmera bibliografia, chamaria-mos atenção para as seguintes obras:

H. Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart, 1955; M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes* em: *Holzwege*, Frankfurt a.M.2, 1952; o mesmo, *Die Frage nach der Technik e Wissenschaft und Besinnung* em: *Vorträge und Aufsätze I*, Pfullingen 3 1967, 5 ss; J. Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, 1954; G. Marcel, *Le déclin de la sagesse. Le crépuscule du sens commun*, Paris, 1954; R. Berlinger, *Das Werk de Freiheit. Zur Philosophie von Geschichte, Kunst und Technik*, Frankfurt, 1959; H. Schelsky, *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation*. Köln-Opladen, 1961; H. J. Mayer, *Die Technisierung der Welt*, Tübingen 1961; H. Marcuse, *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, 1964; M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt a. M. 1967; J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Frankfurt a. M.3. 1969.

(3) Cf. a respeito K. Ulmer, *Wahrheit, Kunst und Natur bei Aristoteles*. Ein Beitrag zur Aufklärung der metaphysischen Herkunft der modernen Technik. Tübingen 1953.

(4) Cf. *Met. I 980 a 19 ss*; *Et. Nic. VI 1140 a*. A respeito da concepção aristotélica de teoria cf. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris 2 1966; W. Brocker, *Aristoteles*, Frankfurt a.M.2, 1964; J. Ritter *Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles* em: *Metaphysik und Politik*. Studien zu Aristoteles und Hegel, Frankfurt a.M 1969, 9 ss;

(5) *Met. I 982 b 25 ss*.

(6) Para a distinção entre teoria e praxis cf. além das obras citadas B. Snell, *Theorie und Praxis in der griechischen Philosophie* em: *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg, 1955, 401 ss; G. Picht, *Der Sinn der Unterscheidung von Theorie und Praxis in der griechischen Philosophie* em: *Evangelische Ethik*, 8Jg., 1964, 321 ss; J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, em: *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Frankfurt a.M.3 1969, 146 ss.

(7) Cf. E. Fink, *Alles und Nichts*, Den Haag 1959, 31 s; Henrique C. Lima Vaz, *Cristianismo e consciência histórica I* em: *Ontologia e história*, São Paulo, 1968, 201 ss, sobretudo 212 ss.

(8) Cf. M. Müller, *Thomas em: Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung*, Freiburg-München 1971, 476 ss; L. B. Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit*. Philosophiegeschichtskritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik I, Freiburg-Basel-Wien, 1969, 175 ss.

(9) *Guilherme de Occan, Summa Logicae*, ed. P. Boehner, New York, Louvain, Paderborn 1957, I cap. 12 5.

(10) *Magistri Guillelmi de Ockam, super quattuor libros sententiarum*. Luguni

1495, I, dist. 2, q.6, lit. P: "Quilibet res singularis seipsa est singularis..... quia singularitas immediate convenit illi culus est."

(11) Cf. G. de Occam Log. I, cap. 25, 65 ss.

(12) Sobre o método como "essência" da ciência moderna cf. sobretudo: M. Heidegger, Die Frage nach dem Ding, Tübingen 1962; H. Rombach, Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft 2 vol., Freiburg-München, 1965.

(13) Cf. M. Heidegger, Die Zeit des Weltbildes em: Holzwege, Frankfurt a.M. 1952, 80.

(14) Cf. G. W. Hegel, Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften, ed. F. Nicolin e O. Poggeler, Hamburg6, 1959, § 413.

(15) Cf. M. Heidegger, Nietzsche II, Pfullingen 1961, 154.

(16) A respeito de uma diferenciação de pontos de vista análoga à nossa cf.: G. Marcel, Le mystère de l'être I, Réflexion et mystère, Paris 1951, 213 ss.

(17) J. Habermas procurou mostrar como a ciência política moderna é, em última análise, a redução dos problemas "práticos" a problemas "técnicos". Cf.: J. Habermas, Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie em: Theorie und Praxis. Sozialphilosophie Studien. Frankfurt a.M. 1971, 44-88.

(18) Usamos aqui a terminologia do prof. M. Müller, C. F. M. Müller, op. cit. sobretudo 298 ss.

