

DOSSIER

A questão da técnica no pensamento de Jürgen Habermas: elementos para um quadro teórico-conceitual e referencial¹

The question of technique in Jürgen Habermas' thought: elements for a theoretical, conceptual and referential framework

Maurício Fernandes²

RESUMO

O fenômeno técnico/tecnológico é um eixo caro ao pensamento de Jürgen Habermas, que, desde seus primeiros escritos até suas mais recentes produções, mantém relação de proximidade e desenvolvimento teórico-conceitual e crítico sobre tal. Embora não possua uma obra específica sobre esta temática, assim como sua teoria da religião, uma Filosofia da Tecnologia no pensamento de Habermas se espalha na totalidade da arquitetura de sua trajetória intelectual. Neste sentido, o objetivo deste artigo é oferecer elementos que possam ser articulados no intuito de se construir um quadro teórico-conceitual e referencial a partir dos principais eventos e construções no pensamento de Habermas em referência ao fenômeno técnico/tecnológico. Como este se relaciona com as coordenadas mestras do pensamento de Habermas – *Modernidade, racionalidade e sociedade*? Como aparece e qual seu impacto no âmbito dos conceitos de mundo-da-vida e sistema? Pretende-se, a partir destas interrogações, oferecer elementos para construção de uma cartografia do pensamento de Habermas sobre a técnica.

Palavras-chave: Habermas, técnica/tecnologia, filosofia da tecnologia.

ABSTRACT

The technical/technological phenomenon is an important axis in the thought of Jürgen Habermas, who, since his first writings until his later works and speeches, maintains a relation of proximity and theoretical, conceptual and critical development about this theme. Although he does not have a specific work on this subject, just as his theory of religion, a Philosophy of Technology in Habermas' thought is spread out in the architectonic of his

¹ As linhas gerais deste artigo foram apresentadas no IV Colóquio de Filosofia da Técnica, ocorrido de 26 a 29 de junho de 2019, na Universidade Federal do Piauí (UFPI) em Teresina-PI.

² Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPI – Universidade Federal do Piauí. Centro de Ciências Humanas e Letras, Campus Min. Petrônio Portela, 64.049-550. Teresina, PI, Brasil. Email: mauriciofernandes@ufpi.edu.br.

intellectual trajectory. In this sense, the objective of this article is to offer elements that can be articulated in order to build a theoretical-conceptual and referential framework based on the main events and constructions in Habermas' thinking that are related with the technical/technological phenomenon. How does the latter relate to the master coordinates of Habermas' thinking, viz. *Modernity, rationality, and society*? How does it appear and what is its impact on the concepts of life-world and system? Based on these questions, we intend to offer elements for the construction of a cartography of Habermas thinking about technique.

Keywords: Jürgen Habermas, technique/technology, philosophy of technology.

Introdução

Assim como sua Teoria da Religião, uma Filosofia da Técnica/tecnologia no pensamento de Habermas encontra-se espalhada na totalidade arquitetônica de sua obra. Não há obras específicas nas quais Habermas trata tal tema, mas, continuamente, retoma os problemas oriundos dos avanços tecnocientíficos. Como possibilidade de uma aproximação preliminar ao pensamento de Habermas acerca do conceito de técnica, partiremos da elaboração de um quadro teórico-conceitual e referencial no qual se encontra inserida a questão da técnica. Pretende-se oferecer um delineamento cartográfico inicial do pensamento de Habermas que possibilite a exposição de traços indiciários e constitutivos de uma Filosofia da Técnica em seu pensamento; isto a partir da compreensão do fenômeno tecnológico no interior do macro-horizonte de sua teoria social.

Habermas possui como *background* a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, de cuja segunda geração é expoente, e herdeiro da tradição crítica que teve início com tal escola (Araújo, 1996; Freitag, 2005; Nobre, 2011; Pizzi, 2009; Siebenichler, 1989). Um dos grandes eixos trabalhados pela Escola de Frankfurt é o problema relativo aos resultados práticos da Modernidade e, principalmente, o desvio do horizonte teleológico do Iluminismo. De forma resumida, podemos situar a problemática de Habermas ancorada no triplice eixo de *racionalidade-sociedade-modernidade*, enunciado na produção crítico-teórica da primeira geração, que se estende de modo influencial e referencial em seu pensamento.

Este eixo triplice pode ser considerado como um quadro teórico inicial de Habermas, ou como um conjunto de coordenadas *topológicas*, interna e mutuamente imbricadas em sua teoria da sociedade, que nos fornece elementos para uma compreensão dos movimentos internos ao pensamento de Habermas, que pretende, tal qual seus precursores e toda uma geração de intelectuais no pós-guerra, responder à questão: como é possível a sociedade? O conceito de técnica se encontra inserido no horizonte desta resposta de Habermas à questão da manutenção e reprodução da sociedade.

A partir destas coordenadas topológicas ocorre o desenvolvimento teórico do pensamento de Habermas, e, em

todos níveis e direcionamentos, elas fornecem uma imagem cartográfica do pensamento de tal autor em suas mais diversas nuances. O que pretendemos aqui será uma abordagem do pensamento de Habermas, compreendendo tais coordenadas em referência ao fenômeno técnico/tecnológico.

Coordenadas topológicas da técnica em J. Habermas

Racionalidade

Habermas pretende, a partir de uma compreensão dualista³ de racionalidade, resolver o problema do beco sem saída ao qual chegou a Escola de Frankfurt acerca da razão instrumental. A Escola de Frankfurt, em sua primeira geração (Adorno, Horkheimer, Marcuse), compreendeu o problema ao qual havia chegado a sociedade em seu estágio avançado industrialmente, expresso em uma instrumentalização da razão. Como herdeiros da tradição iluminista, não abandonaram os pressupostos fundamentais do Iluminismo, como, por exemplo, a emancipação, porém, mantiveram-se atrelados à exposição do desvio ocorrido no avanço das sociedades tardocapitalistas. Assim, retornaram para o conceito de racionalidade e mantiveram-se centrados nele, apontando para uma instrumentalização gradativa deste conceito que atinge, ou, antes, cria e coordena o modo de vida e da reprodução social no interior das sociedades capitalistas avançadas. Neste sentido, o conceito de técnica se torna o *leitmotiv* central no conceito de razão instrumental, articulando-se como sua *manifestação objetiva*.

