

A modernidade e um de seus problemas: a crença na racionalidade¹

Edilene M. de Carvalho Leal (doutoranda do NPPCS/UFS)

Orientador: Franz Josef Brüseke (Professor-pesquisador do NPPCS/UFS)

Problema

Fala-se, repetidamente, como a pós-modernidade caracteriza-se por ser uma infinidade de visões e de autores díspares para a qual não existiria a possibilidade de encontrar uma síntese interpretativa. Todavia, é possível recolher alguns elementos comuns a partir dos quais o sintagma controverso “pós-modernidade” manifesta-se como corrente de pensamento sobre o tempo e o espaço atual. Dentre esses elementos, dois merecem destaque: em geral, a crítica da modernidade e, em particular, o desacreditamento da racionalidade. Na verdade, desacreditar da racionalidade seria condição *sine qua non* de qualquer elaboração crítica da modernidade, já que tanto a base quanto as bifurcações do projeto moderno assentam-se no discurso do racional.

Ora, como elaborar uma grande narrativa da história sem o pressuposto de que a racionalidade, seja enquanto caráter peculiar da história, seja da estrutura de conhecer do seu pesquisador, é açambarcadora, determinante e universal? Sob a formulação da dicotomia entre sujeito e objeto, própria à teoria do conhecimento da modernidade encontra-se a autopercepção de que o sujeito é autocentrado, porque dono de uma estrutura do conhecer e, por conseguinte, do fazer totalmente racional e, democraticamente, igual para todos — como diria Descartes, o bom senso é a coisa melhor dividida no mundo. Para fundar os limites da ciência em face de seus vizinhos metafísicos, o pensamento moderno parte em dois o domínio da racionalidade, que outrora era concebida como una e indivisa; agora, trata-se de uma racionalidade de fins na qual seus limites finitos são respeitados e uma racionalidade de valores mediante a qual o infinito pode ser alcançado.

É evidente como o discurso da modernidade constituiu-se, em grande medida, sob a compreensão kantiana de racionalidade. Mesmo quando sua filosofia da razão dividida foi passada em revista pela subjetividade encarnada de Hegel, tratava-se mais de um efeito de uma razão astuciosa que se deixa multiplicar e contingenciar para

¹ Esse artigo faz parte da temática mais geral da minha tese ainda em curso: “Modernidade Técnica e Civilização”.

depois se recolher em sua universalidade absoluta do que propriamente uma concepção de racionalidade que se sabe efetivamente múltipla e diferenciada. Impressiona como ambos os projetos de modernidade, principalmente em sua versão kantiana de uma razão antagônica sem o sonho de uma dialética reconciliadora, foram apropriados, discutidos e dramatizados até os nossos dias. De Weber a Luhmann, passando por Adorno, Horkheimer e Habermas, a percepção da modernidade como aquela que, ora, caracteriza-se, prioritariamente, por sua racionalidade de fins, ora por sua racionalidade de valores, configurou o cerne da crítica e do pensamento desses importantes autores do século XX e XXI. Inclusive, no âmbito da produção teórica nacional atual, vamos encontrar a mesma preocupação que, a princípio, pareceria anacrônica a olhos desavisados, com a caracterização da chamada modernidade ocidental ou a brasileira, em particular, como tendo sido desencadeada por processos instrumentais a expensas de processos valorativos e/ou vice-versa (Domingues, 2002).

A questão é: se nos encontramos no espaço e tempo da pós-modernidade, em que as metanarrativas, o sujeito autocentrado e o conhecimento absoluto foram esconjurados do universo da filosofia e das ciências sociais, como, então, manter vivo um debate tão especificamente moderno? Independentemente da direção tomada, se o mundo moderno seria mobilizado particularmente por uma racionalidade técnico-instrumental ou cultural-valorativa, essas teorias movem-se no terreno das grandes narrações, ainda que de maneira sub-reptícia. Se essas teorias acrescentam um tom preocupado ou expressamente normativo às suas análises quando acreditam preponderar os processos técnicos no âmbito geral da vida humana e de suas estruturas sociais, excedem seus próprios domínios epistemológicos e nos deixam tomar suas preferências como resultados desinteressados.

Pós-modernidade: a continuação do problema

Tentativas cuidadosas de elaboração de teorias que superassem essa recaída na valorização interessada e na metafísica da totalidade podem ser apontadas como é o caso da desconstrução derridariana. Porém, se a desconstrução como método cumpre, em primeira instância, a função a que se propõe, isto é, evidenciar o aspecto eminentemente construído dos conceitos, em segunda instância, cria outras dificuldades porque esbarra em problemas muito semelhantes, embora através de um percurso oposto, àquelas produzidas pela vertente de pensamento que se decide por um mundo em que a

racionalidade técnica define os parâmetros da vida contemporânea. Pois, um mundo governado, prioritariamente, pela técnica é um mundo governado por ninguém, cujas referências valorativas comuns perdem, em grande medida, seu sentido, para o qual a “condução da vida”, como já admoestava Weber, cabe a cada um em sua intimidade. Ora, este também pode ser e, inevitavelmente seria, um mundo plenamente desconstruído de suas metafísicas e de seus encargos político-valorativos, desprovido de qualquer fundamentação racional para orientação de condutas. Quando se opera com a desconstrução, a pura contingência acaba atingindo o lugar antes reservado à racionalidade pela modernidade, de forma que o mesmo vazio ético vislumbrado por Hannah Arendt na autodefesa de Eichmann – segundo a qual era apenas um burocrata exercendo sua função, portanto, incapaz de ser responsabilizado por seus atos – comparece no “paraíso” da plena relativização teórica e prática do mundo.

Assim, parece-nos que substituir a racionalidade pela desconstrução, relativização, construção ou qualquer outra denominação semelhante significou, por um lado, a evidência das visões unilaterais do mundo, mas, por outro lado, também significou o impedimento de que as múltiplas visões concorrentes fossem criticadas. Essa é, provavelmente, uma das razões para falarmos, ainda hoje, sobre o avanço indomável da racionalidade técnica à custa de um menor desempenho da racionalidade valorativa, como se a sociedade pudesse constituir-se independentemente de fatores culturais gerais, da partilha de um núcleo duro de valores, de relações intersubjetivas. A afirmação de que a técnica é a característica preponderante nas sociedades atuais não vem acompanhada das perguntas de quem (grupos ou indivíduos) ou o que (instituições) conduzem o domínio da técnica. Nesse sentido, Luhmann (2008) é o autor que leva às últimas consequências essa visão desencarnada da racionalidade técnica, pois lembra aos autores que desenvolveram essa dicotomia entre racionalidade técnica e valorativa, de Weber a Habermas, que o uso cada vez mais efetivo e ampliado da “forma” técnica nas sociedades diferenciadas nada tem a ver com o caráter racional dessas sociedades. Pois, é apenas uma instalação e, enquanto tal encontra-se fora da forma racionalidade que mobiliza outros parâmetros distintivos.

