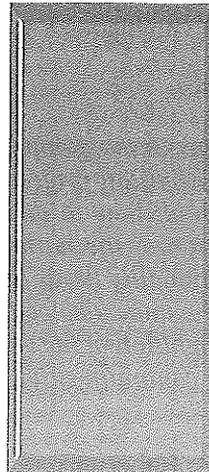


Alcione Roberto Roani (UFSC)

*A reconstrução da racionalidade
tecnocientífica na perspectiva habermasiana*



RESUMO

O artigo discute alguns desdobramentos que os conceitos de técnica e de ciência assumem no projeto habermasiano da racionalidade. O argumento de Habermas parte da questão de como delinear uma participação segura ao homem no processo de dominação da natureza. Nesse sentido, o âmbito de formação da racionalidade tecnocientífica necessita de uma injeção de novos pressupostos argumentativos, a fim de superar o caráter meramente ideológico. Tal condição só é possível mediante o reconhecimento da validade dos atos de fala diretamente vinculados à *teoria da ação comunicativa*.

ABSTRACT

This article discusses some unfoldings that Science and Technique concepts assume in the Habermasian project of rationality. The argument alleged for a part of the question on how to delineate a safe participation for man in the process of domination of the nature. In this sense, the scope of formation of techno-scientific rationality needs an injection of new estimated arguments, in order to overcome the mere ideological character. Such condition alone is possible by means of recognition of the validity of the acts of speaking, directly linked to the theory of the communicative action.

Palavras-chaves: Habermas, racionalidade, técnica, ciência.

Alguns pressupostos que compõem as teorias de Jürgen Habermas, com ênfase maior para as questões da racionalidade, apontam os que emergem da decorrência histórica e são importantes para estabelecer a construção de referenciais, nos diversos âmbitos, tanto da técnica como da ciência. É essencialmente através deste processo que se pretende destacar a importância da abordagem habermasiana, não somente para a História da Filosofia ou do pensamento crítico, como para entender o agir social do homem.

Para tanto, propõe-se uma retomada da influência de Max Weber e Herbert Marcuse nos conceitos de técnica e de ciência como parâmetros para o agir humano. Somente assim é possível chegar-se a um contraponto em que se especifique o dilema da racionalidade tecnocientífica.

Esse é o caminho que Habermas julga ser o mais conveniente para estabelecer uma distinção clara e real a respeito deste problema. Em função disso, procura estabelecer, por um lado, a ação racional dirigida a fins e, por outro, a interação simbolicamente mediada. É neste contexto que surge a idéia de emancipação, para sanar a perda da liberdade. Dessa forma, o homem está teoricamente submetido a uma racionalidade ideologicamente sustentada pela técnica e pela ciência. A solução aparente é uma interação que envolva a reciprocidade – o que, para Habermas, só é possível mediante uma *ação comunicativa*.

1. A racionalidade tecnocientífica

Para uma análise detalhada acerca da racionalidade, em Habermas, torna-se primordial evidenciar a utilização do seguinte procedimento: a) resgate da tradição filosófica acerca do problema; b) influência significativa de M. Weber e H. Marcuse no que concerne à emancipação em torno da interação.

A teoria habermasiana da técnica e da ciência vem sendo construída em decorrência de um contínuo aprofundamento produzido acerca do diálogo crítico com pensadores de várias áreas da ciência. Jürgen Habermas vale-se muito do fator histórico, ou seja, de uma tradição que denunciou as várias possibilidades para estabelecer os rumos da sociedade que expressava mudanças na configuração de seus paradigmas, principalmente éticos, mas, acima de tudo, nos resultados oriundos de mudanças a respei-

to da ciência e da técnica. A dimensão que se pretende enfatizar aqui é a que considera relevante destacar as vertentes que delinearão a construção do foco específico: a técnica e a ciência como “ideologia”. De qualquer modo, a proposta edificada, até então, é a de trazer presente, além das rupturas com o pensamento da época, a explícita importância desse pensamento para a argumentação habermasiana a respeito da técnica e da ciência.