Habermas irá propor uma visão *dualista* do conceito de racionalidade, que de um lado assegure a importância da racionalidade instrumental enquanto força integracional sistêmica, prefigurada no modo de reprodução material da sociedade, e, de outro lado, desvele a existência, ignorada por seus precursores e também por Weber, de um outro tipo de racionalidade presente na estrutura do mundo-da-vida, que se articula no âmbito da integração linguística e intersubjetivamente mediada na reprodução simbólica.

³ Apesar de possuir um aspecto negativo em Filosofia, utilizamos o termo dualista tal como expresso por Gabás (1980) e Outhwaite (2009) para se referirem à proposta de Habermas de um outro conceito de racionalidade como resposta ao conceito de razão instrumental, responsável pela crítica monista da primeira geração da Escola de Frankfurt. Gabás utiliza o termo *doble tipo de racionalidad* (p. 161).

Habermas, de um lado, assume os problemas da racionalidade instrumental apontados por seus precursores na Escola de Frankfurt e Weber, porém, busca uma compreensão para além do pessimismo e do beco sem saída ao qual chegaram em relação ao conceito de racionalidade; de outro lado, procura desvelar outro tipo de racionalidade que possa oferecer uma resposta mais satisfatória a tal problema, procurando assim apontar para a existência de um tipo de racionalidade ao qual denominará *comunicativa* (Habermas, 1981a, 1981b).

Habermas inicia sua resposta ao problema da racionalidade ainda em seus textos da década de 1960, quando procura oferecer outro horizonte ao cientificismo que nutria ainda ressonâncias do Positivismo. Neste sentido, Habermas constrói um quadro novo ao introduzir o tema do *mundo social da vida*, e mais adiante a relação entre *trabalho e interação*. Nestes textos aparece o germe de outra estrutura à qual Habermas se direciona, e a qual desenvolverá em sua trajetória: a estrutura do mundo-da-vida, que aparece neste período, mas que irá desenvolver-se e tomar forma expressiva em *Teoria do Agir Comunicativo* (1981a, 1981b).

No texto *Progresso Técnico e Mundo Social da Vida* – originalmente publicado na revista *Práxis* e posteriormente inserido em *Técnica e Ciência como “Ideologia”* (1968), Habermas aponta para a existência de uma estrutura pré-reflexiva, anterior ao mundo científico, e que é partilhada por todos os indivíduos (inclusive os cientistas e *experts*), estrutura esta que Habermas irá chamar de *mundo social da vida* [*soziale Lebenswelt*], estrutura da qual parte desenvolvendo-a conceitualmente e aproximando-se de Edmund Husserl (Habermas, 1968).

Para responder ao problema da racionalidade, Habermas recolhe inicialmente o conceito husserliano de mundo-da-vida. Este conceito será caro ao seu pensamento, uma vez que lhe fornece a possibilidade de manutenção de um nicho próprio da natureza humana, pré-reflexivo, anterior ao próprio pensamento científico; é o local que o homem de ciência, o técnico e todos os outros indivíduos partilham. Posteriormente, o conceito de mundo-da-vida será levantado em seu *opus magnum* como possibilidade de desvelamento de outro tipo de racionalidade para além da racionalidade instrumental, a *racionalidade comunicativa* (Pizzi, 1994).

Habermas parte do conceito de racionalização de Max Weber e da leitura deste feita pela primeira geração da Escola de Frankfurt, porém, compreende que ambos esqueceram um aspecto da racionalidade, o que, a partir da tradução do domínio tecnocientífico no conceito de tecnocracia, acabou por direcionar as críticas unilateralmente para o aspecto instrumental da razão.

Desta forma, Habermas posiciona o processo de racionalização no interior do mundo-da-vida, procurando apontar a existência de um outro aspecto da racionalidade. Para Habermas, o conceito de mundo-da-vida foi introduzido provisoriamente em uma perspectiva de uma investigação reconstrutiva, constituindo-se como “um conceito complementar da ação comunicativa” (Habermas, 2002b, p. 169).

A complexidade do mundo objetivo

A questão relativa à racionalização tornou-se um eixo latente, com a cisão abissal entre o homem e a natureza, na qual a liberdade humana passa a ser uma instância a ser justificada racionalmente frente ao reino da necessidade, prefigurado na natureza. Inicia-se, assim, um processo de autorreflexão levado a cabo pela Modernidade.

A racionalização pode ser compreendida, neste sentido, como um movimento interno nas mais diversas culturas e sociedades, que parte da exigência de compreensão da complexidade do mundo que se apresenta à consciência. Assim, em todas as culturas há uma exigência de racionalização que se estrutura de acordo com as condições de resolução da complexidade do mundo, mas na Modernidade ocidental este processo ganhou impulsos importantes que o direcionou a um âmbito diferente e mais incisivo que nas demais culturas. Weber (2005) localiza o processo de racionalização em várias culturas, porém, aponta para um desenvolvimento deste que toma proporções diferentes no Ocidente:

Havia, na China e países islâmicos, escolas superiores de todas as espécies, inclusive algumas superficialmente semelhantes às nossas universidades ou, pelo menos, às nossas academias. Mas um tratamento racional, sistemático e especializado da ciência por especialistas treinados, em um sentido que se aproximasse de seu papel de domínio na cultura contemporânea, só existia no Ocidente (Weber, 2005, p. 8).

O processo de racionalização neste sentido está presente em todas as culturas na história evolutiva do homem, como uma constante exigência de interpretação e compreensão da complexidade do mundo. Podemos compreender a racionalização como um constante abater-se de ondas reflexivas como exigências que devem ser cumpridas às custas da diferenciação estrutural do mundo-da-vida.

