

A TÉCNICA E A MODERNIDADE

Carlos Eduardo Sell

Discutir sobre as novas tecnologias ou sobre a técnica não é falar apenas de uma área específica da vida social. Não é de uma suposta “sociologia da técnica” que estamos tratando, pois partimos da premissa de que o estudo da técnica não se resume apenas aos seus impactos positivos ou negativos sobre o conjunto da sociedade ou mesmo sobre a conduta dos indivíduos. Ao falarmos da técnica estamos penetrando no próprio âmago da modernidade que, por isso mesmo, pode ser denominada de “modernidade técnica” (Brüseke, 2002a)¹.

Partindo deste pressuposto, nosso objetivo neste trabalho será demonstrar que uma compreensão da modernidade centrada no conceito de técnica pode nos oferecer uma compreensão alternativa do debate sobre a modernidade na teoria social que ainda gira em torno da oposição entre os teóricos da “pós-modernidade” ou da “segunda-modernidade”. É neste sentido que desejamos mostrar aqui o potencial analítico presente na idéia de uma “modernidade técnica”.

Modernidade técnica

A idéia e o conceito de uma “modernidade técnica” aparecem na literatura brasileira a partir da obra de Franz Josef Brüseke (2002a), autor que se propõe a retomar a leitura do pensamento de Martin Heidegger, colocando-a em confronto com a discussão sociológica sobre a modernidade. Não que este autor nos apresente um conjunto de proposições sistemáticas e já acabadas. Trata-se de uma teoria em elaboração. Mas, apesar dos caminhos que ainda precisam ser percorridos e dos passos que ainda precisam ser dados, esta teoria nos apresenta com clareza uma direção a seguir. Segundo Brüseke,

... uma nova leitura coloca a teoria da técnica de Heidegger do lado, ou melhor dito, na tradição das grandes reflexões sobre a *causa movens* da sociedade moderna, em especial da tradição da mais-valia relativa de Karl Marx e da teoria do racionalismo ocidental de Max Weber, com a sua racionalização crescente (2001, p.58).

O ponto de partida da teoria de Brüseke é a reflexão de Heidegger sobre “A questão da técnica” (1997), texto que este filósofo escreve em 1953. A intenção de Heidegger nesta obra é refletir sobre a “essência” da técnica. Isto implica em ir além de uma compreensão antropocêntrica e instrumental, para o qual a técnica é um meio utilizado pelo homem para realizar certos fins. Apesar de

¹ Sobre a centralidade da técnica na vida social contemporânea o leitor poderá consultar ainda os textos de Martins (1996 e 1997) e Ferreira (2002 e 2003).

correta, essa definição não se inscreve ainda no campo do verdadeiro. O que “é”, então, no seu nível mais profundo, a própria técnica? Segundo a explicação de Brüseke, o conceito fundamental da teoria heideggeriana sobre a essência da técnica é a categoria de “desocultamento” :

Definir a técnica como uma maneira de desocultamento significa entender a essência da técnica como a verdade do relacionamento do homem com o mundo. A técnica não é mais algo exterior e exclusivamente instrumental, mas a maneira como o homem apropria-se e aproxima da natureza (...). Na história das diversas populações, culturalmente distintas, encontramos diferentes modos de desocultamento. Estes, por sua vez, são, na sua diversidade, somente possíveis porque o Ser permite diferentes maneiras de desocultamento, em um certo sentido, podemos dizer que o Ser mostra-se sempre de um ângulo diferente, no processo do seu desocultamento (Brüseke, 2001, p.62).

Para entender melhor a categoria de “desocultamento” precisamos inserir este conceito no conjunto do pensamento filosófico de Heidegger². A crítica da metafísica, como sabemos, é o eixo norteador de sua teoria. Já em *Ser e Tempo* (Heidegger, 2002), Heidegger se propõe retomar a questão sobre o sentido do ser. A metafísica ocidental não passa de uma física, pois ela reduziu o ser às propriedades do ente. Diante desta constatação, Heidegger, com base na diferença ontológica entre “Ser” e “ente”, vai buscar no “ser aí” (Dasein) uma nova abordagem para o sentido do ser. Acontece que o “Dasein” é o único ente que faz a pergunta pelo seu próprio sentido. Desta forma, sua reflexão desemboca em uma analítica da existência. O homem é um “ser-no-mundo” e um “ser-com os outros”. É neste duplo contexto que o “Dasein” deve decidir entre uma existência inautêntica ou uma existência autêntica. A existência inautêntica é marcada pelo palavrório, pela curiosidade e pela ambigüidade. Viver de forma autêntica significa ter a consciência de que as escolhas do homem são relativas e não podem absorvê-lo de forma completa, como se fossem um fim em si mesmas. Essa consciência vem ao homem pela morte, a possibilidade da impossibilidade de qualquer possibilidade. É neste sentido que o homem é um ser para a morte, como diz a célebre expressão heideggeriana. Heidegger conclui esta obra afirmando que a busca pelo sentido do ser está na direção da temporalidade, mas o que é efetivamente o sentido do ser ficou sem resposta, como incompleta ficou a própria obra *Ser e Tempo*. Na segunda fase de seu pensar, Heidegger inverte a perspectiva adotada na obra anterior. A partir desta “viragem”, não se trata de mostrar que o homem confere sentido à sua própria existência. Trata-se de mostrar que o homem é o lugar onde o ser se revela.