Como o objetivo é delinear a dimensão de abrangência do pensamento habermasiano torna-se necessário enfatizar a reconstrução de alguns paradigmas. Na verdade, Habermas propõe uma correção de rota nos rumos que a racionalidade toma na pós-modernidade. Inicialmente, é necessário identificar a nobre intenção de Habermas, ao perceber que a correção é necessária, identificando o *déficit* apresentado pela racionalidade, abrindo um campo para novas possibilidades.

Habermas percebe tal rompimento na crítica hegeliana¹ ao projeto transcendental kantiano, julgando ser este o *locus* de onde surge o discurso filosófico da contemporaneidade. O sistema filosófico hegeliano emerge em uma época em que a razão era vista como um poder unificador, com capacidade de demarcar o critério de separação nas esferas da arte, do direito e da ciência.

Esta introdução de novos conceitos é o que, por muitas vezes, coloca Habermas em situações que o obrigam a estar em sintonia com a tradição filosófica, reconhecendo a distância existente e que permite renovar a tradição do pensamento. Em determinadas ocasiões, dá à sua obra uma aparência de brancura e inocência, de caráter hegeliano e marxista, apresentando-se como um continuador dessa tradição e, às vezes, rompe com elementos básicos; e é isto que o leva a ser kantiano, para seguir apropriando-se da tradição de Hegel. Isso, às vezes, o obriga a repudiar tanto Hegel

¹ Habermas entende que o sistema filosófico de Hegel está fixado em dois alicerces. O primeiro, em relação à teoria do Estado e da Religião (o caminho ético e prático). O segundo, um caminho mais pensado, (“Hegel maduro”), que reside na crítica ao idealismo kantiano. Hegel sustenta a idéia de que o espírito penetra na realidade por ter-se tornado objetivo. Para Habermas, Hegel estaria dispensando algo muito importante para a Filosofia, ou seja, o confronto com a vida social e política, o que implica, para Habermas, na destruição do conceito de racionalidade. Acaba, assim, por neutralizar as condições sob as quais a racionalidade adquire a consciência de si mesma. Depois de Hegel, o conceito de razão torna-se criticável por que não mais se aceita que a razão se apoie sobre o conceito de subjetividade, denunciando a alienação como meio para exercer a própria racionalidade.

como Kant, mas, no final, dá respostas demasiadamente próximas a Kant e a Hegel².

A tradição é superada gradativamente e o horizonte que opera como pano de fundo é a discussão acerca das pretensões da racionalidade (ou da ação comunicativa)³. Para Habermas, há três pontos de fundamental importância no que se refere a uma possível superação da tradição: a) a atitude conservadora atribuída à racionalidade, na condição de meio-fim, delimitando o espaço social como um conjunto que configura uma crítica à razão; b) a crítica do significado emancipatório da racionalidade histórica, imersa na prática e na crítica às ideologias que alienam o homem; c) a crítica emancipatória da razão, que se coloca, por si só, fora do horizonte da razão.

Com isso, acabamos de delinear o solo de onde surgem as seivas para a compreensão habermasiana do problema da racionalidade, com base nos pressupostos da crítica de Hegel ao idealismo de Kant. Isso implica em ultrapassar a crítica à subjetividade, que adquiriu mais veemência com Marx, ao transformar o conceito de reflexão em conceito de produção (ou autoconsciência em relação ao trabalho). Weber e Marcuse perseguem este debate em que a racionalidade é orientada para fins do sujeito atuante. No entanto, será com Nietzsche que a crítica à modernidade renuncia, pela primeira vez, seu conteúdo emancipatório. Porém, Habermas passa a preocupar-se com a filosofia da *práxis*, contrapondo-a, ao mesmo tempo, à racionalidade instrumental. Mas, os protestos em relação aos excessos da razão instrumental do marxismo e à tradição sociológica aparecem, sobretudo em Adorno, Horkheimer e Foucault. Habermas considera-os como precursores da crítica radical da modernidade (principalmente Adorno e Horkheimer). Daí a razão de transformar-se em mito, e a arte passar a ser o único refúgio da razão crítica, ou seja, mantém o fiel impulso filosófico.

