

TRANS/FORM/AÇÃO  
Revista de Filosofia da UNESP

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Reitor  
Pasqual Barretti  
Vice-Reitora  
Maysa Furlan

Pró-Reitor de Pesquisa  
Edson Cocchieri Botelho

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS

Diretora  
Claudia Regina Mosca Giroto  
Vice-Diretora  
Ana Claudia Vieira Cardoso

Departamento de Filosofia  
Chefe  
Paulo César Rodrigues  
Vice-Chefe  
Ricardo Pereira Tassinari

Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
Coordenador  
Marcos Antonio Alves  
Vice-Coordenadora  
Ana Maria Portich

Conselho de Curso do Curso de Filosofia  
Coordenador  
Kleber Cecom  
Vice-Coordenador  
Rodrigo Peloso Gelamo

Este número especial da Trans/Form/Ação revista de Filosofia resulta de uma colaboração com o Phenomenology and Culture Group do Praxis: Centre of Philosophy, Politics and Culture – Universidade de Évora ([www.praxis.ubi.pt](http://www.praxis.ubi.pt)), com o apoio da Fundação para a Ciência e Tecnologia ([www.fct.pt](http://www.fct.pt)).



TRANS/FORM/AÇÃO  
Revista de Filosofia da UNESP

Dossier “Filosofia e fenomenologia da técnica”

Editores do Dossier  
Ângelo Milhano  
Irene Borges-Duarte  
Marcos Antonio Alves

ISSN 0101-3173 (Impresso)  
e-ISSN 1980-539X (Online)

TFACDH

Trans/Form/Ação	Marília	v. 44	p. 1-420	Dossier Técnica	2021
-----------------	---------	-------	----------	-----------------	------

Correspondência e artigos para publicação deverão ser encaminhados à:  
*Correspondence and articles for publications should be addressed to:*

**TRANS/FORM/AÇÃO: Revista de Filosofia da Unesp**

http://www.unesp.br/prope/revcientifica/TransFormAcao/Historico.php  
transformacao.marilia@unesp.br

Departamento de Filosofia/Programa de Pós-Graduação em Filosofia da FFC-Unesp  
Av. Hygino Muzzi Filho, 737  
17525-900 – Marília – SP

**Editor Responsável**

Marcos Antonio Alves; Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil.

**Comissão Editorial**

Marcos Antonio Alves; Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil.  
Andrey Ivanov; Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil.  
Kleber Cecon; Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil.  
Maria Eunice Quilici Gonzalez; Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil.  
Mariana Claudia Broens; Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil.  
Paulo Cesar Rodrigues; Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil.

**Conselho Consultivo**

Alain Grossichard; Université de Genève; Genebra, Suíça.  
Antônio Carlos dos Santos; Universidade Federal de Sergipe; São Cristóvão/SE, Brasil.  
Bertrand Binoche; Université de Sorbonne-Paris I; Paris, França.  
Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento; Unicamp; Campinas/SP, Brasil.  
Catherine Larréce; Université de Sorbonne-Paris I; Paris, França.  
Gregorio Piaia, Università di Padova, Pádua, Itália  
Hugh Lacey; Swarthmore College; Swathmore, EUA  
Itala M. Loffredo D'Ottaviano; Unicamp; Campinas/SP, Brasil.  
Marco Aurélio Werle; USP; São Paulo/SP, Brasil.  
Marcos Barbosa de Oliveira; USP; São Paulo/SP, Brasil.  
Maria das Graças de Souza; USP; São Paulo/SP, Brasil.  
Marilena de Souza Chauí; USP; São Paulo/SP, Brasil.  
Michael Löwy; Centre National de Recherche Scientifique – CNRS; Paris, França.  
Oswaldo Giacóia Junior; Unicamp; Campinas/SP, Brasil.  
Paulo Eduardo Arantes; USP; São Paulo/SP, Brasil.  
Willem F.G. Haselager; University of Nijmegen; Nijmegen, Holanda.  
Wolfgang Leo Maar; UFSCar; São Carlos/SP, Brasil.

Publicação trimestral/*Quarterly publication*  
Solicita-se permuta/*Exchange desired*

---

Trans/form/ação : revista de filosofia / Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Assis. – no. 1 (1974) -

– Assis : Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1974-

Trimestral, 2016-

Quadrimestral, 2011-2015; semestral, 2003-2010; anual, 1974-2002.

Publicação suspensa entre 1976 e 1979.

Publicado: Assis, no.1-2, 1974-1975 ; São Paulo: Universidade Estadual Paulista, v. 3-32, 1980-2009 ; Marília : Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, v. 33- , 2010-

ISSN 0101-3173 (Impresso)

e-ISSN 1980-539X (Online)

1. Filosofia - Periódicos. I. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. II. Universidade Estadual Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências. III. Transformação.

CDD 105

---

Os artigos publicados em TRANS/FORM/AÇÃO são indexados por:

*The articles published in TRANS/FORM/AÇÃO are indexed by:*

Bibliografia Teológica Comentada; Bibliographie Latinoamericaine D'Articles; Clase-Cich-Unam; Dare Databank; DIADORIM; ISI Web of Science; MLA Internacional Bibliography, International Directory of Philosophy and Philosophers; The Philosophers Index; International Philosophical Bibliography (Repertoire Bibliographique de la Philoso-phie); Linguistic & Language Behavior Abstracts; Revista Interamericana de Bibliographia; Sociological

**Editoração**

Glauco Rogério de Moraes  
Marcos Antonio Alves

**Editores do Dossier**

Ângelo Milhano  
Irene Borges-Duarte  
Marcos Antonio Alves

Abstracts; Worldwide Political Science Abstracts; Scientific Eletronic Library on-line (www.scielo.br).

## SUMÁRIO / CONTENTS

Apresentação / <i>Presentation</i>	
Ângelo Milhano, Irene Borges-Duarte, Marcos Antonio Alves .....	7
 <b>ARTIGOS / ARTICLES</b>	
<i>Pensar como resposta ao desafio tecnológico? A escola Heideggeriana</i>	
Irene Borges-Duarte .....	17
<i>No horizonte do estranho modo de ser humano – a actividade técnica segundo J. Ortega y Gasset</i>	
Margarida I. Almeida Amoedo .....	41
<i>António Sérgio: a técnica, o trabalho e as origens do conhecimento científico humano</i>	
João Príncipe .....	53
<i>Lenguaje y técnica desde Heidegger: el presupuesto de traducibilidad exhaustiva interlingüística</i>	
Guillermo Moreno Tirado .....	75
<i>O conceito de “dispositivo universal” (Universalapparat) em Günther Anders</i>	
João Ribeiro Mendes .....	97
<i>Pensar com V. Flusser a propósito da técnica</i>	
Helena Lebre .....	117
<i>Traços fundamentais do pensamento de Sloterdijk sobre a técnica/tecnologia</i>	
Bernhard Sylla .....	141
<i>O homem e a técnica em Bernard Stiegler</i>	
Adelaide Pacheco .....	163
<i>A hermenêutica digital como hermenêutica do sujeito</i>	
Alberto Romele .....	185

<i>Valores estéticos, acervos imagéticos e procedimentos estruturados: ampliando e descolonizando a reflexão filosófica sobre a tecnologia</i>	
Cristiano Cordeiro Cruz .....	207
<i>Imagem, existência e autenticidade no contexto dos social media: uma reflexão hermenêutico-fenomenológica</i>	
Ângelo Milhano .....	231

## RESENHA / REVIEWS

<i>BORGES-DUARTE, I. Arte e Técnica em Heidegger. Rio de Janeiro: Via Veritas, 2019</i>	
Jelson Roberto de Oliveira .....	251
<i>MENDES, J. R.; SYLLA, B. J. Tecnofilosofia líquida: Anders, Blumenberg e Sloterdijk. Braga: Centro de Ética, Política e Sociedade, 2019</i>	
Luís Gabriel Provinciatto .....	257
<i>ROMELE, A. Digital Hermeneutics. London and New York: Routledge, 2020</i>	
Ângelo Milhano .....	265
<i>OLIVEIRA, Jelson. Negação e Poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia, Caxias do Sul, EDUCS, 2018, 496 p</i>	
Antonio Valverde .....	275
Normas de Submissão e Avaliação .....	285

## APRESENTAÇÃO

*Ângelo Milhano*<sup>1</sup>*Irene Borges-Duarte*<sup>2</sup>*Marcos Antonio Alves*<sup>3</sup>

É com grande prazer que apresentamos o *Dossier* “Filosofia e fenomenologia da técnica”. Trata-se de uma coedição da *Trans/Form/Ação* e do *Praxis: Centro de Filosofia, Política e Cultura*, sediado na Universidade de Évora. A parceria foi firmada depois do processo avaliativo dos textos submetidos, percorrendo-se o processo de avaliação por pares duplo cego. Foram aprovados onze artigos e quatro resenhas, quase todos eles escritos em português de Portugal, com exceções de dois artigos, um escrito em espanhol e outro em português do Brasil. Seus autores também são, em sua maioria, afiliados a instituições luso-hispânicas.

---

<sup>1</sup> Pesquisador no Phenomenology and Culture Group – Praxis: Centre of Philosophy, Politics and Culture (University of Évora), Évora – Portugal.  <https://orcid.org/0000-0001-9830-6224>. Email: a.s.n.milhano@gmail.com.

<sup>2</sup> Pesquisadora Phenomenology and Culture Group – Praxis: Centre of Philosophy, Politics and Culture (University of Évora). Professora Associada do Departamento de Filosofia da Universidade de Évora, Évora – Portugal.  <https://orcid.org/0000-0002-5218-6754>. Email: iborgesduarte@gmail.com.

<sup>3</sup> Editor responsável da *Trans/Form/Ação*: revista de Filosofia da Unesp. Docente no Departamento de Filosofia e Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista (Unesp), Marília, SP – Brasil. Pesquisador CNPq/Chamada Universal.  <https://orcid.org/0000-0002-5704-5328>. E-mail: marcos.a.alves@unesp.br.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44dossier.01.p7>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

A urgência de pensar as implicações inerentes à relação que, ao longo das duas primeiras décadas do século XXI, a humanidade vem estabelecendo com os novos meios e tecnologias digitais renovou o interesse acadêmico sobre a investigação realizada em Filosofia da Técnica e da Tecnologia. A emergência e a disseminação massiva das tecnologias digitais, as quais, para Floridi, marcam o início da 4ª revolução do conhecimento<sup>4</sup>, configuram-se, talvez, como um dos temas mais importantes sobre os quais a Filosofia precisa se debruçar. O impacto do digital, não apenas enquanto influência sobre a forma como o ser humano se relaciona consigo mesmo e com os outros, mas também sobre o modo como se mostra capaz de determinar a interpretação e a subsequente relação que este estabelece com o mundo onde se encontra lançado, configuram-se como aspectos de incontornável importância para se compreender em profundidade o contexto sociocultural contemporâneo.

Aliás, a urgência de pensar questões no contexto da Filosofia da Técnica e da Tecnologia, que se faz em língua portuguesa, tem sido motivo de meditação há um bom tempo, na Universidade de Évora, no grupo de trabalho coordenado por Irene Borges Duarte, hoje formalizado no contexto institucional do Praxis – Centro de Filosofia, Política e Cultura. Partindo de uma abordagem fenomenológica e hermenêutica de questões como as elencadas acima, mas tendo em consideração outras recentes problematizações, o trabalho de investigação realizado no biênio 2019/2020 deu lugar, entre outras manifestações públicas, à organização de várias sessões do Seminário Permanente de Fenomenologia, na Universidade de Évora. Um dos resultados desses encontros são os artigos reunidos neste número especial da revista *Trans/Form/Ação*.

Os ensaios que compõem o volume são, em sua maioria, o resultado do trabalho desenvolvido nesse período, que contou com a participação de investigadores das universidades portuguesas envolvidas (Évora, Beira Interior e Minho), bem como de convidados brasileiros e de outros países. Desses encontros resultou a convicção de que uma atenta problematização do digital necessita de assentar, antes de tudo, em uma compreensão aprofundada dos pressupostos teóricos, os quais, no decorrer da ainda recente história da Filosofia da Técnica/Tecnologia, foram sendo propostos pelos seus principais

---

<sup>4</sup> Luciano Floridi propõe a infoesfera (cuja origem o autor faz remontar ao trabalho de Alan Turing) como a quarta revolução epistemológica. Esta se apresenta na sequência histórica daquelas que foram impulsionadas pelos trabalhos de Nicolau Copérnico, Charles Darwin e Sigmund Freud. Veja-se: FLORIDI, L. **The 4th Revolution: How the Infosphere is Reshaping Human Reality**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

representantes. Para além disso, e muito embora a tradição fenomenológica se mostre como o fundo conceptual sobre o qual a maioria dos autores reunidos neste volume se enraíza academicamente, a natureza incontornavelmente transdisciplinar da investigação nessa área acaba sempre por se manifestar, o que é evidenciado em cada um dos textos aqui reunidos. Atendendo a essa dupla perspectiva metodológica e factual, os artigos que compõem este *Dossier* dividem a sua atenção entre, por um lado, os contributos de alguns dos mais importantes pensadores da história da Filosofia da Técnica/Tecnologia e, por outro, alguns problemas que têm ocupado os seus mais recentes desdobramentos.

O primeiro conjunto de artigos deste número da Revista atenta sobre alguns dos autores fundamentais da tradição fenomenológica de problematização da técnica/tecnologia, desde José Ortega y Gasset e Martin Heidegger até Günther Anders e Vilém Flusser. Apesar disso, não deixam esquecer contributos imprescindíveis mais recentes, de herança heideggeriana, como os de Peter Sloterdijk ou Bernard Stiegler. No que respeita aos artigos que compõem a segunda parte do *Dossier*, procura-se evidenciar a reflexão em torno de alguns dos mais pertinentes problemas que os novos meios e tecnologias digitais – desde algoritmos de processamento de *Big Data* até às plataformas de *Social Media* – levantam para a experiência cultural, nos nossos dias, mas também para a consideração teórica e epistêmica do seu alcance efetivo.

O texto de Irene Borges-Duarte, que abre este número, parte, justamente, da necessidade de “Pensar como Resposta ao Desafio Tecnológico. A escola heideggeriana”. Entende-se por “pensar” não tanto a abordagem teórica, científica ou acadêmica, mas, para além destas, a consideração reflexiva, marcada pela afetividade e pelo distanciamento relativamente ao óbvio, que a natural imersão no mundo cultural condiciona equivocadamente. Essa aceção do pensar, dirigida ao habitar no mundo, na época na qual impera a composição tecnológica, a que Heidegger deu o nome de *Gestell*, perdura em pensadores como Arendt e Agamben. Estes estiveram ligados a ele, nos seus inícios filosóficos, permanecendo fiéis na defesa do que ele designara como o “ser em propriedade” ou autenticidade, que se manifesta de forma eminente no pensar. Com essa base, a autora propõe um necessário “enfrentar-se ao projeto cibernético ou tecnológico do mundo”, nas suas representações simbólicas, com um imprescindível “passo atrás [...] que não lhe volta as costas” e que obriga a Filosofia a repensar o seu próprio papel, na contemporaneidade.

“No Horizonte do Estranho Modo de Ser Humano: A Actividade Técnica segundo José Ortega y Gasset” é o ensaio de Margarida Amoedo. O texto é um convite à reflexão sobre a atualidade do contributo oferecido por um dos principais impulsionadores – no entanto, tantas vezes omitido – da problematização fenomenológica das questões que se levantam com a técnica. A autora começa destacando como a fenomenologia propiciou a determinação da especificidade ontológica do ser humano, no pensamento de Ortega y Gasset sobre a questão da técnica. Para ele, o humano compreende-se como um “centauro ontológico”, dividido entre a sua dimensão natural, biológica, e a sua capacidade de transcender essa mesma natureza, por via da ação técnica, a qual é capaz de exercer sobre si e sobre o mundo que o rodeia. Segundo Amoedo, aquilo que, no pensamento de Ortega y Gasset, se mostra como exclusivamente humano, é o resultado da sua própria criação, da sua capacidade de moldar as suas circunstâncias em função da sua vontade. A técnica, assim perspectivada, desenha-se como a ação criadora por excelência; a condição essencial do humano, o que lhe permite transformar o mundo. A técnica é, assim, compreendida como a capacidade que o ser humano possui de se “ensimesmar”; o seu poder de moldar a natureza em função dos seus desejos, o que, no final, acabará por se revelar como um problema sobre o qual a Filosofia terá obrigatoriamente que refletir.

Ainda na senda da história da problematização filosófica da técnica/tecnologia, João Príncipe convida o leitor a adentrar-se pelo pensamento de António Sérgio. Em “A Técnica, o Trabalho e as Origens do Conhecimento Científico Humano”, Príncipe desenvolve uma importante contextualização da obra do pensador português, analisando aquelas que considera ser algumas das suas mais importantes influências. O autor presta especial atenção à influência que a “educação nova” de Proudhon desempenhou sobre Sérgio, sobretudo no que respeita à influência que o pragmatismo dessa tradição teve sobre a apropriação dos conceitos de “educação” e de “trabalho”, na construção, não apenas da sua mundividência científica, mas do próprio modo como o ser humano acaba por compreender e agir sobre o mundo. Príncipe compreende ainda o trabalho de Sérgio a partir da influência que os textos de Louis Weber desempenharam sobre ele, particularmente sobre a forma como Sérgio se apropria da noção de conhecimento com origem na prática, na experimentação. Uma apropriação que se reflete com especial pregnância na leitura sergiana do contexto científico que marcou o Portugal (e, também, a restante Europa) quinhentista. Com essa proposta, Príncipe acaba por

sublinhar a atualidade da atitude experimental no contexto do trabalho e na construção do conhecimento científico da atualidade.

Pensar a técnica com base na tradição fenomenológica pressupõe sempre uma referência à sua problematização, no contexto do pensamento heideggeriano. O artigo de Guillermo Moreno Tirado procura fazer isso mesmo, tomando como pano de fundo o fenômeno da linguagem, na sua relação com a técnica. Em “Language y Técnica desde Heidegger: El Presupuesto de Traducibilidad Exhaustiva Interlingüística”, a linguagem é perspectivada em virtude da apropriação que dela faz a fenomenologia-hermenêutica de Martin Heidegger, confrontando-a, de seguida, com a circunscrição que dela é feita pela Linguística, nomeadamente na sua formulação saussuriana. Moreno Tirado compreende a Linguística como uma interpretação técnica da linguagem, que acaba por reduzi-la à sua estrutura comunicativa, descartando, por essa via, o carácter *poético*, nela implícito, segundo Heidegger. Atentando sobre o pressuposto estruturalista de que todas as línguas podem ser alvo de uma tradução exaustiva interlingüística – uma vez que tomam a língua enquanto estrutura significativa –, Moreno Tirado lê nesse pressuposto a influência do poder que, de acordo com Heidegger, subjaz à essência da técnica moderna como *Gestell*. Na pressuposição da tradutibilidade exaustiva interlingüística, que guia a circunscrição da linguagem proposta pela linguística saussuriana, o autor procura, então, evidenciar a queda do seu “poeta”, o qual, por via da instrumentalização da linguagem, é descartado, em função da sua dimensão meramente informativa.

Ainda no que respeita à contextualização histórica dos autores que acabaram por traçar as linhas da tradição fenomenológica da Filosofia da Técnica/Tecnologia, João Ribeiro Mendes apresenta uma interpretação dos contributos de Günther Anders. O autor começa por contextualizar o pensamento de Anders, considerando o quadro histórico do desenvolvimento tecnológico com o qual este se confrontou – aquele que imediatamente se seguiu à criação da bomba atômica, explicando o significado e a extensão do conceito de tecnologia, no contexto do pensamento de Anders. A partir disso, desenvolve a capacidade que esta possui de se apropriar do mundo. Segundo Mendes, Anders compreende as origens da tecnologia moderna na revolução industrial do século XVIII, sob a noção de “dispositivo universal”, em duas fases. A primeira, expansiva, compreende o seu crescimento exponencial, a multiplicação dos diversos dispositivos que, por se mostrarem dependentes de um mesmo paradigma funcional, se correlacionam, sob a ideia de um

dispositivo único. Na segunda fase, a realização histórica do “dispositivo universal” implica necessariamente a sua fragmentação, a autonomização das diversas partes que o constituem, mas que, entretanto, não deixam de se encontrar dele estruturalmente dependentes. Na leitura desse carácter expansivo da técnica moderna, para Mendes, Anders demonstra o carácter assimilador e apropriador do mundo, inerente à sua estrutura e funcionamento. E o faz de tal maneira que, para além de transformar o mundo e a sua percepção, acarreta também, e por isso, a transformação do ser humano, seu habitante, e da sua compreensão da história, onde se encontra lançado.

Outro dos nomes incontornáveis da tradição fenomenológica da Filosofia da Técnica/Tecnologia e que, no contexto da mais recente problematização do digital, vem ganhando renovado interesse, é o de Vilém Flusser. Em “Pensar com V. Flusser a Propósito da Técnica”, Helena Lebre propõe-se refletir com o autor checo sobre a determinação técnica da história e sobre o lugar ocupado pelo ser humano. A autora começa por analisar como a técnica moderna (enquanto eletrônica, informática e, sobretudo, digital), vem determinando uma nova forma de conceber e compreender o mundo, à qual o ser humano terá de “adaptar o seu olhar”. O problema filosófico fundamental exposto é, por isso, o da liberdade. Daquela que o ser humano ainda possui, mesmo quando se encontra lançado numa cultura determinada pela técnica. Pensar fenomenologicamente a técnica mostra-se, para a autora, sempre a par com o trabalho de Flusser, como a mais autêntica manifestação da liberdade humana, no contexto de uma civilização tecnologicamente determinada.

Peter Sloterdijk é outro dos autores contemporâneos cujo contributo para a problematização fenomenológica da técnica não poderia deixar de ser referido, neste volume. Em “Traços Fundamentais do Pensamento de Sloterdijk sobre a Técnica/Tecnologia”, Bernhard Sylla desenvolve uma interpretação dos principais contributos do filósofo de Karlsruhe para a investigação que se desenvolve nesse domínio. Sylla propõe-se, por isso, explorar as duas concepções da técnica/tecnologia que se encontram pressupostas no pensamento de Sloterdijk: a da “alotécnica”, um conceito tecnóforo, próximo, segundo Sylla, da noção heideggeriana de *Gestell*, e o da “homeotécnica”, tecnófilo, próximo da noção heideggeriana de “habitar”. Esta última, de acordo com o autor, passa a caracterizar a posição de Sloterdijk desde os anos 2000. Sylla contextualiza o pensamento de Sloterdijk relativamente à técnica/tecnologia sempre numa referência à incontornável influência de Heidegger sobre ele. Discorrendo sobre as duas leituras mencionadas, Sylla

entende que *homeotécnica* surge na sua proposta como uma forma de “pensar com Heidegger contra Heidegger”, uma delimitação conceptual na qual a técnica/tecnologia se representa como um modo antropológico de “habitar” o espaço. Nessa concepção da técnica enquanto “habitar”, tal como proposta por Sloterdijk, se demonstraria, contra Heidegger, o necessário enraizamento antropológico da reflexão fenomenológica em torno da técnica/tecnologia. O ser humano só por via da ação técnica se torna capaz de habitar o mundo e se revela capaz de transformá-lo.

Dentre as várias propostas contemporâneas que desenvolvem a problematização fenomenológica da técnica/tecnologia, a de Bernard Stiegler apresenta-se como uma das que mais popularidade vem alcançando, nas últimas décadas. Em “O Homem e a Técnica em Bernard Stiegler”, Adelaide Pacheco debruça-se sobre os principais pressupostos do pensamento do autor parisiense, procurando mostrar, por essa via, a sua pertinência e acutilância, no contexto da investigação que hoje se desenvolve em Filosofia da Técnica/Tecnologia. Inicialmente, a autora contextualiza o pensamento de Stiegler, destacando logo aí a sua circunscrição da técnica como um *phármakon*. Trata-se de uma noção que pressupõe uma delimitação conceitual da técnica, onde esta surge representada, na sua essência, como ambivalente. A par da proposta de Bernhard Sylla referente a Peter Sloterdijk, também Adelaide Pacheco faz por destacar o necessário carácter antropológico que Stiegler interpreta como sendo inerente à essência da técnica moderna, e sobre o qual considera que assenta toda a sua essência ambivalente, *i.e.*, o seu carácter *pharmacológico*. Nessa concepção ambivalente da técnica, segundo a autora, evidenciam-se ainda as raízes do Antropoceno e o caminho para a sua eventual superação, aplicando tal fórmula aos problemas que se levantam com a emergência das correntes pós e transumanistas, no curso das últimas décadas.

A problematização hermenêutica do digital é introduzida por Alberto Romele, como uma das questões sobre as quais a tradição fenomenológica da Filosofia da Técnica/Tecnologia terá obrigatoriamente que refletir. Em “A Hermenêutica Digital como Hermenêutica do Sujeito”, Romele reconfigura a sua proposta de uma Hermenêutica Digital, de forma a poder, através dela, problematizar o modo como o sujeito se constrói, a partir das interações que estabelece com os diversos meios e tecnologias digitais com os quais interage. Nesse horizonte, Romele contextualiza conceitualmente, a princípio, a sua ideia de uma Hermenêutica Digital. Esta não se limita a uma determinação estritamente ontológica do digital, tendo em consideração a dimensão

empírica, sobre a qual se fundamenta todo esse contexto. Nesse sentido, concentra-se na dimensão hermenêutica da relação travada entre o sujeito e o digital, atentando particularmente sobre a forma como a construção do sujeito acaba por ser heterodeterminada por esse domínio e de como essa heterodeterminação acaba também por ser influenciada pela maneira como os processos de interpretação, que estão em jogo no funcionamento das próprias tecnologias digitais – designados pelo autor com o termo “emaginação” –, se mostram capazes de criar *habitus* digitais no sujeito utilizador.

Em “Valores Estéticos, Acervos Imagéticos e Procedimentos Estruturados: Ampliando e Descolonizando a Reflexão Filosófica sobre a Tecnologia”, Cristiano Cordeiro Cruz propõe uma reflexão em torno dos processos de criação e desenvolvimento tecnológicos, que visa a destacar o papel desempenhado pelos elementos não inteiramente racionais sobre eles. Para tal, o autor fundamenta a sua leitura numa posição eclética, que tão bem caracteriza a investigação em Filosofia da Técnica/Tecnologia, e que combina uma leitura crítica. Esta se impõe contra a ideia de um determinismo tecnológico, com uma interpretação que delimita os processos de desenvolvimento tecnológico como um fenômeno hermenêutico. Na perspectiva do autor, o desenvolvimento tecnológico encontra-se em grande medida dependente de um conjunto de valores estéticos e culturais, os quais influenciam as decisões que determinam os vários projetos de criação e desenvolvimento tecnológico. Na parte final do seu texto, o autor lança uma reflexão sobre as limitações que esses elementos acabam por pressupor, para a eficiência do funcionamento dos dispositivos que acabam por determinar.

O texto de Ângelo Milhano, o qual fecha os artigos que compõem este *Dossier*, procura chamar a atenção para o modo como os *Social Media* podem ser capazes de influenciar a compreensão que o sujeito seu utilizador é capaz de fazer de si e do seu mundo. A relação que o ser humano vem estabelecendo com o digital, sobretudo no que respeita aos *Social Media*, surge problematizada sob uma perspectiva hermenêutico-fenomenológica que toma o trabalho de Martin Heidegger como o seu principal referencial teórico. O autor reflete sobre o problema da “imagem da existência”, que os *Social Media* vêm potencializando, complementando a sua abordagem com a leitura que Alberto Romele constrói do problema do digital. Com isso, busca mostrar que a “imagem da existência” que impera nessas plataformas determina, por sua vez, uma interpretação “inautêntica” do mundo, nos seus utilizadores. Tal interpretação, consequentemente, resulta numa existência “inautêntica”, para

a qual considera que o pensamento hermenêutico-fenomenológico se poderá apresentar como uma possível solução.

A esse conjunto de estudos juntam-se as resenhas de quatro obras recentes, de autores que participam deste *Dossier* e que contribuem para dar mais profundidade ao horizonte já desenhado. São publicações em língua portuguesa e inglesa, em que são analisados, traduzidos e interpretados alguns dos escritos fundamentais para o desenho da história e da actualidade do problema: a proximidade de arte e técnica em Heidegger, longe de qualquer axiologia (BORGES-DUARTE, 2019); as abordagens de Günther Anders, Sloterdijk e Blumenberg, enquanto uma “tecnofilosofia” em tempos de cultura líquida e na perspectiva do Antropoceno (MENDES; SYLLA, 2019); a proposta inovadora de uma “hermenêutica digital” (ROMELE, 2020); e a problematização “instabilizadora” de um certo nihilismo, inerente à cultura tecnológica (OLIVEIRA, 2018).

---

Recebido: 19/02/2021

Accito: 18/3/2021



## PENSAR COMO RESPOSTA AO DESAFIO TECNOLÓGICO? A ESCOLA HEIDEGGERIANA

Irene Borges-Duarte<sup>1</sup>

**RESUMO:** A questão da tecnologia pode abordar-se de múltiplos pontos de vista e em análises particulares, mas requer um enquadramento global do seu paradigma, na época civilizacional que lhe corresponde. Pertencendo-lhe, o homem contemporâneo desenvolve uma forma dominante e incontornável de relação com as coisas e com os outros, marcada pelo modelo que nela impera. Heidegger chamou *Ge-stell* ao projecto de mundo tecnológico, e procurou descrever e desconstruir a sua figura, defendendo a necessidade de aprender a pensar, como recuperação possível de uma relação livre ante ela, capaz de abrir um outro projecto de mundo, focado no habitar e vivido como um “passo atrás”. Partindo de aí, o presente texto procura mostrar o alcance da ideia heideggeriana do pensar e da sua repercussão em Arendt e Agamben, enquanto manifestação do ser em propriedade e como alternativa à banal imersão na cultura tecnológica.

**Palavras-chave:** Pensar. Tecnologia. Ser-em-propriedade. Heidegger. Arendt. Agamben.

### INTRODUÇÃO

Temos vivido, nestes últimos meses, uma situação global que nos aflige e nos dá que pensar. Dizemos dela que é uma emergência, pela consciência gritante do perigo que nos acossa. No entanto, talvez esta emergência tão ameaçadora não seja senão a evidência do que, habitualmente, não queremos enfrentar, mas que agora nos obriga não só a reparar, mas também a organizar a nossa vida, de forma marcadamente diferente da que nos é familiar. Não só temos de evitar o contágio de uma epidemia, que traz a ameaça aos nossos lares e lugares de trabalho, à rua por onde transitamos e aos espaços de lazer, totalizando o nosso ambiente. Além disso, obriga-nos também a acatar a superior ordenação da nossa vida social e até familiar, segundo princípios

<sup>1</sup> Pesquisadora Phenomenology and Culture Group – Praxis: Centre of Philosophy, Politics and Culture (University of Évora). Professora Associada do Departamento de Filosofia da Universidade de Évora, Évora – Portugal.  <https://orcid.org/0000-0002-5218-6754> Email: [iborgesduarte@gmail.com](mailto:iborgesduarte@gmail.com)

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44dossier.02.p17>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

potencialmente lesivos da nossa liberdade, embora em ordem a garantir o nosso interesse e bem-estar. É a aplicação mais que coerente das regras do contrato social, o qual institui a ordem civil. E, no entanto, para além da incomodidade que essas medidas, em muitos casos, significam, cresce o ambiente opressivo que nos envolve e que, no mundo no qual vivemos e queremos que perdure, *se nos torna outro*. O mundo em que somos e estamos *urge-nos a ser nele de outra maneira*.