A complexidade do mundo objetivo é respondida inicialmente pelos primeiros impulsos de racionalização oriundos das estruturas internas do mundo-da-vida ancoradas na cultura, na tradição, no estoque de significados, nas ações comunicativas de entendimento e busca de consenso. Neste sentido, o pensamento mítico, as cosmovisões religiosas funcionam como um primeiro passo na proposta de respostas e resoluções, ou de racionalização do mundo, a partir do fornecimento de explicações e interpretações:

Nas sociedades primitivas as normas de integração extraem força vinculante de seus fundamentos religiosos, onde as imagens míticas “borram” a diferenciação entre os três mundos, onde a “ação-orientada-ao-entendimento” e a “ação-orientada-ao-êxito” não se separam. Constituem um estágio onde o alcance limitado da economia não

tem “efeitos geradores de estruturas” (TAC II, p. 230). Se tratam, em suma, de sociedades onde sistema e mundo-da-vida não se diferenciam (Albuquerque, 1996, p. 85).

Weber irá compreender que há uma trajetória histórica do processo de racionalização no Ocidente que se estende desde o pensamento mítico grego e toma impulsos expressivos na Modernidade. No interior desta história da racionalidade, a ciência realizará sobre a religião aquilo que esta já havia realizado sobre o mito. Neste sentido, o desencantamento do mundo (*Entzauberung der Welt*) é iniciado pela própria religião, que procura esvaziar o mito, retirando-lhe seu aspecto de *superstição* e instaurando uma perspectiva *racional* para a salvação que encontra gênese na fusão entre as antigas profecias judaicas e a *emperia* grega.

Mundo-da-vida e sistema

Podemos, para utilizar uma imagem hegeliana, compreender o processo de racionalização como aquele impulso da consciência de lançar-se de si para o mundo, apreendendo-o e retornando a si, perfazendo, assim, etapas na construção de um conhecimento sobre o mundo com sua complexidade e multiplicidade fenomênica. Este impulso toma a forma de exigência na medida em que a compreensão do mundo se complexifica. A consciência não permanece apenas na *certeza sensível*, mas constrói vias de acesso ao mundo a partir de uma gramática fenomenológico-existencial, com a qual procura responder às exigências deste processo. Esta gramática é manifesta no mundo-da-vida, e dela parte toda a diversificação hermenêutico-epistemológica. O mundo-da-vida é o estofo primeiro do qual parte a própria linguagem tecnocientífica (Hegel, 2011).

No momento inicial formativo da sociedade, dois impulsos começam a empreender esforços para compreender a complexidade do mundo. Um impulso primário partindo do próprio mundo-da-vida, no intuito de prover as condições de autorreflexão presentes no processo de reprodução simbólica, de conteúdos plástico-simbólicos e comunicativos (metanarrativas, cultura, tradição), que originariamente respondem às exigências de compreensão do mundo externo, daquele sempre outro, negativo da consciência pela *via* linguística, intersubjetivamente partilhada.

E outro impulso que, a partir do conhecimento analítico e tecnocientífico do mundo, obtido no movimento primário entre a consciência e este, passa a criar condições e expectativas de domínio sobre este mesmo mundo, ampliando o modo de reprodução material, reduzindo o contexto interacional da gramática do mundo-da-vida a um âmbito estratégico de aplicação visando ao êxito e à eficiência técnica, uma aplicação direta do conhecimento sobre o mundo e a transformação deste seguindo critérios de ampliação do impulso de racionalização técnica. A sociedade se mantém e reproduz a partir destes dois impulsos.

No âmbito desta racionalização do mundo-da-vida, ocorre outro processo importante à teoria da sociedade de Habermas. Ocorre uma complexificação das esferas do sistema. As ondas reflexivas que se abatem sobre o mundo-da-vida são experimentadas como *crises* que necessitam de resolução. No momento em que a gramática do mundo-da-vida, que se articula linguística e intersubjetivamente buscando consenso, não consegue responder a estas crises, esta resposta será proposta pelas esferas do sistema.

Esta compreensão do mundo-da-vida acompanha Habermas em sua crítica às biotécnicas (2001, 2005, 2014). Habermas está preocupado com o diagnóstico que desenvolve em *O Futuro da Natureza Humana* (2001), no qual compreende que o mundo-da-vida dá mostras de esgotamento e exaustão de suas energias e fontes metassociais, não apresentando indícios de que resistirá a outra onda reflexiva, o que nos coloca diante de uma *linha vermelha* levantada pelos avanços expressivos no campo das biotécnicas e engenharias genéticas (Habermas, 2014).

A *eugenia liberal* representa a possibilidade de ultrapassagem desta linha sem garantia alguma de retorno, o que acarretaria um desequilíbrio na própria estrutura interna do mundo-da-vida e, por conseguinte, a dissolução de nossa autocompreensão ética da espécie. Esta exposição será central na crítica de Habermas aos avanços das biotécnicas sobre a natureza humana e, principalmente, sobre o cerne *duro* destas: o naturalismo, que ganha proporções expressivas na contemporaneidade. Neste sentido, Habermas buscará uma resposta na proposição de um naturalismo *fraco* ou *mitigado* como possibilidade de refreamento deste cerne do cientificismo. Esta proposta visa buscar uma compreensão mais completa do homem para além do reducionismo com o qual fora descrito e compreendido frente às biotécnicas.

O *sistema* aparece na teoria social de Habermas tal qual foi trabalhado pelas ciências naturais. Habermas pretende uma transposição do conceito de sistema desenvolvido pelas ciências naturais para o contexto social. Um organismo vivo se separa do contexto de seu ambiente no intuito de filtrar apenas aquilo que lhe é necessário à sua autopreservação e *autopoiesis*. Diante da totalidade de seu ambiente, o organismo constrói um filtro que, ao mesmo tempo, isola-o da gama quase infinita de possibilidades oriundas da totalidade do meio, e passa a se retroalimentar apenas com estímulos úteis e necessários à sua constituição e manutenção. Desta compreensão biológica partiram Parsons, Luhmann e também Habermas para compreenderem a ação sistêmica com a qual se articula a sociedade.