O desocultamento, portanto, deve ser entendido na relação entre o homem e o Ser. O Ser sempre se “re-vela” por um lado, mas deixa algo no escuro por outro. Ele jamais se revela na sua plenitude. A técnica também é

² Para uma breve introdução ao pensamento do autor veja-se Stein (2002). Consultar também a excelente biografia de Safranski (2000) e o Dicionário Heidegger organizado por Inwood (2002).

uma forma de desocultamento. Ela revela uma face do Ser e, assim fazendo, oculta-lhe outras dimensões. A técnica revela e obscurece ao mesmo tempo. A sua característica central é que ela dispõe o homem diante dos “entes” visando extrair deles a sua funcionalidade e a sua utilidade. Nesta dimensão, a técnica nos revela uma das faces do Ser. Mas, os entes não nos são dados apenas como algo do qual nós podemos nos utilizar. Eles possuem ainda outras dimensões que nos podem ser “reveladas” pelo próprio Ser. Assim, a mesma técnica que nos revela uma dimensão do Ser, encobre outras. O problema é que ao tornar-se a forma exclusiva pela qual o homem busca apreender o Ser, a técnica obscurece a sua própria unilateralidade. Neste sentido, a raiz da técnica é o esquecimento do Ser. Em outros termos, a técnica é a consumação do processo de esquecimento do Ser que já havia começado com a metafísica clássica. Na metafísica e na técnica o homem esquece o que está além do próprio ente e se fixa apenas nas características deste ente. O problemático desta situação na era moderna é que esta forma de desocultamento tornou-se unilateral, ou seja, a única possível. Enfim, caracterizar a técnica como uma forma de desocultamento significa dizer que ela fixa para o homem uma determinada maneira de se relacionar com o Ser. A técnica fixa a relação do homem com os entes.

A partir da categoria central do “desocultamento técnico”, Heidegger nos oferece, na sua linguagem filosófica, uma interpretação da “era do átomo”. De acordo com a interpretação de Brüseke, nesta reflexão, Heidegger vai nos mostrando, concretamente, de que forma o desocultamento técnico implica em uma série de características que passam a definir a relação do homem com o seu meio circundante.

A singularidade da reflexão de Heidegger sobre a técnica também é destacada por Brüseke quando confrontada com outras reflexões sobre o tema, sejam elas clássicas (Gehlen, Adorno e Horkheimer, Marcuse etc.) ou contemporâneas (Habermas, teoria da sociedade de risco, sociologia da técnica etc). Como diz o autor:

... Heidegger, contudo, é o crítico mais radical da técnica moderna, porque conecta sua existência com a história do Ocidente e a tradição do pensamento metafísico. A crítica da técnica torna-se desta maneira crítica da metafísica (2001, p.166).

A reflexão de Heidegger sobre este tema vai muito além do que uma mera descrição sobre a gênese e os impactos sociais da tecnologia na vida moderna. Em Heidegger o que nós temos é uma reflexão “crítica” sobre o sentido da técnica na vida contemporânea.

É a partir deste aspecto que a reflexão de Brüseke busca transportar a teoria de Heidegger do campo epistêmico da filosofia para o campo da sociologia. É neste contexto que o autor começa a delinear a chamada “teoria da modernidade técnica”:

Os espantosos surtos irracionalizantes no século vinte somente aproximam-se de uma compreensão analítica quando começamos a entender que a modernidade é na sua raiz técnica. A técnica, por sua vez, contribui por causa do seu caráter

contingente, para uma destituição da predominância da racionalidade de fins, tão característica para a fase histórica na qual surgiu o capitalismo, por uma racionalidade contingente. Essa racionalidade desoculta cientificamente e tecnicamente o Ser, sem dispor sobre um fim que daria direção ou identificaria limites (Bruseke, 2002a, p.141).

Retomando a teoria de Heidegger, Brüseke coloca a técnica como o eixo de compreensão da modernidade. Como diz claramente o autor, “podemos dizer que essa modernidade é tão penetrada pela ‘técnica’ que ela pode ser denominada e caracterizada como ‘modernidade técnica’” (Brüseke, 2002a, p.135). Não que a técnica seja um elemento exclusivo do mundo moderno. Longe disso. Invenções e artefatos sempre acompanharam o homem em sua história. A técnica sempre esteve presente na vida social. O que Brüseke nos mostra, seguindo os passos de Heidegger, é que no mundo moderno a técnica deixou de ser um meio para tornar-se um fim em si mesma. Por isso ela é central. Não é a modernidade, a partir da racionalidade instrumental, que faz uso da técnica para fins que ela determina. A técnica deixou de ser um “meio” para determinados “fins”. Na verdade, ela tornou-se o próprio fim, a finalidade, o fundamento da modernidade. Não é a modernidade que determina o uso da técnica. É a técnica que dispõe sobre a modernidade:

A transformação da técnica em técnica moderna acontece com esta perda do caráter finalístico da técnica, ou melhor, com a prevalência da técnica como meio aberto. Assim, entramos no mundo do imprevisível onde a trajetória linear está sendo substituída pelos pulos quânticos, onde algo é necessariamente assim mas também podia ser diferente. A técnica moderna é altamente contingente e contamina com essa contingência toda sociedade moderna (Brüseke, 2002a, p.139).