Contudo, ao mesmo tempo, desafia-nos a acomodar-nos ao que nele se nos oferece. Como responder a esse duplo desafio? Opor-se ao que há ou deixar-se ir na sua dinâmica são respostas possíveis, mas superficiais e, por isso, insuficientes. A presente proposta procura levar esse desafio à radicalidade de pensar o que ele é, na sua autenticidade, tendo por base a leitura de Heidegger e de alguns dos que com ele iniciaram o seu trajecto filosófico. A tese que subjaz a esta proposta consiste em considerar que pensar implica deixar ser o que é, mas de outra maneira, *abri-lo e abrir-se-lhe diferentemente*. Isto significa que o acento nessa correlação fenomenológica não está no “quê” (o mundo e o seu desafio) mas no “como”, na modalidade da relação de cada um, individual e colectivamente, ao todo do que vem ao seu encontro.

Diz-se, por exemplo, que o filósofo é o pensador por excelência, porque o seu trabalho e vocação é pensar. *Mas que significa pensar? Significa responder ao desafio que dá forma ao que, na nossa existência, vem ao nosso encontro*. Hoje: uma pandemia, que galopa a cavalo na civilização técnica e nos meios pelos que se expressa. O que há que pensar não é a epidemia em si, o facto da sua presença, mas aquilo que a converte em pandemia e a torna não em perigo absoluto, mas em figura desse Perigo radical que assola o humano e o desafia a responder-lhe cabalmente. Noutros tempos, a epidemia, com a sua característica curva de expansão infecciosa, estaria localizada, com os núcleos de derivação potenciais das conexões mundanas da sua inerente abertura geo-histórica. Hoje, essa abertura é total: é o globo, visto em totalidade, com diversos canais de expansão específicos e também difusos (inespecíficos). A difusão geográfica da sociedade e cultura industrial e comercialmente unificada determina uma amplitude de manifestação do fenómeno correspondente à sua rede de trocas comerciais e turísticas globalizadas. Estas têm a estrutura da programação cibernética ou tecnológica do mundo, que Heidegger designou como sendo o da com-posição ou *Ge-stell*. Esta pandemia, que estamos a viver, não é a primeira de que temos conhecimento, mas é a primeira de que temos experiência colectiva e meditática, quer pessoal, quer impessoalmente, como

tal. É a primeira pandemia *enquanto expressão manifesta de uma configuração intercontinental de relações características do mundo enquanto indústria turística e globalização económica*. O mundo em que somos e estamos, em que tudo quanto há é e está, é aquele em que esta pandemia se tornou possível.

Situando, pois, a interrogação *neste contexto, como sua situação hermenêutica*, que marca o nosso ponto de vista e determina a nossa perspectiva crítica, que horizonte podemos abarcar como enquadramento da nossa acção e da nossa existência? Como pensar o tempo que estamos a viver? Depende, claro está, do que “pensar” significa.

Vou tomar por companheiros, nesta reflexão, o pensamento de Heidegger e de dois de aqueles que, numa relação livre com ele, não discipular, aprenderam dele a forma de relação original capaz de ver o mundo e a *pólis*, nessa abordagem do “ser em propriedade” (*Eigentlichkeit*), sobre o fundo inautêntico, mas habitual, da lida quotidiana e entorpecida da rotina. *Ser em próprio*, à maneira eminentemente humana, *enquanto pensar*, não se dá instrumentalmente, em função de esta ou aquela finalidade cognitiva ou prática do meu ser intramundano, mas sempre e só como um fazer em palavra ou obra, em acto ou gesto, do que sou não meramente à beira das coisas e dos outros, intramundanamente, mas já de sempre *com* eles no mundo do meu-nosso projecto. Embora começando no Heidegger tardio, vou deter-me especialmente em Hannah Arendt, para saltar, em seguida, a Agamben, antes de voltar, por fim, na linguagem de Heidegger, de que ambos partiram, ao desafio que ele definiu e com o qual concluiremos, num desenho circunstancial da nossa civilização tecnológica.

## 1 QUE SIGNIFICA PENSAR? O “PASSO ATRÁS” DE HEIDEGGER

Heidegger (2002) dedicou à questão do pensar dois cursos, publicados em livro, onde procura responder-lhe. Parte do sentido guardado na língua e no que a palavra evoca etimológica e pragmaticamente. Sem reduzir o pensar à filosofia, estabelece um contraste, por um lado, com a ciência e, por outro, com a poesia e, com essa base, introduz a ideia de que o pensar tem muito mais de um ofício manual, de familiaridade com os materiais e o ambiente de trabalho e convivência, que de investigação de campos de objectividade, susceptíveis de enunciado matemático e de operacionalidade técnica. Preconiza, desse modo, a necessidade de (re-)aprender a pensar, para chegar a pôr a descoberto “o que há que pensar”, na sua gravidade para o ser humano. Na preocupação pela

exploração tecnológica, potencialmente devastadora do mundo, deverá abrir-se a possibilidade de notar, agradecendo, a dádiva do ser, a que precisamos de corresponder eticamente. Vamos percorrer esse caminho, brevemente, tendo por base algumas passagens de ambos os cursos – de 1951/1952 e de 1952 – que levam por título *Que significa pensar?* (HEIDEGGER, 2002).

Mas o nosso ponto de partida está na Entrevista concedida por Heidegger a *Der Spiegel*, onde afirma que o pensar “não é inactividade, mas o agir em si mesmo” (HEIDEGGER, 2000b, 676; tr. p. 125), não é teoria que anteceda e prepare a praxis, mas sim um certo modo de fazer. Essa breve indicação é determinante do nosso caminho, pois marca a diferença relativamente à consideração vulgar de que pensar *não é* agir, e que agir é *mais do que* pensar. Podemos distinguir conceptualmente teoria e práxis, mas não devemos usar essa distinção para separar o que se dá ao nível do pensamento, do que, pretensamente, se dá na realidade, porque a realidade dá-se a ver em teoria, mas esse “ver” caracteriza em acto a forma de ser do Dasein: pensar é a acção humana enquanto ser-o-aí do ser. Afastamos, desse modo, o primeiro preconceito acerca do pensar: a sua pretensa separação da realidade efectiva, do estar vigente com independência do que se dá somente em mente. Porque pensar não é algo meramente “mental”, não é a consideração que um sujeito humano tem de um qualquer objecto intencionalmente visado. Pensar vai ser, para Heidegger, coisa do coração: um compreender em profundidade, que parte de um con-sentir do que se nos dá, do que vem ao nosso encontro, e que se desenvolve e articula interpretativamente em discurso, em acção, em obra. No pequeno discurso festivo de 1955, o qual leva por título *Serenidade*, di-lo da forma mais simples: “um incessante pensar cordial” – “*ein unablässiges herzhaftes Denken*” (HEIDEGGER, 1959, p. 25).

O segundo momento a ter em conta é, pois, esse *fundo afectivo da relação* espontânea com o dar-se-nos de aquilo com que nos encontramos e que nos dá que pensar. A recepção do que nos interpela não é meramente passiva, é acção de acolhimento, é um deixar-se ser e um deixar-se tocar de maneira perceptiva e desperta para o que, assim, tem ocasião de aparecer no seu ser próprio. Essa sensibilidade não é um mero ver – colocando mentalmente à distância o visto, numa atitude defensiva e objectualizante. Também o pode ser, claro. Porém, nesse caso, como a prática clínica tão bem ensina, o defender-se do mundo, refugiando-se no ver, impede deixar-se tocar pelo que, de verdade, importa, deixando de fora da experiência vivida, deixando-o numa espécie de limbo existencial como mera objectualidade. O campo

afectivamente neutro dos objectos é cientificamente definível e susceptível de ser observado e estudado. Pode até fazer parte da actividade quotidiana do cientista, da sua “vida profissional”. Mas a forma de relação estabelecida com os meros objectos não é deixar que as coisas e os seres vivos possam ser compreendidos naquilo que tem lugar na nossa existência plena. Um cientista que, no seu laboratório, faz investigação com seres vivos, por exemplo, não os trata na sua dignidade enquanto tal, mas apenas enquanto objectos de estudo e entes à mão para o pôr à prova e fazer o seguimento das consequências de intervenções, previamente programadas e desenvolvidas, com finalidades alheias a essas cobaias, sejam animais, sejam mesmo humanas.

É certo que sem essas actuações e pesquisas, garantidas sobre a base da neutralidade afectiva do objecto enquanto tal, não seria possível descobrir muitas formas de combater doenças, de proteger populações inteiras de males potenciais. Todavia, também é certo que tais intervenções da ciência não se destinam a *compreender* o que há, mas a *conhecer* o que há de nocivo, *para* poder inabilitar a sua potência, *vencendo* o seu carácter venenoso e *domesticando* a sua chegada ao mundo humano. Nasceu do espírito moderno, da revolução da perspectiva acerca do mundo que trouxe o homem à posição de senhor do mundo e este ao lugar de objecto, “na direcção do qual o pensamento calculador lança os seus ataques.” (HEIDEGGER, 1959, p. 18). A ciência, na sua vigência objectualizante, é imprescindível para a continuidade da vida humana, singular e colectivamente, mas não é uma forma de compreender o mundo. Heidegger, nessa maneira tão sua de usar a linguagem para chocar e até ofender quem o ouve, diz: “A ciência não pensa!” (HEIDEGGER, 2000a, p. 133).<sup>2</sup>

Isto significa, então, que quer usar o termo numa acepção especial e não no seu sentido vulgar, indiferenciado, segundo o qual qualquer actividade mental é “pensar”. Está no seu direito, enquanto filósofo (ao fim e ao cabo, uma forma profissional e vocacional de ser-no-mundo) e enquanto *Dasein*. Todos os filósofos cunham um vocabulário, investido das suas ideias-força.

<sup>2</sup> Em comentário à sua própria afirmação, diz: “Isto não é um juízo despectivo, nem a constatação de um facto; mas antes uma determinação essencial. Esse ‘não’ não o é por *negligência* [*Versäumnis*], mas por ‘recusa ou denegação’ [*Verweigerung*]. Quer isto dizer: A ciência enquanto tal, pelo modo de ser do seu *campo temático*, não o tem como tema – como tema próprio – nem pode mesmo tê-lo... *Pensar no sentido do pensador*: [...] ‘a ciência’ – e não o investigador singular, que possivelmente até ‘pensa’, mas, nesse caso, não o faz segundo o método da sua investigação, quando ocupado à maneira científica.” (HEIDEGGER, 2002, p. 9). Esse pensar a que Heidegger chama *Besinnung* responde a um chamamento [*Ge-heiß* < *heifsen*, chamar] que não é o da ciência. Veja-se *Wissenschaft und Besinnung*, em HEIDEGGER, 2000a, p. 37ss.

E também todos os humanos falamos com as mesmas palavras que aqueles com quem convivemos, sem que lhes demos exactamente o mesmo sentido. A linguagem, onde o ser mora e se demora poieticamente, tem que ser percebida ela mesma como a abertura afectiva correspondente, em que não se ouça apenas a objectividade conceptual e fixa de um dicionário técnico, mas a língua viva, feita de usos e abusos, num exercício fino e matizado da fala, que é de cada um e de todos os que vivem juntos num mundo partilhado e nas suas diferentes partes e regiões. Este mundo fala diferentes línguas e não se diz exactamente da mesma maneira em cada uma delas, como se fosse a linguagem matemática. São vários os idiomas do pensar e não um único, como o do cálculo matemático. É, por isso, fundamental escapar da unidimensionalidade de uma língua científica e da mera comunicação de dados objectivos e conteúdos cognitivos, que ela persegue.

No que nos interessa aqui: é importante ter consciência do que o nosso idioma nos permite compreender e partilhar, sem que isso signifique que não é importante falar e entender outros idiomas e poder aprender deles o que não descobrimos ainda no nosso. Contudo, em qualquer caso, é fundamental atender à língua viva, àquela que evolui com a história e está aberta a mostrar a tradição do mundo comum, que assim se mostra cultural e linguisticamente articulado. É na poesia, na tradição literária de um povo ou região de encontro, que essa tradução da experiência vivida se manifesta e pode aprender-se mais ricamente. Por isso, não é a linguagem universal do cálculo, mas sim a linguagem poética, na sua singular autenticidade, que precisa ser usada e aprendida para pensar, servindo a existência, sem a objectivar, deixando que a sensibilidade da meditação – *Besinnung* tem a mesma etimologia que sentido e sentir! – apague a máquina de calcular mental.

A questão da linguagem – ponto terceiro – trouxe-nos, pois, a um quarto momento: a questão do “poder aprender”. Para Heidegger, “aprender” – neste nosso mundo em que tudo nos chega como óbvio e sem espessura – é algo que é preciso aprender. *Aprender a aprender* implica uma certa desmontagem das obviedades, um des-aprender (*verlernen*) o que é interiorizado sem filtro, sem des-construção. Sobretudo, aquilo que conhecíamos como sendo a essência do pensar, quando no fundo não é mais do que o mero raciocinar, discorrer mentalmente, calcular. Aprender significa ajustar ou adequar o nosso agir ao que, em cada caso, consideramos essencial. E aprender a aprender, portanto, significa *pôr-se na disposição de* deixar que nos toque o que vem ao nosso encontro, na nossa existência. O mestre, diz Heidegger, é justamente o

mais disposto a aprender e só nessa medida suscita no aluno a sua capacidade, incitando-o a dispor-se a deixar-se tocar. Como quem estende a mão para o que tem aí à frente, não tanto para agarrar e manipular, quanto para sentir a sua proximidade, saber que está aí, que há algo aí; mas também num segundo sentido, propriamente afectivo, desenvolvendo afeição. Poder aprender significa gostar disso, que se tem à vista e à mão, no nosso viver. Heidegger (2002, p. 5) aproveita a raiz germânica comum de palavras, para nós só traduzíveis em diferentes raízes: *mögen*, *vermögen*, *möglich* – o poder (ou ser capaz de) torna-se possível num gostar de<sup>3</sup>. Essa ligação é a que abre a possibilidade do toque, que dá lugar a que algo possa ser, verdadeira e autenticamente, pensado.

Chegamos, com isto, a um quinto ponto, fundamental, para compreender o que significa pensar, *denken*: no seu sentido mais próprio, é um agradecer (*danken*) a dádiva do ser (HEIDEGGER, 2002, p. 142ss.), o seu vir ao encontro e deixar-se acolher no mundo e cultura humanas. Isso significa que é o que deveras se dá nesse nosso mundo que importa pensar, quer o percebamos com agrado, quer com desagrado, com benevolência ou com rejeição. O momento cognitivo, indissociável da nossa relação com a realidade, é fundamental na construção do nosso viver quotidiano, aprofundando as nossas possibilidades individuais e colectivas de sobrevivência, a conquista de um lugar ou mundo onde poder permanecer e crescer. Mas não é o único nem o mais importante, não é o primeiro nem sequer o último. É só *um meio para a edificação de uma morada na terra*, que começa na gratidão de se aperceber de a ter, na sua prodigalidade generosa, e talvez só termine na aceitação da nossa condição de mortais, finitos no tempo e espaço de vida, que é o nosso e também o do nosso encontro fugaz.

O pensar, nesse sentido, abre o projecto de habitar a terra, que é alternativo ao projecto vigente desde a modernidade: o projecto científico-tecnológico do mundo, o qual instrumentaliza o que há à mão, com base no cálculo, na configuração da imagem-modelo, na exploração das suas possibilidades e na intervenção impositiva das opções desejáveis. Foi esse projecto que veio desembocar e culminar na com-posição tecnológico-

<sup>3</sup> O jogo verbal, cuja harmonia etimológica é irreproduzível, introduz a afinidade tonal que manifesta o carácter originário do pensar como um gostar e degustar do que assim pode dar-se: “Der Mensch kann denken, insofern er die Möglichkeit dazu hat. Allein dieses Möglich verbürgt noch nicht, dass wir es vermögen. Denn wir vermögen nur das, was wir mögen.” – “O homem pode pensar porque tem possibilidade disso. Mas que isso seja possível não é garantia de estar capacitado para o fazer. Pois nós só somos capazes de fazer aquilo de que gostamos.” (HEIDEGGER, 2002, 5). E, umas páginas mais adiante, em comentário a Hölderlin, remata: “Das Mögen ruht im Denken” (HEIDEGGER, 2002, p. 22), “o gostar descansa no pensar.”

ideológica, a que Heidegger deu o nome de *Ge-stell*. O projecto científico e o projecto pensante da meditação (*Besinnung*) têm rumos diferentes, independentemente de serem consciente ou inconscientemente desejados. O primeiro procura o domínio, a fabricação maquinal do que está ao alcance, não tanto da mão quanto do desejo. O segundo só procura fazer da terra um lugar para habitar uns com os outros, como ponto de encontro de cada um com tudo quanto há. Porém, só este, “só a meditação, ao invés [de aquele], nos põe a caminho do sítio [*Ort*] para a nossa estância [*Aufenthal*].” (HEIDEGGER, 2000a, 64).

Pode a religião, nas suas várias possibilidades, desenvolver esse laço afectivo, que Heidegger expressa, a partir dos anos 50 do século passado, com o termo *Geviert*, a Quadrindade. Mas não é por aí que Heidegger mostra o que, para ele, é o pensar, na sua plena autenticidade. Sem aqui me estender nesses meandros, bastante bem conhecidos já, quero limitar-me a sublinhar o essencial: pensar é enfrentar-se ao desafio do projecto cibernético ou tecnológico do mundo, a que intramundamente estamos acorrentados, compreendê-lo no seu ser, na sua gravidade, denunciá-lo e alertar para o que nele acontece, tanto de positivo como de perigoso, no que tem de novidade e potencialidade e no que tem de projecção no futuro dos desejos mais superficiais do sujeito humano, no que tem de insondável e no que tem de previsível destino. Mas é também renunciar a que essa denúncia e esse alerta sejam captados por toda gente, sejam aceites como tal e seguidos pela sociedade. Como diz nos *Beiträge*, “só poucos e raros” vão compreender a necessidade do “passo atrás”, vão agir – pensando – nesse sentido. Numa carta de 1950, a um jovem estudante, Heidegger resume essa ideia com bastante simplicidade:

O pensar do ser, sendo um corresponder, é coisa muito incerta e até muito precária. O pensar talvez seja um caminho incontornável, mas não quer ser um caminho de salvação (*Heilsweg*), nem trazer uma sabedoria nova. Quando muito, este caminho é como um caminho de campo, um caminho sobre o campo, que não só fala de renúncia, mas que já renunciou à pretensão de [ser] uma doutrina vinculativa, um serviço cultural ou [mesmo] um feito espiritual. Tudo isto tem que ver com o passo-atrás apreensivo (*in das Bedenken*), tão equívoco, na direcção da inflexão ou torção [*Kehre*], que se prefigura no destino do ser e atende ao esquecimento do ser. O passo atrás relativamente ao pensar representativo da metafísica não basta para o pôr de lado (*verwirft*), mas distancia-se (abre a distância, *öffnet die Ferne*) dessa pretensão da verdade do ser, em que tal corresponder está e anda. (HEIDEGGER, 2000a, p. 186).

Para Heidegger, pensar é, portanto, inaugurar o mundo em que somos e estamos, pensá-lo *de novo* aqui e agora e, desse modo, responder, com serena acuidade, ao desafio ou provocação que nos oferece, mesmo se se renuncia a servir-se dessa clarividência para obter um resultado imediato. O mundo no qual somos e estamos é o do projecto cibernético (HEIDEGGER, 2020, p. 1338), cujo desenho é o do circuito regulador ou de *feed-back* – aquele que, no início dos anos 50, descrevera paradigmaticamente com o termo *Ge-stell*<sup>4</sup>. Em alternativa, o projecto poético procura habitar pelo pensamento o que resta ainda dessa dimensão terrena, antiga, mas não passada, cordialmente aberta à existência dos mortais e à proximidade fugaz do sagrado. Esse salto na direcção do mais originário não se dá nostalgicamente, todavia, pela acuidade desconstrutiva de aquele primeiro caminho (metafísico-tecnológico) e no sentido de uma preparação da possibilidade do novo:

O que o passo atrás tem de pre-cursor [*Vor-läufig*] traz consigo um outro modo do pensar pre-visor [*Vor-sicht*] e cuidadoso [*Sorgfalt*]. E, acima de tudo, esse pensar não é um pensar *a favor* do homem e da sua organização no sentido do mundo metafísico – isto é, agora, técnico –, mas sim um pensar que pense, solitário [*ein-sam*], o uno do único [que é] o Ser. (HEIDEGGER, 2015, p. 163-164).<sup>5</sup>

## 2 ONDE ESTAMOS QUANDO PENSAMOS? NENHURES? (ARENDR)

Curiosamente, na sua obra final sobre *A vida do espírito*, publicada postumamente, e a modo de conclusão da sua primeira parte sobre *O Pensamento*, Hannah Arendt (1978) defende que, quando pensamos, *não estamos em parte nenhuma, estamos em nenhum lugar, nenhures*. Parece dizer o contrário de seu mestre de outrora. Será?

A hipótese de que parto e que gostaria de trazer à luz, na sua pertinência, é que, apesar da evolução do pensamento da autora ser independente da do antigo mestre, e embora a sua compreensão da sociedade política, nas suas

<sup>4</sup> Para uma análise exaustiva do sentido dessa designação e do seu alcance no pensamento heideggeriano, veja-se: BORGES-DUARTE, 2019, p. 147-185; 2020, p. 161-170.

<sup>5</sup> A citação procede das reflexões e anotações reunidas num dos famigerados *Cadernos Negros* (GA 97), tendo aqui por contexto uma meditação sobre a Filosofia, no sentido do pensar herdado dos gregos, como Ontologia, e da sua necessidade de vencer a via transcendental, mediante o *passo atrás*, que se dá “em solitário e devagar” (*einsam und langsam*). Com a separação do prefixo *vor-*, Heidegger acentua o carácter preliminar e não retrógrado do passo atrás, na sua provisoriidade (*Vorläufigkeit*) e cautela (*Vorsicht*). Da mesma maneira, sublinha a singularidade desse passo solitário para o que é acontecimento originário. Cf. HEIDEGGER, 2015, p. 162-164.

derivas, nada deva à perspectiva heideggeriana da tecnologia, a questão do “ser em propriedade” tem nela a sua expressão como exercício do pensar, dando uma clara continuidade àquilo que era uma das linhas de força do projecto de *Ser e Tempo*, de cujo nascimento a filósofa fora testemunha privilegiada. É especialmente significativo que Arendt, na sua terra de eleição após a diáspora, tenha dedicado os últimos meses da sua vida, precocemente truncada, à questão e tema do pensamento e da sua singular espaço-temporalidade. Também é muito significativo que o lema com que inicia a introdução à sua obra seja uma citação de Heidegger, procedente de *Que significa pensar?*<sup>6</sup>, e que, na segunda parte da mesma, sobre a vontade, dedique ampla atenção à interpretação heideggeriana de Nietzsche, no contexto de um capítulo sobre “A vontade-de-não-querer de Heidegger” (ARENDR, 1978, p. 172). Ao longo dessa exposição, em que acompanha os dois pensadores mencionados, trata de mostrar o acerto do *insight* que ambos tiveram: “que o pensamento e a volição são faculdades não só distintas, mas sobretudo opostas, desse ser enigmático que denominamos ‘homem’”, as quais estão em conflito entre si (ARENDR, 1978, p. 179). Só o pensar, na sua radicalidade, está capacitado para fundar o juízo ético, pois a vontade tende a evitar e a querer não ver o que a contradiz, perdendo-se na superficialidade dos motivos e comportamentos quotidianos.

O ponto de partida explícito de toda a reflexão de Arendt é, porém, a condição aberrante de um sujeito como Eichmann, que, sem ser propriamente malvado, nem estúpido, e sendo absolutamente carente de convicções ideológicas e de aparente loucura, apenas revelava nas suas respostas, durante todo o julgamento a que foi submetido, a sua total incapacidade para pensar e, portanto, para *compreender* a monstruosidade dos seus actos (ARENDR, 2002, p. 30-32). Não é só na banalidade dos comportamentos indiferentes ao outro que a inautenticidade dos perfis do quotidiano se manifesta, mas também,

---

<sup>6</sup> No início do seu livro, Arendt cita de Heidegger uma breve síntese, situada na transição entre a quarta e a quinta lições do curso de 1952, onde se afirma o que o pensar *não é*: “O pensar não conduz a um saber como as ciências. O pensar não tem o proveito de nenhuma sabedoria de vida. O pensar não decifra nenhum enigma do mundo. O pensar não outorga imediatamente forças para agir.” (HEIDEGGER, 2002, p. 163) Ao partir dessa aceitação da impotência do pensar, Arendt aponta, desde o primeiro momento, na direcção da questão que se lhe põe e a que procura responder ao longo de toda a sua obra: pode o pensar – que não serve a objectividade da ciência, nem a curiosidade intelectual, nem serve para a vida quotidiana, nem para a intervenção pública – servir para capacitar os humanos para evitar o mal e as suas condicionantes fácticas? A pergunta, que diz ter-lhe surgido ao constatar, com surpresa e amargura, a “total ausência de pensamento” (ARENDR, 2002, p. 31) de que Eichmann deu provas, no seu julgamento, leva-a indagar como se dá e que características tem aquilo que constitui, justamente, a potência do pensar, aquilo para que, na verdade, serve: para julgar humanamente qualquer situação e, portanto, para poder comportar-se como humano.

muito especialmente, na fuga a enfrentar-se, pensando, às obviedades que resumem a sua autoafirmação vital, e no seu refúgio numa obediência acrítica a ordens, as quais não são postas em causa, e na adopção de comportamentos e gostos que reproduzem modelos e regulamentos tacitamente aceites, sem neles sequer se reparar. Se *a gente* pensasse, não haveria sociedades totalitárias. Mas *a gente* não pensa. *A gente*, em contrapartida, *quer* levar adiante o seu projecto de vida, na cómoda pertença colectiva à sociedade, politicamente administrada, e aos seus costumes. A “vontade de poder”, que no seu cerne, segundo Heidegger, é pura vontade de querer(-se), leva o sujeito humano à eterna repetição do seu querer ser senhor de si mesmo, no mundo, estendendo, para além da mera biologia, a dilatação da sua vida como *homo laborans* às suas metas e alcance<sup>7</sup>, ao mesmo tempo que evita e omite o que contraria a imagem dessa autoafirmação tautológica. E, nesse contexto, a admissão das mais diferentes tecnologias, seja na produção, seja na gestão das condições em que a sociedade humana se realiza enquanto tal, acaba por ser uma premissa pensada mas tacitamente vigente, não submetida a juízo.

Em *A condição humana*, a atenção prestada a essa questão da transformação da “mundanidade do mundo e das suas coisas” (ARENDT, 1981, p. 136-137), mediante a intervenção dos processos maquinais, enquanto invenção de laboratório, coloca o problema da inadequação da concepção habitual da técnica, que a situa no horizonte da sua utilidade para o homem. Ora, actualmente, a questão já não pode colocar-se nesse contexto, tão óbvio como ultrapassado, pois as energias naturais libertadas tecnologicamente pelo arbítrio inquestionado do *homo faber* correm o risco de desencadear destrutivamente poderes cósmicos, como a energia nuclear, capaz de destruir e arrasar. Erigido em dono e senhor da natureza, das máquinas e de si mesmo, sem a instância reflexiva do pensamento, o homem encontra-se entregue à dinâmica da mera vontade de poder.

Esse desenho da situação, o qual supõe tanto a indigência ética da engrenagem social e dos seus servos, como os riscos que lhe são inerentes, requeria uma resposta cuidada por parte da pensadora, que lhe dedica o trabalho lectivo e de escrita, desde 1973 até à sua morte prematura, em 1975.

---

<sup>7</sup> É longa a atenção que Arendt dedica a Heidegger, em *The Life of Mind*, estabelecendo um paralelismo entre o papel do cuidado, em *Ser e Tempo*, com a vontade de poder, no *Nietzschebuch*: “a análise estritamente fenomenológica que Heidegger faz da vontade no primeiro volume do seu *Nietzsche* segue de perto a precedente análise do si-mesmo, em *Ser e Tempo*, só que agora a vontade de poder ocupa o lugar do que antes era o cuidado.” (ARENDT, 1978, p. 176).

Ao fazer o balanço da sua reflexão sobre o pensar, no capítulo IV de *The Life of the Mind*, Arendt (1978, p. 197ss.) sintetiza o seu percurso em três momentos:

(1) “O pensar está sempre fora de ordem, interrompe o habitual de todos os dias e é por ele interrompido” (ARENDR, 1978, p. 197). No meu entender, há aqui uma defesa da *autenticidade* do pensar relativamente àquilo que são as rotinas do viver quotidiano, entregue às ocupações que, justamente por essa entrega, não requerem o cuidado de pensar. O mundo da vida e o mundo do pensamento dão-se em ordens diferentes, mesmo se o suporte óntico é, necessariamente, o mesmo.

(2) A experiência do pensar é multimoda, mas na sua mais profunda autenticidade manifesta, pois, o despertar-se de uma duplicidade de mundos. Na sua forma histórica mais gritante, era isso que aparecia na Teoria das Ideias de Platão: a pretensa separação entre o mundo das ideias e o das coisas. Mas também na descrição aristotélica do *bios theoreticos* como “vida de estrangeiro” (*bios xenicos*) está suposta essa diferenciação. A esses dois exemplos, Arendt acrescenta ainda um terceiro: o da suspeita taoista de que a vida não é mais que sonho, um sonho cuja realidade, como Chouang Tsé confessa, o sonhante hesita em rejeitar como ilusória, pois, ao acordar, fica na dúvida se não está a ser uma mariposa sonhando ser um homem, ou se é apenas um homem que sonhou ser uma mariposa. Essa experiência é a de uma dualidade particular entre pensar e ser, que não consiste em que eu me retire do mundo, mas que o mundo se retire de mim e se converta em irreal. Na verdade,

[...] a intensidade da experiência do pensamento revela-se na facilidade com que pode inverter-se a oposição entre o pensamento e a realidade, de tal modo que só o pensamento parece real, enquanto que o que meramente está aí parece tão transitório, que é como se não existisse. (ARENDR, 1978, p. 198).

De aí, que Hegel pudesse dizer que “o que é pensado, é” e mesmo “só é, na medida em que é em pensamento”, como recorda a autora, em nota ao que acabamos de citar. E, no entanto, a consciência do mundo partilhado com os outros, ao irromper nesse mundo interior, *cindindo-o*, cria uma estranha dualidade que permite, por sua vez, a reunificação em alguém que não sabe se sonha ou vive, mas se sente simultaneamente partícipe desses dois mundos: o mundo real de todos os dias e o mundo irreal, que dele se retirou pelo pensamento.

(3) O pensar implica, pois, o mundo; porém, não propriamente o da nossa vida quotidiana, de que, na verdade, se retira. Mais que dos objectos presentes no à mão (*present and close at hand*) das ocupações habituais, o pensamento dirige-se ao ausente. Dito de outro modo: “a realidade e a existência, que só podemos conceber a partir do espaço e do tempo, podem ser suspendidas temporalmente, perder o seu peso e, com este, o seu significado” para quem pensa (ARENDDT, 1978, p. 199). Em contrapartida, as “essências”, sendo “produtos de des-sensorialização” (*products of de-sensing*) ou “destilação” (*distillations*), mas não necessariamente “abstractos”, vêm-nos ao encontro pelo pensamento. Essa chegada dá-se fora do espaço físico e sensível. Recordando Aristóteles, com uma metáfora que lhe é cara, Arendt (1978, p. 199) ressalta que quem pensa, “movendo-se entre universais, entre essências invisíveis [...], não se encontra em lugar nenhum, é sem-abrigo (*homeless*), de certo modo, apátrida, no sentido mais contundente do termo.” É porque, no fundo, não se acha em parte nenhuma, que o filósofo, pode sentir-se em todo o lado. Porque é “sem morada”, pode ser “cosmopolita”, como diria Kant. Pensar implica estar em casa em todo o lado, porque o pensamento não está em lado nenhum.