É bom lembrar que, desde Wittgenstein, os conceitos não têm mais a pureza teórica que antes pareciam ter. A palavra não “significa” como entidade distante da prática, mas é a atualização de seu uso no cotidiano ordinário que determinará “arbitrariamente” seu significado. Desse modo, o uso da palavra racionalidade técnica

nas sociedades modernas (em suas fábricas, em sua burocracia administrativa, etc.) deu vazão ao significado produzido na teoria social e na filosofia. Essa particularidade da lógica wittgensteiniana nos permite não apenas questionar essa visão que pretende mesclar relativismo com positivismo e, por conseguinte, incomensurável da técnica de Luhmann, mas principalmente discutir como formou-se esse determinado uso da racionalidade técnica que per fez e ainda perfaz o percurso de várias sociedades do ocidente europeu e americano. Fora desse eixo geográfico, a sociedade brasileira dedica-se, tanto no campo da produção intelectual, quanto no campo das ações efetivas, à modernização ou racionalização de suas instituições, de seus setores de produção, de sua economia. Essa racionalização é, em última instância, a mesma desenvolvida pelas sociedades européias, ou seja, a racionalidade de fins e meios.

Possivelmente, Jameson (2005) tinha em mente esse achado lógico de Wittgenstein quando afirmou que a exigência tornada tão recorrente e atual nas sociedades, especialmente as ocidentais, de que todas devem ser racionalizadas é oriunda de uma determinada autodescrição do europeu de que ele guarda uma singularidade a qual todos deveriam desejar para si mesmo. Também Sloterdijk, apesar das inúmeras diferenças intelectuais que o separam do pensador marxista, destaca que a marca do processo civilizatório desencadeado pelo ocidental europeu caracterizava-se por uma auto-imagem de si mesmo como o “povo escolhido” para exercer a captura unilateral do mundo mediante a disseminação de seu projeto racionalizante. Assim, esse processo ganhou força como discurso performático que à medida que se atualiza na prática, assumia contornos de teoria a ser seguida por todos. Esses autores revelam as motivações subjacentes ao projeto ocidental de expansão, particularmente da racionalidade instrumental, a todos os cantos do mundo – é isso que significa globalização. A diferença fundamental entre Jameson e Sloterdijk é que o primeiro mantém uma tendência a pensar esse processo como uma teoria da dominação articulada em termos do controle ideológico da racionalização moderna por parte do ocidente europeu; o segundo levanta uma questão crítica importante, embora sem deixar de ter um viés cínico difícil de ser ignorado: é certo que a expansão da civilização ocidental foi feita de modo violento, unilateral e com base em uma racionalidade de fins, mas seus resultados em todos os âmbitos da vida humana não podem ser simplesmente soterrados porque seus descendentes diretos foram tomados pela culpa e pela vitimização (Sloterdijk, 2009).

Se o projeto da modernidade é uma construção, ou seja, é um discurso performático, então o diagnóstico de que vivemos sob a égide da racionalidade técnico-instrumental também pode ser compreendido como um discurso com motivações sub-reptícias perfeitamente sujeitas ao questionamento e à crítica. Para tanto, retomar a teoria weberiana da racionalização será necessário porque, primeiro, caracteriza-se como a primeira e mais contundente crítica da racionalidade moderna, segundo, porque deixa entrever as motivações de sua crítica presentes em praticamente todas as abordagens que lhe são posteriores, com especial destaque para a contribuição de Adorno, Horkheimer e Habermas. Luhmann encontra-se em outro patamar, já que é um autor pós-moderno cercado pela dicotomia relativizante entre mundo sistêmico e valorativo.

Weber: o *factum* da racionalidade técnica e a espera de acontecimentos irracionais

O centro da investigação sociológica de Max Weber é, inequivocadamente, o problema do crescente e inexorável desenvolvimento da racionalização Ocidental. Para desvendar seus mecanismos subjacentes e suas especificidades históricas empreendeu uma pesquisa cuidadosa do como e por que as ações humanas tornaram-se, paulatinamente, mais planejadas, mais organizadas em torno de meios e fins, mais consoantes a padrões gerais. Deve-se ressaltar que seu estudo sobre as religiões mundiais apresenta uma leitura mais plural e multifacetada do processo de racionalização, que não exploraremos aqui.

A política e o direito, a burocracia e a economia moderno-ocidentais são o resultado da conjugação de uma série de fatores históricos que orientaram as ações do homem ocidental cada vez mais para a adequação entre meios e fins, de modo que valores, conteúdos gerais, situações específicas deixassem de compor o quadro de influência das ações. No interior desse processo de racionalização das condutas modernas, é gestado um paradoxo segundo o qual a racionalidade formal² (técnica, instrumental, meios/fins) jamais é consoante com a racionalidade material³ (valorativa).

² Deve chamar-se de “racionalidade formal” uma gestão econômica na medida em que a “previdência”, essencial em toda economia racional, possa expressar-se em reflexões **sujeitas a número e cálculo** – embora com completa independência de qual seja a forma técnica deste cálculo, isto é, se o mesmo se realiza com estimativas em dinheiro ou em espécie. Este conceito é, pois (se bem, como se mostrará logo, somente de modo relativo), **inequívoco** no sentido de que a forma em dinheiro representa o máximo desta calculabilidade **formal** – claro que também isto, *ceteris paribus!* (WEBER, 2002:64).

³ Pelo contrário, o conceito de **racionalidade material** é completamente equívoco. Significa somente este conjunto de coisas: que a consideração não satisfaz com o fato inequívoco (relativamente) e puramente formal de que se

Essa incompatibilidade, contudo, não se explica apenas porque Weber, fiel ao kantismo, defende uma racionalidade dicotomizada, para melhor dar conta da exigência dos limites positivos do conhecimento científico, face ao ilimitado que caracteriza todo o resto do mundo humano: seus valores éticos, suas particularidades expressivas, etc. Embora Weber deixe entreaberto certo caráter visceralmente paradoxal entre as racionalidades, como que se constituindo mais ontologicamente do que historicamente, o forte de suas análises é a reconstituição das ações na prática histórica na qual os agentes sociais configuram ações e as realizam sem que possam controlar suas consequências no mundo. O texto da “Ética” é conclusivo nesse sentido, uma vez que nos lembra, num primeiro momento, o quanto racional era a ação do crente calvinista, na medida em que se definia em termos de fins últimos (a salvação) e meios (dedicação ao trabalho, poupança ascética). Mas, num segundo momento, quando a configuração de sua ação contribuiu para o desenvolvimento de ordens sociais plenamente intramundanas (como o capitalismo moderno) que não se encontravam entre suas intenções mais íntimas, os meios passaram a se sobrepor sobre os fins. Essa situação gerou um paradoxo entre racionalidade e irracionalidade. Por conseguinte, o fenômeno social da irracionalidade – ou, se se quiser, da ausência de liberdade de ação – emergiu no contexto moderno de predominância da racionalidade instrumental sobre a racionalidade valorativa, isto é, apenas quando os meios dominam os fins nas ações, a racionalidade perde terreno para a irracionalidade. Esse contexto assumiu as feições próprias à racionalidade técnica: impessoal, objetivo e rotineiro para a qual valores, inquietações existenciais, sentimentos, etc. perdem totalmente seu sentido e sua relevância prática. Weber vai ainda mais longe e afirma que esse processo é inexorável, de forma que sua tendência mais geral seria seu pleno desenvolvimento e expansão.