Para explicar este caráter não finalístico da técnica na sua versão moderna, Brüseke (2002b) nos remete então para um outro conceito central de sua teoria: o conceito de contingência. O termo “contingência” aparece na história do pensamento ocidental com Aristóteles. Em sua obra *Sobre a interpretação*, este filósofo nos apresenta o termo “*endechómenon*”. Esta categoria vai tornar-se central na reflexão medieval, na medida em que Deus será pensado como o ser “necessário” e o homem e toda ordem natural como “contingente”. A dialética entre “necessidade” e contingência” também vai permear a filosofia de Hegel. A própria idéia de dialética já nos lembra a característica fundamental do conceito de contingência: “o que necessariamente é, podia não ser” (Brüseke, 2002b, p. 287). Todavia, no pensamento social do século XIX e XX, a dialética entre necessidade e contingência é quebrada e a teoria social acaba sobrevalorizando o elemento da necessidade (ordem) sobre o pólo da contingência (caos)³. Mas, independente da história do conceito no pensamento ocidental, Brüseke nos mostra que esta categoria nos aponta para a idéia de algo que não é necessário, ou seja, não é impossível. O conceito de

³ O tema da “ordem” e do “caos” também é discutido por Brüseke em outros textos. Vide-se os títulos de 1991, 1993 e 1996.

contingência nos apresenta a realidade como algo sempre aberto, como constante indefinição, como campo de possibilidades infinitas. Ora, é justamente a contingência que explica a racionalidade própria da técnica. Ou como afirma Brüseke:

Por que a racionalidade de fins tem que aumentar sua força e seu alcance com necessidade? Não estamos cada vez mais confrontados com uma racionalidade dos meios onde meios técnicos a nossa disposição buscam posteriormente os seus fins? Não podemos dizer, apostando na mesma plausibilidade na qual Weber aposta, que uma racionalidade contingente tomou conta do mundo moderno, onde podemos identificar a conhecida racionalidade de fins como também uma racionalidade dos meios, livre de valores e orientação? E não poderíamos denominar esta racionalidade ambivalente da modernidade técnica como racionalidade contingente? (2002 b, p.09).

Com base no pressuposto da racionalidade contingente que lhe é inerente, Brüseke constata que a técnica é indiferente à sua interpretação política. Em outros termos, a racionalidade contingente da técnica pode conviver com diferentes modelos de organização da sociedade, da cultura e do Estado. O próprio Brüseke nos mostra que, ao longo do século XX, podemos identificar três tipos ideais de modernidade técnica: o modelo americano, o modelo alemão e o modelo russo:

Representava o modelo alemão a modernidade técnica no setor militar e econômico, sem sua dimensão política e cultural, apresentava o modelo russo um projeto militar moderno, sem modernidade política, e com uma curiosa sustentação econômica na base de um projeto desenvolvimentista com o Estado no centro (...). Sobrou o modelo americano economicamente, politicamente e militarmente moderno e na posse de um discurso universalizante que acompanha o processo da globalização do seu próprio projeto (Brüseke, 2002 a, p. 136-137).

Vamos determinar melhor este ponto recorrendo a um outro texto do autor. Ao discutir a “condição humana” na modernidade técnica (2002c), Brüseke parte de algo que, à primeira vista, pode parecer paradoxal. Para Hannah Arendt, a “era moderna” não coincide com o “mundo moderno”. A era moderna começa no século XVII e termina em fins do século XX. Já o mundo moderno começa com as primeiras explosões atômicas. Temos aqui um vácuo de quarenta e cinco anos, lembra Brüseke. Vivemos então um mundo moderno fora da era moderna? Ora, “o paradoxo de Hannah Arendt dissolve-se quando separamos a modernidade técnica das suas atribuições políticas e culturais circunstanciais” (Brüseke, 2003, p.325).

É exatamente este último ponto que nos interessa. Para Brüseke, não são os ideais iluministas que definem a modernidade. Afinal, não seria prudente julgar as pessoas com base no que elas pensam que são. Em suma, o que define a modernidade é o seu caráter técnico e, além disto, o caráter contingente da técnica. Ora, esta mesma contingência faz com que a modernidade possa acoplar-se e moldar-se ou mesmo acoplar e moldar diferentes realidades

culturais e políticas. É exatamente por isso que podemos localizar, segundo Brüseke, três diferentes modelos ideais de modernidade técnica. No primeiro – nacional socialista – a modernidade técnica conecta-se com concepções culturais racistas e um Estado totalitário. No segundo – comunista – com uma concepção cultural classista e o mesmo Estado totalitário. Finalmente, no último representante – o modelo americano –, a modernidade técnica é conectada com um discurso universalizante e com a idéia do Estado democrático de direito. Mas a associação da modernidade técnica com estes diferentes modelos é meramente contingente e não necessária. Como também foi contingente a vitória do modelo americano sobre os outros modelos. E, como mais uma vez, é contingente o nosso presente e o nosso futuro⁴:

Na modernidade técnica surgem meios técnicos contingentes que escapam cada vez mais da ‘razão’ que quer lhe dar rumo e função. Os meios técnicos sufocam tendencialmente os fins, até que podemos dizer que a relação entre meios e fins se inverte. Com o avanço da modernidade técnica surgem meios que buscam, em certo sentido, posteriormente os seus fins (Brüseke, 2003, p. 339).