Mas, há ainda uma linha não explorada quanto a esse resgate histórico. Segundo Habermas, Heidegger representa o pensamento que mantém uma superação imanente à metafísica. Acaba, justamente, restituindo à filosofia o poder que ela havia perdido. O conceito de verdade como *velamento e*

² J. Habermas, *Escritos sobre moralidade e eticidade*. Lisboa, Setenta, 1991, p. 12. Neste texto utilizar-se-á as seguintes abreviaturas: *Eme*, para *Escritos sobre moralidade e eticidade*, *Tci*, para *Técnica e ciência como ideologia*.

³ Habermas, ao longo do seu artigo intitulado de "*Técnica e ciência como ideologia*" (dedicado a Marcuse), deixa pressuposto algo que mais tarde veria a ser "a grande pedra de toque" do seu sistema filosófico, a saber, a teoria da ação comunicativa.

desvelamento (manifestação e ocultamento) aparece como chave para o conceito de mundo, ao estabelecer uma ontologia fundamental. Para Habermas, o discurso filosófico que está emergindo situa-se dentro de um processo de ruptura com a tradição, pois supera, gradativamente, a metafísica e, com isso, surge um novo paradigma da consciência. O que Habermas pretende constituir – uma teoria da ação comunicativa – é praticamente oriundo do contexto criado por Heidegger e da filosofia da linguagem de Wittgenstein, Austin e Searle.

Habermas, ao “superar” a tradição, afirma que a consciência da crise da modernidade acaba estilhaçando a própria racionalidade, e isso tudo em decorrência das constantes cisões presentes nos períodos filosóficos anteriores. Tudo é indicativo de que a pós-modernidade acabou criando vários contextos de legitimação, tanto para a racionalidade da autoconsciência como para a modernidade tecnocientífica. No entanto, Habermas aponta, como possibilidade, a não ruptura total com a razão moderna. Ele apresenta uma espécie de superação, com bases sólidas, e propõe uma correção na construção da razão moderna, baseada, principalmente, nas múltiplas posições da pós-modernidade. Seu sistema de trabalho consiste na tentativa de articular uma reconstrução dos sistemas naturais e sociais. Habermas serve-se muito bem das críticas para, ao mesmo tempo, abandoná-las e utilizá-las, visando a descobrir o “jogo de operação” do mundo. Pretende, antes de tudo, uma solução teórica por meio de uma recomendação prática, pressupondo a existência do poder unificador da razão comunicativa.

Habermas acaba criticando o método científico, pois este limita-se apenas em indicar os meios, permanecendo silencioso quanto aos fins (a razão não os alcançaria). A partir disso é que ele desenvolve o que denominou de “razão comunicativa”, com o objetivo de restabelecer a harmonia abalada entre a razão teórica e a razão prática. A linguagem é o instrumento para a obtenção do consenso nas relações intersubjetivas (interação) de modo a se chegar a modificação da cultura moderna. No entanto, Karl Otto-Apel e os demais membros da chamada escola de Frankfurt, acabam colaborando no desenvolvimento deste projeto⁴. De modo algum condena o avanço técnico e científico ao qual a sociedade tem buscado. Por sinal,

⁴ Porém, resta-nos lembrar aqui, que o restante deste texto é uma abordagem acerca da discussão que Habermas faz sobre a tese de Marcuse, principalmente sobre a ‘instrumentalização’ da técnica e da ciência.

defende com veemência que a sociedade depende deste progresso. Pois, é a partir deste que se superou muitos obstáculos que pareciam insolucionáveis aos olhos da tradição.