Essa tese, elaborada como diagnóstico de um tempo, serviu de inspiração para muitos teóricos sociais, mas ela própria foi inspirada por uma determinada visão de ser humano e de mundo ínsita no romantismo, particularmente na filosofia romântica alemã. A rigor, Weber tinha toda clareza de que, como cientista, não poderia apreender a totalidade dos fenômenos sociais e que, se assim o fizesse, estaria sendo desonesto com o alcance da ciência sociológica. Porém, a metanarrativa adentra sua crítica da racionalidade moderna a ponto de estabelecer um abismo entre suas prerrogativas

proceda e calcule de modo “racional” com relação a fins com os meios factíveis tecnicamente mais adequados, mas que se colocam **exigências** éticas, políticas, utilitaristas, hedonistas, estamentais, igualitárias ou de qualquer outra classe e que dessa sorte se medem as consequências da gestão econômica – ainda que seja plenamente **racional** desde o ponto de vista formal, isto é, calculável – com relação a valores ou fins **materiais** (Idem).

metodológicas e suas análises históricas – o que é escrito com tanta ênfase sobre o que separa a ciência dos mitos, das cosmovisões, dos pressupostos metafísicos e que se encontra entre o conjunto das ideais defendidas pelo positivismo contemporâneo, embora com mais consciência da tenuidade dessa fronteira –, ao que parece motivado por sua crença na liberdade de ação, na razão desprendida e no ideal de homem completo e criativo que caracterizava as ambições de pensadores românticos (Löwith, 1969). De posse desses ideais, a sociedade que se deslindava aos seus olhos parecia conceber outro tipo de ser humano que os parágrafos finais da “Ética Protestante”, parafraseando Nietzsche, descrevem com acuidade: “(...) os ‘últimos homens’ desse desenvolvimento cultural poderiam ser designados como ‘especialistas sem espíritos, sensualistas sem coração, nulidades que imaginam ter atingido um nível de civilização nunca antes atingido’” (Weber, 1998: 131).

Em Weber, todavia, a permanência desses elementos “metafísicos” tão duramente criticados depois das experiências de regimes totalitários do século XX, é nuançada por percepções teóricas que anteciparam muitas elaborações conceituais posteriores. Não precisaríamos esperar o “desconstrutivismo” e o “construtivismo” da era pós-moderna para entendermos que não se pode conceber o conhecimento como absoluto, pois, Weber já havia alertado para seu caráter construído, artificial e contextualizado, nem tampouco para a crítica à racionalidade moderna na qual suas fraquezas fundamentais fossem reveladas. Dentre essas fraquezas gostaríamos de ressaltar aquela que caracterizava a base do próprio projeto da modernidade: sua crença de que a razão pudesse, efetivamente, afugentar quaisquer rastros irracionais e tornar-se absoluta.

Weber mostrou que a própria criação moderna de uma racionalidade plenamente voltada para si mesma, ou seja, depurada de móveis passionais e/ou valorativos, no auge de seu domínio e de posse de sua força expansiva, engendrou a situação de ausência de autonomia de ação. Isso significa dizer que o que é autonomia para Weber subtrai-se ao conceito dominante de autonomia na modernidade de Kant, pois atualiza-se aquém e além da racionalidade, uma vez que seu sentido é a escolha de valores em todo caso não sujeita à análise racional. E isso é incompatível com o projeto da modernidade. Não é que a racionalidade técnico-instrumental autonegue-se para uma eventual recuperação de si mesma, como sugeriria uma visão hegeliana do mundo, mas que é impensável um mundo, ou melhor, sociedades conduzidas unilateralmente por qualquer tipo de racionalidade sem que outras situações surjam e reconfigurem suas

práticas. Com isso, queremos lembrar que, para Weber, o florescimento da racionalidade não elimina a possibilidade de que fenômenos irracionais surjam e sobreponham-se aos fenômenos racionais. A propósito disso, Philippe Raynaud acredita que Weber antecipa largamente a problemática posterior da fenomenologia heideggeriana, especialmente a questão fundamental da sua obra e, por tabela, da desconstrução derridariana, ou seja, a questão da diferença ontológica. Irracionalidade da história e diferença ontológica, respectivamente, compartilham o “‘sem fundo’ que permanece inacessível à investigação racional porque se encontra pressuposta por toda racionalidade – e é no interior desse poder criador que se origina a diversidade irreduzível das figuras históricas (‘imagens de mundo’ em Weber, ‘épocas do ser’ em Heidegger)” (Raynaud, 1987:148).

Dessa maneira, subsistem, no pensamento weberiano, contradições difíceis de serem explicadas, pois a dramatização da expansão da racionalidade instrumental encenada num tom apocalíptico e normativo não combina com a crítica da modernidade na qual revela os problemas internos à própria construção moderna de racionalidade. Isto é, Weber comete os mesmos equívocos que denunciou no projeto moderno da racionalidade, particularmente aquele em que considera a autonomização da racionalidade técnica em face da racionalidade valorativa como infortúnio a ameaçar drasticamente o destino da história. Entretanto, ainda que pudéssemos atestar a efetividade desse acontecimento, seria preciso perguntar o porquê de valores como autocriação, desprendimento, realização criativa e autonomia serem tão fundamentais para o ser humano a ponto de, em sua ausência, caracterizar sua decadência. Além disso, também caberia perguntar o porquê do espanto e da dramatização diante da possibilidade de tal acontecimento como se a racionalidade técnica não cumprisse rigorosamente a função para a qual os modernos a desenvolveram. Quando Bacon e Descartes, por exemplo, definiram a tarefa da ciência como aquela de domínio matematicamente planejado da natureza não tinham, provavelmente, outra coisa em mente senão o aprimoramento de instrumentos técnicos de controle da observação e experimentação das leis naturais: conhecer para melhor dominar. Portanto, se o agir técnico-instrumental foi blindado pelo “milagre” da razão moderna contra as interferências de quaisquer elementos irracionais que pudessem interferir em seu curso planejado, consequências não desejadas na esfera ético-cultural não descaracterizam a

configuração lógica e prática da ação já que, por si mesma, é um fazer que dispensa sentidos últimos, sejam subjetivos sejam espirituais sejam filosóficos.

Adorno e Horkheimer: a autonegação da crítica da razão

Os autores da *Dialética do Esclarecimento* parecem maximizar tanto a caracterização da ambivalência da racionalidade moderna quanto seus efeitos sobre a vida humana. Nessa obra em particular, pretendem responder à questão: “por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie?” (Prefácio, p.11). Para tanto, retomam o momento mediante o qual o grego antigo escapou à barbárie e instaurou a civilização: o momento caracterizado pela narrativa e pela reorganização poética dos mitos. Os autores assinalam para o fato de que, desde seu começo, o esclarecimento é marcado por um duplo caráter: caráter irracional do mito e o caráter racional da linguagem, do discurso, em uma palavra, do esclarecimento. Essa tese controversa, que já se encontra sutilmente delineada por Weber, quando discute as ambivalências da racionalidade moderna, rejeita o núcleo duro do positivismo moderno segundo o qual a racionalidade é plenamente depurada de influências irracionais. Paradoxalmente, os mitos antecipam fortemente o tipo de racionalidade que transforma meios em fins últimos da ação humana, isto é, o tipo de racionalidade que é erigida, especialmente na modernidade, a racionalidade instrumental cujo sentido traduz-se na frase: “mito já é esclarecimento”. Todavia, esses teóricos não se limitam a afirmar que o começo da racionalização ou da civilização ocidental é, de ponta a ponta, marcado por impulsos e estruturais irracionais, mas também que a forma na qual foi traduzida na modernidade revela o fato de que o “esclarecimento acaba por se reverter em mito”; e isso significa dizer em processos irracionais.