A disputa sobre a modernidade

Nos anos 1960 e 1970, grandes nomes da sociologia reuniram-se na Alemanha para discutir se ela deveria orientar-se por uma postura “positivista” ou por uma postura “crítica”. Este debate durou décadas e envolveu nomes como Adorno e Popper primeiro, Habermas e Hans Albert depois, bem como Ralf Dahrendorf e Max Horkheimer. De um lado, os representantes de uma sociologia orientada por rigorosos métodos científicos e, por outro lado, os representantes de uma sociologia voltada para a transformação social. Mas, por trás de divergências tão profundas, predominava na sociologia deste período a convicção de que se dispunha de dois paradigmas centrais na análise sociológica. Como dizia Dahrendorf (1971), de um lado a ótica da “harmonia” e de outro a ótica do “conflito”.

Nas décadas seguintes, esta discussão, que na verdade escondia um consenso profundo, foi sendo substituída por uma outra questão. Lembrando o debate acima mencionado, é como se tivéssemos entrado em uma nova disputa: a “disputa sobre a modernidade”. Assim, de um lado estarão aqueles teóricos que partem da premissa de que a sociedade atual já se situa para além do horizonte moderno. Do outro, aqueles que sustentam que ainda é cedo para dizer que nos despedimos da modernidade. Daí porque estes autores tendam a reconhecer-se por trás de denominações como “alta-modernidade”, “segunda-modernidade”, “modernidade tardia” ou outras mais.

Veremos, a seguir, no que consiste, em linhas gerais, cada uma destas diferentes leituras sobre o estatuto da vida social do mundo contemporâneo.

⁴ Para os desdobramentos desta “teoria” no campo da moral, da política e da religião, vide-se Brüseke (1999, 2002c e 2004).

Abordagem pós-moderna

A categoria de pós-modernidade não é um termo originário das próprias ciências humanas. Anderson (1999), ao resgatar a pré-história do conceito, nos mostra que ele surge no âmbito da literatura. O termo “modernismo” foi empregado pela primeira vez em 1890, por Rubén Darío, um poeta nicaraguense, para designar um movimento estético. Na década de 1930, Frederico Onís cria o termo “pós-modernismo” para designar uma reação conservadora dentro do próprio modernismo. Nos anos 1970, o termo se populariza no campo da literatura e se estende também para a arquitetura. A ampliação definitiva deste debate se deu com a publicação de *A condição pós-moderna*, obra escrita pelo filósofo Jean François Lyotard, em 1979.

No entanto, seria um engano imaginar que a crítica do iluminismo é uma discussão que começa com Lyotard. Na verdade, a importância deste autor está ligada ao fato de que a introdução do termo “pós-modernidade” no terreno das ciências humanas permitiu aos teóricos sociais combinar as idéias contidas neste conceito com a reflexão a respeito da corrosão das bases epistemológicas do racionalismo ocidental. Esta reflexão já estava presente em diversos âmbitos do pensamento filosófico, particularmente nas formulações de Friedrich Nietzsche (2000), Martin Heidegger (2002)⁵ e até mesmo em autores da Escola de Frankfurt, como a célebre “Dialética do Esclarecimento” (1985), publicada em 1947 por Theodor Adorno e Max Horkheimer. Portanto, na tradição filosófica ocidental já estavam presentes indicações de que a promessa de Kant (1985), de que a razão levaria o homem à maioria, tinha um lado “regressivo” que precisava ser levado em conta. Esta “dialética” do iluminismo, ou seja, este outro lado da razão, já vinha sendo tematizado no interior do pensamento ocidental que começava a confrontar-se com sua própria verdade.

Neste contexto, a temática da pós-modernidade difunde-se rapidamente nos meios acadêmicos, englobando diversos autores que, adotando ou não o rótulo de “pós-modernos”, de qualquer forma, costumam aparecer na lista de autores desta vertente. A lista é longa e está longe de ser consensual, mas entre os nomes mais lembrados podemos mencionar Frederic Jameson, Alex Callinicos, David Harvey, Marshal Berman, Boaventura de Souza Santos, Zigmunt Bauman, Jacques Derrida, George Bataille, Jean Baudrillard e Michel Foucault, entre outros⁶.

Entre os pensadores acima mencionados, um deles sempre se destacou no debate pela radicalidade da sua reflexão. Trata-se de Michel Foucault (1986, 1987, 1998, 1999 e 2004). Ele jamais adotou, de forma explícita, a categoria pós-modernidade em seus textos. Mas a crítica radical do iluminismo efetuada por Foucault colocou-o no rol dos principais autores das teorias pós-modernas.