Estamos bem próximos de Heidegger, *mas noutro lado*: o lado que não é abrigo nem morada, mas suspensão no “universal”. Arendt alude sempre a um “eu pensante”, *thinking ego*; Heidegger apenas falava dos mortais, na sua existência finita. Procurava o vínculo directo à terra-mãe, ao *sein bei der Welt*, ser *residindo no mundo*, que se ergue sobre a terra, que calcorreamos com os nossos pés, sensíveis e acomodados nos sapatos, cuja sola guarda a sensibilidade ao solo que pisamos e nos aguenta em pé. Arendt, no seu destino de diáspora, fala como quem sabe que o ser humano é aquele que pode ter de fugir e, vivendo como estrangeiro em todo o lado, tem de fazer do mundo do pensamento a sua única residência, alheia ao espaço físico, sem uma localização fáctica. Assim, também exprime a sua empatia com o meteco Aristóteles, que no fim da vida tem de fugir de Atenas, para não ter o mesmo destino de Sócrates, refugiando-se em Calcis, terreno macedónio. Na diáspora, porém, o pensar revela-se na sua mais pura essência como não tendo “nenhum lugar”.

Ora, isso só pode acontecer por contraste com aquilo que deveras somos: *seres finitos, no espaço e tempo*, com um começo e um fim incontornáveis, a que o mundo do pensamento, em contrapartida, escapa. Mas o “breve lapso de tempo de vida, encravado num tempo que se estende infinitamente para o passado e para o futuro, constitui a infraestrutura de toda a actividade espiritual” (ARENDDT, 1978, p. 201). A singular característica do pensamento

depende fundamentalmente desta condição: a especial *temporalidade* do que só se dá idealmente, embora brote inequivocamente da base ôntica – diríamos com Heidegger – “do sentido de realidade, inseparável do *sensus communis*, graças ao qual nos orientamos no mundo.” (ARENDDT, 1978, p. 201). Essa temporalidade não é a da mera sequência infinita de agoras, imparável quer histórica, quer biograficamente, mas a do *nunc stans*, a que Arendt chama “a brecha (*gap*) entre passado e futuro.” (ARENDDT, 1978, p. 202). E é assim como a questão do pensar desemboca necessariamente na questão do tempo, desse tempo que não é o tempo objectivo das coisas e da física, mas o da experiência humana, a que Kant chamava intuição pura e sentido interno.

É, por isso, à análise desse carácter temporal do pensar que Arendt dedica o último alento do seu livro, mostrando a pregnância do *instante*, o qual, eternizado e suspenso eksaticamente, contrasta com o *continuum* da vida quotidiana, sempre imersa na sequência indestrutível de passado-presente-futuro. O instante é o “agora imóvel”, que os medievais usavam como metáfora da eternidade divina, e que é, para Arendt, noutra metáfora (1978, p. 210), a “região do espírito”: “a brecha... não é um facto histórico; é coetânea da existência do homem na terra. [...] ela é a via pavimentada pelo pensar, a pequena trilha, quase imperceptível, do não-tempo aberto pela actividade do pensamento no espaço-tempo concedido aos homens que devem nascer e morrer.” É um “pequeno espaço atemporal inscrito no próprio coração do tempo, que não pode transmitir-se por tradição, mesmo se qualquer grande obra do pensamento para ela remeter, de modo mais ou menos enigmático.” (ARENDDT, 1978, p. 210). Talvez, por isso mesmo, as grandes obras sobrevivam ao momento da sua concepção e escrita, perdurando nesse outro tempo contínuo, o qual se conta em séculos e em ciclos. Talvez isso

[...] se deva ao facto de ter nascido nesta trilha pequena e imperceptível do não-tempo (*small, inconspicuous track*) que o pensamento dos seus criadores conseguiu pavimentar entre um passado e um futuro infinitos, como dirigidos, projectados para eles mesmos – como seus predecessores e sucessores – estabelecendo assim um presente, uma espécie de tempo fora do tempo, em que os homens podem engendrar obras atemporais e, graças a elas, transcender a sua própria finitude. (ARENDDT, 1978, p. 210-211).

É a temporalidade desse não-tempo que retém a autenticidade do pensado, dito e escrito – a verdade suspensa sobre o mundo banal do dia a dia. Não é tanto, pois, que haja dois mundos – a que Arendt se refere dentro do que, pela tradição fora, chama “falácias metafísicas” (ARENDDT, 1978, p.

211) – mas duas formas de viver o tempo presente: a do primado do presente metafísico, sob a forma da retenção dogmática de princípios estáveis; e a da experiência do instante na sua instabilidade criativa, que rompe o contínuo e, contudo, agarra o viver da ideia, suspendendo-a do mundo da vida efectiva. Ao mundo dito “real” e ao mundo do pensamento correspondem, por conseguinte, tempos diferentes, vidas paralelas.

Essa ideia de autenticidade do tempo do pensamento reaparece em Giorgio Agamben, outro descendente, tão leal quanto livre, do velho mestre Heidegger.

### 3 A IDEIA DO PENSAMENTO: DEIXAR EM SUSPENSO (AGAMBEN)

Entre as primeiras obras de Agamben, há uma de aparência particularmente modesta ou insignificante, que apareceu em 1985. Chama-se *Ideia da Prosa*, título que lhe foi inspirado por Walter Benjamin, em busca de uma língua “que todos os homens entendam”, despida da solenidade da poesia, embora nem por isso menos “festivamente experienciada”<sup>8</sup>. É um livrinho de textos ultracurtos acerca do que chama “ideias”. Estas são “imagens de pensamento” que procuram aproximar-nos de forma tateante, não imperativa, de aquilo que alguns nomes dizem – tudo começa na linguagem que nomeia, anterior ao discurso – e que contraria qualquer ditadura, tanto a do óbvio como a do sistemático. São, pois, textos mínimos, nada académicos. Nesse contexto, surge “a Ideia de Pensamento”. O que parece mais estranho é que, para abordar isso, Agamben começa por recordar o sentido das aspas e da sua especial “actualidade”. Liga, pois, um vulgar recurso gráfico, para pontuar uma citação, àquilo que possa ser imagem da imagem, o rosto *próprio* do pensamento.

Começa por dizer que deve haver uma razão para uma preferência tão generalizada do uso desse sinal gráfico e que ela não deve ser superficial. Deve, pois, haver uma razão de fundo. As aspas, que guardam a forma da vírgula, de que nasceram, indicam, por um lado, um *tomar distância* relativamente ao que é dito e, por outro, uma *pausa* no discurso. Frisa Agamben (2008, p. 101): “através das aspas, quem escreve toma as suas distâncias em relação à linguagem: elas indicam que um determinado termo não é usado na acepção que lhe é própria, que o seu sentido foi modificado [...], sem no entanto ser completamente excluído da sua tradição semântica”; e, já quase ao final, acrescenta que “as aspas... regressam àquela vírgula de onde nasceram e que

<sup>8</sup> Cito o Prefácio à edição portuguesa, da autoria de João Barrento (AGAMBEN, 2008, p. 10-11).

segundo Isidoro de Sevilha, assinala o ritmo da respiração na enunciação do sentido.” (AGAMBEN, 2008, p. 103).

Esses dois descritores do que é um uso corrente da linguagem escrita indicam, portanto, que o que está entre aspas é isolado e destacado do *continuum* do discurso, ressaltando o que é “deixado *em suspenso* na sua história, que é pesado – ou seja, ... pensado” (AGAMBEN, 2008, p. 101) e “chamado a comparecer perante o tribunal do pensamento.” (AGAMBEN, 2008, p. 102). Pensar é sopesar no seu peso próprio aquilo que se destaca do fluido dos dizeres, da corrente linguística na qual se manifesta o que, vulgarmente, chamamos pensamento, mas que não o é *autenticamente*, porque carece dessa operação especial que consiste num “pensar-pensar”. É, então, dessa suspensão do fluir banal das palavras que surge, para Agamben, o pensamento:

No lugar onde caiu uma voz, onde faltou o sopro da respiração, um minúsculo sinal está suspenso, em cima. Sem outro suporte além deste, hesitante, o pensamento aventura-se. (AGAMBEN, 2008, p. 103).

Do sinal suspenso, onde a respiração se segura e o sentido se mostra, hesitante, só se pode, então, partir... à aventura, inaugurando um novo caminho. Nesse ponto, a meditação sobre o pensar cruza-se com o que, muito mais recentemente, Agamben (2017) amplia, explicitamente na direcção de Heidegger, ao relacionar o sentido de “aventura” com o de “evento” enquanto possível tradução de *Ereignis*<sup>9</sup>. A aventura-evento do pensar – o *Ereignis-Denken* de Heidegger<sup>10</sup> – seria, assim, em sentido próprio, o chegar da linguagem à palavra explícita, em que o sentido (de)caído e em sus-pensão, se oferece como início de uma apropriação inteiramente nova, potencialmente rica.

Ora, em 1987, na conferência de Lisboa, só tardiamente publicada em 2005, Agamben abordara justamente essa ideia de “potência do pensamento”,

<sup>9</sup> Segundo Agamben, o verbo *advenire* – de que provém *adventura* – permite a aproximação etimológica de *advento* e *evento*, o que o leva a defender que não é outro o sentido do que Heidegger chamou *Ereignis*. É uma tese interessante e, aqui, oportuna, pois sugere a conexão do tempo propício à interrupção do curso decaído da vida quotidiana mediante o acolhimento pensante do novo. Veja-se AGAMBEN, 2015, p. 19 e 66.

<sup>10</sup> A expressão liga-se a esse pensar que parte ou surge de, além de manifestar, o acontecimento da apropriação, tal como aparece na própria explicitação do título da obra *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* (v. HEIDEGGER, 1989, p. 20). A importância do *Ereignis-Denken* está patente no título de dois grossos volumes da *Gesamtausgabe* (HEIDEGGER, 2013), onde o pensar constitui o acontecimento da apropriação, e o que nele se propicia inaugura um possível novo começo da história do ser: o que se produz graças ao passo atrás, *post-metafísico*.

que, numa volta diferente, conflui na mesma noção de intensidade inauguradora do novo. Vamos seguir, brevemente, essa meditação.

Em diálogo com Aristóteles, Agamben procura uma resposta à pergunta: que significa “eu posso”? Para ele, esta questão “coloca o sujeito face à experiência talvez mais exigente ... com que alguma vez ele se confrontou: a experiência da potência.” (AGAMBEN, 2013, p. 240). Com base na distinção aristotélica entre acto (*enérgeia*) e potência (*dýnamis*), para compreender a faculdade sensitiva (*tò aisthetikón*), Agamben procura mostrar que esta não consiste numa capacidade meramente passiva de receber dados, à maneira moderna da *tabula rasa* de Locke, mas numa *acção que possibilita receber* o que se sente que não se tem. É nesse sentido que é um poder ou “potência”.

Quer isto dizer que “poder perceber” significa “ter uma privação”, “atestar a presença do que falta ao acto” (AGAMBEN, 2013, p. 241). A experiência do “eu posso” supõe que algo me falta, que careço de algo, que percebo a presença de algo sob a forma do estar privado de. O que, na verdade, acarreta uma *dupla percepção*: a do que me falta e a do sentir essa falta. Ainda na companhia de Aristóteles, exemplifica essa ideia da “presença privativa” mediante o sentido da visão. O objecto da visão é a luz, as cores. Porém, o visível só é tal, só é possível como tal, se se deixa ver, se rompe a obscuridade. A percepção da luz implica o atestar da sua presença, de que se carece na obscuridade. Interpretando Aristóteles, Agamben afirma (2013, p. 243): “se a luz é a cor do diáfano em acto (*entelecheia diaphanés*), não seria então errado definir a obscuridade, que é a *steresis* [privação] da luz, como a cor da potência.” Poder ver significa, logo, distinguir a luz da obscuridade e, portanto, também significa *ver as trevas, sentir com a vista* o não ver, que é a visão *em potência*. E, a esse propósito, recorda um dos descobrimentos recentes da neurofisiologia: “a falta de luz põe em função uma série de células periféricas ditas *off-cells*, que produzem a particular auto-afecção da retina a que chamamos obscuridade.” (AGAMBEN, 2013, p. 244).

Noutro texto, pronunciado no ano seguinte, junta a essa referência uma outra, retirada da astrofísica, na sua tentativa de dar razão do fenómeno cósmico da escuridão: “Aquilo que percebemos como o escuro do céu é essa luz que viaja velocíssima até nós e que, no entanto, não nos pode alcançar, porque as galáxias das quais provém se distanciam a uma velocidade superior àquela da luz.” (AGAMBEN, 2009, p. 65). E, no livrinho por onde começamos a nossa análise, para descrever “a Ideia da luz”, partindo da experiência do acender-se a luz num quarto às escuras, enfatiza: “O único conteúdo da revelação é aquilo

que é fechado em si, o que é velado – a luz é apenas a chegada do escuro a si próprio.” (AGAMBEN, 2008, p. 117).

Compreender o ser humano como capaz de – isto é, como potência –, tem por isso, para Agamben, leitor de Aristóteles, a cor da “constitutiva co-pertença de potência e impotência” (AGAMBEN, 2013, p. 245), do seu estatuto “anfíbio” (AGAMBEN, 2013, p. 246):

O homem é o senhor da privação porque mais do que todo o ser vivo ele é, no seu ser, destinado à potência. Mas isto significa que ele é também entregue a, abandonado a ela, no sentido em que todo o seu poder agir é constitutivamente um poder não agir, todo o seu conhecer um poder não conhecer. [...] “Impotência” não significa aqui ausência de toda a potência, mas potência de não (passar ao acto). A tese define, assim, a ambivalência de toda a potência humana, na sua estrutura originária. (AGAMBEN, 2013, p. 245).

Essa ambivalência tem ainda um matiz fundamental, o qual há que explicitar, acompanhando Aristóteles, quando – ainda no *De anima*, que temos vindo a seguir, na leitura de Agamben – revela no padecer (*pathein*), ou seja, na passividade, “a conservação da potência no acto”, *salvando-se* e acrescentando-se ao acto (AGAMBEN, 2013, p. 250). Quer isso dizer que o acto não exclui, não acaba com a potência: conserva-a em si, mantém-na como inerente à dinâmica da acção. E é nesse sentido que Agamben compreende a potência do pensamento: como uma dádiva ou “dom extremo que a potência faz a si mesma”, e que, *mantendo-se pensante ao pensar* “pode pensar-se a si mesmo” e “excede incessantemente as suas formas e as suas realizações.” (AGAMBEN, 2013, p. 250).<sup>11</sup>

Poderíamos dizer, então, que pensar, no sentido pleno e próprio, é o que nasce da suspensão do corrente e ordinário e que se mantém sempre em potência, no acto de se lançar incansavelmente na pura aventura. O pensar

<sup>11</sup> As potencialidades da noção aristotélica de potência e da sua longa recepção histórica, no mundo ocidental, acabaram por se tornar um dos *leitmotive* centrais do pensamento de Agamben, tanto na sua exegese da cultura como mais especificamente da política. Não é essa abordagem ampla que nos interessa aqui, muito embora, na sua interferência com o conceito de *dispositivo*, herdado de Foucault e da sua respectiva interpretação de Heidegger, essa contextualização possa constituir uma chave para uma descrição da civilização técnica. Mais pertinente, contudo, relativamente à questão do pensar autêntico, que aqui nos ocupa, é o modelo Bartleby, o escrívão de Melville, que “pode sem querer”, e que escreve embora “preferisse” não o fazer. Como exemplo da potência de fazer, o escriba sem vontade desvincula-se do exercício antropológico, para oferecer-se como imagem desse poder, que é impotente para não ser tal: a “fórmula da contingência” que a potência significa. V. AGAMBEN, 2007.

como aventura abre o futuro na forma do *novum*, projectando nele a experiência do vivido e pensado, sem dele deixar cair – em palavras de Heidegger – a “força prístina” ou originária do projecto<sup>12</sup>, o carácter fontanal da potência. A obra do pensamento não está nunca acabada: estando em acto, não deixa de estar em potência e no seu dar-se constitui um sempre presente, fora da corrente sequencial do discurso-falatório, o qual transcorre adormecido na possibilidade da impotência.

Como assinalava Hannah Arendt, perto também de Aristóteles, na “brecha entre o passado e o futuro”, o *nunc stans* é o instante sem tempo em que o pensamento se exerce como busca infinita do ausente, de aquilo que adivinhamos sob a forma do estar privado, podendo, assim, produzir na sua potencial visibilidade – o seu pôr-se a descoberto no que, juntando o contributo de ambos os autores, diríamos que é o “lugar nenhum” do instante em suspenso na aventura.

#### 4 PENSAR HOJE: O DESAFIO DA COM-POSIÇÃO TECNOLÓGICA DO MUNDO

A aventura, hoje, é a de enfrentar o desafio do mundo tecnologicamente edificado sobre o que resta de um planeta virtual: a civilização do plástico, da bolsa de valores e do turismo. Três chavões do nihilismo moderno: um polímero de desenho industrial, inventado como substituto de quase tudo, na vida quotidiana; um sistema de financiamento anónimo da economia global, sustentado na confiança volúvel do inversor impessoal (a gente, o *man*); um comércio massivo da curiosidade e do lazer entretido, com transporte e alojamento pré-definidos por todo o globo terráqueo. No seu conjunto, dão testemunho simbólico de vectores estruturantes do mundo no qual vivemos, sem que propriamente o habitemos. Esse mundo edifica-se como armazém de sucedâneos, sobre a instabilidade de uma rede anónima e em previsível deslocação de valores e pertenças. O espaço, o tempo e as próprias coisas têm uma mesma forma sem identidade, globalizada e virtualmente possibilitada. Não pertencem a lado nenhum, não definem o singular, mas o comum impessoal: o que, tacitamente, é de todo o mundo e de ninguém.

O mundo da com-posição tecnológica é o *enquadramento pré-determinado* de tudo quanto há: é um com-posto (posto em conjunto) im-posto como posto ou lugar não só dos humanos mas também, de igual

<sup>12</sup> HEIDEGGER, 2014, p. 125: “onde o sistema é condutor, subsiste também sempre a possibilidade de degradação [...]. Chega-se a isso quando falta a força originária do projecto.”

maneira, das coisas, sob a forma de *stock* de um imenso armazém global (v. BORGES-DUARTE, 2019, p. 157ss.).<sup>13</sup> É uma modalidade totalitária – no sentido de impor uma forma de gerir a totalidade – de ser-o-aí: de dar lugar ao ser. Dentro dela, o pensar no seu sentido autêntico não se exerce, não tem lugar. Já está tudo pré-“pensado”, não há nada que pensar. Basta a imagem pública que os meios de comunicação, hoje potenciados até ao ilimitado, propagam. O *slogan* (palavra-imagem) substitui o pensamento. Essas palavras-imagem têm a mesma artificialidade das coisas produzidas industrialmente e transportadas como mercadorias para qualquer lugar. Não há uma autêntica apropriação do que há pela relação estabelecida no pensar ao ser de cada coisa, por parte de cada um no dizer que a nomeia. Como assevera Mitchell (2019, p. 123), comentando Heidegger,

[...] a tecnologia constrói um mundo de entes independente do ser. Só temos entes e entidade. O mundo de relações fica embargado num ambiente assim, e o que resta é um deserto. Por isso, a tecnologia é a instalação da desertificação.

Pensar hoje, então, tem de ser, como sempre, um suspender da imersão nesse mundo e aventurar-se no lugar nenhum a que Heidegger chamou “local instantâneo” (*Augenblicksstätte*), onde poder demorar-se e, na verdade, habitar. Não é alhear-se do mundo real, todavia, é nomeá-lo naquilo que ele está a ser: *Ge-stell*, o com-posto que se eterniza na substituição artificial do que já não tem nada “natural”, do que se transformou em lugar virtual de investimento e turismo, e onde o polímero derivado do petróleo pode usar-se comodamente como substituto da pele humana e dos materiais da natureza, no meio dos quais crescemos. *Aí* não é possível *habitar*. Está-se aí como numa prisão, mesmo quando não se tenha plena consciência disso. Só pelo pensar, na sua autenticidade, seja em plenitude, seja somente num balbuceio, é possível elevar-se do bulicioso comércio de vidas e do destino do planeta, e *ver em perspectiva esse horizonte* em que; contudo, se está enquadrado e de que só é possível ausentar-se no fugaz instante de distanciamento que é a aventura e

<sup>13</sup> A esse propósito, convém sublinhar que “o termo *Ge-stell*, cunhado por Heidegger, pode ser considerado não tanto com um conceito, mas como a *indicação formal* do que está a ser o projecto tecnológico-cibernético do mundo, em que hoje somos e estamos. Revela, por um lado, o rasto fenomenológico de um comportamento e forma de vida, social e colectivamente (*Ge-*) definidos pelo cumprimento de um papel ou lugar (*-stell*), tecnocraticamente determinados; e, por outro, a pregnância paradigmática – tacitamente aceite e impensada – de uma configuração cultural, que leva em si o posicionamento (*com-posição*) de um futuro programado de antemão, segundo padrões repetidos autofagicamente.” (BORGES-DUARTE, 2020, p. 169).

acontecimento do pensamento. Esse distanciar-se é uma forma de relação, é a criação de uma perspectiva dirigida a um horizonte, a partir de um ponto de vista assumidamente finito mas desperto.

Pensar hoje, por conseguinte, é pensar *isto*: o nosso mundo real, a constelação tecnológica da nossa impotência. Mas é também suspendê-lo na potencial inauguração do nosso discurso acerca dele, na criação da obra de arte ou, talvez, no simples gesto cordial de abraçar um amigo ou de festejar o aniversário de alguém que amamos. É essa suspensão do meramente intramundano, mediante o erguer-se, pelo pensamento, do ser em propriedade, que significa o “passo atrás” heideggeriano. A duplicidade de mundos corresponde à dualidade de projectos, em potência e em acto, sempre em cada caso à maneira de cada um. Não é uma recusa da tecnologia, nem uma fuga aos seus perigos. É o reconhecimento de um modelo cultural e das suas implicações.

Na verdade, embora vivendo imersos na época tecnológica, com a sua fiscalidade e programação, não nos esgotamos nessa pertença inevitável ao nosso tempo, que marca a cronologia dos nossos dias e configura os perfis expectáveis da nossa actuação sociocultural. Ontologicamente, ser no mundo comporta o ser-à-beira-de (*sein bei*) intramundano, na sua concretude e casuística, mas também o ser-em e “ser-o-em” do projecto, como “ser em propriedade”. A dinâmica social reproduz-se anónima e imparavelmente, com os meios científica e tecnicamente postos à sua disposição. E pode gerar discursos justificativos e propagandísticos. Pode igualmente criar a possibilidade de enfrentamento. O “passo atrás” não lhe volta as costas, faz-lhe frente, criticamente, abrindo percursos alternativos, os quais podem ser de muitos tipos. E, justamente, só se chega a poder mudar a situação se se derem, ao mesmo tempo, múltiplas manifestações de diferentes modalidades de confrontação e de produção do novo. O acontecimento do novo requer linguagem propícia, unindo a via certa ao vigor do início.

BORGES-DUARTE, I. Thinking as the answer to the technological challenge? The Heideggerian school. *Transformação*, Marília, v. 44, p. 7-40, 2021. Dossier Técnica.

**ABSTRACT:** The question of technology can be approached from multiple points of view and particular analysis, but it requires understanding of the global framework of its paradigm in our civilizational era. Belonging to this, contemporary man develops a dominant and unavoidable form of relationship with things and with other men, marked by the prevailing model. Heidegger called *Ge-stell* to the technological world project, and sought to describe and deconstruct its figure, defending that learning to think enables the retrieval of a free relationship, capable of opening another world project, focused on inhabiting and lived as a “step back”. Starting from there, this text seeks to show the scope of Heidegger’s idea of thinking and its repercussion in Arendt and Agamben, as a manifestation of authenticity and as an alternative to the banal immersion in technological culture.

**Keywords:** Thinking. Technology. Authenticity. Heidegger. Arendt. Agamben.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. **Bartleby, escrita da potência**. [1993] Lisboa: Assírio & Alvim, 2007.
- AGAMBEN, G. **A Ideia da Prosa**. [1985] Tradução de João Barrento. Lisboa: Cotovia, 2008.
- AGAMBEN, G. **O que é o contemporâneo?** E outros ensaios. [2006] Chapecó: Argos, 2009.
- AGAMBEN, G. **A potência do pensamento**. Ensaios e Conferências. [2005] Lisboa: Relógio d’Água, 2013.
- AGAMBEN, G. **A aventura**. [2015] Tradução de C. Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.
- ARENDT, H. **The Life of Mind**. New York: Harcourt Brace & Cia, 1978.
- ARENDT, H. **Vita Activa oder vom tätigen Leben**. München: Piper, 1981.
- BORGES-DUARTE, I. **Arte e Técnica em Heidegger**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.
- BORGES-DUARTE, I. Heidegger, M. A técnica como *Ge-stell*. De facto antropológico a paradigma cultural da modernidade tardia [2020]. In: OLIVEIRA, J. (org.). **Filosofia da Tecnologia através de seus autores**. Caxias do Sul: EDUCS, 2020. p. 161-170.
- HEIDEGGER, M. **Gelassenheit**. [1955] Stuttgart: Neske, 1959.
- HEIDEGGER, M. Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis. **Gesamtausgabe 65**. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt: Klostermann, 1989.

HEIDEGGER, M. Vorträge und Aufsätze. **Gesamtausgabe 7.** Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt: Klostermann, 2000a.

HEIDEGGER, M. Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. **Gesamtausgabe 16.** Ed. H. Heidegger. Frankfurt: Klostermann, 2000b.

HEIDEGGER, M. Was heisst Denken? [1951/1952] **Gesamtausgabe 8.** Ed. P.L. Coriando. Frankfurt: Klostermann, 2002.

HEIDEGGER, M. Zum Ereignis-Denken. **Gesamtausgabe 70.1 e 2.** Ed. P. Trawny. Frankfurt: Klostermann, 2013.

HEIDEGGER, M. **Caminhos de Floresta.** 3. ed. de I. Borges-Duarte. Lisboa: Gulbenkian, 2014.

HEIDEGGER, M. Anmerkungen I-V. (Schwartzte Hefte 1942-1948). **Gesamtausgabe 97.** Ed. P. Trawny. Frankfurt: Klostermann, 2015.

HEIDEGGER, M. Vorträge [1935-1967] **Gesamtausgabe 80.2.** Ed. G. Neumann. Frankfurt: Klostermann, 2020.

MITCHELL, A. J. The Question concerning the Machine. Heidegger's Technology Notebooks in the 1940s-1950s. *In:* WENDLAND, A. J.; MERWIN, C.; HADJIOANNOU, C. (ed.). **Heidegger on Technology.** New York/London: Routledge, 2019. p. 115-132.

---

Recebido: 08/01/2021

Accito: 08/3/2021



# NO HORIZONTE DO ESTRANHO MODO DE SER HUMANO – A ACTIVIDADE TÉCNICA SEGUNDO J. ORTEGA Y GASSET

Margarida I. Almeida Amoedo<sup>1</sup>

**RESUMO:** O texto procura evidenciar como, no âmbito da filosofia de José Ortega y Gasset, a reflexão sobre a actividade técnica é inseparável da peculiar maneira de o pensador espanhol recorrer ao método fenomenológico. Por isso, é forçoso começar por algumas referências ao significado do contacto precoce de Ortega com a Fenomenologia e à apropriação que fará do respectivo método enquanto caminho para aceder à realidade radical, ou seja, segundo o pensamento orteguiano, à Vida de cada ser humano, que, no seu encontro com o mundo, vivencia um drama ou uma aventura, devido ao seu constante risco de deixar de ser. Para que se compreenda a leitura do filósofo espanhol da dimensão técnica do viver, será necessário acompanhar, sobretudo, a análise que realizou na sua *Meditación de la técnica*, ainda que seja inevitável remeter para outros textos profundamente articulados com esse curso universitário apresentado em 1933.

**Palavras-chave:** Ortega y Gasset. Fenomenologia. Técnica. Vida humana. *Meditación de la técnica*.

## 1 ORTEGA E A FENOMENOLOGIA

Graças aos estudos que realizou na Alemanha, em dois períodos compreendidos entre 1905 e 1911 (nas Universidades de Leipzig, Berlin e Marburg), José Ortega y Gasset contactou muito cedo com a então emergente fenomenologia. Em “Prólogo para alemães” (de 1934, mas de publicação póstuma), o próprio filósofo (2009a, p. 155) refere que o seu *estudo a sério da fenomenologia* começou em 1912<sup>2</sup> e, com efeito, logo no ano seguinte, ou seja,

<sup>1</sup> Investigadora do CHAM – Centro de Humanidades. Professora Associada do Departamento de Filosofia da Universidade de Évora, Évora – Portugal.  <https://orcid.org/0000-0002-7145-4347>  
Email: [miaa@uevora.pt](mailto:miaa@uevora.pt)

<sup>2</sup> Podemos até crer – apesar de não ser fácil documentar o que leu, em 1911 – que, durante a sua segunda estada em Marburg, Ortega se terá dedicado, como escreveu San Martín (1987, p. 105), “a saldar cuentas con el neokantismo y hacerse con la práctica del método fenomenológico.” Também não é de desatender o conhecimento e, a dada altura, até proximidade à fenomenologia por parte de Natorp, com quem Ortega estudou Pedagogia durante a sua primeira estada na Alemanha. “Sabido

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44dossier.03.p41>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

no próprio ano da publicação do primeiro dos doze volumes do *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Ortega dedica à fenomenologia o discurso intitulado “Sensación, construcción e intuición” (2004a)<sup>3</sup> e os escritos (que a *Revista de Libros* publicou, entre Junho e Setembro) “Sobre el concepto de sensación” (2004b).

Embora admitindo ainda não ver com toda a nitidez os *limites* e a *constituição* da proposta de Husserl, em torno da qual havia, naquela altura, discussões muito variadas e profundas, o jovem pensador mostra-se esperançado com a nova corrente filosófica – “Tal vez se abre con el principio de la intuición una nueva época de la Filosofía” (2004a, p. 652) – e, com entusiasmo, apresenta aos seus compatriotas a explicação, pela fenomenologia, da possibilidade de nos darmos conta, através da *intuição*, de estados objectivos individuais e de, por abstracção dos elementos espaço-temporais, transformar o que inicialmente era *intuição individual* em *intuição essencial*.

Desse modo, a verdade das proposições não acarreta que se abdique dos objectos nelas referidos, porquanto é viável libertá-los das notas individualizadoras da experiência em que se nos dão e, ao mesmo tempo, *descrever* o que eles *são* (2004b, p. 628-631). Ortega não ignora que, já no idealismo clássico, os objectos eram, em primeira instância, presenças imediatas na consciência; contudo, essa sua objectividade primária era depois circunscrita a uma determinada classe de objectos que acabava confundida com o todo da realidade, ao passo que a fenomenologia procura manter-se no plano do *vivido*, no que ele tem de imediato e de patente, para aí descobrir descritivamente a realidade de que a consciência é *consciência de*.