O que permitiu a formulação dessa tese prenhe de múltiplas consequências para a crítica da modernidade é a relação que estabelecem entre razão e dominação. Distantes da teoria da dominação marxista em que o centro se encontra nas relações de classe e de propriedade, Adorno e Horkheimer (1985:53) buscam, em Nietzsche e Freud, inspiração para pensar nos modos desenvolvidos pela razão, para dominar a natureza externa e interna. Dessa apropriação, formulam uma das teses mais instigantes do século XX, de acordo com a qual, o “como”, o “porquê” e o “para quê” da existência da dominação e da razão inscrevem-se na própria relação que o ser humano mantém com a natureza,

consigo mesmo e com os outros. Essa inscrição é interpretada a partir da passagem em que Ulisses realiza a façanha de passar pelas sereias sem, em princípio, maiores consequências para ele mesmo e para seus homens. Como sabemos, Ulisses, senhor de Ítaca e de toda sua embarcação, ordenou a todos os marinheiros que tapassem os ouvidos para que não ouvissem o canto belo e sedutor das sereias. Contudo, outra providência tomou para si mesmo para que não fosse impedido de ouvir o canto de beleza única sem a consequência imediata de se atirar ao mar e morrer: ordenou aos marinheiros que o amarrassem no mastro do navio. No âmbito da racionalidade instrumental, sua ação foi “perfeita”, a completa adequação entre meios e fins, porém no âmbito mais específico da existência humana, de sua autonomia e de sua cultura, aos marinheiros coube apenas o trabalho alienado da contemplação do belo e/ou da cultura enquanto ao seu senhor, Ulisses, coube apreciá-lo, mas sem a possibilidade de realização completa. De maneiras diferentes, ambos padeceram da alienação, da suspensão da completude, do desprendimento estético (Adorno & Horkheimer, 1985:46).

Essa reinterpretação da Odisséia traduz a história da razão que se desfaz dos encantamentos e dos mitos para engendrar a dominação e a liberdade modernas. Freud retratou-a na figura da criança polimorfa e cruel que tece suas redes de relações até tornar-se um adulto racional e controlado. Weber a entendeu através de um longo processo histórico de desencantamento do mundo, interno e externo ao indivíduo, que gerou a situação de domínio da racionalidade instrumental. Esse processo, entretanto, não aconteceu de maneira harmoniosa, pacífica e iluminada como queriam seus mais famosos defensores, os iluministas, mas mediante pressão, controle, violência, crueldade. Adorno e Horkheimer enfatizam o preço pago pela humanidade para viver sob a égide da racionalidade.

Se em tempos mais mitológicos – menos marcados pelo descolamento da racionalidade –, a existência humana era aprisionada aos códigos de conduta predeterminados, nas sociedades nas quais dominam a racionalidade instrumental, são os interesses econômicos e burocráticos que orientam, predominantemente, as condutas. De maneira muito semelhante a Weber, os autores verberam que vivemos, atualmente, sob a insígnia do “mundo administrado”. Com isso querem dizer que o ser humano é alienado, dominado, heterônomo, rotineiro, frio, calculista, a despeito de outras

possibilidades de ser: autônomo, criativo, capaz de fruição estética, de solidariedade social.

Diante disso, faz-se necessário perguntar por que esses autores aventam possibilidades de serem jamais efetivadas pelo ser humano. Pois, se a história da humanidade é contada a partir da história da razão, cuja expressão primordial é a inversão/reversão do mito à razão, da razão ao mito, não existiram momentos nos quais a realização dessas possibilidades últimas rendesse memória suficiente para que lembrássemos com pesar seu desaparecimento do mundo. Por que nos ressentir, como fazem Adorno e Horkheimer, dos feitos da racionalidade moderna, se não conhecemos outra realidade na qual nos inspirasse para conduzir diferentemente nossas ações? Se do mito à razão, da razão ao mito, fomos e somos caracterizados pela dominação, alienação, violência, por que ser o homem do romantismo alemão e do iluminismo francês pareceria tão desejável a ponto de lamentarmos a perda de sua efetividade? Acreditamos que esse diagnóstico tão fatalista dos autores da *Dialética do Esclarecimento* promoveu contradições lógicas no conjunto de sua argumentação que o fizeram recair nos mesmos limites que apontaram na razão moderna: a razão produziu sua autodestruição, assim como a crítica da razão, sua autonegação.

Essa dificuldade, criada no interior da própria crítica da razão de Adorno e Horkheimer, não deve obnubilar a força e a perspicácia de sua reconstituição da história da razão, segundo a qual racionalidade e irracionalidade convivem em todos seus momentos fundamentais, particularmente em tempos de domínio crescente do tipo de racionalidade instrumental. Em “As Estrelas descem a Terra” (1970-2008), Adorno aprofunda essa ideia a partir da análise de um microfenômeno, bem ao estilo simmeliano de fazer sociologia, que poderia parecer “futilidades” de um intelectual se tal não fosse um dos mais importantes pensadores do século XX e se a construção teórica não ensejasse uma poderosa análise das formas de irracionalidade de nosso tempo: a análise de uma coluna de astrologia do *Los Angeles Times*. De maneira resumida, Adorno (2008:30) destaca que em sociedades altamente racionalidades, nas quais predominam a orientação planejada nas ações, vamos encontrar forças antagônicas operando no interior dessa racionalidade, resultantes de “transtorno de processos racionais de conservação”. Nesse sentido, o interesse cada vez mais redobrado de pessoas aparentemente informadas e eruditas pelo aconselhamento da “Coluna” de astrologia, mostra como convivem processos racionais e irracionais.

Habermas: a crença na razão pura

É difícil não considerar o *quantum* de “verdade” que existe nessa formulação acerca das sociedades hodiernas. Essa rápida reconstrução do argumento de Adorno e Horkheimer – essencialmente de Adorno – assume ares ainda mais sofisticados quando nos deparamos com pensadores como Habermas que, partilhando os tempos e os espaços com os teóricos da Teoria Crítica e desfrutando do “privilégio” de viver nos tempos e espaços atuais, permaneceu fiel ao projeto da modernidade.

Tal como seus colegas da Escola de Frankfurt, Habermas inspirou-se na concepção weberiana de racionalidade. Todavia, diferentemente desses autores, não aceitou sua conclusão fundamental: a primazia da racionalidade instrumental sobre a racionalidade valorativa. Pois, segundo Habermas, o processo de racionalização engendrou três caminhos distintos e igualmente importantes, a saber: o caminho do iluminismo com todos os seus movimentos sociais baseados nos ideários de justiça, igualdade, fraternidade etc.; o caminho do surgimento de sistemas de ação fundados a partir da elaboração do conteúdo específico das esferas culturais, depois de sua autonomia e diferenciação em relação à religião e à metafísica; por fim, a institucionalização da ação racional em relação a fins e a ação em relação a valores no plano da racionalização social na economia capitalista e no Estado moderno. Porém, Weber limita-se a explicar o terceiro caminho, como tipo ideal de ação racional.