O ponto de partida é a tese de Marcuse, ou seja, uma corrente (de pensamento) que emergiu com a tradição (brotou no momento em que se implantou um tipo de ação racional relativamente dirigida a fins), por que “a racionalização progressiva da sociedade depende da institucionalização do progresso científico e técnico. Na medida em que a técnica e a ciência pervadem as esferas institucionais da sociedade transformam assim as próprias instituições, desmoronam-se as antigas legitimações” (Tci, p. 45). Por um lado, Habermas leva em conta que Weber extraiu um conceito formal de racionalidade, principalmente da ação racional do empresário capitalista. Mas, por outro lado, utiliza-se desta análise para demonstrar justamente este caráter formal da racionalidade. Ou seja, Habermas quer com isso chamar a atenção para o seguinte detalhe: o fenômeno de que a “dominação tende a perder o seu caráter explorador e opressor e a tornar-se racional” (Tci, p. 45).

O papel da racionalização acaba por estender-se para além do simples emprego ou da aplicação possível da técnica. Pois, passa a exigir um modelo de ação do tipo que implique uma dominação tanto sobre a natureza como sobre a sociedade (o homem). É diante disso que surge a ação racional dirigida a fins, entendida aqui pela designação de trabalho. A conclusão mais elementar diante desse processo é a de que “na sua crítica a Max Weber, Marcuse chega a esta conclusão: o conceito da razão técnica é talvez também em si mesmo ideologia. Não só a sua aplicação, mas já a própria técnica é dominação metódica, científica, calculada e calculante (sobre a natureza e sobre o homem)” (Tci, p. 46).

Deste contexto é que emerge a duplicidade do problema a que Habermas pretende chegar, ou seja, a racionalidade não é mais somente uma instância crítica aplicada no estado das forças produtivas e que se tornou por muito tempo objetivadora. Mas é, ao mesmo tempo, uma relação de produção que também pode “justificar-se como um enquadramento institucional funcionalmente necessário” (Tci, p. 48). Na proporção em que aumenta a eficiência desta segunda esfera, segundo Habermas, a “racionalidade neutraliza-se como instrumento de crítica” (Tci, p. 48) e diminui em contrapartida o outro lado, isto é a racionalidade “rebaixa-se a um mero correctivo dentro do sistema” (Tci, p. 48). Neste momento, ocorre um estranho fenômeno de que as forças produtivas (ao nível técnico científico)

parecem ingressar em uma nova fase, assistida pelas relações de produção. A racionalidade perde aquele caráter funcional em prol de um esclarecimento⁵ (no sentido kantiano).

Perpendicular a esta base legitimadora ocorre algo de novo no que tange à estrutura da fundamentação da técnica e da ciência. Há uma mudança de rota quanto à determinação do processo. Habermas considera isso como algo novo no desenvolver da história mundial. As esferas da dominação proporcionam um alargamento e acabam por atingir a posição de legitimação do sistema tecnocientífico. Dessa forma, conforme Habermas: “o método científico, que levava sempre a uma dominação cada vez mais eficaz da natureza, proporcionou depois também os conceitos puros e os instrumentos para uma dominação cada vez mais eficiente do homem sobre os homens, através da dominação da natureza” (Tci, p. 49).

O que ocorreu, na opinião de Habermas, foi o seguinte: 1) passou-se de um círculo funcional estruturado em torno de uma racionalidade caracterizada pela simples aplicação de técnicas a fim de atingir fins bons; aplicação em que o homem exercia uma influência sobre a natureza através de uma racionalidade funcional, a saber, a racionalidade resumia-se ao trabalho e, por isso, ela pode ser denominada acertadamente como uma “ação racional dirigida a fins” (Tci, p. 49); 2) criou-se um protótipo de racionalidade que não se justifica, se baseado simplesmente em implicações funcionais do cotidiano. O homem permanece agindo sobre a natureza, mas, ao mesmo tempo em que a domina, passa a ser dominado. A natureza exerce apenas a função de uma interlocutora (meio) que leva o homem a perder a sua liberdade. A técnica e a ciência seguem seu curso natural, porém o homem perde com isso algo de excepcional importância, a saber, a liberdade.