Neste sentido, o sistema, diante da complexidade do mundo, reduz a gramática do mundo-da-vida às custas de uma autocomplexificação. Para filtrar a polifonia gramatical do mundo-da-vida, reduz o contexto de significações e a complexidade do mundo objetivo através de uma diferenciação e autorreferencialidade progressiva de suas esferas (Dinheiro, Poder) em relação ao mundo-da-vida. Assim, as esferas do sistema passam a filtrar as informações, processando e colhendo

apenas aquilo que lhe é útil e necessário, criando um contexto estratégico de ação.

Diante do quadro relacional entre o mundo-da-vida e sistema, Habermas consegue apresentar uma teoria na qual a razão instrumental ou estratégica é compreendida como esfera importante na constituição da sociedade, escapando, assim, do pessimismo de seus precursores. Neste sentido, o que Habermas irá compreender são dois impulsos de racionalização interagindo em contextos interacionais que são desestruturados por crises a partir da Modernidade, nas quais o problema apontado por Habermas reside no âmbito de um desequilíbrio estrutural entre mundo-da-vida e sistema.

Neste momento, sob o prisma desta *coordenada topológica*, Habermas expressa uma preocupação com o mundo-da-vida, o que manterá em toda sua trajetória. O mundo-da-vida é compreendido como uma estrutura contraposta ao avanço da tecnociência que, em um primeiro momento pré-TAC (Habermas, 1968, 1971), revela-se em um domínio tecnocrático que permanece até o marco de seu *opus magnum* (Habermas, 1981a, 1981b); e que, em um segundo momento, mostra-se na fase mais recente de seu criticismo, na preocupação frente à exaustão do mundo-da-vida, e possibilidade de dissolução de nossa autocompreensão ética da espécie (Habermas, 2001, 2005, 2014).

Sociedade

A compreensão dualista à qual chega Habermas para responder o problema da racionalidade lhe permite compreender o modo de reprodução social a partir de dois grandes impulsos – a reprodução material (sistema) e a reprodução simbólica (mundo-da-vida). Esta compreensão *dualista* da racionalidade imprime um novo caráter na teoria social, pois agora a sociedade é compreendida a partir de dois grandes impulsos: a reprodução material e a reprodução simbólica. De um lado, as forças de reprodução material, que, no diagnóstico de Habermas, nas sociedades modernas passa a ser exercida unilateralmente pela técnica e pela ciência, que se tornaram, com a passagem do capitalismo liberal ao capitalismo tardio, forças de produção do capitalismo. “O fato é que a técnica e a ciência transformaram-se em forças produtivas principais do capitalismo intervencionista e se confundem com seu marco institucional” (Araújo, 1996, p. 38).

A teoria social de Habermas, a partir do prisma relacional entre estes dois grandes impulsos, oferece uma compreensão da sociedade desde seus alvares, baseada no modo relacional entre seus marcos institucionais e suas estruturas simbólicas. Neste sentido, nas sociedades primitivas o marco institucional de sua reprodução material possuía uma relação não coercitiva com sua reprodução simbólica. As tradições e as metanarrativas culturais forneciam o critério normativo e, ao mesmo tempo, absorviam os impulsos oriundos da reprodução material.

Habermas irá compreender o mundo da vida em três níveis: a) a cultura, b) a sociedade, e c) a personalidade. A

a partir desta compreensão, ele tece uma análise das sociedades humanas tendo como ponto de partida a diferenciação interna destes componentes. Habermas está diante de um tipo de compreensão que lhe propicia uma análise e resposta ao problema da existência da sociedade, compreendendo o desenvolvimento desta a partir de contextos interacionais e de diferenciação interna de suas esferas constitutivas. Assim, nas sociedades arcaicas não havia uma diferenciação muito clara entre estas esferas, ao passo que nas sociedades modernas há uma diferenciação e autonomização destas.

A atenção de Habermas ao fenômeno tecnológico está relacionada e direcionada para a preocupação e o cuidado com o mundo-da-vida, e também, com a natureza humana. Seu criticismo se inicia com o horizonte conflitivo das descobertas do século XX e o impacto destas na natureza humana, e, neste sentido, o próprio resgate do conceito de mundo social da vida (1968) já indica uma intenção de salvaguardar, ou antes, de apontar o lugar de uma natureza humana frente ao avanço da tecnociência que se estruturava como tecnocracia.

O próprio diagnóstico de Habermas de possíveis saídas frente ao avanço tecnocientífico e/ou biotécnico implica uma reabilitação de um conceito de natureza humana, recobrada do processo de autorreificação. Por isso, na fase recente de seu criticismo acerca das intervenções biotécnicas, retoma o conceito de natureza humana e a possibilidade de reabilitação de conteúdos presentes no mundo-da-vida ainda não reificados.

Desacoplamento entre sistema e mundo-da-vida

A sociedade possui dois modos de reprodução, que podemos denominar aqui de dois grandes impulsos da dinâmica social, a saber: a reprodução material e a reprodução simbólica. Enquanto ocorre, de um lado, a reprodução material criando perspectivas de integração e adaptação dos indivíduos ao meio, ampliando as margens materiais e o poder sobre a natureza, de outro lado, ocorre a reprodução simbólica, garantindo a estes mesmos indivíduos as sedimentações internas necessárias neste processo adaptativo.

Ambos os processos são impulsos oriundos das exigências de racionalização do mundo. O mundo aparece como uma unidade complexa que a consciência necessita racionalizar para compreendê-lo. A partir da ampliação das exigências de racionalização ocorre o desenvolvimento destes impulsos da dinâmica social. A intenção de Habermas em *Teoria do Agir Comunicativo* é utilizar do modelo relacional entre mundo-da-vida e sistema para compreender as contradições inerentes à sociedade moderna, reformulando, assim, a teoria da reificação que Lukács desenvolveu e que chegou a um beco sem saída com a crítica *derrotista* de Adorno, Horkheimer e Marcuse.