⁵ Um texto que mostra as conexões entre o pensamento de Nietzsche e Heidegger com o discurso pós-moderno é a obra de Vattimo (1996).

⁶ A lista de comentadores sobre o tema também é longa. Para uma introdução ao debate, o leitor poderá consultar o livro de Kumar (1997) que, além de bastante abrangente, apresenta o mérito de ser bastante didático.

Assumido por uns e criticado por outros, o fato é que Foucault é um dos autores mais importantes deste debate. Todavia, há quem afirme que Foucault não buscava despedir-se dos horizontes da modernidade ou mesmo do próprio iluminismo⁷. Daí ser prematura sua colocação no rol das teorias ou autores pós-modernos. A questão pode até ser importante do ponto de vista exegético. Mas, ela não obscurece o fato de que em Foucault a crítica da razão é levada a uma tese radical: conhecimento “é” poder! Esta afirmação que causa arrepios nos zelosos defensores de uma filosofia analítica, por exemplo, é a principal premissa da reflexão pós-moderna.

Mas, se desejamos evitar polêmicas, podemos nos aproximar de um autor que, ainda que não se veja adepto de uma visão pós-moderna, de qualquer forma, define-se pela sua tentativa de realizar uma “sociologia da pós-modernidade”. Trata-se de Zigmunt Bauman (1998a e 1998b). O eixo da sua reflexão são as categorias de “ordem” e “ambivalência”. A ambivalência, embora pareça uma falha da linguagem em nomear e classificar, é fruto da ação da própria linguagem, pois no ato de nomear, ela exclui e reduz o real a esquemas pré-concebidos. A modernidade se caracteriza pela tentativa de eliminar a ambivalência através da “ordem”:

... a prática tipicamente moderna, a substância da política moderna, do intelecto moderno, da vida moderna, é o esforço para exterminar a ambivalência: um esforço para definir com precisão – e suprimir ou eliminar tudo que não poderia ser ou não fosse precisamente definido (Bauman, 1999, p.15)

Se a modernidade é a tentativa de superação da ambivalência, a pós-modernidade, ao contrário, significa conviver com ela. A consciência pós-moderna significa a aceitação da incerteza e da contingência da própria modernidade. Ela não é tanto uma ruptura histórica, pois a modernidade ainda está conosco:

A pós-modernidade é a modernidade que atinge a maioria, a modernidade olhando-se à distância e não de dentro, fazendo um inventário completo de ganhos e perdas, psicanalizando-se, descobrindo as intenções que jamais explicitara, descobrindo que elas são mutuamente incongruentes e se cancelam. A pós-modernidade é a modernidade chegando a um acordo com sua própria impossibilidade, uma modernidade que se automonitora, que conscientemente descarta o que outrora fazia inconscientemente (Bauman, 1999, p.288).

As teorias de Foucault e Bauman, ainda que diferentes, ilustram a premissa fundamental da abordagem pós-moderna. Em ambos os autores o projeto racionalizante da modernidade é denunciado como tendo produzido o seu contrário. Na visão de Foucault, a análise da razão nos revela uma sociedade carceral, permeada pelo poder disciplinar. Na visão de Bauman, a pós-modernidade é a aceitação da ambivalência da modernidade. Mas, em

⁷ Vide a discussão de Rouanet em sua obra *As razões do iluminismo* (1989).

ambos os casos, a proposta de Kant na qual a razão iluminista é apontada como a maioridade do homem é desmascarada. A razão não nos trouxe emancipação, progresso ou a maioridade. A razão também nos trouxe uma nova prisão e a eliminação do outro.

Abordagem da segunda modernidade

Se o texto de Lyotard pode ser considerado uma espécie de manifesto de fundação da perspectiva pós-moderna, um ano depois da publicação de sua obra, surge um texto que pode ser considerado o manifesto fundador dos críticos das teorias pós-modernas. Trata-se de "Modernidade, um projeto inacabado", texto que é fruto de um discurso pronunciado por Jürgen Habermas no ano de 1980. Neste ensaio, o que Habermas propõe é a retomada crítica dos ideais modernos: "me parece que, em lugar de abandonar el proyecto de la modernidad como una causa perdida, deberíamos aprender de los errores de aquellos programas extravagantes que trataron de negar la modernidad" (1984, p.30).

Esta perspectiva vai ser elaborada por Habermas de forma mais consistente nas doze lições que compõem *O discurso filosófico da modernidade*, publicado em 1985. A crítica essencial de Habermas aos autores pós-modernos é que ao forjarem um discurso racional para criticar a própria razão eles caem em auto-contradição. O discurso pós-moderno nos conduziria assim a aporias intransponíveis e, em última instância, na queda em direção ao "irracionalismo" (Habermas, 2000).