Mas há uma linha que alimenta Benjamin, Horkheimer, Adorno e o próprio Marcuse, com base no princípio de que a “ciência, em virtude do seu próprio método e dos seus conceitos, projetou e fomentou um universo no qual a dominação da natureza se vinculou com a dominação dos homens, vínculo que tende a afetar fatalmente este universo enquanto todo” (Tci, p. 50). Este é o enigma que Habermas encontrou. Os representantes

⁵ Para Kant, “esclarecimento (aufklärung) é a saída do homem de sua menoridade da qual ele próprio é culpado. Menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de um outro indivíduo” (cf: Kant, I. Resposta a pergunta: que é “esclarecimento”? In: Kant, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*).

da escola Frankfurtiana chegam a um alargamento institucional representado pela conclusão de que não existe mais um grande sistema e, sim, subsistemas que estruturam o enquadramento institucional de uma sociedade tradicional em transição. Este é o fundamento no qual Habermas se baseia para refletir sobre a possibilidade de uma emancipação pelo viés da interação (ação comunicativa).

2. A perspectiva habermasiana

A idéia alimentada por Marcuse é semelhante à de Habermas, reafirmando que, partindo simplesmente da natureza, não há possibilidades de se deduzir a existência de um “solo firme” para uma “nova ciência”. Porém, tem-se uma saída: em vez de considerar a natureza apenas como uma “disposição possível” poder-se-ia considerá-la como “interlocutora” de uma interação possível. É uma alternativa existente para poder-se evoluir de um plano em que a referência é “uma estrutura alternativa da ação” (Tci, p. 53) para uma “interação simbolicamente mediada, que é diferente da ação racional teleológica” (Tci, p. 53). Estas são as projeções atingidas pelo trabalho e pela linguagem, respectivamente.

Porém, essa cisão não acontece simplesmente como um fator histórico de mudança de conceito. Não é uma simples troca ou substituição mediante o tempo. Envolve elementos de extrema importância no que diz respeito ao cerne da ciência e da técnica. O que acontece é o seguinte: Marcuse, na crítica a Weber, edifica sua fundamentação em torno da seguinte tese: existe “a dupla função do progresso técnico científico (enquanto força produtiva e ideologia)” (Tci, p. 55). Para Habermas, não é possível solidificar uma solução como um ensaio que pretende obstruir elementos. Como manter obscura uma distinção fundamental existente entre trabalho e interação? Essa distinção torna-se mais clara à medida em que se percebe um parâmetro entre as duas. O limite, nesse caso, é o entendimento como fomento de sustentáculo para uma racionalização.

Para elucidar a distinção, Habermas afirma:

Por trabalho ou ação racional teleológica entendo ou a ação instrumental ou a escolha racional ou, então, uma combinação das duas. A ação instrumental orienta-se por regras técnicas que se apoiam no saber empírico. Estas regras implicam em cada caso prognoses sobre eventos observáveis, físicos

ou sociais; tais prognoses podem revelar-se verdadeiras ou falsas (...). Por outro lado, entendo por ação comunicativa uma interação simbolicamente mediada. Ela orienta-se segundo normas de vigência obrigatória que definem as expectativas recíprocas de comportamento e que têm de ser entendidas e reconhecidas, pelo menos, por dois sujeitos agentes (Tci, p. 57).

Essa é a diferença que Habermas vê entre a ação racional e a ação comunicativa. No que tange às regras orientadoras da ação, percebe-se que todo o sistema de ação racional é delimitado por escolha de estratégias realizadas por meio de regras técnicas. A linguagem é baseada no contexto do saber empírico. Mas pode-se perguntar por que esta ação está condicionada? A relação meio-fim é que impõe a este tipo de ação racional o rótulo de condicionamento que busca provar se as prognoses são verdadeiras ou falsas. Isso demonstra toda a ineficácia da ação perante o argumento balizador, a saber, a racionalidade.