A referência, por Ortega, à consciência (intencional) e à importância do *plano das vivências* leva-o a introduzir uma longa nota muito importante, a qual levanta o problema da tradução, por ele feita, do termo alemão “Erlebnis” pelo espanhol “vivencia”. Para o justificar, sublinha que,

---

es [...] que pocos de los que profesaban en Marburg sabían más que Natorp sobre la fenomenología. Había mantenido correspondencia con Husserl por lo menos desde 1894, y a la lógica y a la psicología de Natorp debía Husserl no poco de su pensamiento maduro. Ambos filósofos se respetaban mutuamente, y se complacían en señalar, cuando era posible, las semejanzas de sus doctrinas.” (KERN *apud* ORRINGER, 1979, p. 76).

<sup>3</sup> Trata-se do discurso inaugural da Secção Filosófica da *Asociación Española para el Progreso de las Ciencias*, proferido no IV Congresso dessa associação e publicado, ainda em 1913, em Madrid.

[...] en frases como “vivir la vida”, “vivir las cosas”, adquire el verbo “vivir” un curioso sentido. Sin dejar su valor de deponente toma una forma transitiva significando aquel género de relación inmediata en que entra o puede entrar el sujeto con ciertas objetividades. Pues bien, ¿cómo llamar a cada actualización de esta relación? Yo no encuentro otra palabra que “vivencia”. Todo aquello que llega con tal inmediatez a mi yo que entra a formar parte de él es una vivencia. Como el cuerpo físico es una unidad de átomos, así es el yo [...] una unidad de vivencias. (2004b, p. 634, n. 1).

Aqui, o recurso a *cada actualización* da relação entre um sujeito e certos objectos para definir uma *vivência*, bem como a ideia de que essa relação *faz parte* do meu eu podem ser interpretados como esboços das formulações especificamente orteguianas, primeiro da vida como o que cada ser humano concretiza numa dada circunstância e, mais tarde, dessa vida individual como a realidade radical.<sup>4</sup> É esta o que se lhe impõe sistematicamente à meditação e que constitui o *fenómeno* que considera valer a pena analisar, com todo o rigor (fenomenológico).<sup>5</sup>

Por isso, as suas meditações foram, incessantemente, esforços de elucidação da vida humana na imensa pluralidade de formas que assume, articulando-se toda a obra de Ortega em torno do agir que permite identificar o viver humano como vida pessoal, inconfundível e, em grande medida, vida escolhida, vida criada por um ser que, à partida, é especialmente carente, porque não-determinado.

## 2 A ESPECIFICIDADE ONTOLÓGICA DO SER HUMANO

O ser humano é caracterizado por Ortega (e, não por acaso, na sua conhecida *Meditación de la técnica*) como *uma espécie de centauro ontológico*, na medida em que, em parte, é um ser *natural*, está imerso na natureza, e, em parte, transcende-a. O que tem de natural se realiza por si mesmo; então, o que sente como problemático e como seu distintivo ser é o *extranatural*, o

<sup>4</sup> San Martín (1987, p. 107) corrobora essa leitura, reconhecendo na meditação da citada nota um significado *genético* em relação à filosofia orteguiana posterior: “No creo que se pueda desestimar la importancia que genéticamente pueda tener esa reflexión del Ortega de 1913 para comprender el sentido de la noción de realidad radical así como la frase de *Meditaciones del Quijote*, recorda[d]a después en el “Prólogo para alemanes”: ‘Tanto la vida social como las demás formas de cultura se nos dan bajo la especie de vida individual’.”

<sup>5</sup> Ortega escreverá, na sua última grande obra (2009b, p. 1119), que, “para que sea posible un pensar fenomenológico sistemático hay que partir de un fenómeno que sea él *por sí sistema*.”

qual, não sendo algo de realizado desde logo, é *mera pretensão de ser* (2006a, p. 570). Assim se compreende que o ser humano, segundo o nosso filósofo, seja a única entidade no Universo cuja condição consiste em *ser o que ainda não é*, e a sua vida seja, numa outra tese orteguiana, *futurição*, uma actividade que executamos em função do futuro.

Por conseguinte, cada um de nós não pode estar certo em cada instante de que, no seguinte, vai continuar a ser. Numa comparação a que recorre em diversas ocasiões, Ortega (no texto que precede a *Meditación de la técnica*, na sua publicação em livro, em 1939) menciona como decisiva essa diferença entre o humano e os outros seres: enquanto o peixe pode estar seguro de ser peixe ou a pedra de ser pedra e o tigre não pode deixar de ser tigre, no sentido de que sê-lo é a sua qualidade constitutiva, nós vivemos cada momento da nossa vida como puro perigo, como risco constante de nos desumanizarmos, de deixarmos de ser (2006b, p. 539-541; 2009c, p. 537).

Ortega acaba por sustentar que tudo o que diz respeito ao ser humano, seja a sua personalidade individual, sejam as suas múltiplas criações, está sujeito a desvanecer-se, e conclui (2006b, p. 541) que faz parte da condição humana uma *incerteza substancial* (“incertidumbre substancial”). Articulando essa conclusão, publicamente expressa em 1939, com a de que *o ser humano não tem natureza, mas tem... história*, formulada em *Historia como sistema* (2006c, p. 73), verificamos que o autor invoca os conceitos de *substância* e *substancial* para acentuar a peculiaridade de um ser que, quando muito, tem de substancial a insegurança; que *não é* (no sentido tradicional de *ser*) e cuja *consistência* se reduz (paradoxalmente, para a tradição metafísica) à sua insubstancialidade, mutabilidade e história. Um pouco antes, na mesma *lição* em que formulou essa conclusão, Ortega (2006b, p. 537) afirma: “*Nada que sea sustantivo ha sido regalado al hombre. Todo tiene que hacérselo él.*”

Por isso, na concepção de Ortega, o ser humano é, essencialmente, uma aventura constante ou o equilíbrio sempre instável entre ter de ser e poder não ser. Livre de uma forma pré-determinada de ser, depende da consciência dramática da sua constitutiva insubstancialidade, tem de criar permanentemente, para subsistir e compensar o facto de nada de substantivo lhe ter sido dado à partida, pelo que um ser assim não pode ser definido como *res*, nem sequer como *res cogitans*. Na sua busca de segurança, o ser humano sente necessidade de saber e vê-se obrigado a organizar as suas actividades psíquicas, sob a forma de pensamento, o que justifica, segundo Ortega, que se corrija a compreensão habitual do *Cogito, ergo sum*, de Descartes, e, em vez

de se considerar como primeiro degrau da reflexão filosófica a ideia de que *existo*, **porque** *penso*, se considere a de que *penso*, **porque** *existo* (2009c, p. 519-520) ou, preferentemente, *penso*, **porque** *vivo* (2005a, p. 285; 2006d, p. 743; 2009a, p. 159; 2006b, p. 540; 2009c, p. 520)<sup>6</sup>.

### 3 *MEDITACIÓN DE LA TÉCNICA*

O que resumidamente apresentámos até aqui parece indispensável para que se possa perceber a concepção orteguiana da Técnica, amadurecida em diferentes etapas da sua obra e expressamente tratada em *Meditación de la técnica*. Esse texto, que, vale a pena repetir, foi publicado em 1939, corresponde a um curso de doze lições – originalmente intitulado “¿Qué es la técnica?” – dado pelo filósofo em 1933, na Universidad Internacional de Verano de Santander (no ano inaugural do seu funcionamento).

Nele, Ortega começa pelo esclarecimento do conceito de *necesidade humana*. Considera que comer, caminhar, aquecer-se são necessidades que o ser humano procura satisfazer, naturalmente; mas acrescenta que a *necesidade das necessidades* (2006a, p. 555) é o viver, necessidade que, apesar de ser apenas subjectiva e dependente da decisão de preservar a vida, dá sentido às outras.

O filósofo espanhol também sublinha que o ser humano não se limita a satisfazer, de maneira natural, certas necessidades, uma vez que, quando não encontra no mundo circundante os recursos de que sente precisar para suprir as suas carências, ele substitui o repertório de actividades básicas com que lhes responderia por um novo tipo de *fazer* (2006a, p. 556), em que produz o que não estava ao seu alcance.

A produção pelo ser humano do que, à partida, não estava ao seu alcance não seria possível, se, como os restantes seres, estivesse adaptado ao seu meio e não tivesse capacidade para, transitoriamente, se desprender das imposições da natureza e ficar livre para realizar uma actividade que, por si e ainda que os seus produtos venham a ter esse papel, não consiste em satisfazer qualquer necessidade.

Diz Ortega (2006a, p. 556): “Calefacción, agricultura y fabricación de carros o automóviles no son [...] actos en que satisfacemos nuestras necesidades,

<sup>6</sup> Com idêntica justificação, Ortega propõe também uma nova leitura (nem fácil, nem exclusivamente cronológica, como é vulgar, mas reveladora de uma relação causal) da locução latina *Primum est vivere, deinde philosophari*. (2009c, p. 516-517; 2009b, p. 1115).

sino que, por el pronto, implican lo contrario: una suspensión de aquel repertorio primitivo de haceres en que directamente procuramos satisfacerlas.” Com efeito, ao inventar procedimentos técnicos como, por exemplo, fazer fogo, construir uma casa, cultivar o campo ou montar o automóvel, o ser humano consegue modificar a circunstância e cria uma espécie de *sobrenatureza* (2006a, pp. 557-558), *de modo a tentar anular o problema da satisfação das suas necessidades*. É claro, para o nosso autor:

Si siempre que sentimos frío la naturaleza automáticamente pusiese a nuestra vera fuego, es evidente que no *sentiríamos* la necesidad de calentarnos, como normalmente no sentimos la necesidad de respirar, sino que simplemente respiramos sin sernos ello problema alguno. (2006a, p. 558)

Mas, se disséssemos que a técnica é o que o ser humano faz para as satisfazer, deveríamos reconhecer também como “técnico” o repertório dos nossos actos biológicos e acabaríamos por abarcar os actos dos outros animais. No entanto, só o ser humano é capaz de projectar e executar um segundo repertório de actos que eliminam as dificuldades colocadas pela natureza e sentidas como problema.

Ortega acaba, dessa maneira, por admitir uma inversão de alguns aspectos essenciais do darwinismo, referindo-se à capacidade humana de desenvolver condições de inadaptação ao meio, capacidade que é inseparável do *privilégio* que os seres humanos têm de, apesar de submersos na sua circunstância, poderem, por momentos, *retirar-se da natureza*, de se virarem para dentro de si, de se recolherem ou de se *ensimesmarem*. A possibilidade de *ensimesmamento* é apanágio do ser humano: “El animal no puede retirarse de su repertorio de actos naturales, de la naturaleza, porque no es sino ella y no tendría al distanciarse de ella donde meterse” (2006a, p. 557). Por seu turno, o ser humano pode ensimesmar-se, e a filosofia orteguiana postula o *ensimesmamento* como condição do agir humano, graças à qual o ser humano, apetrechado com ideias sobre as coisas e situações, e sobre as hipóteses de delas se assenhorear, pode depois actuar. Essa perspectiva não incorre, porém, em activismo voluntarista, uma vez que concebe a acção humana regida pela capacidade revelada pelo seu sujeito de se concentrar, de se recolher no seu íntimo, onde pode ficar só com aquilo e com aqueles que constituem a sua

circunstância.<sup>7</sup> Por isso, quando age, fá-lo como protagonista de uma vida singular genuinamente humana.

Nessa qualidade de agente intencional, o ser humano não se contenta com o que é objectivamente necessário para existir. Se se contentasse, não precisaria da técnica. E não só não basta ao ser humano satisfazer necessidades básicas, como tende mesmo a ultrapassar o problema dessa satisfação, pois a reforma que impõe à natureza permite-lhe anular esse problema e assegurar-lhe bem-estar. Para ele, sustenta Ortega, viver *não é simples estar, mas sim estar bem*, e *só sente como necessidades as condições objectivas do estar, porque este é pressuposto do bem-estar* (2006a, p. 561).

Assim, a actividade humana é inconfundível, tal como a *necessidade humana* o é, ligando-se à liberdade, quer dizer, ao carácter de ser livre que pode assumir a necessidade até do supérfluo (2006a, p. 560-561; 2006e, p. 95). Um primeiro requisito da compreensão da Técnica no discurso orteguiano é, por conseguinte, uma extensão do conceito de *necessidade humana* que reforça a concepção antropológica e metafísica do filósofo espanhol.

Por outro lado, a sua abordagem da Técnica passa pela atenção à variabilidade do que se entende por *bem-estar* ou *estar bem*, interrogando a Técnica com sensibilidade histórica, porquanto o sentido de *viver bem* depende das aspirações vitais dos indivíduos e dos povos, e não é, obviamente, uniforme em todas as épocas.

O filósofo ilustra, por exemplo, como ao modo de ser ideal de um *bodhisattva*, que aspira e tudo faz para se neutralizar como indivíduo material, não pode estar ligada uma técnica idêntica à criada por alguém que se propõe ser *gentleman*, isto é, que procura encarar todos os momentos da vida, até os mais penosos da subsistência e do trabalho, com a serenidade, a elasticidade e o *fair play* de um desportista (2006a, p. 578-584). As técnicas de concentração, insensibilidade física e êxtase que um desenvolve para se libertar das limitações da natureza material contrastam vivamente com a aceitação pelo outro do seu destino terreno, que visa enriquecer, a partir de um projecto de existência em que esforço e tranquilidade se conjugam. Em suma, para Ortega, interrogar a Técnica inclui interrogar a pluralidade dos modos de agir tecnicamente, atendendo a determinados propósitos de ser.

<sup>7</sup> Essa ideia é, por exemplo, sustentada por Ortega em “Ensimismamiento y alteración” (2006b, p. 536 e segs.), texto em que a Técnica é definida, de maneira expressa, como *criação especificamente humana* indissociável do *privilegio* de se ensimesmar que o ser humano vai conquistando, no seu viver individual e colectivo (2006b, p. 537).

O nosso filósofo (2006a, p. 590 e segs.) distinguiu ainda grandes estádios do desenvolvimento histórico integral da Técnica, usando como critério a própria concepção de técnica que o ser humano foi tendo. Como resultado da sua aplicação, descobre-se um caminho nítido: que 1) começa marcado pela incapacidade de diferenciar dos actos naturais os actos técnicos, cujos frutos parecem ter algo de mágicos, por se afigurarem casuais; 2) passa por uma fase em que é central a figura do artesão; 3) até chegar a uma etapa moderna, técnica por excelência. Sucodem-se, desse modo, o que Ortega designa por *técnica do acaso*, *técnica do artesão* e *técnica do técnico*. Nesta última, há já consciência de uma potencialidade tipicamente humana para realizar actos e produtos técnicos, que crescem em larga escala, ao mesmo tempo que os seus inventores se especializam e que a primazia das máquinas torna dispensáveis os artesãos.

Tal como Heidegger faria, em “Die Frage nach der Technik” (in *Vorträge und Aufsätze*, 1954), o filósofo espanhol interroga o poderio da técnica hodierna e dos técnicos, atendendo às suas relações especiais com o método científico experimental. Na sua precoce meditação, salienta principalmente o domínio resultante de os procedimentos técnicos abandonarem o antigo *princípio da similitude*, em cujo quadro os meios de realização adequados são de um só tipo, determinado pela visão unitária do resultado a alcançar (2006a, p. 599-600), e adoptarem uma metodologia de análise e decomposição da realidade, a qual permite potenciar enormemente o conhecimento científico e, por arrastamento, os inventos que nele assentam.

Já anteriormente, em *La rebelión de las masas*, Ortega aludira a riscos, para o ser humano, dessa novidade do tecnicismo da técnica moderna, radicados na viabilidade de um progresso ilimitado da ciência, quando as capacidades humanas requeridas pela mecanização são limitadas (2005b, p. 441-444). Não encontramos, todavia, no discurso orteguiano, uma leitura pessimista da Técnica, acima de tudo, porque o Autor não a reduz toda ao estádio mais recente da sua história e compreende-a em ligação com a conquista, pelo ser humano, da sua possibilidade de se ensimesmar e, por essa via, libertar-se por alguns momentos do que lhe é exterior, para entrar em si e idear formas para vir a agir sobre esse exterior.

No curso de 1933, Ortega alicerça, afinal, na sua doutrina consolidada acerca das relações entre o ser humano – entendido como pretensão de ser ou programa – e o mundo – como conjunto das facilidades e dificuldades à sua realização –, a compreensão da própria vida humana como *fabricação*,

descobrimo uma dimensão técnica no viver (2006a, p. 568-574).<sup>8</sup> Procurar ser o que ainda não é e fazer com que, para tal, haja o que ainda não há, equivalem, para o ser humano, a viver. Nos outros animais, também encontramos o recurso a instrumentos essenciais à sua vida e uma biologia hermenêutica permite-nos pensar a técnica na sua relação umbilical com a vida, em geral; porém, a técnica humana é desmesurada, tem carácter acumulativo.

Isso não implica, no entanto, concluir que é antivital. Aliás, sendo peculiar ao ser humano realizar com o seu viver o que, à partida, ainda não era, realizar uma espécie de *tarifa extranatural* (2006a, p. 574), isso mesmo confere uma dimensão técnica à sua vida, graças à qual não só apropriada, como inventa circunstâncias. E a relevância do carácter criador da técnica é tão grande que, na Introdução ao curso de 1933 (inédita, até à nova edição de *Obras completas*), o nosso Autor começa por afirmar taxativamente (2009d, p. 27) que, *sem a técnica, o ser humano não existiria, nem teria existido nunca*, o que sugere até que pensemos, mais do que na técnica como uma criação humana, no ser humano como uma criação da técnica.

Contudo, o estranho modo de ser humano, que consiste em ir convertendo meras pretensões de ser em criações (técnicas, mas também artísticas – trata-se de duas faces do mundo inventado), não requer apenas a anormal combinação de memória com entendimento e fantasia – a que Ortega faria referência, na sua conferência “El mito del hombre allende la técnica” (2006f), proferida no Darmstädter Gespräch, em 1951; requer, antes de tudo o mais, um programa ou projecto vital que é *pré-técnico*, o qual antecede e confere finalidade aos actos técnicos.

O filósofo, que, em *La rebelión de las masas*, já afirmara que a técnica *não é ‘causa sui’* (2005b, p. 24)<sup>9</sup>, adscreverá ao técnico um *papel irremediavelmente de segundo plano* (2006a, p. 577) e defenderá, em *Meditación de la técnica*, que são os *desejos humanos* e, sobretudo, o de concretizar um determinado ideal de ser humano que cada um de nós, procurando ser autêntico, perseguirá como seu, o que é prioritário. Mas o mesmo Ortega (2006a, p. 576) impede que nos iludamos e deixa o alerta: “[...] cuando alguien es incapaz de desearse a sí mismo, porque no tiene claro un ser mismo que realizar, claro es que no tiene

<sup>8</sup> Sendo muito diversos os produtos criados pelo ser humano, como ilustra a distinção entre *utensílios técnicos* e *bens artísticos*, a que Ortega alude, em “El mito del hombre allende la técnica” (2006f, p. 812-813), a ideia de *fabricação* tem de ser tomada numa muito ampla e inusitada acepção.

<sup>9</sup> A frase em que usa essa expressão é a seguinte: “Se vive con la técnica, pero no de la técnica. Ésta no se nutre ni respira a sí misma, no es *causa sui*, sino precipitado útil, práctico, de preocupaciones superfluas, imprácticas.” (2005b, p. 424).

sino pseudo-deseos, espectros de apetitos sin sinceridad ni vigor.” Ou seja, *desejar* implica a orientação e a selecção pessoal dos apetites entre as múltiplas possibilidades que se nos oferecem, o que não é – como o essencial da vida – tarefa fácil.

AMOEDO, M. I. A. On the horizon of the strange way of being human – technical activity according to j. Ortega y Gasset. *Transformação*, Marília, v. 44, p. 41-52, 2021. Dossier Técnica.

**ABSTRACT:** The text seeks to show how, within the scope of José Ortega y Gasset’s philosophy, reflection on technical activity is inseparable from the peculiar way in which the Spanish thinker resorts to the phenomenological method. Therefore, it is necessary to start with some references to the meaning of Ortega’s early contact with Phenomenology and the appropriation that he will make of the respective method as a way to access the *radical reality*, that is, according to the ortheguian thought, the Life of each human being, who, in his encounter with the world, experiences a drama or an adventure, due to his constant risk of ceasing to be. In order to understand the Spanish philosopher’s reading of the technical dimension of living, it will be necessary to follow, above all, the analysis he carried out in his *Meditación de la Técnica*, even though it is inevitable to refer to other texts deeply articulated with this university course presented in 1933.

**Keywords:** Ortega y Gasset. Phenomenology. Technique. Human life. *Meditación de la técnica*.

## REFERÊNCIAS

- ORRINGER, N. R. **Ortega y sus fuentes germánicas**. Madrid: Gredos, 1979.
- ORTEGA Y GASSET, J. Sensación, construcción e intuición. **Obras completas**. Tomo I. Madrid: Taurus/FJOG, 2004a. p. 642-652.
- ORTEGA Y GASSET, J. Sobre el concepto de sensación. **Obras completas**. Tomo I. Madrid: Taurus/FJOG, 2004b. p. 624-638.
- ORTEGA Y GASSET, J. Filosofía pura. Anejo a mi folleto *Kant*. **Obras completas**. Tomo IV. Madrid: Taurus/FJOG, 2005a. p. 276-286.
- ORTEGA Y GASSET, J. La rebelión de las masas. **Obras completas**. Tomo IV. Madrid: Taurus/FJOG, 2005b. p. 347-528.
- ORTEGA Y GASSET, J. Meditación de la técnica. **Obras completas**. Tomo V. Madrid: Taurus/FJOG, 2006a. p. 551-605.

ORTEGA Y GASSET, J. Ensimismamiento y alteración. **Obras completas**. Tomo V. Madrid: Taurus/FJOG, 2006b. p. 529-550.

ORTEGA Y GASSET, J. Historia como sistema. **Obras completas**. Tomo VI. Madrid: Taurus/FJOG, 2006c. p. 45-81.

ORTEGA Y GASSET, J. En el centenario de una Universidad. **Obras completas**. Tomo V. Madrid: Taurus/FJOG, 2006d. p. 733-745.

ORTEGA Y GASSET, J. Prólogo a una edición de sus obras. **Obras completas**. Tomo V. Madrid: Taurus/FJOG, 2006e. p. 88-99.

ORTEGA Y GASSET, J. El mito del hombre allende la técnica. **Obras completas**. Tomo VI. Madrid: Taurus/FJOG, 2006f. p. 811-817.

ORTEGA Y GASSET, J. Prólogo para alemanes. **Obras completas**. Tomo IX. Madrid: Taurus/FJOG, 2009a. p. 125-165.

ORTEGA Y GASSET, J. La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. **Obras completas**. Tomo IX. Madrid: Taurus/FJOG, 2009b. p. 929-1174.

ORTEGA Y GASSET, J. La razón histórica [Curso de 1940]. **Obras completas**. Tomo IX. Madrid: Taurus/FJOG, 2009c. p. 475-558.

ORTEGA Y GASSET, J. [Introducción al curso ¿Qué es la técnica?]. **Obras completas**. Tomo IX. Madrid: Taurus/FJOG, 2009d. p. 27-31.

SAN MARTÍN, J. La fenomenología de Ortega. *In*: AAVV. **Ortega cien años después – Homenaje a José Ortega y Gasset en la ciudad en la que cursó su bachillerato**. Málaga: U.N.E.D. – Centro Asociado de Málaga, 1987. p. 95-136. (Texto republicado pelo autor, sob o título “La filosofía de Ortega y Gasset como fenomenología”, in **Ensayos sobre Ortega**. Madrid: UNED, 1994, cap. II.)

---

Recebido: 08/01/2021

Accito: 08/3/2021



# ANTÓNIO SÉRGIO: A TÉCNICA, O TRABALHO E AS ORIGENS DO CONHECIMENTO CIENTÍFICO HUMANO

João Príncipe<sup>1</sup>

**RESUMO:** Durante a Primeira República Portuguesa, António Sérgio escreveu ensaios nos quais propôs um racionalismo aberto, uma pedagogia trabalhista e uma interpretação da história de Portugal, onde as circunstâncias materiais, as práticas, os interesses económicos condicionavam as atitudes mentais dos agentes históricos. Sérgio inspirou-se na filosofia do trabalho de Proudhon, interessando-se pelas discussões francesas sobre a origem prática/técnica da inteligência humana e do papel da técnica no desenvolvimento científico, discussões que envolveram Bergson, Durkheim e Louis Weber. Foi a partir dessa perspectiva pragmatista que realçou o papel das navegações portuguesas e da atitude de experimentalismo, de humanismo científico, que atribuía a algumas figuras da elite portuguesa do século XVI, bem como o interesse de Galileu pelas técnicas, que favoreceu o seu desenvolvimento da nova física, conduzindo à Revolução Científica.

**Palavras-chave:** Trabalho. *Homo faber*. Experimentalismo. Navegações. Galileu. Revolução científica.

## INTRODUÇÃO

António Sérgio (1883-1969) foi um dos mais destacados intelectuais portugueses do século XX. Afirmando-se como *clerc* (Benda), nos seus Ensaios, abordou tópicos de filosofia, de pedagogia, de história, numa perspectiva holística, afirmando sempre o primado da “razão pura prática” kantiana. Na sua constante reflexão filosófica, Sérgio opôs-se sucessivamente ao positivismo cientista, ao bergsonismo e ao chamado materialismo dialéctico, propondo um racionalismo aberto, valorizador da prática, do trabalho humano e do papel da técnica. O seu idealismo afirma o activismo da ideia e a clara distinção entre meios e fins, que se manifesta na acção concreta teleológica e livre em que consiste o trabalho humano, o qual é elemento central da nossa dignidade e da capacidade real de interacção objectiva e de transformação; é sua uma

<sup>1</sup> Pesquisador no IHC-CEHFCi da Universidade de Évora, Évora – Portugal.  <http://orcid.org/0000-0003-0235-9079> Email: [jpps@uevora.pt](mailto:jpps@uevora.pt)

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44dossier.04.p53>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

concepção experimentalista que não humilha a razão, na sua dimensão mais especulativa ou teórica.

Ao tratar do tópico da técnica, convém não esquecer que os seus produtos resultam da actividade humana, e que importa inquirir das origens; para aqueles que, como Sérgio, recusam o determinismo ou o fatalismo histórico e que sustentam o voluntarismo e a liberdade humana como esforço reflexivo de actualização inteligente da categoria do possível, é fundamental inquirir da natureza do trabalho humano, distinguindo a variedade alienada (denunciada por um Karl Marx) da que corresponde à intelectualização da prática, a qual permite o desenvolvimento harmonioso do indivíduo e da sociedade.<sup>2</sup>

Começaremos, pois, por tratar da tematização da noção de trabalho, partindo da filiação proudhoniana comum a Sérgio e a Antero de Quental (o grande poeta-filósofo que inspirou o ideário cívico-político de Sérgio). AS reconheceu também esse primado da prática (intelectualizada), num importante debate francês sobre as origens da inteligência humana, que ocorreu no princípio do século, envolvendo Durkheim, Bergson, Louis Weber e vários outros pensadores; e, por isso, são seminais, no contexto português, as considerações sergianas, dos anos de 1920, sobre o experimentalismo português do tempo das navegações e das descobertas e a sua breve análise dos factores que favoreceram a Revolução Científica.

## 1 PROUDHON: PRAGMATISMO E PEDAGOGIA TRABALHISTA

Os textos de Sérgio sobre educação, da década de 1910, onde propõe a escola-município, estão em harmonia com o ideal kantiano de autonomia da pessoa e com a ideia proudhoniana de “self-government”; é o caso da série de textos publicados em *A Águia*, durante 1914, sob o título “O self-government e a Escola”, que formarão o livro *Educação cívica* (1915). Aí se preconiza uma escola trabalhista que corrija os vícios da sociedade portuguesa, em particular, o parasitismo e o centralismo: “A nossa futura pedagogia deverá ser, essencialmente, uma pedagogia do trabalho e da organização social do trabalho.” (SÉRGIO, 1914, p. 96).

---

<sup>2</sup> Usaremos, como abreviaturas: AS (António Sérgio), E. (Ensaios de AS, citando a partir da edição moderna da Sá da Costa), *RMM* (*Revue de Métaphysique et de Morale*).

Uma das fontes desse ideal trabalhista é Proudhon, a quem nem sempre se reconhece o valor filosófico (contrariamente a Marx). No entanto, ao longo de toda a sua imensa obra, a qual se centra na questão social, encontra-se uma grande quantidade de teses filosóficas. Nesse mosaico, um dos elementos estruturantes é o conceito de *trabalho*. Para Proudhon, o progresso humano é possível e depende de nós, do nosso trabalho, isto é, da acção inteligente dirigida pela ideia de um objectivo que visa ao estabelecimento de um equilíbrio social, no qual cada indivíduo encontra também a sua satisfação pessoal. O trabalho é entendido como acção que é a fonte das ideias, existindo analogia entre o trabalhismo de Proudhon e o pragmatismo de Dewey (o filósofo da Escola Nova), que insistia no valor formativo do fazer, e também entre estes e Fichte, que colocava a tónica na noção de Actividade.<sup>3</sup>

Em 1916, ao argumentar em favor duma íntima associação entre a prática e a teoria, no crescimento da experiência humana e no ensino, Sérgio invoca a obra de Proudhon, *De la justice dans la révolution et dans l'église* (1858), em concreto, algumas passagens do “Sixième étude: Le Travail”. Aí se lê:

XXXI

L'origine de la philosophie et des sciences découverte dans la spontanéité travailleuse de l'homme. — Alphabet industriel.

Chose singulière, dont il était impossible de se douter avant que la pression révolutionnaire nous eût mis sur la trace, le problème de l'affranchissement du travail est lié à celui de l'origine des sciences, de telle manière que la solution de l'un est absolument nécessaire à celle de l'autre, et que toutes deux se résolvent en une même théorie, celle de la suprématie de l'ordre industriel sur tous les autres ordres de la connaissance et de l'art.

C'est ce qui résulte de la proposition ci-après, dont la démonstration fera l'objet de ce chapitre:

L'idée, avec ses catégories, surgit de l'action et doit revenir à l'action, à peine de déchéance pour l'agent.

Cela signifie que toute connaissance, dite à priori, y compris la métaphysique, est sortie du travail pour servir d'instrument au travail, contrairement à ce qu'enseignent l'orgueil philosophique et le spiritualisme religieux, accrédités par la politique de tous les siècles, (PROUDHON, 1858, 2, XXXI, p. 214-215).<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Ver, p. ex.: BOUGLÉ, 1911, p. 111, 209; BANCAL, 1970; GURVITCH, 1965; SOLARI, 2010; MAROUPAS, 2015.

<sup>4</sup> Cf. SÉRGIO, 1916b, II, p. 10-11.

O sentido profundo da passagem “*L'idée, avec ses catégories, naît de l'action et doit revenir à l'action, à peine de déchéance pour l'agent*” é o de que a acção não admite nenhuma dicotomia entre matéria e inteligência, entre corpo e espírito, porque a nossa acção é feita com o propósito de criação, cujo processo por excelência é o trabalho, o qual funde ideia e matéria. A ideia e a acção não são isoláveis, a sua síntese formando a nossa experiência. A ideia não só emerge da acção, ou seja, se gera e se transmite por via da experiência, mas é a sua própria existência que depende da sua capacidade de voltar à acção, isto é, de reorientar e ser útil na reconstrução da experiência. O trabalho, portanto, produz, cria e educa; opor o trabalho intelectual ao trabalho manual é formular uma antinomia artificial, fundada sobre as forças engendradas pelo processo de exploração económico.