Mas, se como mostra Habermas, a crítica pós-moderna é inconsistente do ponto de vista lógico, qual seria o caminho alternativo para uma "correta" crítica da modernidade? De fato, *O discurso filosófico da modernidade* ainda é uma obra de crítica. A compreensão alternativa de Habermas para as teorias pós-modernas já tinha sido levada a cabo anteriormente com a publicação da sua *Teoria da Ação Comunicativa*, em 1981. Nesta obra (Habermas, 1987), para salvar a razão da crítica efetuada pelos autores pós-modernos, Habermas estabelece uma nova forma de compreensão da própria razão. Neste esforço, ele é levado a abandonar as premissas marxistas que ainda o prendiam aos autores da Escola de Frankfurt e a adotar como base de sua argumentação os resultados da moderna filosofia analítica da linguagem, particularmente de Wittgenstein, Austin e Searle. Com base nestes pressupostos, Habermas rejeita a visão tradicional da teoria do conhecimento baseada na relação sujeito e objeto para fundá-la com base na intersubjetividade. Surge então sua célebre distinção entre a "racionalidade instrumental" e a "racionalidade comunicativa". Enquanto no primeiro modelo a racionalidade está voltada para o sucesso de seus empreendimentos, o segundo modelo tem como objetivo o entendimento mútuo entre os participantes. Na interação lingüísticamente comunicativa os indivíduos referem-se a um mundo objetivo dos fatos, a um mundo social das normas e acontecimentos e a um mundo subjetivo de afetos e emoções invocando diferentes pretensões de validade: verdade, justiça e veracidade. O tólos da racionalidade instrumental é o ganho e o tólos da racionalidade comunicativa é o entendimento.

Com base nestes conceitos, Habermas elabora uma teoria da sociedade em dois níveis. De um lado estaria o “mundo da vida” e seus três componentes estruturais: cultura, sociedade e personalidade. De outro estaria o “sistema” representado pelas esferas sub-sistêmicas do Estado e do mercado. Enquanto o mundo da vida representa a racionalidade comunicativa, a esfera sistêmica significa a institucionalização da racionalidade instrumental. Desta forma, Habermas vê as patologias da modernidade como uma expansão da racionalidade instrumental para a esfera do mundo da vida. É o que ele chama de “colonização” do mundo da vida.

A partir da divisão entre a racionalidade instrumental e a racionalidade comunicativa, Habermas acredita poder levar adiante o projeto da modernidade. Não se trata de abandonar o projeto iluminista da modernidade abandonando seu núcleo central que é a razão. Trata-se de denunciar os excessos de um dos lados desta razão, qual seja, a racionalidade instrumental e, por outro lado, resgatar o potencial emancipador da racionalidade comunicativa. Desta forma, Habermas apontou para a estratégia básica dos autores que procuram se distanciar da crítica total e radical dos pós-modernos. Estes autores não rejeitam totalmente as críticas pós-modernas. Eles também não fazem uma defesa incondicionada da razão. O caminho é sempre distinguir entre uma razão danificada e uma razão emancipatória. Entre uma razão com sinal negativo e outra com sinal positivo. Em resumo, para salvar o projeto racional moderno estes autores partem para a “cisão” da razão. É a partir desta premissa que surgem as diferentes propostas de discussão das “racionalidades” contemporâneas.

Desta forma, Habermas fixa os parâmetros das teorias da segunda-modernidade, como mostram os trabalhos de Giddens (1991) e Beck (1986 e 1997), por exemplo. Ou seja, na sua tentativa de levar adiante o projeto da modernidade (é por isso que eles podem ser chamados de teóricos da “segunda” modernidade) eles rompem com a crítica radical da razão efetuada pelas teorias pós-modernas. Nesta tentativa, eles são levados a opor uma face positiva a uma face negativa da razão. O caminho da modernidade é seguir adiante com o seu lado positivo, ainda que ela tenha de conviver com os “riscos” de sua face negativa.

Mas, o que há de errado com esta proposta? Não se mostra ela muito superior à perspectiva pós-moderna, que nos força ao abandono do conceito e nos abre as portas para o desconhecido abismo da irracionalidade? De fato, a perspectiva da “segunda-modernidade” mostrou algum êxito na tarefa de criticar os limites da visão pós-moderna. Afinal, conduzir uma crítica imanente da razão com a condenação da razão é uma proposta que colide com o princípio fundamental de toda lógica ocidental: uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto. No entanto, ao se apresentar como uma alternativa teórica capaz de superar estes limites, as coisas não se passam da mesma forma.

Isto se dá porque, ao contrário do que afirma, a teoria da “segunda-modernidade” não consegue reter o potencial crítico das visões pós-modernas. Longe de fazer a crítica do lado danificado da razão, a teoria habermasiana

(protótipo destas teorias) restringe-se a denunciar a extrapolação da razão para outras esferas da vida social. Ou seja, nesta versão, a racionalidade instrumental sequer é problemática. O problema consiste apenas em contê-la dentro de determinados limites. No seu esforço de salvar a razão, Habermas abandonou o cerne do projeto da Escola da qual faz parte: fazer uma “teoria crítica”. Esta teoria não é suficientemente crítica porque volta a encobrir o lado regressivo da razão com o artifício do conceito de razão instrumental. O núcleo da razão não é mais submetido a um processo de revisão. Ao se desdobrar em dois, ela (a razão) não tem nada de equivocada. Tudo que precisamos fazer é manter a racionalidade dentro de seus limites a partir do que for estabelecido pela racionalidade comunicativa. E a modernidade segue adiante.