A partir dessa crítica é possível vislumbrar, no pensamento habermasiano, duas formas de ação humanas. A primeira é a ação instrumental orientada para o sucesso, em que o agente calcula os meios adequados para a realização de fins específicos. Nesse sentido, esse tipo de ação caracteriza o âmbito do trabalho humano, entendido como ações orientadas para a dominação efetiva da natureza e para a organização funcional da sociedade, possibilitando, dessa maneira, a reprodução material da sociedade. A segunda, a ação comunicativa, diz respeito ao paradigma do entendimento intersubjetivo o qual pressupõe, necessariamente, o embate discursivo e o reconhecimento, pelo outro, de reivindicações e pretensões de validade. Para orientar sua ação, o agente recorre aos recursos disponíveis no mundo da vida, ou seja, padrões normativos e culturais construídos historicamente pelos homens, às formações institucionais nas quais é socializado e aos processos de aprendizado e de constituição da personalidade (Habermas, 2000).

Dessa sorte, Habermas concebe um conceito dual de sociedade, em que o primeiro tipo, fundado pela racionalidade instrumental, responde a uma lógica de integração sistêmica; já o segundo fundado pelo paradigma comunicativo, responderia à lógica própria ao mundo da vida. Ora, se estamos lidando com lógicas racionais distintas e impermeáveis, como então criticar e possibilitar a emancipação humana face à dominação capitalista, problema, por excelência, dos pensadores da modernidade?

Segundo Axel Honneth (2003), Habermas teria incorrido no mesmo “déficit sociológico” de Adorno e Horkheimer, na medida em que também neutralizou a ação social como elemento mediador entre estas duas ficções, isto é, não entendeu devidamente que a racionalidade comunicativa é construída com base nos conflitos sociais, nas disputas políticas, nas lutas diárias pelo reconhecimento. Também Habermas, portanto, reduz a ação social às estruturas sociais e culturais⁴; vale dizer que ele critica, enfaticamente, a ênfase weberiana na esfera da personalidade como base e resultado de sua teoria da racionalização, por entender que o indivíduo está subsumido no padrão intersubjetivo que fundamenta a comunicação, ou seja, numa relação social na qual o sentido de sua ação não é jamais individual, mas partilhado através de contextos remissivos. Em linguagem weberiana, para Habermas, o “ideal” de orientação é o resultado da adequação de sentido: “estruturas” significativas que se superpõem aos indivíduos⁵.

É possível, todavia, rechaçar que Weber foi o pai fundador desse equívoco. A neutralização da ação social, uma vez que, ao longo do processo de desencantamento do mundo, considerou irredutíveis as racionalidades: instrumental e valorativa, de modo que a primeira teria prevalecido sobre a segunda engendrando um quadro geral de perda de liberdade decorrente da racionalização social e de *nonsense* do mundo resultante da racionalização cultural. Assim, a racionalidade que se constituiu o “lugar”, por excelência, da efetivação da ação livre, também é o “lugar” da ação irracional ou heterônoma na medida em que o agente é orientado por sentidos que se tornaram

⁴ Para Habermas, na situação de uma desordem social em que, mesmo se cumprindo os pressupostos pragmáticos necessários para a práxis comunicativa – o próprio Habermas reconheceu as limitações e dificuldades de se cumprir efetivamente esses pressupostos -, não se chega a um consenso válido, é possível e necessário recorrer aos padrões normativos universais, por exemplo, às normas jurídicas (o direito).

⁵ Em nosso entender, a diferença básica entre Weber e Habermas encontra-se na matriz de sentido das ações humanas, isto é, se em Habermas a matriz de sentido é a práxis comunicativa reivindicadora que engendra a sociedade, para Max Weber, ao contrário, a matriz de sentido é o embate constante pelo capital simbólico do poder a partir do qual as diversas configurações sociais são tecidas. Portanto, ao invés de acordos linguísticos permanentemente inventados e reinventados, uma lógica de dominação (de uns sobre os outros) fundamenta as relações sociais entre os homens, também esta (a lógica de dominação) é constantemente modificada pelos agentes. A propósito, o foco central dos estudos weberianos é justamente os movimentos (ou as alterações históricas nas orientações de ações) que fazem os agentes para a confecção da sociedade.

dominantes. Na “alta modernidade”, esses sentidos são oriundos, preponderantemente, da dominação capitalista e administrativa ou, em termos habermasianos, da lógica sistêmica da sociedade.

Diante dessa “situação”, Weber descartaria, certamente, a solução habermasiana que, em suma, entende que as alternativas de emancipação do homem contemporâneo, pensado em termos universais, da *colonização do mundo da vida* (ou seja, invasão da racionalidade instrumental-capitalista), já estariam supostas na teoria da ação comunicativa (Habermas, 1988:467-Tomo II). Como, mesmo no plano discursivo, isso é possível, visto que são lógicas racionais irreduzíveis? Eis a questão que rendeu a Axel Honneth um de seus mais importantes objetos de estudo. Mesmo se o conceito de racionalidade comunicativa fosse pensado em termos kantianos, ou seja, em sua distinção com tudo que ficasse fora de seu distrito, ainda assim teria que resolver o problema lógico de que, para se atualizar teria que sair de sua jurisdição específica. Pois, como dispor de igualdade de condições de fala num mundo cuja organização da ação é dada, preponderantemente, pelos interesses da racionalidade sistêmica? A não ser que se pense que também esse tipo de racionalidade é pura e, enquanto tal, despojada de uma lógica de dominação, a irreduzibilidade entre a racionalidade comunicativa e sistêmica não pode ser, sistematicamente, considerada.

Luhmann: a imperfeição da diferença

Luhmann considerou perfeitamente lógico descrever as sociedades contemporâneas a partir dessa irreduzibilidade fundamental. Para tanto, segue o percurso de outros teóricos da sociedade e retoma a história da racionalidade a fim de melhor caracterizar sua “função” na estrutura das sociedades complexas. Segundo Luhmann, os gregos antigos acreditavam que a observação do mundo apenas acontecia dentro do mundo, numa completa identificação entre ser e pensar: ser significa pensar e pensar significa ser. Independentemente se a teoria da observação pressupunha que o observador fosse visto como um ser pensante ou como ser atuante, o que permanecia era a convergência entre a atividade do pensar e a totalidade das coisas do mundo do ser (Aristóteles). O pensamento da totalidade, da unidade e da plena adequação entre verdade/ser ou mesmo o pensamento de que a “razão era a representação do todo no todo” (Luhmann, 1997:52) constituiu a base vinculante das diversas teorias e doutrinas dos gregos antigos até o século XVII. Porém, o aumento da complexidade das sociedades até sua configuração

mais moderna conduziu um processo de “racionalidade orientada até a diferença”, isto é, não era mais possível pensar e existir a partir de uma base que vinculasse a todos a despeito de suas diferenças e especificidades.