A teoria da reificação, na análise de Habermas, tornou-se progressivamente uma teoria da *colonização* (Baxter, 1987). Portanto, compreender o conceito de tecnologia no pensamento de Habermas passa, necessariamente, pela com-

preensão do papel exercido pelo sistema no processo de colonização do mundo-da-vida. Tanto o conceito de tecnologia quanto o de natureza humana emanam deste pano de fundo, e constituem-se como um ponto importante e referencial que acompanhará o pensamento de Habermas. A partir de tal, lança-se uma nova compreensão do processo de reificação, de instrumentalização e, *a posteriori*, de autoinstrumentalização da vida humana:

Habermas entende a moderna tecnologia, prefigurada na manipulação genética como um estágio do processo de instrumentalização, já apontado na teoria crítica da Escola de Frankfurt. Este estágio seria o ápice de tal processo, pois nela, o limite entre a humanidade e a coisidade começa a se dissipar no universo da disponibilidade. O humano passa gradativamente a ser um conjunto biológico disponível à manipulação, assim como o foram todos artefatos técnicos desde os alvares de nossa engenhosidade técnica, sendo condicionado por tais artefatos (Fernandes, 2016, p. 103).

Para Habermas a tecnologia e a ciência são expressões da esfera do sistema, são sua *forma objetiva* e, portanto, frutos da racionalidade instrumental. Neste sentido, cada passo que o sistema imprime em referência à racionalização é acompanhado por um acréscimo no sentido da produção material, no avanço estrutural tecnocientífico da sociedade. Porém, o que Habermas compreende é que a fusão entre conhecimento e ciência ainda é fruto de um ideal positivista que persegue a ciência, encontrando na tecnologia sua legitimação. Assim, Marcuse, como também Adorno e Horkheimer, irão compreender a lógica da dominação a partir da ampliação do aparato material tecnocientífico que, proporcionando um grau elevado de conforto à sociedade, ao mesmo tempo a impede de realizar sua emancipação aplicando sobre ela uma dominação política e ideológica.

A crítica de Habermas à tecnologia é expressa desde seus primeiros textos em uma contraposição com o mundo social da vida. A racionalidade tecnológica é parte importante do mundo-da-vida, partindo dele e nutrindo-se dele. O problema apontado por Habermas é o âmbito de diferenciação interna que leva a um processo de desacoplamento entre mundo-da-vida e sistema e posterior colonização daquele por este. O mundo-da-vida passa a se articular em detrimento das esferas do sistema.

Habermas compreende que no interior do mundo-da-vida há um tipo de racionalidade que pode promover uma reabilitação da racionalidade instrumental, a saber: a racionalidade comunicativa. Neste sentido, há uma compreensão de que a técnica é um fenômeno importante à vida prática em seu sentido objetivo, porém, houve uma desestabilização estrutural interna a partir da qual as esferas do mundo-da-vida e do sistema passam a se separar, e gradualmente o sistema passa a colonizar o mundo-da-vida.

Modernidade

A compreensão da reprodução social em dois níveis ou impulsos distintos fornece a Habermas elementos para um diagnóstico das sociedades modernas avançadas a partir de sua tese da colonização, ou da compreensão do desequilíbrio no modo relacional entre sistema e mundo-da-vida como diagnóstico da Modernidade. Habermas retoma o conceito de mundo-da-vida como via possível de desvelamento de um novo tipo de racionalidade: a *racionalidade comunicativa*; mas também como aporte necessário para expor as patologias da Modernidade. O conceito de mundo-da-vida em Habermas, assim como em Husserl, é levantado como um estófo primário do qual partem também os impulsos da própria ciência. Assim, o sistema parte do mundo-da-vida, depende deste, e não o contrário (Albuquerque, 1996).

Para Habermas, o problemático nas sociedades modernas é a redução da *práxis* à *techne*, do agir comunicativo ao agir estratégico e instrumental que coordena as ações no interior de tais sociedades. Apesar da compreensão dos aspectos negativos inerentes à ciência e à técnica no que se refere ao processo de dominação tanto da natureza quanto da instrumentalização das relações sociais, Habermas não compreende de forma “derrotista” tais aspectos, compreendendo tanto a ciência quanto a técnica como formas da razão instrumental, e esta como esfera sistêmica importante no processo de diferenciação estrutural interna do mundo-da-vida. Esta compreensão leva Habermas a um diagnóstico que irá diferenciá-lo da crítica da primeira geração da Escola de Frankfurt, compreendendo a relação entre mundo-da-vida e sistema nos termos de *desacoplamento* [*Entkopplung*] e *colonização* [*Kolonisierung*], com os quais procura esclarecer as patologias sociais da modernidade.

O sistema não apenas se propulsou em um desacoplamento [*Entkopplung*] em relação ao mundo-da-vida, como também passou a exercer uma colonização [*Kolonisierung*] gradativa sobre este. A estrutura interna do mundo-da-vida passa a receber estímulos e a se coordenar segundo critérios organizativos emanados das esferas do sistema. Esta compreensão impactará na compreensão do próprio conceito de Modernidade, que Habermas seguirá compreendendo como um *projeto inacabado*. Esta compreensão da Modernidade como projeto inacabado traz consigo uma esperança na possibilidade de reabilitação do horizonte teleológico da razão, o que, para Habermas (2004, 2007), também representa um momento da própria razão se autocompreender enquanto *carencial*, enquanto carente de contributos que lhe possibilitem retomar o caminho que, para Habermas, leva ao *entendimiento*. Neste sentido, podemos compreender a obra de Habermas como uma tentativa de manter, mesmo ainda dentro do marco do Iluminismo, o próprio conceito de razão e a possibilidade de sua reabilitação.

Habermas procura esvaziar o conceito iluminista de razão do solipsismo kantiano e, ao mesmo tempo, imprimir-lhe uma condição de autorreflexividade na qual se compreende

como uma estrutura que já se torna consciente da falta de algo. Diante dos graves problemas impostos na Modernidade pela ameaça de dissolução dos vínculos de coesão social e também de ausência de exemplos normativos que possam ser seguidos, a razão não enxerga outra saída exceto mergulhar em si mesma na busca de construção de seus modelos normativos, e também, já reconhecendo a falta, estar aberta a contributos epistêmico-cognitivos que possam oferecer suporte em sua reabilitação.

Reificação/Colonização

O conceito de reificação [*Verdinglichung*] está na base da crítica à ciência e à técnica moderna a partir de Marx, e ganha peso com a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt. Para Habermas, o conceito de reificação é compreendido como uma patologia social oriunda do processo de desacoplamento e colonização do mundo-da-vida pelo sistema. Ele se dá quando a infraestrutura comunicativa do mundo-da-vida é colonizada pelas esferas do sistema: dinheiro e poder (Celikates; Jaeggi, 2017; Jütten, 2011).