Assim, a pedagogia trabalhista que Proudhon preconiza consiste em “d'un côté, à faire parcourir l'élève la série entière des exercices industriels, en allant des plus simples aux plus difficiles [...] de l'autre, à dégager de ces exercices l'idée qui y est contenue, comme autrefois les éléments des sciences furent tirés des premiers engins de l'industrie, et à conduire l'homme, par la tête et par la main, à la philosophie du travail, qui est le triomphe de la liberté.” (PROUDHON, 1858, 2, XXXVIII, p. 232). A ideia, ao ser gerada pela acção, é educativa, e ao aí voltar, torna-se libertadora.

Proudhon recusa, tal como Dewey o virá a fazer, o dualismo teórico/prático e propõe para o operário uma aprendizagem que abrace a totalidade do sistema industrial, ou seja, um ensino integral. Ele vê nessa nova pedagogia uma significação revolucionária: “Les conséquences d'une semblable pédagogie seraient incalculables. Abstraction faite du résultat économique, elle modifierait profondément les âmes et changerait la face de l'humanité.” (PROUDHON 1858, 2, XL, p. 237).

Para Proudhon, é através do trabalho, no qual a acção e a ideia se complementam, que se constrói a experiência, experiência que é a de sujeitos-pessoas que vivem em relação que se quer de respeito e de reciprocidade, num processo no qual o pluralismo, que afirma a primazia do possível sobre o determinismo fatalista, e a experimentação, que afirma o carácter aberto e em construção do conhecimento e que favorece o concreto sobre o geral-abstracto, permitem a construção da razão pública, a qual é superadora dos absolutos individuais. Proudhon, Dewey e Sérgio coincidem nas consequências educativas da sua filosofia, favorecendo a interacção entre teoria e prática, exemplificada pela importância concedida ao trabalho manual (o atelier-

oficina proudhoniano), desprezado pelo ensino tradicional. O interesse pela metafísica do trabalho vai fazer Sérgio, na década de 1910, se interessar por um dos mais interessantes debates sobre a significação da Técnica, ocorrido em França, no início do século XX.<sup>5</sup>

## 2 A ORIGEM DA INTELIGÊNCIA E A TÉCNICA

No opúsculo *Educação geral e actividade particular*, de 1916, no quadro de uma discussão sobre pedagogia em que defende a sua concepção trabalhista da educação, lê-se:

Os que se opõem energicamente à ideia de ensinar a ciência em ligação com uma actividade profissional deviam antes de tudo lembrar-se de uma coisa: é que tal é a única maneira de a ensinar verdadeiramente, *porque foi assim que toda a ciência se criou e desenvolveu*, {isto é a inteligência antes de ser uma função teórica começou por ser uma actividade prática}. Devemos a astronomia ao agrícola, ao viajante, ao navegador; a geometria e a matemática ao agrimensor e ao arquitecto; a física e a química às manipulações industriais. [...] o homem tornou-se sapiens porque foi faber, e a sua ciência só é pujante e progressiva quando surge das necessidades da fabricação. Os povos que não fabricam poderão julgar-se sábios – verdadeiras fontes de ciência, - mas são cisternas da ciência alheia ... [...] todo o erro vem do mito, ou do preconceito da ciência pura puramente nascida [...] do preconceito da ciência como um fim em si [...] Supomos a existência de um espírito aéreo, liberto das necessidades e trabalhos da vida humana, contemplando desinteressadamente, e por assim dizer de fora, um mundo de abstracções sobre que ele não age, e criando um simbolismo para entretenimento divino da sua divina natureza. (SÉRGIO, 1916, p. 3-4).

Tal remete para o mencionado debate sobre o papel da técnica na origem da inteligência humana, o qual exprime a sentida ameaça das teses pragmatistas valorizadoras da técnica sobre o tradicional intelectualismo dominante em França. Esse debate envolveu filósofos, sociólogos e antropólogos, num contexto onde essas disciplinas ainda não estavam claramente separadas, tendo a *Revue de Métaphysique et de Morale* dado eco do mesmo. Sérgio compreendeu bem os seus traços gerais, tendo citado uma das obras mais importantes que foi produzida no contexto desse debate, o livro de Louis Weber, *O Ritmo do Progresso*, publicado em 1913, o qual percorre as várias posições que se

<sup>5</sup> Sobre a noção de razão pública, cf.: PROUDHON, 1858/1988, Septième étude, XXIV e XL; MAROUPAS, 2015, p. 231-234.

enfrentam, para tentar uma síntese harmónica. AS citou, do livro de Weber, alguns trechos dos capítulos V e VI, onde se cuida precisamente da distinção e relações entre “Técnica e reflexão” e entre “ciência teórica e ciência prática”.

Descrevamos os aspectos gerais do debate. Para o filósofo Henri Bergson, no seu *L'évolution créatrice* (1907), o uso de instrumentos é elemento definidor da essência da nossa espécie, invocando a ideia de Benjamin Franklin de que somos um “tool-making animal”:

A que data fazemos remontar o aparecimento do homem na terra? Ao momento em que foram fabricadas as primeiras armas, as primeiras ferramentas. [...] Abramós [...] uma colecção de anedotas sobre a inteligência dos animais. [...] ao lado de muitos actos explicáveis por imitação, ou pela associação automática de imagens, outros há que não hesitamos em declarar inteligentes; em primeiro lugar estão aqueles que testemunham uma ideia de fabricação, quer o animal seja capaz de moldar por si mesmo um instrumento grosseiro, quer ele use para seu benefício um objecto fabricado pelo homem. [...] No que diz respeito à inteligência humana, não percebemos ainda que a invenção mecânica foi ... o seu passo essencial, que até hoje nossa vida social gira em torno da fabricação e uso de instrumentos artificiais, que as invenções que marcam o caminho do progresso também traçaram a sua direcção. [...] Daqui a milhares de anos, quando o recuo do passado já só revelar as linhas gerais, as nossas guerras e as nossas revoluções contarão pouco [...]; mas da máquina a vapor, com o seu cortejo de invenções de todos os tipos, falar-se-á como se fala da época da pedra talhada ou da época do bronze; ela servirá para definir uma idade. Se pudéssemos nos despojar de todo o orgulho, se, para definir nossa espécie, nos restringirmos ao que a história e a pré-história nos apresentam como característica permanente do homem e da inteligência, talvez não disséssemos *Homo sapiens*, mas *Homo faber*. [...] a inteligência, vista no que parece ser a sua diligência original, é a faculdade de fazer objectos artificiais, especialmente ferramentas para fabricar ferramentas, podendo-se assim variar indefinidamente a fabricação.<sup>6</sup>

Bergson, que então era o mais discutido filósofo francês, assinalou com essa fórmula do *Homo faber*, não que havia boas razões para distinguir entre dois estádios sucessivos da evolução humana – um estádio *faber* primitivo, ao que se sucede um estádio *sapiens*, que é o dos homens actuais –, mas sim que o *Homo faber* é o homem actual. O poder sugestivo da fórmula *Homo faber* vem decerto da associação entre estes dois domínios de reflexão: a

<sup>6</sup> BERGSON, 1907, secção “Les grandes directions de l'évolution de la vie: torpeur, intelligence, instinct”, citado por AS, em: SÉRGIO, 1916, p. 4 (cf. p. 128-130 da tradução de Artur Morão, de 2001).

técnica e a pré-história, tópicos de estudo que tinham conhecido grande desenvolvimento, na segunda metade do século XIX. François Sigaut explica a significação pragmatista do trecho: “essa inteligência de que fazemos tanto caso não poderia existir sem as actividades materiais, de fabricação, que são o seu campo de exercício. A inteligência implica a ferramenta. Para além disso, há apenas fumo metafísico.”<sup>7</sup>

Ora, desde 1903, Émile Durkheim sustentava que estavam, na origem da inteligência humana, não as práticas materiais, porém, as práticas religiosas, as quais produzem a consciência colectiva, sendo, portanto, essa origem social e não biológica; tal surge no artigo “De quelques formes primitives de classification” (1903), em coautoria com Marcel Mauss, em *L'Année sociologique* e, depois, no livro *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, de 1912. Estava, pois, aberto um debate para o qual contribuiriam Henri Berr, Célestin Bouglé, Lévy-Bruhl, Louis Weber e outros.<sup>8</sup> Sérgio, em 1916, citou primeiro o trecho acima de Bergson e, depois, trechos do livro de Louis Weber, *Le rythme du progrès* (1913a), de que apresentou em tradução sua, os quais favorecem a posição instrumentalista ou pragmatista e a sua pedagogia trabalhista.<sup>9</sup>

Louis Weber (1866-1949), que se formou na École Polytechnique de Paris e foi chefe de serviço no Ministério da Indústria, é hoje relativamente desconhecido; no entanto, ele se encontra entre os fundadores e colaboradores regulares da *RMM*, tendo o seu livro justificado uma discussão longa, que ocupou duas sessões da Société Française de Philosophie, na qual colaboraram vários dos nomes mais sonantes da filosofia francesa (Émile Meyerson, Édouard Le Roy, Dominique Parodi etc.).<sup>10</sup>

Em *Le rythme du progrès*, propõe-se haver, no movimento geral das civilizações, uma alternância entre duas grandes tendências, uma “lei dos dois estádios”, que se pretende como uma alternativa à lei dos três estados de Comte (teologia-metafísica-ciência positiva, as diferenças de estádio actual de progresso das várias áreas do saber humano derivando da sua

<sup>7</sup> Ver: SIGAUT, 2013, 15; SIGAUT, 2007, p. 10, 24, 28.

<sup>8</sup> Ver: SIGAUT, 2013, p. 8, 11, BERGSON, 1907, p. 44-45 et 140-159 ; DURKHEIM, 1912/1998, secção: “Genèse des notions fondamentales de la pensée ou catégories” (*Homo religiosus*), p. 12-28.

<sup>9</sup> Na recensão do livro de Weber, nas páginas da *RMM*, lê-se que aí se encontra “uma tentativa para qualificar, sob a influência de ideias pragmatistas, certos exageros do sociologismo durkheimiano”, *RMM*, v. 22, n. 1, p. 2; as recensões da *RMM* e da *The philosophical review* (v. 23, n. 4, p. 461-462) concordam ambas em que a precedência da acção sobre a ideação e a argumentação desenvolvidas fazem de Louis Weber um aliado dos instrumentalistas norte-americanos, entre os quais se inclui John Dewey.

<sup>10</sup> Cf. WEBER *et al.*, 1914.

diversa complexidade). Um estádio é dominado pela preocupação técnica e o outro, pela reflexão, de carácter especulativo e teórico e com preocupações totalizantes. A sua alternância elimina o carácter teleológico da lei comtiana; a tal não é alheio ser Weber um leitor de Nietzsche, sensível à crise finissecular do pensamento humano, à eminência da Grande Guerra, onde a técnica teria papel decisivo, crise que é não um conflito entre ciência e fé, mas entre ciência/técnica e razão.<sup>11</sup>

Louis Weber identifica duas grandes ordens de preocupações da inteligência humana, as quais são motor de progresso: a ordem técnica, de acção sobre o mundo material, para a qual a autonomia do indivíduo em relação ao grupo social é relevante, uma vez que é o indivíduo que, com as suas próprias mãos, lida directamente com a matéria; e a ordem social, a qual se manifesta na religião e nas concepções especulativas sobre o universo, intimamente dependentes do uso da linguagem. Essas duas ordens se encontram hoje intimamente ligadas, mas devem-se separar de um ponto de vista analítico e genético. A distinção entre duas funções da inteligência, uma prática e outra teórica, justifica-se geneticamente, porque a acção intelectual presente na função prática, que precede a função teórica reflexiva, tem um carácter semiconsciente e espontâneo, função para a qual a percepção é fundamental.

O autor concebe, de modo funcionalista, a percepção nos animais superiores, rejeitando a distinção entre sensibilidade passiva e inteligência pura como faculdade activa: as impressões recebidas são transformadas em movimentos coordenados, visando a coordenação à equilibração entre o organismo do animal e as alterações do meio exterior. Na origem da inteligência, está “uma reacção mental provocada pela percepção e organizando-se por si própria num sistema de movimentos com um dado fim, em correspondência com as percepções que o despoletaram.” (WEBER, 1913a, p. 126). Essa coordenação motora que envolve as propriedades mecânicas do organismo animal e as propriedades mecânicas dos corpos brutos é comum a várias espécies; e, portanto, a especificidade da inteligência humana está naquele algo mais que Bergson apontou – na capacidade real de invenção de instrumentos e de uma constante renovação do exercício dessa capacidade.

A constante renovação ou aperfeiçoamento dos utensílios, a qual acompanha um permanente e sucessivo ajuste entre meios e fins, favoreceu, na espécie, uma maior independência em relação ao hábito e ao instinto. Essa incessante renovação ter-se-á devido à imperfeição dos instrumentos iniciais

<sup>11</sup> Cf.: WEBER, 1913, p. XII-XIV, p. 290; *RMM*, v. 22, n. 1, p. 2.

ou seja devido à insuficiente coordenação da técnica disponível para garantir a subsistência nas tarefas mais urgentes, como a preparação da comida, a fabricação de roupas, a protecção contra as ameaças naturais e os inimigos; essa renovação inclui, implicitamente, a necessidade de aprendizagem e aperfeiçoamento das técnicas corporais. Dessa maneira, a necessidade de sucessivas reequilibrações e o próprio acto de fabricar instrumentos terão despertado a curiosidade, o não repouso do espírito, quando o instrumento está terminado, ficando assim favorecidos, como que por selecção natural, a transformação, o melhoramento dos instrumentos e das suas técnicas de fabrico; por exemplo, as pedras de sílex foram sendo sucessivamente mais polidas e passou-se, depois, ao uso dos metais para produzir instrumentos de idêntica forma e função. Weber deixa em aberto a possibilidade dessa curiosidade se poder autonomizar.<sup>12</sup>

A sucessão de desenvolvimentos técnicos foi fornecendo uma provisão de receitas práticas, associadas a um saber tácito que se transmitia por via de uma aprendizagem entre mestre e aprendizes. Esse receituário, resultante do humilde trabalho manual sobre os materiais forneceu também “o conhecimento de propriedades constantes dos corpos, a ideia de relações causais constantes, o esboço de leis da mecânica e da física”, regularidades as quais não surgiam ainda formuladas numa linguagem de leis, não havendo uma “clara consciência dos princípios”; Weber julga que, sem esse substrato empírico, teria sido impossível a posterior reflexão dos primeiros físicos, propondo que esse substrato foi uma condição para a objectividade, isto é, que, através da técnica, “a noção geral de matéria foi, desde a sua origem, liberta de qualquer ficção animista.” (WEBER, 1913a, p. 130, 132).

Para além de essa fase técnica e pré-animista ter fornecido receitas e um substrato empírico para a futura reflexão científica, a anterioridade e primazia da função técnica manifestam-se também nos dias de hoje, dando, em favor disso, exemplos relevantes, os quais esquecem, no entanto, a dimensão da educação infantil, aspecto sobre o qual Sérgio, com os pedagogos da Escola Nova, insistirá. Para Louis Weber, a técnica é provavelmente a mais antiga das instituições e mantém as suas características originais, pois que as artes manuais permanecem e a sua aprendizagem não se faz por simples leitura de manuais, antes, implica transmissão directa e oral, em que as sucessivas gerações vão comunicando “segredos do ofício e jeitos de mão”: “é trabalhando na forja que um aprendiz se torna um ferreiro.” (WEBER, 1913a, p. 131-132). Weber está consciente do papel da introdução da máquina e da revolução industrial,

<sup>12</sup> Cf. WEBER, 1913, p. 129.

todavia, insiste que hoje muitas actividades de ordem artesanal persistem, garantindo a manutenção da herança do passado e, por isso, afirma que as técnicas são um protótipo de todas as tradições.

Mas, se as técnicas ou artes manuais permanecem no trabalho dos artesãos, elas também são relevantes nas modernas ciências, muitas vezes ligadas às aplicações industriais, onde toda uma dimensão tácita associada a segredos de produção é relevante. Louis Weber dirá mesmo que, no laboratório científico moderno, é “onde melhor damos conta da enorme influência do lado técnico sobre a experimentação e mesmo sobre a observação”, sublinhando: “É pela prática quotidiana, por uma aprendizagem em tudo análoga à do canteiro, do carpinteiro, do ferreiro, que se adquire a habilidade indispensável para montar os aparelhos, preparar e interpretar as experiências, conduzir as observações, e até efectuar medidas simples.” Também na investigação científica o saber puramente livresco é só por si infecundo: também aí a transmissão oral entre mestre e discípulos, a constituição de círculos fechados análogos às antigas corporações de artesãos são características essenciais. Todas essas semelhanças resultam “da identidade fundamental do trabalho industrial e do trabalho científico, e das condições necessárias à conservação e consolidação dos métodos eficazes.”<sup>13</sup>

É certo que a inteligência técnica é uma, entre várias das dimensões da actividade humana, sendo as actividades estética, linguística, afectiva, religiosa, outras tantas dimensões. Contudo, só a inteligência técnica permitiu à espécie apropriar-se da utensilagem que assegura a satisfação das necessidades mais urgentes, para a qual são necessárias uma representação objectiva do mundo material e uma ajustada percepção da causalidade.<sup>14</sup>

Quanto à tendência para a reflexão, para o pensamento especulativo e teórico, Weber nota que, na sua base, está o desenvolvimento da linguagem, a qual é também do ponto de vista prático, um instrumento, um utensílio. A técnica verbal, na sua radical novidade, introduz uma noção de causalidade não-material que está para além da causalidade mecânica constatada na fabricação e uso dos instrumentos materiais: uma nova eficácia, do gesto e da palavra, surge, quando um homem chama outro que dele se encontra distante. O uso da linguagem também produz resultados, movimentos, mas segundo uma relação, que Weber designa por causalidade, à falta de melhor termo, de antecedente a consequente, a qual não obedece a um determinismo tão

<sup>13</sup> WEBER, 1913a, p. 133-134; cf. SÉRGIO, 1916, p. 13.

<sup>14</sup> Cf. WEBER, 1913a, p. 138.

rigoroso quanto o mecânico. O realçar da causalidade entre as várias categorias do pensamento humano aparece na seguinte passagem:

A fonte de toda a inteligência, supostas dadas as categorias de semelhança, de diferença, de grandeza, de simplicidade e de multiplicidade, etc., é a ideia de causalidade, ou, para melhor o dizer, de sentimento vago do poder, da eficácia, da acção possível sob certas condições, passando da potência ao acto e se realizando, tanto do homem sobre as coisas, como de uma coisa sobre outra, como do homem sobre outros homens. Compreender, é discernir e escolher a acção eficaz possível em certas condições a qual responde a um objectivo determinado, e não creio que exista outro sentimento ou uma outra ideia na base primeira da inteligência. A inteligência é portanto pragmática na sua essência e no seu princípio. (WEBER, 1913b, p. 58).

Com a linguagem verbal, outras dimensões surgem – aí vê o autor a fonte mais fecunda da mentalidade animística dos primitivos; o poder mágico e invocativo da palavra, o seu poder de estabelecer analogias, é uma nova dimensão que surge com a linguagem, dimensão que afasta o homem da positividade da relação mecânica apropriada à fabricação e ao uso dos utensílios mecânicos. Por isso, Louis Weber crê que, se tivesse havido uma anterioridade da mentalidade animística, se “um sistema de ficções animistas” tivesse precedido a inteligência técnica, ele “teria entravado, inibido desde a origem o sistema de representações que envolve a fabricação e o uso técnico dos instrumentos.”<sup>15</sup> De facto, Louis Weber, em várias passagens, opõe a inteligência técnica, com carácter individual, ao pensamento colectivo dos primitivos, com as suas representações dominadas pelo fetichismo:

Quando ele se encontra sob a influência do pensamento colectivo, o indivíduo, possuído por um poder que o ultrapassa, já não dispõe livremente das suas percepções e das suas volições. A menor invenção mecânica requer, pelo contrário, um estado de espírito que permita à inteligência individual toda a sua subtileza. (WEBER, 1913a, p. 226).

Se é verdade que, nas sucessivas civilizações, a tendência técnica soube irromper por sobre as representações colectivas, o empirismo técnico não soube fazer o caminho até à ciência racional, de que a aritmética grega representa um primeiro grande exemplo. Para tanto, foi necessário um elemento original, pois o conhecimento racional é de origem lógica, ou “literalmente, metafísica”.

<sup>15</sup> Cf. WEBER, 1913a, p. 140-143.

O número e os átomos exemplificam espécies desse género novo. “Concebido pela reflexão, esse elemento é no fundo o sujeito lógico, a essência idêntica e necessária, que o pensamento descobre sob a multiplicidade dos acidentes e da diversidade das qualidades.” Uma teoria é tal que, na sua composição, se encontram elementos constitutivos e a fórmula de estrutura, a lei, que possibilita reproduzir idealmente a formação da realidade composta. Além disso, o sentimento da necessidade lógica é acompanhado pela clareza das ideias, enquanto a actividade empírica é “uma aplicação semi-consciente do princípio da regularidade da natureza.” Com essa nova atitude, a função prática fica relegada para um segundo plano, deixando a inteligência aqui de ser serva da acção, e deixando também de estar escravizada à imaginação colectiva – “as suas aspirações vão no sentido oposto do fim utilitário que o positivismo atribui à ciência.”<sup>16</sup>

### 3 O VALOR DA CIÊNCIA FACE À SUA ORIGEM PRÁTICA

Há ainda um outro texto fundamental para perceber a posição de Sérgio, o longo artigo “A ciência como instrumento vital” (1914), de Désiré Roustan (1873-1941), um filósofo hoje relativamente esquecido, aluno de Bergson, formado na École Normale Supérieure.<sup>17</sup>

Uma das consequências filosóficas do transformismo biológico, a que se juntam os desenvolvimentos da sociologia, da psicologia e da pré-história, foi a de se cuidar das origens do conhecimento humano, vindo a colocar-se em causa a possibilidade de a Razão humana ser da mesma ordem que a ideal Razão divina, que acede a um conhecimento adequado e total do real. O darwinismo veio gerar a ideia de que “todo o aperfeiçoamento físico ou intelectual foi lentamente conquistado pelo ser vivo”, sendo o resultado de inúmeras adaptações, sugerindo-se também que o conhecimento humano é “um grupo especial dessas adaptações.” (ROUSTAN, 1914, p. 613).

Na noção de adaptação há que relevar a reacção do ser ao meio, a qual garante o seu triunfo. Há dois modos gerais de reagir: ou o ser vivo ganha a capacidade de se tornar independente do meio ambiente; ou então o ser vivo

<sup>16</sup> WEBER, 1913a, p. 227, 228. Louis Weber inspira-se aqui directamente de Émile Meyerson, que, na sua obra *Réalité et Identité*, de 1908, afirma como princípios maiores do pensamento científico os da identidade e da legalidade.

<sup>17</sup> A importância desse texto para as meditações de AS é comprovada pelo facto de, no seu pequeno espólio de manuscritos filosóficos, se encontrarem duas transcrições de excertos desse texto (sem menção do autor, que nós identificámos).

age sobre o meio ambiente, transformando-o. Esta segunda forma é típica da nossa espécie, e a fabricação de utensílios exemplifica paradigmaticamente esse tipo de reacção. O conhecimento humano é um factor novo na evolução das espécies e, com ele, a nossa espécie ultrapassou a necessidade da evolução orgânica, pois ela “passou da existência mais rudimentar às mais elevadas civilizações sem adquirir um único órgão, sem modificar sensivelmente o seu corpo.” Também, para ele, nas técnicas se encontram as origens verdadeiras das ciências, relação íntima que permanece até aos dias de hoje.<sup>18</sup>

No entanto, é parcial a explicação do conhecimento pelo papel da técnica e pela utilidade ligada às necessidades mais prementes impostas pela interacção com o ambiente – há que considerar também a curiosidade desinteressada:

O sábio nem sempre tem por preocupação dominante a ideia de prestar um serviço de ordem prática à humanidade. Muitas vezes ele obedece a uma curiosidade que tem o seu fim em si-própria, ele quer saber por saber. Que outra necessidade além do tenaz desejo de perseguir até às mais distantes ramificações as consequências de certos princípios abstractos conduziu os matemáticos do século XIX a construir as geometrias não euclidianas e a teoria dos conjuntos? (ROUSTAN, 1914, p. 620).

Há que harmonizar os pontos de vista evolucionista e intelectualista, reconhecendo-se por um lado a destinação prática do conhecimento, a capacidade de exploração metódica da natureza que ele permite, e a concomitante possibilidade concreta de uma acção mais adaptada, e, por outro, que o conhecimento não se restringe a coleccionar receitas ou expedientes, visando, sim, a um saber sistemático regido por um ideal de verdade, o qual não coincide com o daqueles “enfants terribles” da escola pragmatista, os quais restringem a noção de verdade àquilo que nos serve com sucesso – se é certo que a ciência nos ajuda a viver, uma noção tão restrita de verdade não é compatível com uma noção de ciência na qual as hipóteses explicativas (como os átomos) têm uma importância fundamental nas teorias.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Cf. ROUSTAN, 1914, p. 616, 618 e 619. Roustan cita um texto do químico Henri Le Châtelier (1901) sobre a fecunda interacção entre ciência e indústria, que AS traduz e ao qual adiciona um preâmbulo (SÉRGIO, 1917).

<sup>19</sup> Cf. ROUSTAN, 1914, p. 624-625. Roustan, como AS, está atento ao convencionalismo geométrico e pluralismo teórico de Henri Poincaré, reconhecendo que o pragmatismo da escolha da geometria métrica mais adaptada à espécie humana não é extensível aos fundamentos da análise, dado o afirmado carácter *a priori* do princípio da indução matemática (e da noção de grupo). Cf. ROUSTAN, 1914, p. 628-631.

Roustan sintetiza o seu ponto de vista num trecho que Sérgio traduziu num apontamento manuscrito:

Desta curiosidade insaciável devemos concluir que a ciência não possui uma função essencialmente vital? Longe disso. Persistimos em crer que a inteligência é originariamente um instrumento ao serviço do instinto de conservação. Mas desde que o homem foi capaz de suprir as necessidades mais imediatas, ele foi capaz de se esquecer de si mesmo, de ser mais atento às coisas exteriores que às suas necessidades, de não ficar hipnotizado pelo seu desejo, de não se absorver nele, de simpatizar sem preconceito com essa natureza impenetrável ao animal demasiado egoísta. (ROUSTAN, 1914, p. 625).

Considerando o caso da ciência grega, sublinha que, na geometria grega, essa atitude prevaleceu, a qual “pode ter sido uma das causas profundas do progresso das ciências, e ao mesmo tempo, da sua fecundidade futura no respeitante à próprias aplicações.” (ROUSTAN, 1914, p. 626).

Para Roustan, as ideias pragmatistas vieram renovar a discussão epistemológica. Se o racionalismo mais tradicional se fixava na representação, isto é, na influência do real sobre o conhecimento, o pragmatismo lançava luz sobre a influência do conhecimento sobre o real. Mas a perspectiva exclusivista desta segunda postura resulta de que autores como William James queriam assegurar o estatuto de crenças não demonstradas (como as crenças religiosas), ou seja, partiam de uma posição fideísta que ficava favorecida, se a verdade se identificasse com a fecundidade, tornando-se verdadeira aquela crença que ajuda a viver, que nos torna optimistas.<sup>20</sup>

Em resumo, se Roustan reconhece o interesse das análises pragmatistas, o carácter prático da ideia, a sua capacidade de transformação do mundo, ele reafirma que a eficácia de uma ideia científica resulta do grau em que ela incorpora em si a realidade, “ela só é instrumento se primeiro for em algum grau cópia do real”, e, por isso, conclui: “A verdadeira contribuição da biologia para a teoria do conhecimento não é a doutrina de que toda a crença é verdadeira desde que nos preste serviço, mas é sim a doutrina dita dos ensaios e dos erros (trial and error method)”, trecho que AS traduziu numa nota manuscrita que guardou. Roustan observa que essa contribuição vem

---

<sup>20</sup> Cf. ROUSTAN, 1914, p. 639-640. Roustan, depois de analisar a posição de Nietzsche (cf. ROUSTAN, 1914, p. 638), cita aqui, além de James e de Schiller, John Dewey, naquilo que deve ser uma das primeiras referências feitas a Dewey por filósofos franceses, excluindo Dewey da acusação de partir de uma posição fideísta.

corrigir o (excessivo) apriorismo de um Kant, isto é, a convicção errada de que o acordo entre as coisas e o espírito se estabelece com uma facilidade superior à da do real processo de conhecimento.<sup>21</sup>

#### 4 O FILÓSOFO-HISTORIADOR: O EXPERIMENTALISMO PORTUGUÊS DE QUINHENTOS E O CASO GALILEU

Sérgio iniciou em Portugal uma linhagem de “materialismo histórico”, na qual foi dado realce àquelas circunstâncias materiais que suscitam factores mentais resultantes da interação com o meio, onde ideias se desenvolvem a partir da prática. Para tal concorreu a sua concepção filosófica integral do trabalho humano, da intelectualização da prática que nele ocorre. Exemplo maior disso é o seu ensaio “O reino cadaveroso” (1926).

Sérgio propôs aí a noção ideal-típica de Humanismo científico, como uma nova atitude mental (na qual se funde o experimentalismo científico com o espírito crítico dos simpatizantes de Erasmo, caso de um D. João de Castro), a qual emerge com o Renascimento e com as Navegações, atitude que estará na origem da Revolução científica do século XVII, para a qual a elite científica portuguesa (Duarte Pacheco Pereira, Garcia da Orta, D. João de Castro, Pedro Nunes etc.) terá contribuído, numa fase inicial.<sup>22</sup> Para explicar a nova atitude, Sérgio propõe a tese pragmatista seguinte:

Dois povos (o italiano e o nosso) se viram à testa da revolução. A faina industrial e o comércio marítimo impeliram à revolução o Italiano; e foram as navegações e os descobrimentos (filhos de necessidades comerciais) que iniciaram na nova atitude a mentalidade do Português. A ciência mecânica da natureza, pois, saiu da indústria florescente das cidades italianas, que buscavam exceder-se umas às outras nas actividades da fabricação, no achado de processos e de máquinas novas. O uso das forças da natureza levou ao sistemático conhecimento das suas maneiras de actuar, obrigando os espíritos reflexivos à investigação das suas leis. Abra-se por exemplo, uma das obras de Galileu, o primeiro dos seus *Discursos e Demonstrações matemáticas sobre as Duas Ciências Novas*, e ver-se-á que na boca de Salviati põe o fundador da ciência moderna as seguintes palavras proemiais: “Largo campo de filosofar me parece que subministra aos intellectos especulativos a prática frequente do vosso arsenal, Senhores Venezianos, e

<sup>21</sup> Cf. ROUSTAN, 1914, p. 641-642.