As teorias modernas e seus pensadores puseram-se a distinguir o pensar do ser e, assim, a produzir “ontologias paralelas” – Heidegger chamará de ontologias regionais – que disputam o controle do que é e do que não é verdadeiro. De qualquer modo, como vimos, permanece como fundamento comum a crença nos poderes absolutos da razão a partir da qual se começam a estabelecer diferenças entre, por exemplo, o que é racional e o que não é racional, entre a ciência e a natureza; porque a pergunta é pelos fins e interesses do racional (do homem racional) cujo ser (mundo e natureza) aparece em sua externalidade para cumprir esses fins e esses interesses. Com o ser repartido em várias modalidades, também a razão deixa de ser única para ser múltipla, ela não cobre a totalidade dos fenômenos sociais, apenas dá conta de descrever subsistemas parciais: no subsistema científico, a racionalidade cuida da instrumentalização de leis universais; no subsistema econômico, cuida da adequada proporção entre meios e fins; no subsistema religioso, a racionalidade orienta as ações para os valores. Luhmann (1997:54; 2009:197) refere-se diretamente a Weber e a Habermas, que dividiram a razão em vários tipos, mas não se perguntaram sobre a base na qual estas racionalidades podem de fato ser chamadas de racionalidade. Em que medida se pode dizer, respectivamente, que a racionalidade instrumental ou a racionalidade valorativa, e a racionalidade estratégica ou racionalidade comunicativa podem ser observadas numa mesma diferença?

Não se pode esquecer o ponto de partida epistemológico de Luhmann: no processo de distinção apenas um dos seus dois lados é observado; o outro é apenas indicado e permanece como possibilidade de observação futura. Na medida em que Weber e Habermas pretenderam observar a racionalidade nos dois lados da diferença, perderam a capacidade de observar, satisfatoriamente, a racionalidade voltada para a unidade na diferença. Mesmo a distinção proposta já por Weber na “*Ética Protestante*” e nos últimos tempos bastante discutida, ou seja, a diferença entre ação racional/consequências imprevistas, não consegue apreender a unidade da racionalidade porque a ação racional não pode considerar todas as dimensões de sua ação, sempre persistirá o inesperado que dependerá de como cada agente reage ao desconhecido.

Nesse aspecto, Luhmann coloca uma questão fundamental para pensar a temática da técnica e do risco nas sociedades atuais. Toda produção teórica que defende avidamente a prática do desenvolvimento tecnológico sem riscos para o meio ambiente promete o impossível. Quando se opera com um dos lados da forma racionalidade a outra sempre fica de fora; por conseguinte, se um dos lados é racionalidade técnica, a preservação da natureza encontra-se no lado que ficou de fora do trabalho da diferença. Nesse sentido, a racionalidade não existe em termos de um *continuum*, como ainda pensavam os teóricos da tradição em que se pode saltar de uma racionalidade a outra já que ser e pensar eram idênticos, mas da racionalidade orientada até a diferença.

A fim de obter uma compreensão sistêmica da racionalidade, Luhmann abandona a pergunta enfática da modernidade “como” para acrescentar duas outras fundamentais para o percurso operacional da racionalidade: “o que” e, sobretudo, “quem” distingue. Com a última pergunta, “quem”, estamos nos movendo na desconstrução luhmanniana, no sentido empregado por Derrida, das teorias da subjetividade modernas, uma vez que não se trata apenas de criticá-las por isso ou por aquilo, porém, principalmente, de deslindar, geneologicamente, o modo a partir do qual foram construídas e revelar seus equívocos. O “quem” observa, ou apenas o observador, não se encontra em nenhuma das ofertas do pensamento moderno, porque todas estão amparadas pela ideia do humanismo (ser humano racional) como o “centro” das perspectivas de observação. Por isso, não vamos encontrar nas proximidades da teoria da observação de Luhmann nenhum sujeito transcendental, extramundano, lógico, etc., mesmo porque o observador não é nada de exclusivamente humano; é, ao contrário, um objeto situado entre outros objetos no mundo:

O observador está, assim, dentro do mundo que ele busca observar ou descrever. Então, temos: a) que o observador observa operações; b) que ele próprio é uma operação, pois, do contrário, não poderia observar: ele mesmo se constrói no momento em que constrói as conexões da operação (Luhmann, 2009:155).

Assim, o ato de observar é a operação e o “quem” observa é um sistema que se vale das operações da observação de forma recursiva para se autodiferenciar do seu entorno.

É Spencer Brown responsável por fazê-lo entender que a operação da observação pressupõe o uso da diferença para definir *um* do lado e não o outro daquilo que é observado. Contudo, o lado que é definido, nos termos luhmannianos indicado,

não se chega de um só golpe; demanda uma série de operações recursivas a partir das quais se pode chegar a um resultado impossível de ser descartado. Para que se realize, por conseguinte, a operação da observação (ou seja, da diferenciação) demanda que exista um sistema autoconstitutivo (autopoiético) atuante para processar a comunicação da observação. A observação demanda, portanto, tempo entre o que foi observado antes e o que será observado depois: antes/depois é já uma diferença. Ora, o observador não tem poderes divinos para estar em dois pontos temporais simultaneamente, ou ele vê um lado ou vê o outro lado da diferença. Porquanto, na teoria da observação permanece uma assimetria de base, uma vez que o observador apenas maneja um dos lados da diferença, vendo o outro lado apenas de relance; quando se situa num “ponto fixo” toda a observação é operacionalizada a partir dele e não de outro. É esse ponto fixo que confere unidade à operação de observação, ao qual Luhmann (2009:158), referindo-se a Spencer-Brown, chama de “ponto cego da unidade de operação do observar”.

Pensar por meios de paradoxos ou de pares de oposto não é novo na filosofia e nas ciências sociais. Hegel, primeiro pensador da diferença como denominam aqueles que o sucederam como Luhmann e Derrida, elaborou todo um sistema de diferenças que produzia termos excludentes, mas que encontravam sua unidade numa síntese que acontecia como superação; também em Hegel o fenômeno do tempo era fundamental para garantir a produção da unidade. Nas análises empreendidas por Weber e Habermas, uma variedade de pares de oposto foi elencada: valor/fim, comunicação/estratégia, inclusive pares dessa natureza comportam lógicas também excludentes. Mas, situados em um tempo, Habermas e Weber – aquele mais do que este –, para os quais as grandes sínteses se tornaram sinônimos de teorias e práticas históricas totalitárias, recusam qualquer intento de gerar a unidade. Os horrores praticados durante grande parte do século XX deram amostras contundentes de como o pensamento que concorre para o uno pode engendrar a dissipação dos ideais e das ideias que motivaram os teóricos da modernidade a produzirem as grandes narrativas.

Na observação que Luhmann realiza da modernidade, encontra-se delimitado “o ponto fixo” a partir do qual a modernidade se auto-observou e se autodescreveu: a racionalidade. Assim, pôde concluir que, enquanto modernos foram iluminados pela razão e que resta todo um mundo por iluminar, já que o outro termo da diferença é medido e avaliado a partir do termo selecionado como autodefinição de si mesmo. Para Luhmann, observar a racionalidade na modernidade somente faz sentido se partimos do

fato de que a racionalidade é um fenômeno estritamente europeu e de que sua observação conduz à formulação da “unidade distinta”. Isto é, a razão assumiu o sentido açambarcador apenas no interior dos sistemas modernos que, desde os fins da Idade Média, definiram seus contornos complexos e funcionalmente diferenciados, mas não é válido para o resto do mundo, como pensavam os modernos europeus. Essa diferença é produtiva, porque é com base nela que se pode falar em estruturas sociais e semânticas especificamente européias (unidade), uma vez que são distintas de todas as outras que são extra-européias. “Isto leva finalmente a tese de que somente a partir desta racionalidade consciente da diferença se pode observar e descrever a diferença entre as semânticas européias e outras semânticas mundiais” (Luhmann, 1997:51). Essa semântica, especificamente européia, realizou plenamente a ruptura com a tradição, pois abandonou o *continuum* da racionalidade e operou o segundo salto em direção ao impulso da *re-entry*. A subjetividade autocentrada da modernidade não permitia o retorno reflexivo das figuras do ser e da natureza; na produção de suas observações (distinções), via-se apenas a si mesma no espelho como a figura suprema e transcendental do sistema/entorno.