Para superar a dicotomia entre as teorias pós-modernas que buscam negar a razão em nome da razão e entre as teorias da segunda modernidade que buscam salvar a razão cindindo-a em duas faces, vamos nos dirigir ao encontro da teoria da modernidade técnica, destacando de que forma ela pode nos oferecer um novo ângulo de análise que nos permite incorporar as contribuições das abordagens anteriores, descartando as suas limitações.

A teoria da modernidade técnica como alternativa ao debate contemporâneo

Em que medida a teoria da modernidade técnica nos fornece, de fato, uma alternativa para o debate entre as teorias da pós-modernidade e as teorias da segunda modernidade? É o que vamos buscar responder nesta parte final do trabalho.

Vejam, em primeiro lugar, a relação desta teoria com a abordagem pós-moderna. Por um lado, a teoria da modernidade técnica preserva o núcleo central das teorias pós-modernas: a crítica da razão. Como afirma Brüseke, os “surtos irracionais do século XX só podem ser compreendidos se levarmos em conta o caráter contingente da técnica”, ou seja, seu caráter aberto e não determinado. Algo pode ser assim, mas também pode ser diferente. Desta forma, a teoria inspirada em Heidegger também mostra o lado regressivo da razão (como diziam Adorno e Horkheimer). Aliás, o que a teoria da modernidade técnica tem a nos mostrar é que as possibilidades positivas e negativas da modernidade são determinadas pelo caráter contingente da técnica. É ela que nos fornece as oportunidades e os riscos da modernidade. A modernidade técnica segue sem um rumo que possa dar-lhe sentido. Este é o grande “mal estar” da modernidade, parafraseando Bauman (1998b).

Porém, além de conservar o núcleo central das teorias pós-modernas, a teoria da modernidade técnica consegue preservar este esforço sem abandonar o trabalho da razão. Nesta abordagem, o lado “irracional” da modernidade é pensado sem uma queda no irracionalismo, principal aporia apontada por aqueles autores que criticam as teorias da pós-modernidade.

A grande diferença da teoria da modernidade técnica em relação às teorias da segunda-modernidade é que em vez de um conceito “dual” de racionalidade, Brüseke nos remete a um conceito “único” de racionalidade. A

partir da idéia de racionalidade contingente, por sua vez, dois limites das teorias da segunda modernidade conseguem ser superados.

Acontece que com a estratégia de cisão da razão em sua face positiva e negativa, as teorias da segunda-modernidade acabaram expulsando o núcleo irracional da razão para fora da razão. Na verdade, estas teorias ainda prosseguem no problema já apontado por Adorno e Horkheimer: o medo da própria verdade. Em Habermas, como já dissemos, a racionalidade instrumental deixou de ser problemática, como o era na primeira geração da Escola de Frankfurt. Seu problema é apenas a extrapolação para além de seus limites, gerando a colonização do mundo da vida. A reflexão de Brüseke, ao contrário, seguindo a linha de Heidegger, não recusa esta verdade. Ela dialoga de frente com o “outro” da razão contido na própria razão. Aceita-o como um elemento constitutivo da racionalidade. Na contingência da modernidade está contida sua própria irracionalidade.

Em segundo lugar, isto coloca em xeque a proposta política de Habermas e de todos os autores da teoria da segunda modernidade. Não há como dispor de uma face positiva da razão para corrigir seu lado negativo. Não há como dispor de um outro tipo de racionalidade para corrigir os excessos da primeira. Nós não dispomos da técnica. Ela é que nos dispõe e define nossa forma de relação com o mundo. Não há como dispor (controlar) o campo de possibilidades infinitas, positivas e negativas, que a própria técnica nos proporciona. A modernidade, de fato, é um projeto inacabado. Mas, é vã a ilusão de que podemos acabá-la. Assim como é vã a idéia de que ela está acabada, ou superada, como querem certos pós-modernos.