(19) Sobre a discussão atual a respeito desta problemática cf.: Der Postivismusstreit in der deutschen Soziologie, ed. H. Maus e F. Furstenberg, Nowie e Berlin3 1971.

(20) A linguagem é apenas um dos fenômenos, que manifestam a peculiaridade da relação intersubjetiva. Como é sabido, Kant, por exemplo, pensa que é propriamente a experiência do dever absoluto pela vontade empírica, que faz emergir o sentido da Pessoa e conseqüentemente de sua dignidade (Cf. Crítica da razão prática e a Metafísica dos costumes). Hegel, por sua vez, procura explicar a formação da intersubjetividade através de uma interpretação do amor humano (Cf. G. W. F. Hegel, Jenaer Realphilosophie, Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806, ed. J. Hoffmeister, Berlin 1969, sobretudo 179 ss). Esta dialética foi mais tarde integrada por Hegel no contexto mais vasto das relações homem-homem no grande capítulo da Fenomenologia do Espírito sobre a autoconsciência. A razão pela qual escolhemos aqui este fenômeno é o fato de ele mostrar de um modo contrastante a diferença entre a relação homem-natureza para a relação homem-homem. Para uma visão geral da problemática da filosofia da intersubjetividade hoje cf.: M. Theunissen Der Andere. Studien zur Sozialphilosophie der Gegenwart, Berlin 1965.

(21) A linguagem é aqui considerada apenas como meio para um fim, ou seja para a manifestação da dimensão última das relações homem-homem. Por isto não podemos elaborar aqui detalhadamente uma filosofia da linguagem. Para uma visão global das disputas atuais cf.: L. Wittgenstein, Schriften, Tractatus logico-philosophicus. Philosophische Untersuchungen: Frankfurt 1960; M. Heidegger, Unterwegs zur Sprache, Pfullingen2 1960; H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode. Tübingen2 1965; P. Ricoeur, La structure, e mot, l'événement em: Le conflit des interprétations. Paris 1969.

(22) Na filosofia moderna Fichte foi o primeiro a tentar elaborar nesta mesma direção, embora permanecendo ligado ao pensamento transcendental, uma filosofia da intersubjetividade. Cf. R. Lauth, Le problème de l'interpersonnalité chez J. G. Fichte, Archives de Philosophie 25 (1962) 325-344.

(23) G. W. F. Hegel, Phanomenologie des Geistes, ed. J. Hoffmeister, Hamburg6 1952; 140: "Hiermit ist schon der Begriff des Geistes für uns vorhanden. Was für das Bewusstsein weiter wird, ist die Erfahrung, was der Geist ist, diese absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbstständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedener für sich selbster Selbstbewusstsein (e), die Einheit derselben ist: Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist."

- (24) G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. J. Hoffmeister, Hamburg5 1967, § 5.
- (25) Id. § 6.
- (26) Cf. a respeito: M. Müller, *Tradition—Institution—Revolution. Zur Problematik der Bildhaftigkeit in einem christlichen Verstandishorizont em: op. cit. 403-423.*
- (27) Cf. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 3 vol., Frankfurt a.M.1959.
- (28) Cf. M. Müller, *Philosophische Grundlagen der Politik em: op. cit. 323-343.*
- (29) Cf. G. W. F. Hegel *Grundlinien* § 29,30.
- (30) Ou seja por meio da razão prática na direção da qual a razão teórica necessariamente se supera. A respeito desta superação necessária da razão teórica cf.: R. Lauth, *Begriff, Begründung und Rechtfertigung der Philosophie*, München-Salzburg 1967 137 ss.
- (31) Cf. Henrique C. de Lima Vaz *Consciência e história em: Ontologia e História*, São Paulo, 1968, 267-280, sobretudo 276 ss.
- (32) Sobre o problema das decisões "práticas" do homem num mundo tecnificado cf. J. Habermas, *Dogmatismus, Vernunft und Entscheidung. Zur Theorie und Praxis in der verwissenschaftlichen Zivilization em: Theorie und Praxis*, Frankfurt a.M. 1971, 307-335.
- (33) Cf. M. Müller, *Wissenschaft-Technik oder die Philosophie im Zeitalter der Wissenschaft (Fünf Thesen über gegenwartiges Philosophieren)* em: *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg3 1964, 140-159.
- (34) M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt a.M. 1967, 173.