Na ótica da teoria luhmanniana, os sistemas (subsistemas político, econômico, artístico, etc.) se autoconstituem mediante operações técnicas de diferenciação com seu entorno. Cada subsistema é fechado operativamente em suas especificidades técnicas e aberto cognitivamente à entrada de informações provenientes do entorno e de outros subsistemas. São ações que acoplam informações (sentidos, regras, códigos) à funcionalidade estrutural dos sistemas, selecionando o que é adequado e excluindo o que não é. Mas o que é excluído não é desprezado: o acoplamento cognitivo (ou estrutural) é uma diferença de dois lados, isto é, é uma distinção, porque o que é incluído (acoplado) é tão fundamental quanto o que é excluído (desacoplado). Os termos circulares a partir dos quais Luhmann define esse processo: “os sistemas são abertos porque são fechados, e são fechados porque são abertos”, revela mais do que uma escrita que não deseja se fazer entender de maneira imediata, mas que a própria lógica da sua argumentação é circular e paradoxal. Temos um paradoxo: os sistemas são fechados/abertos, como resolver esse paradoxo? Saltando a outro paradoxo: a unidade (identidade) dos sistemas depende da indeterminação ou do outro lado da forma, visto que existem possibilidades de observação diferentes.

Com isso, não se deve pensar que a teoria de Luhmann recai no construtivismo radical do “tudo vale” que caracteriza várias abordagens pós-modernas. De acordo com a teoria dos sistemas factualmente necessários (funções específicas), a sociedade não define orientações gerais de ação, sejam racionais sejam irracionais, aos seus subsistemas diferenciados, uma vez que está aberta constantemente às mudanças ou a movimentos que obrigam os sistemas a se auto-organizarem e restabelecerem suas estruturas. A função da racionalidade sistêmica é a de colaborar nessa operação, como um artefato ou uma técnica de resolução de problemas. Mas não nos enganemos, sua função é certamente menor e menos importante do que aquela desempenhada pela comunicação e pelos códigos. Na verdade, a função da racionalidade mostra-se tão irrisória nos textos de Luhmann que parece perder grande parte do seu significado na sociedade. Pois, como falar em racionalidade se:

[ela] está situada no ponto cego da observação e, por isso, ela se torna impossível enquanto tal. Fala-se exclusivamente em racionalidade do sistema, na medida em que aspectos do meio podem ser considerados pelo sistema. Se o sistema opera a diferença com o meio, mediante um encerramento operativo, então, o sistema desenvolve uma capacidade de indiferença frente ao meio. Racionalidade do sistema significaria, assim, a possibilidade de tornar reversível que aspectos do meio possam ser levados em conta pelo sistema, mediante um aumento da capacidade de irritabilidade e de ressonância que se reforça no sistema. Portanto, trata-se de um paradoxo utópico, que oscila entre a exclusão do meio e a re-entrada de aspectos do meio, mediante inclusão no sistema (Luhmann, 2009:199).

A rigor, a teoria dos sistemas de Luhmann também retoma o dualismo (racionalidade valorativa/racionalidade instrumental) de Max Weber, Adorno, Horkheimer e Habermas, uma vez que parte da relação entre sistema que corresponderia à racionalidade instrumental e o entorno do sistema, o qual corresponderia à racionalidade referente a valores. Luhmann, todavia, faz mais do que manter essa diferença: vale-se da teoria da diferença entre sistema/entorno para neutralizar o entorno, isto é, com suas opiniões múltiplas, seus sentimentos, seus desejos, com sua autonomia individual, com a escolha de seus candidatos, etc. Se, aparentemente, podemos ficar tranquilos com o fato de que a racionalidade sistêmica não poderá dominar o entorno, não se pode deixar de considerar o esvaziamento de noções e práticas fundamentais das sociedades atuais: a prática do amor erótico é mera internalização de códigos pelos amantes, a qual promove o florescer do sentimento do

amor. Tanto é assim que, segundo Luhmann, as mulheres não devem ler textos literários, porque de alguma maneira se imunizariam das técnicas de sedução de seus amantes. Na esfera do subsistema político, a legitimidade transmuta-se em “operador sistêmico”, com a função de impedir que as contingências ou mudanças oriundas do entorno invadam seu sistema. Dessa forma, a legitimidade ocorre como mera “ilusão” funcionalmente necessária para o sistema político, já que se geram expectativas de comportamentos diferenciados cujo processo de decisão já antecipou esses comportamentos na legitimidade pelo procedimento.

Poderíamos seguir com vários outros exemplos de como a teoria dos sistemas de Luhmann faz desaparecer a racionalidade valorativa no lado da distinção que realmente lhe importa: a distinção dos sistemas, mas também minimiza, substancialmente, os “poderes” da racionalidade instrumental que, na perspectiva de Weber, constitui-se na característica mais marcante da modernidade e, enquanto tal, era responsável por perfazer o destino da humanidade. Para Luhmann, contrariamente, o que de fato define as sociedades avançadas é que a avalanche de excedente semântico é resultante do processo evolutivo da sociedade moderna, que tornou cada vez mais à disposição uma explosão de informação, de conhecimentos técnicos e científicos, de transmissão e produção do saber de toda natureza.

Esse mundo em que as possibilidades de escolhas de sentido das experiências são infinitas e a acessibilidade a estas são cada vez maiores gerou um mundo altamente complexo e contingente. Complexidade refere-se à variabilidade de possibilidades de sentidos e escolhas para as ações; o que, de um lado, produz, necessariamente, conflito de interesses, de outro, produz uma condição de instabilidade e contingência. Por isso, o mundo é fonte inesgotável de problemas para os sistemas. Estes, em contrapartida, definem-se pelas tentativas de resolvê-los, operando em termos de decisões ou seleções de ações. Porém, o aumento da complexidade do mundo é independente das operações técnicas que os sistemas lançam mão para diminuir a complexidade. É nisto que consiste tanto a diferença entre sistemas e seu entorno, quanto o construtivismo teórico de Luhmann: o mundo, como unidade de todos os sistemas, ambiente no qual tudo ocorre ou se dá, é completamente indiferente aos procedimentos de redução da complexidade. A condição para que os sistemas se mantenham funcionalmente ativos é exatamente a atualização de sua diferença com mundo, e não a tentativa de integrá-lo. Com isso, não exclui a relação entre subsistemas (político, econômico, religiosos,

erótico, legal, etc.) com seu entorno. Seu fechamento diz respeito ao programa técnico de redução: cada subsistema tem modo próprio de expressão e de operação, ou seja, seus códigos. Por exemplo, para o subsistema direito, a expressão é a norma e o código, o lícito/ilícito; para a ciência, verdadeiro/não verdadeiro; para a política poder/não poder, etc.