<sup>22</sup> Cf. SÉRGIO, E. II p. 27. “Nos séculos XVI e XVII, na Europa, dá-se uma revolução intelectual (a mais decisiva de todos os tempos) onde se criou a atitude científica e o espírito crítico da moderna Idade. Portugal, no século XVI, foi guarda avançada dessa aurora, e no livre espírito de investigação a sua obra se desenvolveu.” (SÉRGIO, 1925/1926, p. 26.

em particular naquela parte que tem o nome de mecânica; pois numerosos artífices empregam aqui continuamente máquinas e instrumentos novos.” [...] este novo espírito foi teorizado por Bacon de Verulano mas foram Galileu e Leonardo da Vinci que concretamente o instituíram [...] O que nos manuscritos de Leonardo interessa sobretudo aos homens de hoje, - é por um lado, a ideia da importância essencial do novo método experimentalista, e do correlativo espírito crítico; e por outro lado, a de que sem a aplicação da Matemática à Física não há física que se tome a sério. A Física pois, ou é Física *quantitativa* (o contrário da de Aristóteles), ou não é nada. Galileu [...] formulou a marcha lógica da investigação experimental, muito melhor do que fez Bacon. Descobre-se (diz ele) imaginando certas hipóteses sugeridas pelas experiências, e mostrando depois, por dedução, que as hipóteses imaginadas concordam com outras experiências. [...] É a propósito da astronomia [...] que a luta de Galileu com os Peripatéticos atinge os domínios da musa trágica. Ainda aqui, foi a experiência que decidiu o sábio. Kepler [...] abordara o problema dedutivamente; foi indutivamente que Galileu o tratou. Depois, tão-só, de construído o seu telescópio, e de descobertos com ele os satélites de Júpiter, é que se decidiu às declaradas pelo sistema de Copérnico, - que punha o Sol e não a Terra, no centro do sistema a que pertencemos. (SÉRGIO, E. II, p. 30-32).

Sérgio tratou o caso de Galileu, dando prioridade a aspectos materiais e práticos em sintonia com Olschki, Bernal e Zisel. Leonardo Olschki (1885-1962), no seu *Galileo und seine Zeit* (1927), crê que o que permitiu a Galileu transcender a erudição infértil dos seus antecessores científicos foi o contacto com a nova tradição de aplicação das matemáticas a questões tecnológicas, quais a perspectiva linear, mineração, fortificação, balística, tradição que é invocada na primeira jornada dos *Discorsi*, trecho citado por AS no seu ensaio. Essa tese é depois ampliada por Edgar Zisel, sociólogo marxista (mas independente), filosoficamente partidário do empirismo lógico e, como membro do Mach Verein, um dos fundadores do Círculo de Viena, no artigo de 1942, “As raízes sociológicas da ciência”. O novo dinamismo do mundo europeu é um elemento central da tese de Olschki: se os gregos possuíram a filosofia (racionalista) e desenvolveram dedutivamente as matemáticas (no essencial, as mesmas disponíveis para Galileu), foi o séc. XVII europeu que realizou o que poderia parecer embrionário na Grécia antiga, supondo que Galileu, como pensou Koyré, foi um sucessor directo de Arquimedes.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Ver: KOYRÉ, 1943; ZISEL, 1942. Sobre a relação entre a mecânica de Galileu e as máquinas dos engenheiros, um texto recente, favorável à interpretação pragmatista/empirista de Olschki, Sérgio e Zisel, é: LEFÈVRE, 2001. Sobre Olschki, ver COHEN, 1994, § 5.2. Cohen esquece o debate francês, singularizando Olschki.

Muito naturalmente, AS, nesse mesmo ensaio, vai valorizar a mentalidade experimentalista de Quinhentos:

Se olharmos para o nosso passado, ver-se-á que até ao fim do Quinhentismo Portugal acompanha galhardamente o melhor espírito europeu, a mentalidade dos povos cultos; então pode dizer-se que ele está na Europa, e a muitos respeitos na vanguarda dela [...] O papel libertador que teve na Itália, a actividade mecânica industrial, teve-o entre nós a Navegação. Ela nos forçou ao exame directo dos fenómenos da natureza. As necessidades da pilotagem nos conduzem ao estudo das matemáticas, que aqui culminam com Pedro Nunes; e a visão assídua de espectáculos novos - de novas terras, de novos mares, de climas novos e de estrelas novas - mostrava aos Portugueses a cada passo os erros enormes das autoridades, a cujas afirmações se prestara fé como a revelação do próprio Deus. (SÉRGIO, E. II, p. 27, 33).<sup>24</sup>

No livro de 2010, H. Floris Cohen tenta responder à questão de por que a ciência moderna surge na Europa do século XVII e por que razão o seu desenvolvimento tem sido continuado; a sua resposta é a de que duas das três tradições necessárias à emergência da ciência moderna existiam na Grécia Antiga – a filosofia especulativa e as matemáticas puras e aplicadas (geometria euclideana, estática arquimediana, astronomia ptolomaica). A terceira tradição, que se funde com as anteriores, na Europa dos séculos XVI-XVII, é o experimentalismo que inquire dos factos da natureza; este tem origem nas navegações e na exploração dos novos territórios, na mineração, no desenvolvimento tecnológico que usa as matemáticas e no comércio, produzindo-se um “empirismo coercitivo”; essa síntese das três tradições produziu o tipo de conhecimento da natureza matemático-empírico que reconhecemos como ciência moderna. A terceira tradição a que se refere H. F. Cohen, posta em evidência por argumentações pragmático-materialistas, é aquela a que Sérgio se refere em “O reino cadaveroso”.

<sup>24</sup> Sérgio, para ilustrar esse primado da experiência, cita de Pacheco Pereira o *Esmeraldo de situ orbis*, cf. SÉRGIO, E. II, p. 34; e também Camões: Canto V, 22; soneto Amor, Arte, Razão, Merecimento; Canto VI, 99, cf. SÉRGIO, E. II, p. 38-39. Sobre o experimentalismo sergiano, ver tb. de SÉRGIO, E. II, p. 43; *Breve interpretação da História de Portugal*, p. 86; *Democracia*, p. 94-95, 98; e PRÍNCIPE; MARTINS, 2012, p. 114-115.

## EPÍLOGO

Sérgio surpreende o leitor actual pela capacidade de entrever ou de estabelecer relações entre campos e problemas hoje habitualmente separados. A sua concepção unitária da razão, a qual pressupõe sempre a intelectualização da prática como arquétipo do trabalho do Espírito, e a sua perspectiva filosofante e instrumental da história (ao serviço de um ideal melhorista e democrático) iluminam o questionar da Técnica, sob vários ângulos. Ela, nos seus produtos e artefactos, deve ser usada como meio para os únicos verdadeiros fins, que são os da emancipação humana da construção de um Reino dos Fins, no sentido kantiano.

Sérgio esteve sempre muito preocupado com o modelo antropológico, com aquilo que as várias ciências e saberes tinham a dizer sobre nós, do ponto de vista mais essencial. Reconhecendo, com Pascal, a existência de várias ordens e afirmando a especificidade e a prioridade do moral, da harmonia interior ditada pela voz interior da consciência, distinguindo assim o espiritual do meramente psíquico, o nosso pensador valorizou sempre o carácter activo e teleológico da acção humana que mobiliza a inteligência consciente, que permite uma reflexão sobre si mesma e, por isso, atendeu às condições de possibilidade dessa acção, em particular às que derivam da sua génese e às que têm carácter funcional, assegurando a homeostase na interacção constante com o ambiente (social, natural e tecnológico); condições que se ligam à especificidade da nossa espécie, onde o *sapiens* e o *faber* se constituíram dialecticamente (sendo que a construção de instrumentos e seu aperfeiçoamento, tanto quanto o desenvolvimento da linguagem, foi decisiva para a espécie, tal como o é a motricidade no desenvolvimento infantil).

A interacção constante, nas sucessivas situações problemáticas, implicou sempre esforço resolutivo, no qual é central um poder, impulso ou instinto construtivo ou de fabricação (Veblen); portanto, a nossa dignidade enquanto pessoas, seres capazes de se elevar ao racional, envolve essencialmente essa nossa predisposição para uma criação/acção que respeita a objectividade das relações naturais, mobilizando-a para os fins humanos. Logo, ao trabalho humano, concebido de modo criativo e nos antípodas do trabalho alienado que abunda na época da máquina, é dado um papel fundamental na nossa existência enquanto seres vivos, expressivos, criativos e morais. A intelectualização da prática que se opera no crescimento da nossa experiência (Dewey) deve estar acessível e fazer parte da existência de todos nós, e se, na criança, ela se liga intimamente ao espírito de jogo, nos adultos, liga-se a propósitos mais

concretos e consiste no exercício do trabalho. Esse trabalho não deve ser fundamentalmente rotineiro ou meramente gerador de hábitos, e tal é bem patente na atitude experimentalista.

Assim, as considerações de AS aqui estudadas formam um arco com a sua pedagogia afim da de um Dewey: a valorização do experimentalismo português e do de Galileu, que AS engloba numa corrente mais geral de Humanismo crítico, resulta directamente do interesse com que o pensador português leu a literatura francesa relativa ao interessante debate que analisámos (e, claro, da matriz pragmatista do seu ideário, inspirada de Proudhon e dos pedagogos-filósofos da Educação Nova), no qual se valorizam os aspectos mais práticos e concretos na compreensão da génese e significado da inteligência humana. Esse arco, que existe à luz de uma concepção unitária da Razão humana, prolonga-se até à ciência, forma superior de actividade humana pelo que enseja de construção da objectividade, na qual a curiosidade desinteressada se manifesta de modo mais acentuado.

PRÍNCIPE, J. António Sérgio: technique, work and the origins of human scientific knowledge. *Transformação*, Marília, v. 44, p. 53-74, 2021. Dossier Técnica.

**ABSTRACT:** During the First Portuguese Republic, António Sérgio wrote essays in which he proposed open rationalism, labor pedagogy and an interpretation of the history of Portugal where material circumstances, practices, economic interests conditioned the mental attitudes of historical agents. Sérgio was inspired by Proudhon's philosophy of 'travail', and also by French discussions about the practical / technical origin of human intelligence and the role of technique in scientific development, discussions that involved Bergson, Durkheim and Louis Weber. It was from this pragmatic perspective that he highlighted the role of Portuguese navigations and the attitude of experimentalism, scientific humanism that he attributed to some figures of the Portuguese elite of the 16th century, as well as Galileo's interest in the techniques that favored his development of the new physics, which led to the Scientific Revolution.

**Keywords:** Workmanship. *Homo faber*. Experimentalism. Navigations. Galileo. Scientific Revolution.

## REFERÊNCIAS

- BANCAL, J. **Pluralisme et autogestion**. V. 2. Paris: Montaigne, 1970.
- BERGSON, H. **L'évolution créatrice**. Paris: Félix Alcan 1907 [**A evolução criadora**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001].
- BOUGLÉ, C. **La Sociologie de Proudhon**. Paris: Armand Colin, 1911.
- COHEN, H. F. **The Scientific Revolution: A Historiographical Inquiry**. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- COHEN, H. F. **How modern science came into the world: Four civilizations, one 17th-century breakthrough**. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010.
- DURKHEIM, E. Sociologie religieuse et théorie de la connaissance. **RMM**, v. 17, p. 733-758, 1909.
- DURKHEIM, E. **Les formes élémentaires de la vie religieuse** [1912]. ed. moderna, Paris: PUF- Quadrige, 1998.
- GURVITCH, G. **Proudhon, sa vie, son œuvre**. Paris: PUF, 1965.
- KOYRÉ, A. Galileo and Plato. **Journal of the History of Ideas**, v. 4, n. 4, p. 400-428, 1943.
- LEFÈVRE, W. Galileo Engineer: Art and modern science. *In*: RENN, J. (ed.). **Galileo in context**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. p. 11-27.
- MARROUPAS, N. **Pragmatisme: une philosophie anarchiste? Une généalogie: Proudhon, Bakounine, James, Dewey**. 2015. Thèse (Doctorat de Philosophie) –Thèse dirigée par Robert Damien. Université Paris Ouest Nanterre la Défense, Paris, 2015.
- PRÍNCIPE, J.; MARTINS, H. **Quatro novos estudos sobre António Sérgio**. Postfácio por Hermínio Martins. Casal de Cambra: Caleidoscópico, 2012.
- PROUDHON, P.-J. **De la justice dans la Révolution et dans l'Église**. Trois tomes. Paris: Garnier Frères, 1858 [Ed. moderna: Paris: Fayard, 1988].
- ROUSTAN, D. La science comme instrument vital. **RMM**, v. 22, n. 5, p. 612-643, 1914.
- SÉRGIO, A. Pela Pedagogia do trabalho. **A Águia**, v. 27, p. 95-96, 1914.
- SÉRGIO, A. **Educação geral e actividade particular**. (opúsculo). Lisboa, 1916.
- SÉRGIO, A. **Preâmbulo e tradução de "Indústria e Ciência" de Henri le Châtelier**. Porto: Renascença Portuguesa 1917 [originalmente publicado in **Revue Générale des Sciences**, Dezembro de 1901].
- SÉRGIO, A. **O seiscientismo** [1925/1926] [inicialmente publicado em 1925, **SN**, nº 56 e 57 e depois em separata, a partir da qual cito].

SÉRGIO, A. **Ensaio II**. 1. ed. Lisboa: Seara Nova, 1929 [2. ed. de 1957: Publicações Europa-América].

SÉRGIO, A. **Ensaio**. 8 tomos [edição moderna]. Lisboa: Sá da Costa, 1971-1974.

SÉRGIO, A. **Democracia, Diálogos de doutrina democrática, Alocução aos socialistas, Cartas do terceiro Homem**. Lisboa: Sá da Costa, 1974.

SIGAUT, F. Les outils et le corps. **Communications, Corps et techniques**, v. 81, p. 9-30, 2007.

SIGAUT, F. **Homo Faber** - Documents d'un débat oublié, 1907-1941 [online].

SOLARI, S. Institutions in Proudhon: the Way not Taken by European Economic Thought. In: COLLOQUE INTERNATIONAL DE L'ASSOCIATION CHARLES GIDE, XIII – Les institutions dans la pensée économique. Paris, 27-29 Maio 2010 [online].

WEBER, L. **Le rythme du progrès**. Paris: Felix Alcan, 1913a.

WEBER, L. Le rythme du progrès et la loi des deux états. **RMM**, v. 21, n.1, p. 16-60, 1913b.

WEBER, L. *et al.* Y a-t-il un rythme dans le progrès intellectuel? [Séances des 29 janvier et 5 février 1914 à la Société Française de Philosophie, avec la participation de D. Parodi, E. Meyerson, F. Le Roy, G. Belot, Darlu, Leclère]. **Bulletin de la Société Française de philosophie**, v. 14, p. 61-140, 1914.

---

Recebido: 08/01/2021

Accito: 12/2/2021



# LINGUAGEM E TÉCNICA DESDE HEIDEGGER: EL PRESUPUESTO DE TRADUCIBILIDAD EXHAUSTIVA INTERLINGÜÍSTICA

Guillermo Moreno Tirado<sup>1</sup>

**RESUMEN:** Este trabajo expone la conexión entre la concepción moderna o metafísica del lenguaje y la *esencia* del lenguaje desde la filosofía heideggeriana con la técnica mecanizada, ordinaria o instrumental y la *esencia* de la técnica moderna, es decir, la pertenencia entre ambos fenómenos (en el aspecto ordinario de ambos) y la exclusión o la puesta en *crisis* que uno genera en el otro y viceversa. Esta puesta en crisis se observará allí donde la *esencia* del lenguaje no puede ser interiorizada hasta sus últimas consecuencias por la *esencia* de la técnica y esa misma *esencia* del lenguaje hace quebrar y, por tanto, alumbrar la *esencia* de la técnica allí donde solo se observa tecnología. Para ello, pondremos en cuestión el presupuesto de traducibilidad exhaustiva interlingüística o de comunicabilidad sin resto inherente a la concepción moderna y metafísica del lenguaje.

**PALABRAS-CLAVE:** Lenguaje. Técnica Moderna. Traducibilidad Exhaustiva Interlingüística. Lingüística. Heidegger.

## INTRODUCCIÓN

El trabajo que se presenta aquí pertenece a una investigación más amplia que tiene en su centro el fenómeno del lenguaje y que trata de continuar la estela de la filosofía de Heidegger y, por tanto, el modo como aparece formulado allí el problema. Por ello, el método que se sigue en este texto y en toda la investigación es el que toma pie en el trabajo de Heidegger y que puede formularse como *fenomenológico-hermenéutico* (RODRÍGUEZ, 1997). En este sentido, lo que la investigación general pretende es ganar el fenómeno del lenguaje, ganárselo, digamos, a la concepción moderna o metafísica que en general tenemos de él. Lo que se presenta aquí está en la línea de ese esfuerzo por ganar el fenómeno, de modo que se presupone una lectura amplia de la

<sup>1</sup> Pesquisador na Universidad Complutense de Madrid – Departamento de Filosofía Teorética, Madrid – Espanha.  <https://orcid.org/0000-0002-0818-9253> Email: [guigom01@ucm.es](mailto:guigom01@ucm.es)

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44dossier.05.p75>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

filosofía de Heidegger y del problema del lenguaje en ella, tanto porque uno se apoya en ese recorrido como porque es con ello con lo que se discute.

A pesar de que no podremos recorrer por completo esa lectura de su filosofía y del problema del lenguaje<sup>2</sup>, sí abordaremos un esbozo, al menos, de cómo interpretamos el problema del lenguaje y de qué conexión guarda con el asunto de la técnica moderna (BORGES-DUARTE, 1993, 2019, p. 147-185), pues este trabajo pretende valerse de la conexión que hay entre ambas zonas de la filosofía de Heidegger para mostrar, por un lado, la pertenencia del aspecto ordinario o corriente de ambos fenómenos: la técnica mecanizada o instrumentalmente comprendida y la concepción moderna o metafísica del lenguaje como una herramienta para el dominio incondicionado de lo ente; y, por otro lado, la “exclusión” o la puesta en *crisis* que ambos fenómenos comportan entre sí cuando se considera su *esencia*, su *fenomenalidad*, por así decir, originaria.

Siendo este nuestro problema<sup>3</sup>, lo que nos preguntamos es: ¿en qué sentido la *esencia* de la técnica moderna solamente es capaz de interiorizar el lenguaje en su aspecto ordinario, esto es, como una herramienta para la comunicación? En la medida en que el modo como ordinariamente aparece el lenguaje es *obliterando* su fenomenalidad (HEIDEGGER, 1976, p. 317-319), ¿en qué sentido la *esencia* del lenguaje, formulada desde Heidegger como “la casa del ser”, la morada en la cual habita el hombre, el *son del silencio* en el propio *hablar del lenguaje*, el *decir* de los poetas, etc., sin embargo, *revela* cuál es la *esencia* de la técnica moderna? Y, en tanto que el fenómeno del lenguaje pone en primer plano la diferencia entre la interpretación cotidiana de la técnica moderna y su *esencia*, ¿por qué esa *esencia* excluye la fenomenalidad del lenguaje?

La atención a estas preguntas y el objetivo propuesto nos dirige hacia uno de los presupuestos de la concepción moderna del lenguaje, el cual nos parece que tiene la fuerza suficiente como para alumbrar el problema y servirnos de hilo conductor de la discusión en los límites en los que la planteamos. Este es el que presupone que es posible una traducción exhaustiva interlingüística, es decir, que *a priori* se presupone que para cada secuencia relevante de una lengua puede encontrarse, en último término, una secuencia equivalente en cualquier otra lengua. Por otra parte, ya que todo intercambio de información

<sup>2</sup> Nos situamos en la estela, principalmente, de George Kovacs (2001, 2013, 2014, 2018).

<sup>3</sup> Schüssler (2004 y 2006), por ejemplo, se ha ocupado de esta misma problemática; lo que aquí se presenta discute el planteamiento de esta autora, pues, como se verá, no interpretamos que hay “dos” lenguajes, sino una diferencia entre la representación inmediata que nos hacemos de él en función de nuestra concepción y su esencia fenomenológicamente descriptible.

puede plantearse en los términos de la traducción del *habla* de un hablante al *habla* de otro, este presupuesto se expresa, a su vez, como el presupuesto de que cabe, *a priori*, una comunicación sin resto, un intercambio de información en el cual no se perdiera nada de lo transmitido<sup>4</sup>.

Siendo este el itinerario aquí propuesto, empezaremos esbozando el trazado que justifica dirigirse a esos presupuestos desde la propia filosofía de Heidegger, es decir, desde el planteamiento que él mismo hace de esta concepción moderna o metafísica del lenguaje.

## 1 LOS PRESUPUESTOS DE LA CONCEPCIÓN MODERNA DEL LENGUAJE

Por de pronto, debemos notar que hay una formulación de la concepción moderna o metafísica del lenguaje en Heidegger de la cual se concluye que se produce una *obliteración* del fenómeno del lenguaje, esto es, que el lenguaje se presenta desde esa concepción como *decadente*. No obstante, debe notarse que no se trata de refutar la concepción, ni de ir contra ella, ni siquiera se trata de plantear una alternativa, sino, por un lado, de darse cuenta de que esa concepción es el irremediable punto de partida para nosotros, pues somos nosotros los que concebimos en nuestro trato cotidiano el lenguaje según las líneas de esa concepción y, por otro lado, de recorrerla, de estar dispuestos a reconocer que, de todas formas, es así como se nos presenta el lenguaje y es desde ahí desde donde debemos empezar el análisis (MORENO TIRADO, 2020, p. 278-310). Lo que se acaba de formular está, por ejemplo, enunciado en Heidegger del siguiente modo (1989, p. 21):

Lenguaje es: 1. una facultad, una actividad y una capacidad del hombre.

Es: 2. el funcionamiento de la herramienta del comunicado [o: la promulgación, *Verlautbarung*] y la audición [Gehörs].

Lenguaje es: 3. Expresión y comunicación de las emociones guiadas por el pensamiento al servicio de la comprensión.

Lenguaje es: 4. Una representación y presentación de lo real y lo irreal [*des Wirklichen und Unwirklichen*].

<sup>4</sup> Para un estudio en el cual se pueda apreciar nítidamente este presupuesto y se asista a cómo aparecen ciertos problemas teóricos implicados en él desde la lingüística, véase el estudio de Georges Mounin (1963); para un estudio introductorio a la traducción, véase el estudio de Werner Koller (1979). Finalmente, para la interpretación del problema de la traducción en Heidegger, que aquí no se abordará explícitamente, véanse los estudios de Ivo De Gennaro (2000, 2004) y con Frank Schalow (2010), de Frank Schalow (2007), de Irene Borges-Duarte (2004), John Sallis (2001, 2002, 2004) y Parvis Emad (2012).

Y, en general, lo que quieren decir estas líneas –y el modo como se puede enunciar esa concepción– es que se toma el lenguaje como si fuera una herramienta a nuestra disposición para la transmisión de información al servicio del dominio de lo ente, de manera que el lenguaje queda como una mera cosa, un objeto o un ente más que dominar, un dispositivo para la administración de las existencias (*das Bestand*) y como una existencia (*Bestand*) más. De ello se sigue que dado que el lenguaje se presenta inmediatamente de este modo, su fenomenalidad queda *obliterada* por los presupuestos de esa presentación.

Esto quiere decir que, en general, uno no se pregunta por el fenómeno del lenguaje, por en qué consiste, sino que emprende un estudio de cómo tiene lugar esa comunicación, un estudio del manejo de esa herramienta, de su composición, etc., un estudio que, ciertamente, es científico (es decir, normativo) y que logra resultados relevantes para las posibilidades del cálculo de estrategias, pero que no alcanza en ningún caso el fenómeno en cuestión porque parte de esa misma *obliteración*. Esto, por sí mismo, no es algo negativo, sino un aspecto fenoménico de la concepción que, además, pone de manifiesto que la propia mostración y comprensión del fenómeno del lenguaje exige un análisis de esta concepción. Ella es, insisto, el punto de partida, lo cual quiere decir que hay que empezar, en general, considerando el lenguaje como un objeto, como una cosa, porque es así como inmediatamente se nos presenta.

Por de pronto, el lenguaje o lo lingüístico (aunque decirlo así sea adelantar ciertos pasos) se nos presenta como una esfera separada de lo ente, una esfera propia que se distingue, de antemano, de lo demás. Cuando decimos, como acabamos de hacer, que esta presentación es inmediata o que es el punto de partida, queremos decir, tanto que es lo obvio, lo siempre ya supuesto “del” lenguaje, como que, precisamente por ser lo obvio, es lo primero de lo que hay que ocuparse *fenomenológicamente* como aquello que más merece ser cuestionado.

Pues bien, lo primero que habría que hacer para comprender el fenómeno del lenguaje –fenómeno que Heidegger enuncia como “la casa del ser, en cuya morada habita el hombre” (HEIDEGGER, 1976, p. 313) y de cuya esencia nos dice que tiene lugar solamente en el hablar del mismo lenguaje como “son del silencio” (HEIDEGGER, 1985, p. 27), como entre de la diferencia entre esta cosa y aquella otra, y a cuyo hablar nosotros *respondemos* en tanto que a nuestro carácter de ser le pertenece el *discurso* (véase: HEIDEGGER, 1967, p.160-167)–, sería entender cómo tiene lugar esa *obliteración*, lo cual supone

analizar los fundamentos de esa concepción. Estos fundamentos son, sin duda, los de la metafísica moderna de la subjetividad, pero en lo que a la concepción misma refiere, ellos no pueden ser sino los presupuestos que sustentan esa concepción.

A la tarea de entender cómo tiene lugar esa *obliteración* le pertenecería analizar el discurso que pretende normatividad sobre el lenguaje, es decir, que tiene al lenguaje como su objeto mismo. Ese discurso es, en principio, la lingüística, y ella concibe el lenguaje de antemano al modo como queda formulado en la concepción moderna y metafísica del lenguaje, lo cual se expresa como la presunción de que eso, el lenguaje, es la herramienta, el útil, la “obra”, la “actividad”, etc., que “dice” “el mundo”, donde por “mundo” no se entiende aquí el *existencial* que formula Heidegger, sino, algo así como “lo real”, aquello con lo que me encuentro y que no es “eso” con lo que “digo” lo que me he encontrado, sino eso que me encuentro y que “digo” (véase: DERRIDA, 1967, p. 11-142).

Este binomio, que nos permite entender lo que antes adelantamos (que el lenguaje o lo lingüístico se nos presenta, de antemano, como una esfera propia y separada del resto), hunde sus raíces en las mismas raíces de la lingüística, de modo que los presupuestos de esta concepción son los mismos que los de la lingüística<sup>5</sup>. La lingüística, como ciencia del lenguaje, es el discurso normativo que se ocupa de esa herramienta, obra, actividad, etc., esto es, de su composición, de su evolución, de su aprendizaje y su aplicación, etc.

Antes de formular sus presupuestos, hay que continuar algo más la breve discusión a propósito del planteamiento del problema desde la filosofía de Heidegger. Dado que este es el punto de partida, su análisis es ya andar preguntándonos por la *esencia* del lenguaje o, al menos, debe ser estar preparándonos para ello. Y como no se trata de refutar el punto de partida, sino de no ignorarlo, de asumirlo, de comprenderlo o, como a veces formula Heidegger estos problemas, de hacer el camino o el peregrinaje de *vuelta a casa*, de *llegar a sentirnos como en casa*, de “aprender el *libre* uso de lo *propio*” (HEIDEGGER, 1984, p. 39-62), esto es, de ser capaces de soportar que no es origen primero ni último y que, por tanto, ello mismo, el origen, no lo hay (no es cosa alguna), o que el fundamento no es sino una ausencia de fundamento,

<sup>5</sup> Nos vamos a limitar aquí, principalmente, a la ciencia o la actividad científica que se desarrolla durante el siglo XX y que tiene en el *Curso de lingüística general de Ferdinand de Saussure* (DE SAUSSURE, 2005) a uno de sus textos inaugurales, sin que esto prejuzgue sobre corriente o escuela alguna, ni tampoco sobre qué autores se consideran, pues sea como fuere, esta ciencia se desarrolla teniendo a este texto como una de sus fuentes de referencia, aunque sea para criticarlo completamente.

etc., todo ese análisis que incluye a la propia fundamentación de la lingüística como ciencia moderna nos permitirá comprender, de hecho, el fenómeno del lenguaje que, sin embargo, la concepción metafísica analizada *oblitera*. Esto quiere decir que si hacemos el esfuerzo fenomenológico hermenéutico de atravesar la lingüística cabe la posibilidad de que sus conceptos fundamentales, una vez *criticados* (*cribados, discernidos*), nos permitan comprender el fenómeno del lenguaje, ya que la *crítica* a esos conceptos, que implica la puesta en primer plano de sus presupuestos, comporta entender qué quiere decir que esa misma concepción *oblitere, devaste o desertice* el lenguaje.

Todo esto, insisto, es lo que no vamos a recorrer aquí, pero debe haber quedado dicho pues nos vamos a ocupar de la conexión que tiene uno de los presupuestos de esa concepción y, por tanto, de la lingüística como ciencia moderna con la técnica mecanizada y la *esencia* de la técnica moderna, lo cual presupone, en cierto modo, tener presente que ese recorrido está ahí, digamos, trazado y accesible al tránsito. El interés de poner sobre la mesa esa conexión es que ella permite entender en qué sentido los fundamentos metafísicos de nuestra concepción del lenguaje se expresan en el modo como nos relacionamos con él, pero que ello mismo no desmiente cuál es su *esencia* y qué *esencia* es la de la técnica moderna como el modo de formular en qué consiste, en general, nuestra situación histórica.

Sería, sin embargo, muy largo exponer detenidamente los presupuestos fundamentales de la lingüística, es decir, argumentar por qué se afirma aquí que son esos, de modo que nos limitaremos a formularlos y a detenernos en el que nos interesa siendo conscientes de que estamos poniendo entre paréntesis una discusión que, de todos modos, en algún momento habrá que afrontar.

La lingüística, en la medida en que se formula como una ciencia moderna y, por tanto, en la medida en que ella misma debe ser capaz de delimitar su ámbito de objetos y de ser capaz de desarrollar los métodos para conocer ese ámbito, esto es, de dar enunciados válidos acerca de él, presupone que ese ámbito es cognoscible en su totalidad, es decir, que en última instancia la delimitación y los métodos se ajustarán al propio objeto a ultranza. Esto no quiere decir que unos u otros lingüistas enuncien explícitamente (aunque algunos sí lo hacen como programa) la posibilidad de conocer esa totalidad, sino que ello mismo es exigencia inherente a la constitución de la lingüística como ciencia. Este presupuesto, que lo es por lo que acabamos de decir, puede enunciarse también diciendo que la lingüística prejuzga posible conocer (y, por tanto, enunciar) los elementos, su orden, su funcionamiento y las leyes de

su propia constitución (así como los casos que no se ajustan a esas leyes) del lenguaje en general, no meramente de una u otra *lingua* y de una u otra *habla*, sino del *lenguaje* entendido como el *singulare tantum* que es su objeto de estudio y que afecta universalmente a todas las *linguas* y *hablas*. A veces, este presupuesto aparece como programa de alguna corriente o escuela lingüística (HJEMSELV, 1971; CHOMSKY, 2015; TOMASELLO, 2008), pero ello solamente pone de manifiesto lo integrado o lo arraigado que está. Digamos que si la lingüística no aspirara a tal conocimiento, no podría constituirse como ciencia, ya que esa “aspiración” es, por así decir, la “prueba” de que su objeto de estudio es un *objeto* como tal, que ella misma es una *ciencia* (sobre esa pretensión de conocimiento total, cf. HIEDEGGER, 2002, p. 37-65).

Dado que la lingüística se constituye como una ciencia, ella misma entiende que sus resultados pueden aparecer en la forma de *juicios sintéticos*, esto es, en la forma de enunciados o proposiciones que pueden ser discriminados como válidos o no válidos. A consecuencia de que ella misma, como ciencia, tiene que funcionar de este modo, presupone que la “frase”, el “enunciado” del tipo que ella misma necesita para dar sus resultados y proceder en sus exposiciones y argumentaciones es el modelo obvio, el modelo no marcado de manifestación de su propio objeto de estudio, de modo que toda otra manifestación de ese objeto se estudia y se considera como un caso de apartamiento de este, como *caso marcado*.