Habermas, em sua crítica recente, no marco teórico de *O Futuro da Natureza Humana* (2004) e *Autotransformação Autopoiética da Espécie Humana* (2014), retorna ao conceito de reificação. A otimização da espécie humana mediante as intervenções biotécnicas representa um nível expressivo da propagação de imagens objetificadas do homem e traça uma linha vermelha a partir da qual não temos certeza do regresso. A reificação autoimposta neste contexto pode ser o último passo para a natureza humana, passo este do qual não possui certeza de retorno.

Se antes o processo de reificação se dava gradativamente mediante um aumento da racionalidade instrumental que socavava as expectativas emancipatórias, transformando os sujeitos em máquinas, agora, sob o crivo das intervenções biotécnicas, o processo de reificação é autoimposto; o sujeito, desfeito de sua capacidade decisória, sem a possibilidade de construir seus projetos de vida, imerge no campo de ação biogenética, tornando a si próprio objeto de sua ação.

Tal perspectiva se mostra distinta daquela compreendida em *Teoria do Agir Comunicativo*, na qual compreendia reificação como colonização de um mundo-da-vida comunicacionalmente estruturado pelas esferas administrativas e econômicas e deslinguisticadas do sistema, em um acréscimo de monetarização e burocratização da infraestrutura comunicativa da sociedade (Baxter, 1987, p. 39). Agora, o processo de reificação pode ser compreendido em seu aspecto mais agressivo, pois se manifesta a partir de uma forte ampliação do processo de propagação de imagens auto-objetificadas do homem. De um lado, temos uma tecnociência que se desenvolve significativamente e, de outro, um sujeito que não possui os conteúdos necessários ao exercício de sua capacidade decisória acerca dos direcionamentos da ciência e da técnica.

O mercado passa a controlar os direcionamentos das pesquisas e, ao mesmo tempo, controla as expectativas e an-

seios da sociedade, procurando inocular o germe da emancipação a partir de metáforas midiático-mercado-lógicas, engendrando necessidades e demandas frente aos avanços propiciados pelo mesmo mercado. E precisamente em relação às intervenções biotécnicas, Habermas está preocupado, em um primeiro momento, com a possibilidade de criação de uma *eugenia liberal*, de um *mercado genético* regulado por leis de procura e oferta.

O conceito de reificação em Habermas é uma ressonância da praxiologia marxiana *via* Escola de Frankfurt, e está relacionado na arquitetônica do pensamento de Habermas com o processo de colonização interna do mundo-da-vida pelo sistema. É uma patologia social decorrente do desacoplamento [*Entkopplung*] entre estas duas esferas.

O problema apontado por Habermas em referência ao derrotismo da crítica da primeira geração da Escola de Frankfurt é a sua permanência no conceito de razão instrumental como modelo único de racionalidade, não restando, portanto, saída à razão e ao potencial emancipatório do Iluminismo. A razão traduziu-se *dialecticamente* em barbárie. Habermas recolhe conteúdos potentes da crítica à razão instrumental de seus precursores, porém, desvencilha-se dos limites da mesma, procurando alternativas ao beco sem saída da crítica derrotista, que reinsere no contexto da teoria social um romantismo utópico ao traçar possibilidades para além da razão.

Habermas pretende um projeto que se atenha ao âmbito da razão, que, ao mesmo tempo, compreenda seu descarilamento face ao projeto emancipatório, e que possa criar possibilidades de reabilitação do horizonte teleológico desta. Assim, o conceito de mundo-da-vida de Husserl será um primeiro estofo a partir do qual Habermas trabalhará em seu projeto, e também figurará como ponto de viragem na teoria crítica, que agora toma uma direção distinta da primeira geração com a “nova sobriedade” da teoria da sociedade moderna proposta por Habermas a partir do modelo relacional entre o mundo-da-vida e sistema. A tese da colonização é uma contribuição singular de Habermas à teoria da sociedade contemporânea.

A destradicionalização do mundo-da-vida imprime uma adaptação cognitiva aos novos contextos redescritivos, sob o aspecto de uma *normalização* deste quadro redescritivo. Assim, a vida passa gradualmente ao campo da reificação sob o aspecto de uma racionalidade que avança sob os contextos interacionais comunicativos: eis a tese da colonização revisitada no marco da crítica às biotécnicas. A naturalização de práticas reificadoras expõe a rigidez interna de um mundo-da-vida que já dá sinais de exaustão, que mostra não possuir forças diante de outra onda reflexiva. Neste sentido, o campo da reprodução material ou sistêmica atingiu limites expressivos no tocante à reprodução simbólica através do processo de adaptação cognitiva aos novos quadros ofertados pelas intervenções e avanços no campo das biotécnicas; já não há forças no mundo-da-vida em seus contextos de aglutinação social ou em suas reservas tradicionais, exceto na compreensão de sua autoconstrução imanentemente secular.

Abaixo apresentamos um quadro com as principais estruturas teórico-conceituais de Habermas sobre a tecnologia e sua continuidade na trajetória de seu pensamento,

procurando apontar com tal a permanência da questão da técnica no pensamento de tal autor.