Desta forma, ao escapar da armadilha do puro irracionalismo de um lado e da defesa do racionalismo por outro, a teoria da modernidade técnica elaborada por Brüseke, a partir das reflexões de Heidegger, representa uma importante alternativa aos impasses em torno da disputa sobre a modernidade. Mas, não será nossa intenção esgotar este debate para o qual estamos longe de fornecer conclusões definitivas. Nosso desejo foi apenas mostrar que a partir dos conceitos de “modernidade técnica” e de “contingência” novos caminhos se abrem para pensar a realidade contemporânea.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. (1985). *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- ANDERSON, Perry. (1999). *As origens da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BAUMAN, Zigmunt. (1998a). *Modernidade e holocausto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- (1998b). *O mal estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- (1999). *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- BECK, Ulrich. (1986). *Risikogesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- _____ (1997). A reinvenção da política: rumo a uma teoria da modernização reflexiva. In GIDDENS, Anthony.; BECK, Ulrich. e LASH, Scott. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: Unesp.
- BRÜSEKE, Franz Josef. (1991). *Chaos und ordnung in prozess der industrialisierung*. Münster, Hamburg: LIT.
- _____ (1993). "Caos e ordem na teoria sociológica". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 22: 119-136.
- _____ (1996). *A lógica da decadência*. Belém: Cejup.
- _____ (1999). "A técnica moderna e o retorno do sagrado". *Tempo Social*, II 1: 209-230.
- _____ (2001). *A técnica o os riscos da modernidade*. Florianópolis: Editora da UFSC.
- _____ (2002a). "A modernidade técnica". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 49: 135-144.
- _____ (2002b). "A descoberta da contingência pela teoria social". *Sociedade e Estado*, XVII (02): 283-308.
- _____ (2002c). "Mística, moral social e a ética da resistência". *Ethica: Revista Internacional de Filosofia Moral*, 1 (2): 201-216.
- _____ (2003). Paris na América ou a condição humana na modernidade. In ALVES, Caleb Faria. (org.). *Condição humana e modernidade no Cone Sul: elementos para pensar Brasil e Argentina*. Florianópolis: Cidade Futura, p.323-340.
- _____ (2004). "Romantismo, mística e política". *Lua nova*, 64: 10-30.
- DAHRENDORF, Ralf. (1971). *Elementos para una teoria del conflicto social*. *Sociedad y libertad*. Madrid: Tecnos.
- FERREIRA, Jonatas. (2002). "O alfabeto da vida: da reprodução à produção". *Lua Nova*, 55/56: 219-240
- _____ (2003). "A produção de memória biotecnológica e suas conseqüências culturais". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 53: 97-110.
- FOUCAULT, Michel. (1985). *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 3ª . edição. São Paulo: Martins Fontes.
- _____ (1986). *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____ (1987). *O nascimento da clínica*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____ (1998). *A microfísica do poder*. 13ª. edição. Rio de Janeiro: Graal.
- _____ (1999). *História da loucura na idade clássica*. 6ª edição. São Paulo: Perspectiva.
- _____ (2004). *Vigiar e punir: o nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes.
- GIDDENS, Anthony. (1991). *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Unesp.
- HABERMAS, Jürgen. (1984). "Modernidad: un proyecto incompleto". *Punto de vista: Revista de Cultura*, 21: 27-31.
- _____ (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 2 vols.

- _____ (2000). *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes.
- HEIDEGGER, Martin. (1997). A questão da técnica. *Cadernos de Tradução*. São Paulo: USP (Departamento de filosofia).
- _____ (2002). *Ser e tempo*. 12a. edição. Petrópolis: Vozes.
- INWOOD, Michael. (2002). *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- KANT, Immanuel. (1985). Resposta à pergunta: que é esclarecimento? *Textos selecionados*. 2ª edição. Petrópolis: Vozes.
- KUMAR, Krishan. (1997). *Da sociedade pós-industrial à sociedade pós-moderna: as novas teorias sobre o contemporâneo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- LYOTARD, Jean François. (1998). *A condição pós-moderna*. 5ª. edição. Rio de Janeiro: José Olympio.
- MARTINS, Hermínio. (1996). *Hegel, Texas e outros ensaios de teoria social*. Lisboa: Século XXI.
- _____ (1997). "Tecnologia, modernidade e política". *Lua Nova*, 40/41: 289- 322.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2000). O nascimento da tragédia no espírito da música. In *Friedrich Nietzsche: obras incompletas*. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os pensadores).
- ROUANET, Sérgio Paulo. (1989). *As razões do iluminismo*. 2ª. edição. São Paulo: Cia das Letras.
- SAFRANSKI, Rüdiger. (2000). *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial.
- STEIN, Ernildo. (2002). *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- VATTIMO, Gianni. (1996). *O fim da modernidade: nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes.

RESUMO

A técnica e a modernidade

O artigo deseja demonstrar que a técnica pode ser considerada o elemento central de compreensão da vida social moderna. Partindo da leitura da técnica efetuada por Franz Brüseke a partir da obra do filósofo Martin Heidegger, o trabalho propõe-se a mostrar como a teoria da modernidade técnica permite superar os principais obstáculos da teoria social contemporânea a respeito da modernidade. Assim, em vez de uma negação da razão, efetuada pela abordagem pós-moderna, ou mesmo da cisão da razão em duas faces, efetuada pelos teóricos da segunda-modernidade, a teoria da modernidade técnica nos oferece uma compreensão alternativa da racionalidade, centrada no conceito de contingência, unificando assim o lado positivo e negativo da razão em um único conceito.

Palavras-chave: Modernidade técnica; contingência; racionalidade.

ABSTRACT

Technics and modernity

The present article demonstrates that technics can be considered the keystone for the comprehension of the modern social life. Having as a starting point Franz Brüseke's understanding of technique based on the works of the philosopher Martin Heidegger, the article intends to show how the technical modernity theory allowed us to overcome the main obstacles of contemporary social theory concerning modernity. So, instead of a denial of reason, as exemplified by the postmodern approach, or the division of reason into two distinguished parts, as exemplified by second modernity theorists, the technical modernity theory offers us an alternative understanding of rationality, centered on the concept of contingency, and unifies the positive and the negative sides of reason in a sole concept.

Keywords: technical modernity; contingency; rationality

Enviado para publicação: julho de 2004

Aprovado para publicação: setembro de 2004