Esto quiere decir que la lingüística presupone que el modelo básico, el punto cero, lo obvio del *hablar* de una *lingua* es la oración, que, por tanto, toda *lingua* se entiende a partir del modelo oracional como el modelo básico y, a consecuencia de ello, que las “palabras”, esto es, los grupos fonemáticos que conforman sintagmas mínimos, son las “unidades” que componen esas oraciones, las cuales componen, a su vez el discurso, esto es, el *habla* de una *lingua*, al tiempo que las entidades mínimas de análisis se presentan como los elementos de los que están compuestas las “palabras”: fonemas y sememas. Esto ocurre incluso a pesar de que sea al análisis de esas entidades mínimas a lo que muchos de los sistemas lingüísticos tienden.

Así, cuando un lingüista se enfrenta a una *lingua* que demuestra no ajustarse a este presupuesto, el lingüista formula esta *lingua* en el orden de un apartamiento del modelo. Por muy pulcro que este llegue a ser en su exposición, el modo como él mismo es capaz de esa pulcritud es presumiendo que lo que está exponiendo es sobre lo que cae el *onus probandi*—como ejemplo significativo puede verse el texto clásico de Sapir (1949)—. Por tanto, no se

trata de que los lingüistas insistan ideológicamente en hacer pasar todas las lenguas por un lecho de Procusto, sino que ese lecho es inherente a la propia exposición lingüística, es decir, no hay más remedio que proceder de ese modo y, por consiguiente, el modelo oracional no es la formulación del fundamento de una teoría lingüística, sino un *presupuesto* de esta ciencia.

Finalmente, dado que la lingüística necesita introducir la distinción, a la hora de enfrentar su objeto de estudio, entre la *lengua*, como el *sistema* o la *estructura* misma que ella en tanto que ciencia estudia y de la cual formula una *gramática*, y el *habla*, como realización de una *estructura lengua* concreta y como el material mismo de la observación y trabajo sobre la cual el lingüista es capaz de formular el *uso* y la *norma* (véase: COSERIU, 1962, p. 11-113), la lingüística construye esta distinción sabiendo que esa realización no es (en este o aquel caso) total, pero presuponiendo que sí puede serlo (o llegar a serlo en algún caso). Este aspecto de la ciencia es el que descubre el tercer presupuesto que ya enunciamos en la introducción y del que queremos ocuparnos. Este presupuesto parte, precisamente, de que se tiene que presuponer una suerte de isomorfismo entre la *lengua* y el *habla* de cada *lengua*, o sea, que se presupone que los individuos que *hablan* una *lengua* han sido siempre y en cada caso capaces de realizar la estructura.

El presupuesto no es la mera realización, sino que esta puede ser perfecta. Es inherente al estudio de una *lengua* presuponer que hay ese *isomorfismo* entre *estructura* y *realización*, a pesar de que al mismo tiempo todas las observaciones conduzcan a decir que la realización *observada* nunca ha alcanzado de modo perfecto y exacto a la estructura y que no se ha *observado* que la estructura llegue a realizarse por completo en ningún caso, a pesar de que no hay observación de la *estructura* sino en su *realización* y de que la *realización* sea la que “demuestre” que nos encontramos ante una *estructura* (véase: VILLAVERDE LÓPEZ, 2017).

De esta presuposición se sigue que cabe pasar todas las secuencias de una *lengua* a otra, en la medida en que el *habla* de cada una es, en cierto modo, un pasar de la *estructura* a su *realización*. Se presupone, por tanto, que siempre cabe *traducir exhaustivamente*, sin que se pierda nada. A su vez, de esta presuposición también se sigue que la comunicación, la trasmisión de información es posible sin resto, esto es, que cabe que la comprensión entre los hablantes se dé sin malentendidos, de nuevo, a pesar de que la experiencia pone de manifiesto el desajuste, tanto de la comunicación como de la traducción.

El presupuesto es este porque la propia ciencia no puede funcionar si se presupusiera lo contrario. Por mucho que lo que la lingüística se encuentre en cada caso de comunicación sean sobre todo problemas de malentendidos, estos problemas solo son observables como tales sobre la base de que, por así decir, “no debió haberlos”. Igualmente, a pesar de que los traductores suelen manifestar con toda honestidad el fracaso inherente a su tarea – especialmente aquellos que se enfrentan a lenguas muertas o a textos literarios (DO ESPÍRITO SANTO; BEATO; PIMENTEL, 2004, p. 189-191)–, esta manifestación es pertinente porque el presupuesto con el que, por así decir, el traductor ingenuo se acerca a su propia tarea (a pesar de que siguiera todas las advertencias y tuviese toda la pulcritud posible) es concibiendo que podría realizarse exhaustivamente, sin resto.

Pues bien, en lo que sigue solo nos vamos a fijar en el último presupuesto, pues es el que con más claridad nos va a permitir avanzar en los análisis que queremos proponer aquí.

## 2 TÉCNICA MECANIZADA, COMUNICACIÓN Y EL FENÓMENO DEL LENGUAJE

Antes de nada, hay que establecer la primera conexión entre la concepción moderna del lenguaje y lo que Heidegger llama la técnica mecanizada o instrumental que es el modo ordinario de comprender el problema de la técnica, esto es, la presencia creciente desde hace ya casi dos siglos de maquinaria de todo tipo –piénsese que ya Leopardi escribía (con acento jocoso) que el siglo XIX sería el siglo de las máquinas– y, en nuestros días, de los sistemas e infraestructuras de información y comunicación unido al fenómeno de las redes sociales. Heidegger sostiene que este es el aspecto ordinario del asunto porque lo que así se observa es simplemente una cuestión “óptica”, esto es, se observan cuestiones de mera constatación empírica, las cuales son ciertamente importantísimas cuando se trata de *calcular* y hacer previsiones, o de *conocer* estas o aquellas cosas, pero que no pueden decirnos mucho sobre en qué consiste eso mismo, es decir, qué interpretación de lo ente en general y qué interpretación de la verdad (HEIDEGGER, 1977, p. 75) late en esos comportamientos. Lo cual, por cierto, tampoco quiere decir que sean despreciables esas observaciones, se trata, simplemente, de que no son suficientes o que, siendo el punto de partida, debemos atravesarlas hasta llegar a su núcleo eidético.

Ahora bien, sí debemos observar de la comprensión ordinaria de la técnica la íntima conexión que tiene con la concepción moderna o metafísica del lenguaje y con el presupuesto de traducibilidad. Por de pronto, porque la comunicación, la trasmisión de información, tiene una presencia privilegiada entre los problemas que la técnica o las tecnologías vienen a intentar paliar o, dicho de otro modo, que el problema de la comunicación es, al mismo tiempo, un interés de los procesos técnicos (la comunicación debe ser lo suficientemente eficiente como para que el proceso se lleve a cabo) y un proceso técnico por sí mismo. Por consiguiente, el presupuesto de traducibilidad exhaustiva (interlingüística) no solo compete a la lingüística, sino que constituye un presupuesto de la “época de la técnica” que se expresa, por ejemplo, en el desarrollo de los ordenadores, tanto por lo que respecta al hardware como al software y, de este último, al desarrollo de los “lenguajes” de programación y el desarrollo de la IA en la implementación y “producción” autónoma de algoritmos.

Ahora bien, sabemos que Heidegger insiste en mostrar que la *esencia* de la técnica no tiene nada de técnica, es decir, que en nada se parece la fenomenalidad de la técnica moderna con la concepción ordinaria que se tiene de ella, esto es, con el tratamiento que la considera como la producción de instrumentos, la solución de problemas para el cálculo de estrategias, etc., y que, por tanto, las máquinas, los ordenadores, o el hecho de que una programación previa de algoritmos genere, con el tiempo, algoritmos nuevos, es simplemente expresión de ese fenómeno, pero no el fenómeno mismo, o sea, no la *fenomenalidad* de eso. Sin pretender enmendar nada del análisis heideggeriano en *La pregunta por la técnica*, podemos decir que, dada la intensa conexión que hay entre la concepción moderna o metafísica del lenguaje y la comprensión ordinaria de la técnica moderna, quizá al despejar la *obliteración* que genera la primera sobre el fenómeno del lenguaje, se despeje también el alcance de que la *esencia* de la técnica no sea nada técnico y podamos abordar lo que aparece en ese texto de Heidegger desde otro prisma que, quizá, ofrezca alguna luz interesante al problema.

En este orden, nótese que el presupuesto de la traducibilidad exhaustiva está enraizado en el problema de la *estructura* o el *sistema* y su *realización*, esto es, en la cuestión de la distinción entre *lengua* y *habla*. Este problema ya estaba en la tradición de pensamiento sobre el lenguaje, pero allí está formulado como la cuestión de cómo el “lenguaje” dice “el mundo”. En la lingüística que se viene desarrollando durante el siglo XX podemos observar un refinamiento

del problema que nos permite despejar la *obliteración* de la concepción moderna del lenguaje si atendemos a la deconstrucción de ese problema, de su propio refinamiento.

De un lado, ante el problema de tener que establecer rigurosamente los límites de su propio campo de estudio y, por tanto, de su *objeto* de estudio, la lingüística debe dar cuenta de sus entidades tal que no puedan ser subsumidas automáticamente por otra ciencia. El proceso por el cual la lingüística logra esto se encuentra en el *Curso* de Saussure como la formulación de los caracteres del signo lingüístico, a saber, la *arbitrariedad* y la *diferencia*. No vamos a recorrer esta discusión, simplemente voy a dejar señalado que en el carácter de *arbitrariedad* y *diferencia* del signo se encuentra, por un lado, el establecimiento de lo lingüístico, como la correspondencia biunívoca de los elementos del conjunto *significante* con los elementos del conjunto *significado*, frente a “todo lo demás” que necesariamente puede ser denominado a partir de ese momento como lo *extralingüístico*; y, por otro lado, que la ocurrencia de unos u otros signos (unas u otras correspondencias en cada caso biunívocas entre elementos de los conjuntos) solo *se debe* a la *diferencia* y el *diferimiento* de la ocurrencia de cualquier otro.

Decía que este era un lado porque aquí se asiste a un aspecto del refinamiento del problema metafísico entre la relación de algo así como el “lenguaje” frente al “mundo”, ambos como esferas separadas de lo ente, pues, como se aprecia de lo formulado, ahora esa diferenciación de esferas se expresa como “lo lingüístico” frente a “lo extralingüístico”. Esta expresión es resultado de que la lingüística se ve en la tesitura de reconocer que sus propias entidades dependen de formularlas en términos de *estructura*, es decir, que estas entidades no se identifican con nada “real” o “material” o “meramente positivo” de ellas, sino por lo *estructural* en ellas reconocible (la *arbitrariedad* y *diferencia*). El *signo lingüístico* es algo separado de cualquier otra entidad que no sea explicitable como *lingüística*, por ejemplo, una pierda o su caída, lo cual refina el problema metafísico, pero solo lo refina o, dicho de otro modo, lo hace estrictamente *formal*.

De otro lado, a resultas de tal fundamentación de las entidades *lingüísticas*, ocurre que hay que reconocer que el *uso* de una *lengua*, el *habla*, no puede ser en ningún caso la propia *estructura* (el *sistema lengua* concreto) y, sin embargo, como dijimos antes, es el único acceso científico, normativo, posible a la *estructura* misma; y aquí fue donde encontramos la “raíz” del presupuesto de traducibilidad exhaustiva. Ahora bien, ante todo lo que se

refiere al *uso de la lengua*, todo lo que refiere al *habla*, la lingüística termina reconociendo una suerte de estatuto propio, que unas veces se ha formulado en términos de “pragmática”, otras como “teoría del uso” y otras como los problemas de la “denotación” y la “connotación”, que pone en aprietos su propia constitución, pues ese estatuto propio siempre proviene de la necesidad ante la cual se ve el lingüista de terminar incluyendo en sus análisis (en sus *enunciados lingüísticos*) elementos que la lingüística ya había dejado fuera en su constitución, elementos *extralingüísticos*.

En esos momentos es cuando más se nota la *obliteración* que la concepción moderna del lenguaje genera y, al mismo tiempo, en esos mismos momentos atendemos, por un lado, a lo bien construidos que están los conceptos lingüísticos y, por otro lado, a cómo esa “buena” construcción es precisamente lo que, por así decir, los estrangula, los deconstruye. Pues bien, voy a fijarme en uno de los aspectos de esta deconstrucción.

Los elementos *extralingüísticos* que el lingüista profesional (o sea, el que no es un profano, el que reconoceríamos sin lugar a duda como lingüista) termina incluyendo en sus análisis, desde el momento en que están incluidos, debieran considerarse como elementos *lingüísticos*. Considerados así, debieran tener su lugar en la *estructura*. Teniendo lugar en la *estructura*, efectivamente, el que un *hablante* haya echado mano de alguno de ellos, por ejemplo, de un gesto, de un tono, una connotación o una denotación concreta, etc., tendría que reconocerse como *realización* de la *lengua* de ese *hablante*.

Mi uso del condicional debe hacerse valer en lo formulado, pues la cuestión es que todo eso *tendría que y debería considerarse* como lingüístico, pero, de hecho, todo ello forma parte de lo que hay que haber reconocido como no-lingüístico para poder reconocer lo *lingüístico*, para que se separe la esfera. Ante esto observemos dos cuestiones.

1) Que *hablar una lengua* comporta elementos que, *a priori*, tenían que haberse dejado fuera de lo lingüístico para que la fórmula “hablar una lengua” fuese lingüística.

2) Que el hecho de que esos elementos terminen incluidos en lo lingüístico pone de manifiesto que la frontera entre las esferas de lo lingüístico y lo extralingüístico ha quedado desdibujada, desde su propio establecimiento.

De ambas cuestiones podemos sacar alguna conclusión. Por de pronto, que “hablar una lengua”, dado lo dicho en 1), quiere decir *pertenecer* a unos

*usos* que no se reconocen de antemano como lingüísticos (o sea, que solo en el desarrollo de la ciencia terminan incluidos en ella), pero que son los que permiten, de hecho, diferenciar qué lengua habla uno. “Pertener” quiere decir aquí que uno siempre anda ya en esos *usos* y, por tanto, que la pertenencia a una *lengua*, el que alguien *hable una lengua*, parece ser “más” que lo que meramente pudiera parecer que quiere decir *realizar una estructura lengua*, esto es, que sea observable un *sistema lengua* en ello y, sin embargo, insisto, es ese supuesto “más” el que permite diferenciar qué *sistema hablamos*. Por consiguiente, al mismo tiempo, se revela que *pertenecer a una lengua, hablar una lengua*, quiere decir radicalmente *realizar una estructura*, o sea, estar íntegramente en una *estructura* que, dado lo dicho en 2), tiene un alcance más amplio que lo que en principio pareció formularse con “sistema lengua”.

Nótese que insisto en que “parece”, porque la cuestión es que la lingüística logra decir perfectamente que *hablar una lengua* es justamente *realizar una estructura*. Lo que se está revelando muy problemático es el alcance de “lengua” y “habla”. Y esto no porque alguien desde fuera ponga en aprietos a un lingüista, sino que ellos mismos terminan reconociendo que su campo de estudio tiene que abarcar “mucho más” de lo que parecía. Tampoco esto quiere decir que los lingüistas invadan ingenuamente el campo de estudio de otros (de los psicólogos, los antropólogos, los sociólogos, los neurólogos, etc.), sino que, por un lado, no tardarán en colaborar con esos otros campos – véase, por ejemplo, el caso de Jakobson (1974) –, y, por otro lado, no tendrán reparos en reconocer, al menos implícitamente, lo desdibujado de esas fronteras.

No nos interesa, de momento, criticar explícitamente a lingüistas, sino notar problemas que solo *críticamente* (esto es, desde la distancia, desde la *sképsis* o desde la *fenomenología-hermenéutica*) se pueden abordar y, concretamente, que si *hablar una lengua* es “más” que simplemente el que se reconozca ahí una gramática, entonces, *realizar una estructura* quizá sea también “más” y, por tanto, que si terminamos de entender ese “más” del *hablar una lengua*, quizá entendamos algo más de eso de *realizar una estructura*.

Pues bien, en Heidegger, con respecto al pertenecer a una lengua, que se habla una lengua, se suelen leer fórmulas que dicen que uno está en la morada del lenguaje, que uno ha respondido al lenguaje, etc. Se dice, asimismo, que la *esencia* del lenguaje está en la *diferencia* entre esta y aquella cosa, en que esa *diferencia*, ese *entre* tenga lugar y que, por ello mismo, la *lengua* o el *lenguaje habla* y que su *hablar* es un *sonoro silencio*. Todo esto se dice sobre la base de que una *lengua* se manifiesta en su *hablar*, pero que ese *hablar* no es en principio

nuestro, porque nosotros no “tenemos” el lenguaje, sino que es el lenguaje el que nos tiene a nosotros; somos nosotros los que hemos sido hospedados o alojados en esa morada que llamamos lenguaje y que es “del ser”, o sea, de lo que esta y aquella cosa *es*, pero no nuestra o solo nuestra en el sentido de que nosotros nos relacionamos con eso de que esta y aquella cosa sea *y*, en tal sentido, ello mismo nos acoge.

La manifestación de ese *hablar*, en la medida en que no es en principio nuestro, no está restringido por eso que antes llamamos lo lingüístico, sino que abarca “mucho más”. Heidegger nos dice que abarca la historia, el espacio de obra y decisión, etc., y a todo eso lo llama *mundo* (HEIDEGGER, 1981, p. 37-38). “Mundo” ahora no expresa lo “extralingüístico”, sino que es un modo de nombrar en qué sentido nosotros solo somos en la medida en que siempre tenemos entre manos un *proyecto*, o sea, que somos *cabe* las cosas, *cabe* los asuntos en los que estamos, que somos *proyecto*, etc.

Pues bien, este estar *cabe* las cosas, en los asuntos en los que estamos, etc., eso mismo es lo que significa que *respondamos* al *hablar del lenguaje* o de la *lengua* y lo que se puede decir de este *responder* es que, en cada caso, es alguno, digamos, concreto, diferenciable. Pues bien, esto implica que *la lengua que hablamos* es esa concreta *respuesta*, ese concreto *pertenecer al lenguaje* que, ahora debe formularse sin duda como *pertenecer a esa lengua*, que es a la que habremos respondido. Esta pertenencia tiene que estar trazada por el concreto modo como nos las habemos con las cosas, con el modo de ese *cabe* en el que siempre estamos (cf. HEIDEGGER, 1978, p. 203-280). Y este, ordinariamente, se había presentado mediado o en constante relación con máquinas, con tecnologías, etc. Pero ahora que hemos recorrido lo anterior, eso mismo no es a lo que decimos que *pertenecemos*, sino que decimos que *pertenecemos* a la *esencia*, a la *fenomenalidad* de eso. Y esa *esencia*, esa *fenomenalidad*, nos dice Heidegger, no está meramente en el aspecto mecánico (o, para nosotros, informático-virtual) de eso mismo, sino en el modo como esto manifiesta que todas las cosas se nos presentan como “existencias disponibles”, como *Bestand* (HEIDEGGER, 2000, p. 20-23). En la medida en que se trata de “todas las cosas”, o sea, todos los “asuntos”, todo aquello que puede ser *cabe* lo cual estemos, se pone de manifiesto aquí que ese *Bestand* refiere a *nuestro mundo*. Ahora bien, dado que con “mundo” ya no estamos tratando de hablar de aquello de lo “extralingüístico”, de una “esfera de lo ente”, ni siquiera de algo así como “todos los entes”, sino del modo como se da nuestro *modo de ser*, no diremos que nuestro *mundo* es meramente una acumulación de *Bestand*, sino

una *estructura* que se expresa como esa acumulación. Diremos, por tanto, que estamos en un *Ge-stell*, y que ese *Ge-stell* es el que puede ser llamado *técnico*, o *técnica moderna*, por las razones que Heidegger da en el texto *La pregunta por la técnica*.

Pues bien, dicho esto, lo que pretendo decir es que ese *Ge-stell* es la *lengua* que *hablamos* y que, por eso, para este *hablar* se le presenta el lenguaje inmediatamente como herramienta, medio para la comunicación y la información. ¿Qué quiere decir que el *Ge-stell* es el que consiste la técnica moderna sea la *lengua* que *hablamos*? ¿Qué consecuencias tiene?

### 3 LENGUA MODERNA Y GE-STELL

En primero lugar, quiere decir que allí donde el *mundo* en el que siempre ya estamos se revela precisamente como el de la *técnica moderna*, la lengua que de todas formas hablemos tendrá que ser acorde a ese *mundo*; la lengua será *moderna*. Ahora “moderna” añade a “lengua” todas aquellas características que antes nos han aparecido como los presupuestos de nuestra concepción del lenguaje y los presupuestos con los cuales trabaja la lingüística misma; una *lengua moderna* es aquella para la cual el modelo oracional es lo obvio, el punto de partida, el caso no marcado, que tiende a asumirse como expresable y conceptualizable en una gramática que, en último término, pretende ser expresión normativa universal, de modo que se presupone que en ella cabe comunicarse sin que quede nada atrás, es decir, tal que fuese posible una comunicación sin resto y, por consiguiente, una *traducción exhaustiva* entre la *lengua* (la *estructura*) y el *habla* (la *realización*) de modo que se precomprende que el *lenguaje* es una herramienta para la comunicación y que las distintas *hablas* (realizaciones de lenguas) son *traducibles exhaustivamente* entre sí. A su vez, esto quiere decir que cada “lengua moderna” es simplemente un caso, un modo particular de realización de *la lengua* y, por consiguiente, insisto, siempre *traducible* a los otros casos, incluso allí donde el lingüista o el traductor profesional reconocen los límites internos de su propia tarea; pues, de todas formas, reconocen esos límites sobre la base de este presupuesto y como aquello que llama la atención, que hay, por así decir, que demostrar.

Esto último tiene como consecuencia añadida que toda lengua que no sea capaz de ajustarse al modelo de *lengua moderna*, por un lado, tenderá a ser abandonada (a no utilizarse, ni a ser reconocido su uso como un uso en el cual es posible expresar aquello que cabe en discursos de validez, como los discursos

científicos y jurídicos) y, al mismo tiempo, a ser modificada u homologada, de modo que, o bien termine relegada al ámbito “doméstico” o se transforme lo suficiente como para ajustarse al modelo *moderno*.

Dado, por consiguiente, este proceso, que es consecuencia de que el *mundo* histórico en el que nos encontramos sea, efectivamente, el que Heidegger describe en sus textos, nosotros *hablamos* necesariamente *moderno*. Ahora bien, dado el carácter instrumental, el carácter *tecnológico* (por no confundirnos ahora volviendo a decir *técnico*) con el cual el *Ge-stell* integra a la *lengua*, al mismo tiempo, este *Ge-stell* *oblitera* que se comprenda el fenómeno de la *lengua* mismo, la *esencia* del lenguaje. Esta *obliteración* se expresa ahora como una suerte de expulsión. El *Ge-stell* “expulsa” cualquier otra comprensión del lenguaje que no sea la que se impone desde la propia expresión del *Ge-stell*.

Ocurre entonces que no se puede reconocer como *válido* lo que se pueda decir de la *esencia* del lenguaje y, sin embargo, esa misma *esencia*, eso mismo que se llega a poder decir (mediante los esfuerzos que se han mostrado, o sea, mediante los ejercicios de deconstrucción o fenomenológico-hermenéuticos sobre la propia lingüística, etc.) obliga a reconocer que no cabe en el *Ge-stell*, que el *Ge-stell* no puede funcionar si aquellos que pertenecemos a él reconocemos en el lenguaje otra cosa que una herramienta.

Esto nos pone en una encrucijada, pues, al mismo tiempo, lo que se está revelando es que para reconocer el *Ge-stell*, esto es, para aprender que pertenecemos a él, de algún modo, tenemos que ponernos en esa situación que genera que ello mismo no funcione, tenemos que *ponerlo en crisis* desde sí mismo; nunca, como estamos viendo, desde ninguna estancia exterior a la cual luego pudiéramos alegremente regresar, digamos, una vez abandonado el *Ge-stell* o algo así. Esto último, no, digo, porque la *puesta en crisis* del *Ge-stell* es desde dentro de ello mismo y porque, de todas formas, no hay otro *mundo* en el horizonte, no hay ningún exterior al *Ge-stell*, ninguna frontera que cruzar. Cabría preguntar, entonces, ¿a qué tanto esfuerzo?

Pues bien, todavía tratando de mencionar las consecuencias de que *hablar una lengua moderna es pertenecer al Ge-stell*, hay que decir que nuestro propio *hablar* está instalado en los presupuestos de la *lengua moderna* y que, precisamente por ello, en nuestro propio *hablar* esos mismos presupuestos se revelan como *presupuestos*, es decir, como “enunciados” o “formulaciones” que no pueden verificarse, que no pueden sancionarse como válidos y, por consiguiente, que al ser reconocidos *se deconstruyen*. ¿En qué sentido se nota

esta *deconstrucción* por lo que respecta a la traducibilidad exhaustiva y qué consecuencias tiene?

#### 4 NOTAR LA *DECONSTRUCCIÓN* DE LA TRADUCIBILIDAD EXHAUSTIVA

El espacio de esta deconstrucción está allí donde más acuciante se presentan las palabras que decimos, allí donde *hablar* es más radical, donde más fuerza tiene, es decir, donde más evidente se hace que partimos del presupuesto de la traducibilidad exhaustiva, pero que es precisamente esa traducibilidad la que no se cumple. Este “lugar” es precisamente allí donde por primera vez ello mismo tuvo lugar, a saber, en el seno familiar, en el “escenario” de la primera *traducción*, la que se da cuando alguien en “rol” materno o paterno “traduce-interpreta” lo que el *infante* “(no-)dice” o, más bien, berrea, llora, gime, gesticula, etc.<sup>6</sup> Allí, toda palabra sobrepasa no solo sus significaciones, sino también sus denotaciones y connotaciones, su pragmática y su performatividad. Hay, quizá, un referente, pero ni siquiera este aparece como algo susceptible de ser conceptualizado. Ese referente, por así decir, está allí mismo *presente*, tan presente que no cabe en ninguna regla, que no puede ser normativizado y que lejos de provocar lo inefable, provoca el “torrente de palabras” (incluso la verborrea), provoca que jamás se termine de “decir”, de “decirlo”, de *traducirlo*, es decir, de *interpretarlo*. Y ese referente es desde donde, de hecho, se “traduce-interpreta” en primer lugar al *infante*.

Esto lo notamos, no solamente en todas las escenas en las que unos “padres” le hablan a su *infante*, sino en todas esas posteriores en las cuales bastará una “palabra” (apenas, quizá, un saludo o una despedida), para que, por así decir “no haya palabras” para traducirla-interpretarla o, mejor dicho, para que siempre nos quedemos en la constante búsqueda de las “palabras” que la traducirían-interpretarían; en esas escenas, una “palabra” basta para encontrar el coraje para tomar una decisión o para que no haya coraje en el mundo que nos saque de un intenso dolor o de una desasosegante angustia<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Derrida se ha ocupado de esta cuestión (véase, por ejemplo, DERRIDA, 1996), y con la misma fuerza puede verse en Lacan (por ejemplo, LACAN, 2001, p. 353-369). Agamben también se ha ocupado de ello (2001, especialmente, p. 41-66) y, por supuesto, la cuestión convoca el trabajo de Freud, que merecería una interpretación aparte. En cualquier caso, la discusión es con lingüistas como Chomsky (2015) o Jakobson (1974) y psicólogos evolutivos y del desarrollo como Tomasello (véase especialmente, 2005).

<sup>7</sup> Véase, por ejemplo, lo que le dice Luis Ziemssen, a su hijo Joachim cuando vuelve al Berghof en *Der Zauberberg* (MANN, 1952, p. 634).

En el seno familiar, en lo “doméstico” (adonde quedan relegadas las lenguas que no se integran en lo *moderno*), es donde más acuciantemente se nota cómo el presupuesto de traducibilidad exhaustiva se deconstruye. Cabría analizar pormenorizadamente este seno y atender a las dinámicas internas que permiten hablar de él, a su vez, en términos de estructura, incluso notar, hasta qué punto, esto demuestra que nuestro “hogar” no es sino el *desarraigo*, la *intemperie* o la *falta de hogar*, que nuestro “regreso al hogar” no es sino el reconocimiento de su falta, de que el *hogar* mismo es lo *inquietante* (*das Unheimliche*). Sin embargo, vamos a dejar estas cuestiones al margen para tratar de sacar alguna consecuencia de todo ello y dar una conclusión a este trabajo.

### CONSIDERACIONES FINALES

Pues bien, nótese que esa deconstrucción no refuta el presupuesto, ni siquiera genera que lo abandonemos. El presupuesto tiene que seguir vigente para notar en qué sentido se deconstruye y una vez notado no se sale de él ni quedamos instalados en un “lenguaje tradicional” o “natural” que implicara no valernos del “lenguaje de la información” que representara el “hogar” mismo, etc. De hecho, lo que ocurre es que empezamos a interpretar nuestro propio *hablar una lengua* como el haber llegado a ser *traducidos* a esa lengua y, por consiguiente, empezamos a entender ese *hablar* precisamente desde el presupuesto, esto es, asumiéndolo, reconociéndolo, soportándolo.

Esto no es gratuito y sí puede tener efectos respecto a cómo nos enfrentamos cotidianamente al problema del lenguaje —y ahora vamos a poder responder a la pregunta acerca de a qué tanto esfuerzo—. Por de pronto, porque a partir de esta argumentación, podemos dejar de pensar que “aprendemos” nuestra lengua materna o que la “adquirimos” y, por consiguiente, podemos dejar de representarnos el lenguaje meramente como una cosa. Con esto, insisto, no se abandona la concepción que lo toma de este modo, pero sí se da un primer paso para prepararnos para asumirla *críticamente*; y ello hace que merezca (o haya merecido) la pena el esfuerzo.

MORENO TIRADO, G. Language and Technique from Heidegger: the presupposition of Exhaustive Interlinguistic Translatability. *Trans/form/ação*, Marília, v. 44, p. 75-96, 2021. Dossier Técnica.

**ABSTRACT:** This paper exposes the connection between the modern or metaphysical conception of language and the essence of language from Heideggerian philosophy with mechanised, ordinary or instrumental technique and the essence of modern technique, that is, the belonging between both phenomena (in the ordinary aspect of both) and the exclusion or crisis that one generates in the other and vice versa. This putting into crisis will be observed where the essence of language cannot be internalised to its ultimate consequences by the essence of technique, and that same essence of language causes the essence of technique to break down and, therefore, illuminate where only technology is observed. To this end, we will question the presupposition of exhaustive interlinguistic translatability or of communicability without remainder, inherent in the modern and metaphysical conception of language.

**Keywords:** Language. Modern technique. Exhaustive interlinguistic translatability. Linguistics. Heidegger.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. **Infanzia e storia**. Distruzione dell'esperienza e origine della storia. Nuova edizione accresciuta. Torino: Giulio Einaudi, 2001.

BORGES-DUARTE, I. La tesis heideggeriana acerca de la técnica. *In: SEMINARIO DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA*, 1993. **Anales** [...], v. 10, 1993, p. 121-156.

BORGES-DUARTE, I. A tradução como fenomenologia: o caso Heidegger. *In: BORGES-DUARTE, I. HENRIQUES, F.; I. MATOS DIAS, I. (org.). Heidegger, Linguagem e Tradução*. Colóquio Internacional, mar. 2002. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2004. p. 447-459.

BORGES-DUARTE, I. **Arte e Técnica em Heidegger**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

COSERIU, E. **Teoría del lenguaje y lingüística general**. Cinco estudios. Madrid: Gredos, 1962.

CHOMSKY, N. **Aspects of the Theory of Syntax** (1965). Cambridge, Massachusetts, London: M.I.T. Press, 2015.