Período Estrutura Conceitual	PRÉ-TAC Jovem Habermas (1953-1958) TCI (1968) TP (1971)	TAC (1981a, 1981b)	CRÍTICA RECENTE PNK (1998), ZMN (2001), ZNR (2005), ASG (2014)
Preocupação com o mundo-da-vida	O avanço da tecnociência sob a forma de tecnocracia deflaciona o horizonte da liberdade e da autonomia humana (1987a).	Tese da colonização – avanço das forças diretivas do sistema sobre as esferas do mundo-da-vida (1981a, 1981b).	As biotécnicas inscrevem no horizonte de nosso agir moral uma linha vermelha indicando o limite ao qual chegou o mundo-da-vida que, exaurido de suas fontes metassociais, dá mostras de não oferecer resistência à outra onda reflexiva.
Reificação/ Colonização	A tecnocracia socava o núcleo emancipatório da natureza humana às custas do domínio do mundo externo (simetria com a tese da <i>Dialética do Esclarecimento</i>) (1987a, 1987b).	Releitura e reconstrução da teoria da reificação desde Marx e Lukács. Reificação como patologia oriunda do processo de colonização da infraestrutura comunicacional (1981b).	Uma renovada forma de colonização se apresenta sob a forma de um monopólio das ciências naturais sobre o poder de redescritção do humano e da vida em si. O indivíduo sem forças para promover sentido para suas redescritções transita num âmbito de uma reificação autoimposta.
Instrumenta- lização	Crítica à razão instrumental e proposta de ultrapassagem do monismo pessimista da primeira geração da Escola de Frankfurt.	Aprofundamento da importância da esfera sistêmica no modo de reprodução social. O problema reside na desestabilização no quadro relacional entre sistema e mundo-da-vida.	Autoinstrumentalização e instrumentalização radical da vida normalizadas a partir de um contexto redescritcional marcado por imagens auto-objetificadas do homem e pelo monopólio das ciências naturais. O problema não reside na biotécnica em si, mas no caráter reificador e autoinstrumentalizador radical que se expressa nas práticas e procedimentos.
Técnica como projeção orgânica	A técnica é compreendida como uma projeção gradual de nossos órgãos e movimentos (1987b).	A técnica está vinculada à esfera teleológica do trabalho, é uma forma importante de reprodução e adaptação humana.	Assume a forma de uma tecnificação radical da vida que ganha impulso e foge ao controle com as intervenções biotécnicas. Nossa completa reprodução de modo biotécnico é um estágio acirrado da projeção de nosso corpo biológico.
Técnica como projeto hu- mano	Apesar de manifestar uma compreensão da técnica como projeção orgânica, Habermas procurará aproximar-se da concepção antropológica de Gehlen, para compreender o conceito de técnica como um projeto humano.	O problema não reside na técnica em si, mas antes na perda de possibilidades decisórias do sujeito em relação aos direcionamentos da tecnociência.	Como um projeto humano as biotécnicas devem ser expostas ao debate e crítica na polifonia da esfera pública, e não ser tratadas como assunto privado de grupos de especialistas e conglomerados econômicos.
Neutralidade técnica	A técnica necessita do agir humano para atingir seu horizonte teleológico. Como projeto da humanidade como um todo a técnica, na compreensão de Habermas, é deflacionada do aspecto político, não podendo estar vinculada a um grupo específico de pessoas – no caso à burguesia, como expuseram seus precursores, principalmente Marcuse (1987a, 1987b).	O problema da tecnologia para Habermas não reside no processo de tecnificação, mas nas patologias que são oriundas do processo de colonização de áreas do mundo-da-vida que estão fora do âmbito de controle do sistema e que passam a ser colonizadas. A técnica reside no âmbito da reprodução material da sociedade, sendo, portanto, importante ao desenvolvimento da sociedade.	A biotécnica em si é fruto da expansão de nossa capacidade e ganhos epistêmico-cognitivos, e manifestação objetiva da esfera sistêmica; neste sentido, o problema do avanço das biotécnicas reside na possibilidade de estruturação de uma eugenia liberal, na qual a biotécnica reside nas mãos de grupos econômicos e experts, o que alargaria ainda mais os problemas de desigualdade (que agora não seriam apenas econômicas, mas genéticas) no cerne da sociedade contemporânea.

Período Estrutura Conceitual	PRÉ-TAC Jovem Habermas (1953-1958) TCI (1968) TP (1971)	TAC (1981a, 1981b)	CRÍTICA RECENTE PNK (1998), ZMN (2001), ZNR (2005), ASG (2014)
Natureza humana	Contraposta ao avanço tecnológico, arraigada num mundo social da vida. Constituída linguisticamente e intersubjetivamente no trato coletivo (1987a).	Estrutura que é ameaçada no processo de reificação. Natureza humana como natureza reificada (Marx, Lukàcs), danificada e objetificada (Adorno e Horkheimer).	Ameaçada de desestabilização de sua autocompreensão ética, aparece no criticismo recente de Habermas como recurso possível ao contexto deontológico, ao possibilitar um desenvolvimento da Ética da Espécie em direção a uma antropologia normativa via uma reabilitação dos conteúdos não reificados presentes no mundo-da-vida.

Quadro 1 - Quadro de exposição de uma linha de continuidade na atualização teórico-conceitual do pensamento de Jürgen Habermas sobre tecnologia. Fonte: Elaborado pelo autor.

Considerações finais

Há uma Filosofia da Técnica no pensamento de Habermas que se direciona para os principais problemas oriundos das interações entre sociedade, natureza e tecnologia, principalmente no século XX e que irrompem no século corrente. Habermas, como um autor de seu tempo, mantém-se atento aos movimentos no interior do desenvolvimento histórico da sociedade. Talvez possamos compreender o que afirmou o jovem Habermas ainda na década de 1950: que, hegelianamente, seu intento seria o de compreender o modo de distorções de uma manifestação da razão na história, distorções estas que perpassam a compreensão de nossa interação tecnológica, bem como de nossa própria natureza em meio a uma sociedade tecnologicamente estruturada.

A tematização do pensamento de Habermas no atual cenário da Filosofia da Tecnologia traz consigo contribuições importantes e ricas, e, pertinentemente, Habermas precisa ser inserido como um autor referencial neste campo, uma vez que possui a questão da técnica como eixo ao qual retorna constantemente, atualizando seus conceitos e posicionamentos.

Neste sentido, este artigo abordou alguns dos principais elementos na arquitetura do pensamento de Habermas, procurando construir a partir de tais uma aproximação ao pensamento de Habermas acerca do fenômeno técnico/tecnológico. Expusemos um aspecto da arquitetura de tal autor ainda pouco explorada, e mesmo esquecida nos debates filosóficos atuais acerca do fenômeno tecnológico, e também no campo da bioética. Percorremos um itinerário no pensamento de Habermas evidenciando momentos iniciais e de formação do conceito de técnica, bem como sua crítica recente acerca das biotécnicas, procurando evidenciar a existência de uma linha de continuidade entre suas abordagens sobre o fenômeno técnico e biotécnico, continuidade esta que se realiza sob o prisma de uma atualização teórico-conceitual.