Mas o enquadramento da interação simbolicamente mediada, segundo Habermas, abrange uma esfera de normas sociais que se fundam na intersubjetividade. É a característica peculiar da linguagem. Por isso, há uma reciprocidade no tocante ao comportamento intersubjetivo. O processo de racionalização no indivíduo exerce uma função emancipadora pelo viés de uma ação comunicativa. Para Habermas, este é um ensaio do que posteriormente tornar-se-ia, por definitivo, a teoria dos atos de fala (ação comunicativa).

Há uma legitimação da racionalidade perdida no momento em que o homem, na relação com a natureza, perde a liberdade. Em decorrência disso, surge a ideologia como demarcação para o campo racional, a adaptação das exigências de um processo que torna o homem um sujeito instrumentalizado (meio).

A veemência com que emerge a racionalidade de uma emancipação é tão clara que antigos adicionais passam a se enfraquecer. Não é mais possível pensar um plano que englobe uma emancipação única e direcionada. É necessário, mais do que nunca, segundo Habermas, de fragmentos como subsistemas específicos para interações por esferas.

Considerações finais

Ao servirmo-nos desta análise da teoria habermasiana, podemos perceber um detalhe peculiar muito bem explícito, tanto pela tradição, quanto

pela contemporaneidade: este elemento é a racionalidade. O homem, mais do que nunca, tem demonstrado sua preocupação em torno das esferas, não somente de sobrevivência, mas de vivência do cotidiano. A preocupação habermasiana é também uma preocupação da sociedade em franca ascensão técnica e científica.

Mais do que um marco, é necessário controlar as ações, a fim de se chegar a um protótipo de ser humano inteiramente provido de condições racionais e, assim, atender a uma mudança constante na sociedade. O quadro a que foi submetida à análise retrata muito bem esta peculiar determinação: como é possível postular uma racionalidade em que não esteja subscrito em suas entrelinhas noções unilaterais?

Habermas conseguiu, acertadamente, expressar sua intenção devido à sistemática adotada. Primeiramente, utilizou-se de uma análise estratégica da tradição e, depois, dos elementos lapidados para aplicação no seu projeto. Porém, se o ponto de partida é extremamente estratégico e atinge um patamar de análise de elementos considerados importantes, por outro lado, a conclusão habermasiana acerca do problema vai desembocar também aí. Habermas consegue conjugar elementos bipartidos e a emancipação proposta, através da ação comunicativa, é a que o qualifica como idealizador da superação da racionalidade ideologicamente poluída para uma interação simbolicamente mediada.

Em decorrência disso, Habermas continua sendo considerado um filósofo de extrema importância para a filosofia atual, como também para uma série de outras discussões científicas, técnicas, biológicas, políticas, éticas...

REFERÊNCIAS

- APEL, K. O. L'éthique du discours comme éthique de la responsabilité: une transformation postmétaphysique de l'éthique kantienne. *Revue de Métaphysique et de Morale*, v. 98, n. 4, 1993.
- AUSTIN, J. L. *Quando dizer é fazer*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- DUTRA, D. J. V. *Razão e consenso: uma introdução ao pensamento de Habermas*. Pelotas: UFPEL, 1993.
- HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como ideologia*. Trad. A. Morão. Lisboa: Setenta, 1987.
- _____. *Escritos sobre moralidade e eticidade*. Lisboa, Setenta, 1991.

- ____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- ____. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1990.
- ____. *Passado como futuro*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- MARCUSE, H. *Idéias sobre uma teoria crítica da sociedade*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- McCARTHY, T. *The critical theory of Jürgen Habermas*. Cambridge: Polity Press, 1984.
- KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. A. Morão. Lisboa: Setenta, 1988.
- ROUANET, S. P. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- TAYLOR, Ch. *Philosophy and the human sciences*. Cambridge: University Press, 1990.
- WEBER, M. *Économie et société*. Paris: Plon, 1971, v. 1.

Endereço para correspondência:

R: Douglas S. Levier, nº 61, apto. 206 'A'

CEP: 88 040-410

Carvoeira – FLORIANÓPOLIS – SC