A racionalidade sistêmica em Luhmann consiste no fato de que as sociedades, historicamente, criaram códigos, que, por sua vez, são cada vez mais necessários nas sociedades diferenciadas, como meio de organizar, minimamente, as relações sociais e suspender o estado permanente de conflito entre possibilidades variadas. Se os esforços na contenção do domínio do conflito são, nesse sentido, incomensuráveis e inesgotáveis, sempre pode haver a possibilidade de que o turbilhão valorativo constitutivo do entorno, no qual existem os seres humanos, possa irromper e controlar os subsistemas. Isto é, o receio de Luhmann é contrário ao receio de Habermas: enquanto este receava que os sistemas societários invadissem o mundo da vida, aquele temia que valores específicos pudessem invadir um subsistema ou subsistemas e impor a eles seus próprios interesses, minando o acordo, estruturalmente conquistado, de impermeabilidade dos subsistemas e dos seus códigos: diferenciados e fechados em si mesmos.

Embora Luhmann tenha considerado a hipótese acima muito difícil de ser efetivada, não podemos deixar de notar que a mesma permanece como um elemento em suspenso, caso os subsistemas não consigam dar conta de manter suas diferenças em relação ao mundo circundante ou caso as técnicas mostrem-se insuficientes para conter a irracionalidade. Ora, se todo “equipamento” da “engenharia social” de Luhmann é despojado de valoração – racionalidade, técnica, comunicação, códigos –, tanto do ponto de vista metateórico como pragmático, numa situação de invasão dos subsistemas pelo mundo ambiente, então quaisquer valores grupais ou individuais podem preencher o vazio valorativo dos subsistemas. Ainda mais: dado que tudo é sociedade e que esta estrutura-se autopoieticamente, qualquer desestruturação em um subsistema corre o risco de afetar todo o resto.

Considerações finais

Diante disso, é preciso perguntar se tal situação é possível: a existência de sociedades “perfeitamente” despojadas de valoração de qualquer espécie, sem que interesses individuais ou de grupos conduzam suas ações, nas quais os processos políticos/culturais atuem mediante técnicas e procedimentos, cuja principal preocupação interna seja a manutenção de sua diferença caracterizadora? Ora, se sociedades dessa natureza não existem em seu estado puro, na perspectiva sistêmica de Luhmann elas existem em seu estado prático. E, se considerarmos que Luhmann acertou na sua “descrição” dessa “Sociedade Mundial” atual – já que supôs ser positiva a confluência de sociedades em uma unidade sistêmica mundial –, o prognóstico de Weber, Adorno, Horkheimer atualizou-se em grande parte, excetuando a hipótese em comum (nos três últimos), segundo a qual a racionalidade técnica não se efetivaria em um total vazio valorativo, ao contrário, seria conduzida por uma encarnizada luta pelo poder e pela dominação dos recursos econômicos e culturais. Poderíamos supor que Luhmann se aproximaria mais de Habermas, ainda que por meio de estratégias teóricas diferentes, uma vez que ambos “anseiam” pelo desaparecimento de interesses, valores, sentimentos, como condutores das ações intersubjetivas.

Consideramos essa hipótese – recorrentemente criticada, reclamada ou negada pelos autores da modernidade e da pós-modernidade –, a mais acertada para pensar as sociedades hodiernas. Pois, se de fato vivemos sob o domínio da racionalidade técnica, este domínio atualiza-se por meio de lutas culturais, disputas de valores, divergências ou consensos políticos. Ora, esses modos de atualização, de qualquer maneira, não decorrem da essência da racionalidade valorativa? Não estaríamos, também, nos movendo no domínio dos valores políticos, sociais, culturais e estéticos, à medida que ampliamos o alcance e a rede de relações do projeto civilizatório em curso? Por fim, acreditamos que, se determinados valores – antes considerados fundamentais e universais pelo pensamento moderno – perderam grande parte de sua força nos tempos atuais, não significa dizer que vivemos sob o vazio valorativo da racionalidade da técnica. Se, porventura, permanecem as lutas cotidianas, os dissensos, as diferenças é porque valores concorrentes disputam, entre si, sua vez de tornarem-se consenso e de espalharem-se pelo mundo humano.

Referências

Adorno, T. **As Estrelas descem a Terra**. São Paulo: Unesp, 2008.

- Adorno, T. & Horkheimer, M. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- Brüske, F. J. **A Modernidade Técnica: contingência, irracionalidade e possibilidade**. Florianópolis: Insular, 2010.
- Derrida, J. **A Escritura e a Diferença**. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- _____. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- Domingues, J. M. **Interpretando a Modernidade: imaginário e instituições**. Rio de Janeiro: FGV, 2002.
- Granger, G.G. **Por um conhecimento Filosófico**. SP: Papirus, 1989.
- Habermas, J. **Técnica e Ciência como Ideologia**. Edições 70: Lisboa, 1968.
- Habermas, J. **Teoria de la Acción Comunicativa**. (Tomo I). Madrid: Taurus, 1982.
- Habermas, J. **Teoria de la Acción Comunicativa**. (Tomo II). Madrid: Taurus, 1988.
- Honeth, A. **Luta pelo Reconhecimento**. São Paulo: Editora 34, 2003.
- Jameson, F. **Modernidade Singular: ensaio sobre a ontología do presente**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- Kant, I. **Crítica da razão pura**. 4ªed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- Kant, I. **Crítica da Razão Prática**. Lisboa: Edições 70, 1986
- Löwith, K. **De Hegel à Nietzsche**. Paris: Gallimard, 1969.
- Luhmann, N. **Sistemas Sociais: lineamentos para uma teoiría general**. Barcelona: Anthropos, 1998.
- Luhmann, N. **Risk: a Sociological Theory**. New Jersey: Fourth printing, 2008.
- Luhmann, N. **Sociedad y sistema: la ambición de la teoria**. Ed. Paidós: Barcelona, 1990.
- Luhmann, N. **Observaciones de La modernidad: racionalidad y contigencia em La sociedd moderna**. Buenos Aires: Paidós, 1997.
- Luhmann, N. **Introdução à Teoria dos Sistemas**. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.
- Luhmann, N. **Legitimação pelo Procedimento**. Brasília: UNB, 1980.
- Luhmann, N. **Teoría Política em El Estado de Bienestar**. Madrid: Alianza Universidad, 2007.
- Luhmann, N. **El amor como Pasión**. Barcelona: Editorial Península, 2008.
- Rancière, J. The Misadventures of Critical Thinking. IN: **Criticism of Contemporary Issues**. Serralves, 2007.
- Raynaud, P. **Max Weber et les Dilemmes de la Raison Moderne**. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.
- Sloterdijk, P. **Esferas III**. Madrid: Siruela, 2009.
- Sloterdijk, P. **O desprezo das massas: ensaio sobre lutas culturais na sociedade moderna**. São Paulo: Liberdade, 2002.
- Weber, M. **Economia y sociedad**. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

Weber, M. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. 14ª ed. São Paulo: Pioneira, 1998.

Wittgenstein, L. **Investigações Filosóficas**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.