Referências

- ALBUQUERQUE, E.M. 1996. *Invenções, mutações: o progresso científico-tecnológico em Habermas, Offe e Arrow*. Belo Horizonte, UNA Ciências Gerenciais, 207 p.
- ARAÚJO, L.B.L. 1996. *Religião e Modernidade em Habermas*. São Paulo, Loyola, 216 p.
- BAXTER, H. 1987. System and Life-World in Habermas's Theory of Communicative Action. *Theory and Society*, **16**(1):39-86, Jan.
- CELIKATES, R.; JAEGGI, R. 2017. Technology and Reification: "Technology and Science as 'Ideology'" (1968). In: H. BRUNKHORST; R. KREIDE; C. LAFONT (ed.), *The Habermas Handbook*. New York, Columbia University Press, p. 256-270.
- FERNANDES, M. 2016. Uma aproximação à questão da técnica no pensamento de Jürgen Habermas. *Kalagatos, Fortaleza*, **13**(27):99-117.
- FREITAG, B. 2005. *Dialogando com Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 288 p.
- GABÁS, R. 1980. *J. Habermas: Dominio técnico y comunidade lingüística*. Barcelona, Editorial Ariel, 289 p.
- HABERMAS, J. 2014. Autopoietische Selbsttransformationen der Menschengattung. In: *Biologie und Biotechnologie: Diskurs über Optimierung der Menschen*. Wien, Picus Verlag, p. 19-26.
- HABERMAS, J. 2001. *Die Zukunft der menschlichen Natur: Auf dem weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt am Main, Suhrkamp. Utilizamos também a seguinte tradução ao português: HABERMAS, J. 2004. *O futuro da natureza humana: A caminho de uma eugenia liberal?* Trad. Karina Jannini. São Paulo, Martins Fontes, 159 p.
- HABERMAS, J. 1998. Ein Argument gegen das Klonen von Menschen: Drei Repliken. In: *Die postnationale Konstellation: Politische Essays*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, p. 243-265. Utilizamos também a seguinte tradução ao português: HABERMAS, J. 2001. Um argumento contra clonar pessoas: Três réplicas. In: *A constelação pós-nacional: Ensaio políticos*. Trad. Márcio Seligmann-Silva. São Paulo, Littera Mundi, 220 p., p. 209-220.
- HABERMAS, J. 1968. *Technik und Wissenschaft als "Ideo-*

- logie". Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag. Utilizamos também a seguinte tradução ao português: HABERMAS, J. 1987a. *Técnica e ciência como "ideologia"*. Lisboa, Edições 70, 152 p.
- HABERMAS, J. 1980. Theodor Adorno: Pré-história da subjetividade e auto-afirmação selvagem. In: B. FREITAG; S.P. ROUANET, *Habermas: Sociologia*. São Paulo, Editora Ática, 216 p., p. 139-150.
- HABERMAS, J. 1981a. *Theorie des kommunikativen Handelns: Handlungsrationaltät und gesellschaftliche Rationalisierung*. Band 1. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag. Utilizamos também a seguinte tradução ao espanhol: HABERMAS, J. 2002a. *Teoría de la acción comunicativa*. Vol. I. Madrid, Editora Nacional.
- HABERMAS, J. 1981b. *Theorie des kommunikativen Handelns: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Band 2. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1981. Utilizamos também a seguinte tradução ao espanhol: HABERMAS, J. 2002b. *Teoría de la acción comunicativa*. Vol. II. Madrid, Editora Nacional, 618 p.
- HABERMAS, J. 2005. *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2005. Utilizamos também a tradução ao português: HABERMAS, J. 2007. *Entre naturalismo e religião*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 400 p.
- HABERMAS, J. 1971 *Theorie und Praxis - Sozialphilosophische Studien*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1971. Utilizamos também a tradução ao espanhol: HABERMAS, J. 1987b. *Teoría y praxis: Estudios de filosofía social*. Trad. Salvador Mas Torres e Carlos Moya Espí. Madrid, Editorial Tecnos, 439 p.
- HACKING, I. 2009. The Abolition of Man. *Behemoth: A Journal on Civilization*, 3:5-23.
- HANKS, C. 2010. *Technology and Values: Essential Readings*. Oxford, Blackwell Publishing, 560 p.
- HEGEL, G.W.F. 2011. *Fenomenologia do Espírito*. 6ª ed. Petrópolis, Editora Vozes, 552 p.
- HEIDEGGER, M. 1964. *Basic Writings: From Being and Time (1927) to the Task of Thinking*. New York, Harper Collins Publishers, 397 p.
- JÜTTEN, Timo. 2011. The colonization thesis: Habermas on reification. *International Journal of Philosophical Studies*, 19(5): 701-727.
- NOBRE, M. 2011. *A Teoria Crítica*. 3ª ed. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 80 p.
- OUTHWAITE, W. 2009. *Habermas: A Critical Introduction*. Oxford, Polity, 240 p.
- PIZZI, J. 1994. *Ética do Discurso: A racionalidade ético-comunicativa*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 158 p.
- PIZZI, J. 2009. *O mundo da vida: Husserl e Habermas*. Ijuí, Editora UNIJUÍ, 182 p.
- RADDER, H. 2009. Science and Technology: Positivism and Critique. In: J.K.B. OLSEN; S.A. PEDERSEN; V.F. HENDRICKS (org.). *A Companion to the Philosophy of Technology*. Oxford, Wiley-Blackwell Publishing, 588 p., p. 61-65.
- SIEBENEICHLER, F.B. 1989. *Jürgen Habermas: Razão comunicativa e emancipação*. 2ª ed. Rio de Janeiro, Edições Tempo Brasileiro, 181 p.
- WEBER, M. 2005. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. 2ª ed. São Paulo, Pioneira, 233 p.

Submetido em 30 de outubro de 2019.

Aceito em 10 de dezembro de 2019.