DE GENNARO, I. Heidegger on Translation – Translation Heidegger. **Phänomenologische Forschungen**, v. 5, p. 3-22, 2000.

DE GENNARO, I. Geschichte und Historie: Ein Bericht aus der Übersetzungswerkstatt. In: BORGES-DUARTE, I. HENRIQUES, F.; I. MATOS DIAS, I. (org.). **Heidegger, Linguagem e Tradução**. Colóquio Internacional, mar. 2002. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2004. p. 481-503.

DE GENNARO, I.; SCHALOW, F. Translation, Tradition, and the Other Onset of Thinking. **Heidegger Studien**, v. 26, p. 97-124, 2010.

DERRIDA, J. **De la grammatologie**. Paris: Éditions de Minuit, 1967.

DERRIDA, J. **Le monolinguisme de l'autre**. Paris: Gallimard, 1996.

DE SAUSSURE, F. **Cours de linguistique général**. Publié par Charles Bally et Albert Séchehaye avec la collaboration de Albert Riedlinger (1916). Édition critique préparée par Tullio de Mauro (trad. Louis-Jean Calvet). Postface de Louis-Jean Calvet. Paris: Payot & Rivages, 2005.

DO ESPÍRITO SANTO, A.; BEATO, J.; PIMENTEL, M. C. Se os corações se puderam traduzir: As *Confissões* de Agostinho, uma experiência de tradução. In: BORGES-DUARTE, I. HENRIQUES, F.; I. MATOS DIAS, I. (org.). **Heidegger, Linguagem e Tradução**. Colóquio Internacional, mar. 2002. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2004. p. 189-194.

EMAD, P. **Translation and Interpretation: Learning from Beiträge**. Introduction by Frank Schalow. Bucharest: Zeta Books, 2012.

HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Tübingen: Max Niemeyer, 1967.

HEIDEGGER, M. **Gesamtausgabe, Bd. 9, Wegmarken**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

HEIDEGGER, M. **Gesamtausgabe, Bd. 5, Holzwege**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

HEIDEGGER, M. **Gesamtausgabe, Bd. 26, Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.

HEIDEGGER, M. **Gesamtausgabe, Bd. 4, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981.

HEIDEGGER, M. **Gesamtausgabe, Bd. 53, Hölderlins Hymne "Der Ister"**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984.

HEIDEGGER, M. **Gesamtausgabe, Bd. 12, Unterwegs zur Sprache**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.

HEIDEGGER, M. **Gesamtausgabe, Bd. 7, Vorträge und Aufsätze**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

HJELMSLEV, L. **Prolegómenos para una teoría del lenguaje**. Madrid: Gredos, 1971.

JAKOBSON, R. **Lenguaje infantil y afasia**. Madrid: Ayuso, 1974.

- KOLLER, W. **Einführung in die Übersetzungswissenschaft**. Heidelberg: Quelle und Meyer, 1979.
- KOVACS, G. Heidegger in Dialogue with Herder: Crossing the Language of Metaphysics toward Be-ing-historical Language. **Heidegger Studien**, v. 17, p. 45-63, 2001.
- KOVACS, G. Heidegger's Insight into the History of Language. **Heidegger Studien**, v. 29, p. 121-132, 2013.
- KOVACS, G. Caring for Language in Translating and Interpreting. Heidegger's *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. **Heidegger Studien**, v. 30, p. 131-157, 2014.
- KOVACS, G. Logic, language, and History in Heidegger. **Heidegger Studien**, v. 34, p. 99-119, 2018.
- LACAN, J. **Le Séminaire de Jacques Lacan**. Texte Établi par Jacques-Alain Miller. Livre VIII. Le Transfert. 1960-1961. Paris: Éditions du Seuil, 2001.
- MANN, T. **Der Zauberberg** (1924). Berlin: Fischer, 1952.
- MORENO TIRADO, G. **El allanamiento del lenguaje**. Un estudio a partir de la obra de M. Heidegger. 2019, 516p. Tese (Filosofía) – Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía, Departamento de Lógica y Filosofía Teórica, Madrid, 2019.
- MOUNIN, G. **Les problèmes théoriques de la traduction**. Paris: Gallimard, 1963.
- RODRÍGUEZ, R. **La transformación hermenéutica de la fenomenología**. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger. Madrid: Tecnos, 1997.
- SALLIS, J. Heidegger como traductor. Trad. de Mercedes Sarabia. **Sileno**, v. 11, p. 75-79, 2001.
- SALLIS, J. **On Translation**. Bloomington: Indiana University Press, 2002.
- SALLIS, J. Sobre a tradução: de Platão a Heidegger. In: BORGES-DUARTE, I. HENRIQUES, F.; I. MATOS DIAS, I. (org.). **Heidegger, Linguagem e Tradução**. Colóquio Internacional, mar. 2002. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2004. p. 171-180.
- SAPIR, E. **Language: An Introduction to Study of Speech** [1921]. London: Rupert Hart David, 1949.
- SCHALOW, F. Freedom, Truth, and Responsibility: A Critical Look at the Recent Translation of the *Gesamtausgabe*. **Heidegger Studien**, v. 23, p. 95-111, 2007.
- SCHÜSSLER, I. Le langage comme “fonds disponible” (*Bestand*) et comme “événement-appropriement” (*Ereignis*) selon Martin Heidegger. In: BORGES-DUARTE, I. HENRIQUES, F.; I. MATOS DIAS, I. (org.). **Heidegger, Linguagem e Tradução**. Colóquio Internacional, mar. 2002. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2004. p. 333-355.

SCHÜSSLER, I. Le langage comme “fonds disponible” et comme “énement-appropriement”. **Heidegger Studien**, v. 22, p. 71-92, 2006.

TOMASELLO, M. **Constructing a Language**. A language Used-Based theory of Language Acquisition. Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press, 2005.

TOMASELLO, M. **Origin of human communication**. Cambridge, Massachusetts and London, England: The MIT Press, 2008.

VILLAVARDE LÓPEZ, G. Consideraciones en torno a la noción de estructura y la época moderna. In: LEYTE, A. **La historia de la nada**. 14 ensayos a partir del pensamiento de Felipe Martínez Marzoa. Madrid: La Oficina, 2017. p. 109-134.

---

Recibido: 08/01/2021

Accito: 10/02/2021

## O CONCEITO DE “DISPOSITIVO UNIVERSAL” (UNIVERSALAPPARAT) EM GÜNTHER ANDERS

João Ribeiro Mendes<sup>1</sup>

RESUMO: Encontra-se em curso, sensivelmente no último meio século, a finalização de um processo de planetarização da Tecnologia, que, na ordem das causas, terá sido mais proximamente determinado pela Globalização político-económica urdida e imposta pelo Neoliberalismo e mais remotamente influenciado por sucessivas revoluções industriais, desde o século XVIII. Ele implicou uma transformação na própria natureza da Tecnologia, fazendo com que deixasse de ser mero meio (utensílio, ferramenta, instrumento) para determinados fins e se tivesse tornado num ambiente vital e existencial. Günther Anders foi um atento e perspicaz observador e crítico desse fenómeno, que, no seu jargão, concebeu como o do advento de um “Dispositivo universal” (*Universalapparat*). Dedicou-se a primeira parte deste artigo à releitura da interpretação que esse filósofo alemão fez da sua suposta génese e evolução. Na segunda parte, analisa-se esse conceito. Explora-se, na terceira parte, duas consequências filosóficas maiores desse fenómeno.

**Palavras-chave:** Dispositivo Universal. Günther Anders. Tecnologia. Condição Humana. História.

### INTRODUÇÃO

Günther Anders<sup>2</sup> publicou, em 1956, *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution* (A obsolescência do homem. Sobre a alma na era da Segunda Revolução Industrial; AdM-I). Considerou-a um exercício de “filosofia de ocasião” (*Gelegenheitsphilosophie*)<sup>3</sup>, um repensar do sentido da existência humana provocado pelo advento da era atómica. Estando convicto de que uma tal prática apenas se justifica em situações tão desafiantes como essa – e, portanto, cético em relação a toda a

<sup>1</sup> Pesquisador no Institute for Anthropocene Studies – Docente no Departamento de Filosofia da Universidade do Minho, Braga – Portugal.  <https://orcid.org/0000-0003-3731-2246> Email: [jrmendes@ilch.uminho.pt](mailto:jrmendes@ilch.uminho.pt)

<sup>2</sup> Trata-se, como é sabido, de um *nom de plume*. O verdadeiro nome desse pensador alemão é Günther Siegmund Stern (Breslau, 1902-Viena, 1992).

<sup>3</sup> À semelhança da *Gelegenheitsdichtung*, poesia, de Goethe, composta para uma particular ocasião.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44dossier.06.p97>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

filosofia acadêmica e sistemática – julgou, na altura, que não voltaria a ela e tornou-se num ativista político antiatômico. Todavia, quase um quarto de século depois, em 1980, mudou de posição e publicou uma sequelada dessa obra: *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution* (A obsolescência do homem. Sobre a destruição da vida na era da Terceira Revolução Industrial; AdM-II).

Do primeiro para o segundo volume, o título manteve-se inalterado, supostamente porque o problema abordado persiste. Com efeito, ainda que os dois conjuntos de ensaios se apresentem organizados de modos bem diferentes<sup>4</sup>, parecem ambos centrados no mesmo tema: a discrepância crescente entre a extensão do domínio tecnológico e a capacidade dos seres humanos, enquanto seres espirituais (isto é, dotados de sentimentos e de imaginação), para nele se encaixarem e a ele se ajustarem. Os subtítulos, em contrapartida, mudam. Fazem-nos saber, desde logo, que as circunstâncias são outras e que Anders estendeu o seu olhar crítico da 2ª Revolução Industrial, iniciada sensivelmente por volta de 1850, com a automatização de vários setores de produção, à 3ª Revolução Industrial, principiada em meados do século XX, com a planetarização da Tecnologia. Fazem-nos saber, também, que o cerne da sua preocupação já não é tanto o estiolar da alma, da experiência estética e da criatividade, num mundo progressivamente automatizado, mas mais a tecnologia ou artificialização de um número crescente de esferas da vida.

Neste artigo, pretendo examinar essa novidade introduzida no escrito de 1980: a aquisição de uma dimensão planetária pela Tecnologia. Esse processo acarretou uma transformação na sua própria natureza, fazendo com que, mais do que meio (utensílio, ferramenta, instrumento) para determinados fins, se tornasse um ambiente vital e existencial, ou, mais abstratamente, que o seu caráter substantivo suplantasse o instrumental.

Anders introduziu essa ideia do seguinte modo:

Zwar ist das heute noch nicht der Fall, heute sind die Apparate erst auf dem Wege zu dieser Gleichung, aber obwohl noch unterwegs, betrachten sie sich doch auch heute schon als “Kandidaten”, als Teile des im Werden befindlichen “Universalapparates”. (AdM-II, p. 111).<sup>5</sup>

<sup>4</sup> O primeiro volume é composto por 4 ensaios: “Über prometheische Scham” (Acerca da vergonha prometeica); “Die Welt als Phantom und Matriz” (O mundo como fantasma e matriz); “Sein ohne Zeit” (Ser sem Tempo); “Über die Bombe und die Wurzeln unserer Apokalypse-Blindheit” (Acerca da bomba e da nossa cegueira do Apocalipse). O segundo volume contém 25 ensaios, assemelhando-se a um dicionário de outras tantas coisas que ficaram obsoletas.

<sup>5</sup> “Certamente, isso ainda não é hoje o caso; na atualidade, os aparelhos estão no caminho para essa equação, mas, mesmo que estejam no caminho, hoje já são considerados “candidatos”, peças

Retêm-se do trecho três coisas. Desde logo, que a planetarização da Tecnologia é um processo em curso ou, pelo menos, era-o nas décadas de 1960 e 1970. Importará descortinar a sua génese e duração e se, entretanto, ficou concluído. Depois, que a Tecnologia planetarizada apresentará a forma de um “Dispositivo universal” (*Universalapparat*). Anders designa-a, noutros lugares de AdM-II, “Máquina universal” (*Universalmaschine*; p. 114) e “Máquina total” (*Totalmaschine; totalen Maschine*; p. 114, 119, 121, 123, 124), parecendo assim usar indistintamente os termos *Apparat* e *Maschine*. Veremos *infra* que há razões para preferir o primeiro ao último.<sup>6</sup> Por fim, que a noção de “Dispositivo universal” possui um carácter teleológico.

Em seguida, examino, na primeira parte, a suposta génese e evolução desse processo de planetarização da Tecnologia; na segunda parte, em que consiste esse Dispositivo universal e, por fim, na terceira parte, algumas consequências desse fenómeno.

## 1 COMO A TECNOLOGIA SE FOI APROPRIANDO DO MUNDO

As duas partes iniciais desta exposição complementam-se, no sentido em que versam, uma sobre o processo que conduziu à emergência do “Dispositivo universal” e outra sobre a finalização do mesmo. Baseei-me, para a primeira, no capítulo oitavo de AdM-II, “Die Antiquitiertheit der Maschinen II”, uma peça originalmente escrita em 1969, e, para a segunda, no sétimo capítulo de AdM-II, “Die Antiquitiertheit der Maschinen II”, um texto escrito nove anos antes, em 1960.

O que está aqui em jogo, importa começar por assinalar, não é o fenómeno da planetarização da Técnica, mas da Tecnologia. Isso, claro, implica uma diferença entre as duas noções. Seguindo Agazzi (1998), entendo que a Técnica é essencialmente uma modalidade de conhecimento prático ou aplicado, um saber-fazer (τέχνη, *tékhnē*) alicerçado na experiência e no método de tentativa-erro-correção, ao passo que a Tecnologia é igualmente um saber-fazer, mas fundamentado – é o seu “logos” (λόγος), por assim dizer – em conhecimento científico e no método experimental. Infere-se a

---

do “aparelho universal” que está em devir. Opto aqui por colocar em notas de rodapé somente as traduções de citações feitas em língua alemã. A versão portuguesa de boa parte das mesmas encontra-se fixada na primeira parte de Mendes e Sylla (2019).

<sup>6</sup> Esse campo semântico abrange também a distinção “Makro-Apparate” vs. “Mikro-Apparate” (p. 110) e os termos afins “Großmaschine” (p. 114, 118, 119, 122, 123, 125) e “Großapparat” (p. 115, 125).

esse respeito que o aparecimento da Tecnologia se dá depois do da Ciência moderna, portanto, posteriormente ao século XVII.

A primeira Revolução Industrial, a qual teve o seu início na Europa em meados do século XVIII, foi, por conseguinte, mais uma revolução tecnológica que técnica. Para Anders, no entanto, o que ela trouxe de verdadeiramente revolucionário não foi a ideia de máquina, que é mais antiga<sup>7</sup>, mas sim a visão de que o mundo podia ser completamente mecanizado. Ela colocará em marcha, pois, um processo que evoluirá por dois séculos e meio, até ao advento da chamada era contemporânea, aquela correspondente aproximadamente aos últimos três quartos de século, altura em que sofrerá um aprofundamento e uma aceleração provocados por uma segunda Revolução Industrial, iniciada com a Guerra Fria, e uma intensificação e globalização, nos últimos 30 anos, com uma terceira Revolução Industrial.

Refletir sobre esse processo teleológico, entende Anders, é pensar a essência da Tecnologia ou, o que significa o mesmo, a dinâmica de expansão planetária de artefactos tecnológicos, nomeadamente máquinas. Resumiu a sua conceção sobre o assunto em 10 teses: as primeiras cinco sobre os aspetos fundamentais do processo que evoluiu de máquinas isoladas em direção a uma Máquina total (ou Dispositivo universal) (v. § 1 de “Die Antiquitiertheit der Maschinen II”); as seguintes quatro relativas ao aumento da vulnerabilidade ou suscetibilidade a falhas e acidentes nas máquinas de maior dimensão (v. §§ 2-3 de “Die Antiquitiertheit der Maschinen II”); a última sobre a aparente irreversibilidade da situação, isto é, da Tecnologia se ter tornado mundo (v. § 4 de “Die Antiquitiertheit der Maschinen II”). Façamos a sua breve análise.

A primeira e segunda teses apresentam-se claramente interligadas. Com efeito, desde os alvares da primeira Revolução Industrial que se assiste a uma expansão das máquinas pelo mundo, ocupando-o, absorvendo-o, fundindo-se com ele, como se cada máquina bem-sucedida gerasse o aparecimento de outras idênticas, numa espécie de crescimento típico de uma multiplicação celular. Foi o que aconteceu, por exemplo, com a emblemática máquina a vapor projetada como “miner’s friend” por Thomas Savery, em 1698, desenvolvida por Thomas Newcomen, em 1712, mas apenas tornada em engenho eficaz (numa altura em que ainda não se dispunha de uma teoria termodinâmica)

<sup>7</sup> Máquinas simples, isto é, meros artefactos mecânicos capazes de mudar a direção ou magnitude de uma força (e.g., uma alavanca ou um plano inclinado), remontam ao final do Paleolítico. Máquinas complexas, como sistemas compostos por partes, mecanismos de controlo e interfaces para manuseio (e.g., um automóvel ou um computador) possivelmente vão até ao início do primeiro milénio cristão, com Antiquiteria.

por James Watt, em 1784. Nem a restritiva “lei dos monopólios” (ou patentes) da época conseguiu impedir que apenas década e meia depois existissem, só na Grã-Bretanha, perto de duas mil máquinas desse tipo. Outro exemplo foi o do igualmente emblemático tear mecânico, o qual desempenhou um papel crucial na industrialização da tecelagem. Edmund Cartwright concebeu o primeiro, em 1787, James Bullough e William Kenworthy aperfeiçoaram-no a ponto de, em 1842, o terem tornado quase automático e, em 1850, cerca de 260.000 máquinas dessa categoria estavam em operação, uma vez mais, só na Grã-Bretanha (BRONOWSKI; MAZLISH, 1960, cap. 17).<sup>8</sup>

De acordo com Anders, por conseguinte, pelo menos desde há dois séculos e meio, “Maschinen expandieren” (AdM-II, p. 117) e “Der Expansionsdrang der Maschinen ist unersättlich” (AdM-II, p. 118)<sup>9</sup>. No entanto, também segundo ele, “Die Zahl der existierenden Maschinen nimmt ab” (AdM-II, p. 118), “Maschinen “kommen herunter” (em termos ontológicos)” (AdM-II, p. 119) e “Die Maschinen werden zu einer einzigen Maschine” (AdM-II, p. 120).<sup>10</sup> Estas três últimas teses, ainda que pareçam contradizer as duas primeiras, são consequências delas. Com efeito, a afirmação de que há uma diminuição do número de máquinas não deve ser tomada literalmente, mas antes no sentido de que cada vez mais máquinas discretas e independentes se vêm transformando em meras peças de máquinas maiores. Esse rebaixamento (ontológico) a que se submetem, perdendo autonomia, é o preço que têm de pagar para cumprir esse fim a que parecem destinadas de ajustamento gradual umas às outras, para formarem uma Máquina total, ao mesmo tempo englobante de todas e transcendente de todas. “Was wir für übermorgen zu erwarten haben”, vaticina Anders, “ist also nicht nur [...] eine Verminderung der Zahl der Maschinen, sondern geradezu die Abschaffung des Plurals ‘Maschinen’.” (AdM-II, p. 121).<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Mesmo antes da primeira Revolução Industrial se pode identificar esse padrão, por exemplo, na expansão dos moinhos (de água, de vento e impulsionados por animais), que, segundo o *Domesday Book*, resultante do grande censo mandado efetuar por Guilherme I, eram, em 1086, em número superior a 6000, em toda a Inglaterra (WOTTON, 2015, cap. 14).

<sup>9</sup> “Primeira tese: As máquinas expandem-se”; “Segunda tese: o impulso expansionista das máquinas é insaciável”.

<sup>10</sup> “Terceira tese: O número de máquinas existentes diminui”; “Quarta tese: As máquinas “decaem””; “Quinta tese: as máquinas convertem-se numa única máquina”.

<sup>11</sup> “O que nos cabe esperar depois de amanhã, não é, portanto, só [...] uma diminuição no número de máquinas, mas diretamente a abolição do plural ‘máquinas’.”

O quarteto de teses seguintes, à primeira vista contraintuitivo ou mesmo inconsistente, revela aspetos importantes da “lógica interna” da evolução da Tecnologia ou, sob outro ângulo, parece ter o intuito não claramente explicitado de desimplicar dela necessariamente o progresso. Permite-nos perceber, em particular, uma verdade escondida a esse respeito: essa evolução, tanto em dimensão como em sofisticação, fá-la incorrer em riscos crescentes e torna-a, algo paradoxalmente, mais vulnerável, porque mais exposta a falhas e acidentes.

A sexta tese enuncia precisamente a correlação acabada de assinalar: “Je größer [no sentido de mais complexa] die Großmaschine, um so ernster sind ihre Teile gefährdet, die, ehe sie zusammengeschlossen wurden, als Einzelstücke funktioniert hatten (AdM-II, p. 122).<sup>12</sup> Por outra via: quanto maior for a rede de máquinas interdependentes, maior o risco de um acidente com ou em uma delas afetar o funcionamento do conjunto.

Em face dessa ameaça permanente, será necessária uma estratégia mereológica precaucional que possibilite, como afirma a sétima tese, “Trotz der Integration der Teile zum Ganzen muß sich sowohl der Teil vor dem Ganzen wie das Ganze vor den Teilen schützen - der Teil vor dem Versagen des Ganzen, das Ganze vor dem Versagen der Teile.”, ou seja, que a incorporação das peças (partes, que podem ser máquinas menores) na máquina maior (todo) não comprometa a segurança daquelas quando este falhe e vice-versa (AdM-II, p. 124).<sup>13</sup>

Complementarmente, a máquina maior que agrega as máquinas menores deve ser projetada para permitir, assevera a oitava tese, que as últimas conservem alguma capacidade de subsistência autónoma, quando a primeira avarie, e, para ter uma magnitude, proclama a nona tese, que a torne suficientemente versátil a ajustes no controlo das partes subordinadas.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> “Sexta tese: Quanto maior é a grande máquina, mais seriamente se encontram ameaçadas as suas peças, que haviam funcionado individualmente antes de se unirem”.

<sup>13</sup> “[...] sétima tese: Apesar de integração das peças no todo, a peça tem de proteger-se do todo tanto quanto o todo das peças: a peça, da falha do todo; e o todo, da falha das peças.”.

<sup>14</sup> “Achte These: Der Großapparat, an den die individuellen Apparate so angeschlossen sind, daß sie nur noch die Rolle von Geräteteilen spielen, hat, so lange er funktioniert, jedem dieser Apparateile eine eiserne Ration mitzugeben, eine Überbrückungsration, die so lange vorzuhalten hätte, als er, der Großapparat, ausfällt” (Oitava tese: O grande aparelho, ao qual estão agregados os aparelhos individuais, de maneira que só desempenham nele o papel de peças de aparelho, tem que conceder, durante todo o tempo do seu funcionamento, a cada uma dessas peças uma razão de reserva, uma razão-ponte, que teria de aguentar durante o tempo de avaria do grande aparelho) (AdM-II, p. 125); “Neunte These: Eine der Hauptaufgaben aller Planungen (und das heißt ja: der Zentralisierung von tausend Aktivitäten und Apparaten, ihrer Ausrichtung auf ein einziges Ziel hin) wird k ünfüg in der Dosierung der Größe von Großmaschinen bestehen” (Uma das tarefas principais de toda a planificação (e isto significa: da centralização de milhares

Um exemplo fornecido por Anders ilustra bem essa vulnerabilidade: a falha de energia na rede elétrica da América do Norte (Nordeste dos Estados Unidos e Sudeste do Canadá), em 1965, que fez com que milhões de pessoas ficassem subitamente desorientadas, paralisadas e até com medo de que o fim do mundo tivesse chegado (AdM-II, p. 117). Ele torna manifesto como é que uma estrutura tecnológica como essa incorre em maiores riscos, por causa da sua dimensão, complexidade e sofisticação (tese 6), sobretudo se não tiver embutidos mecanismos de segurança (tese 7), de descentralização de funções (tese 8) e de constante automonitorização e reajuste (tese 9).

Mais recentemente, em 2010, tivemos o que ficou conhecido como “Flash Crash”: colapso súbito dos índices de cotação financeira (S&P 500, Dow Jones Industrial Average e Nasdaq Composite), na bolsa de valores estadunidense. Foram 36 minutos de pânico nas principais praças do mercado bolsista global, que se encontram interligadas e interdependentes, quando a de Nova Iorque atingiu perdas equivalentes a vários trilhões de dólares. O acidente foi supostamente provocado por uma guerra entre robôs (máquinas de *software*) de investimento de alta frequência, os quais colocaram a nu, como no exemplo anterior, como uma estrutura tecnológica de grande dimensão, complexidade e sofisticação (tese 6) se torna imensamente frágil, se não tiver incorporados mecanismos de estabilização interna (tese 7), de redistribuição flexível de funções (tese 8) e de readaptação (ultra-)rápida à novidade (tese 9) (v. LEWIS, 2014).

Esses exemplos, entre muitos outros, mostram também que Anders parece ter antecipado dois conceitos desenvolvidos por Paul Virilio: o de “Acidente original”, isto é, de que “cada tecnologia transporta a sua própria negatividade” ou, se se preferir, que fabrica os seus próprios acidentes, porquanto, como afirma esse teórico da cultura francês, “[...] le naufrage est bien l’invention “futuriste” du navire et le crash, celle de l’appareil supersonique, tout comme Tchernobyl l’est de la centrale nucléaire” (VIRILIO, 2005, p. 18); e o de “Acidente integral”, de que “[...] le XXe siècle a été le précurseur [...]” (2005, p. 50), aquele que afetará a Tecnologia no seu todo e, *eo ipso*, a vida de todos nós ou, como assevera Virilio, “[...] celui qui nous intégre globalement et, parfois même, nous désintègre physiquement.” (2005, p. 83).

---

de atividades e aparelhos, da sua orientação para uma meta única) *consistirá no futuro num doseamento da magnitude das grandes máquinas* (AdM-II, p. 126).

A décima e última tese trata dos limites da Tecnologia, embora talvez fosse mais correto dizer da condição tecnológica.<sup>15</sup> Anders coloca o assunto do seguinte modo: “Was heute gefragt werden muß, ist, ob wir so frei über Technik [entenda-se da Tecnologia] verfügen [como aconteceu no passado]. Diese Verfügungsgewalt darf man nicht einfach unterstellen.” (AdM-II, p. 127)<sup>16</sup>. Segundo ele, essa é mesmo uma das principais tarefas da Filosofia da Tecnologia: determinar se ainda nos podemos relacionar livremente com a Tecnologia, escolhendo usá-la ou não, ou se, pelo contrário, ela se tornou global, imperativa e totalitária (AdM-II, p. 127). É, pois, isso que hoje mais faz pensar: essa tendência das máquinas para se expandirem constitui um eufemismo para dizer que a Tecnologia tem tendência para o totalitarismo, o que significa, noutros termos, que tal expansionismo transcende os limites do tecnológico, para tornar seus refêns o mundo natural e social, na sua íntegra.

Relembro, a terminar esta primeira parte, que, na nota 2 de AdM-II, Anders defende que, apesar do termo “totalitarismo” ser empregue quase sempre como conotativo de uma tendência política ou de um sistema político, tal constitui um equívoco. Em seu entender, o totalitarismo político é uma variante do totalitarismo tecnológico. Essa reivindicação implica, por um lado, que radica na essência da Tecnologia uma tendência para o totalitarismo – “[...] daß die jeder Maschine als solcher innewohnende Tendenz, die Welt zu überwältigen [...] mit anderen Maschinen zusammenzuwachsen und mit diesen zusammen als Teile innerhalb einer einzigen Totalmaschine zu funktionieren – daß diese Tendenz die Grundtatsache darstelle [...]” (AdM-II, p. 439)<sup>17</sup> – e, por outro lado, em última instância, a subordinação do político ao tecnológico.

## 2 COMO A TECNOLOGIA SE TORNOU MUNDO: O DISPOSITIVO UNIVERSAL

O primeiro parágrafo da peça redigida nove anos antes, em 1960, “Die Antiquität der Maschinen I”, tem o título “O sonho das máquinas” (*Der*

<sup>15</sup> “Zehnte These: Charakteristisch für den heutigen Zustand der Welt ist [...] daß die Bewohner der verschieden stark begünstigten Regionen zu ganz verschiedener Einstellung gegenüber der Technik verpflichtet sind.” (Décima tese: Característica da situação atual do mundo é [...] o facto de os habitantes das diversas regiões muito privilegiadas estarem obrigados a adotar uma posição inteiramente diferente a respeito da técnica) (AdM-II, p. 127).

<sup>16</sup> “O que hoje importa perguntar é se dispomos tão livremente da técnica. Não se pode supor simplesmente essa capacidade de livre disposição”.

<sup>17</sup> “[...] que a tendência inerente a cada máquina de dominar o mundo [...] de unir-se com outras máquinas e de funcionar, junto com estas, como partes de uma máquina única total [...] constitui um facto básico fundamental [...]”.

*Traum der Maschinen*). Todavia, podem as máquinas sonhar? Ou, como no romance de ficção científica de Philip K. Dick, “será que os andróides sonham com ovelhas elétricas?”<sup>18</sup>. Tudo indica que não. Trata-se de uma metáfora empregue para referir algo inerente às mesmas, que as pré-determina, que faz parte do seu significado essencial. E com que “sonham” as máquinas? Em expandir-se, como foi dito supra.

Bastará pensar numa máquina como a que estou a usar para escrever este artigo, para nos darmos conta do que é que isso quer dizer. À primeira vista, trata-se de um aparelho isolado e até lhe chamamos computador pessoal. Porém, logo nos damos conta de que tem associada uma peça, composta por um transformador e um cabo, que permite a sua ligação à rede elétrica, da qual depende para se reabastecer energeticamente, de modo regular. Dispõe também de um carregador adicional (*powerbank*) portátil, com uma bateria interna que armazena energia elétrica para abastecê-lo em situações nas quais se encontra temporariamente sem acesso a uma rede elétrica, como numa viagem de avião de longo curso. Encontra-se igualmente equipado com portas de ligação que permitem a sua conexão, com fios ou sem fios (*wireless*), a uma parafernália de aparelhos que entram na sua órbita, como impressoras, mesas de digitalização (*scanners*), ratos, memórias externas, projetores de vídeo, televisões etc. Usa protocolos de ligação informática, para se emparelhar eletronicamente com aparelhos afins, como tablets e telefones móveis (*smartphones*) e se conectar a redes de computadores com os quais troca dados e, à distância, controla sistemas domóticos (iluminação, eletrodomésticos, videovigilância etc.). E assim por diante.

Enfim, um vulgar computador pessoal, é o que este exemplo mostra, propende a expandir o seu domínio, coligando-se a outros artefactos tecnológicos, frequentemente chamados periféricos e de acesso remoto. Para Anders, todavia, isso não parece ser característico apenas desse tipo de máquina, mas de todo o tipo de máquina ou, se se preferir, faz parte da essência da Tecnologia.<sup>19</sup>

O corolário lógico dessa tendência é, como afirma, “[...] einen ‘Idealzustand’ lossteuern, auf einen Zustand, in dem nur noch ein einziger und

<sup>18</sup> *Do Androids Dream of Electric Sheep?* (New York: Doubleday & Company, 1968).

<sup>19</sup> E, pode acrescentar-se, possivelmente até de qualquer artefacto técnico (*qua* pré-técnológico). Bastará para tal pensarmos numa simples pedra que pode ser tornada pisa-papéis ou arma de arremesso. No primeiro caso, é previsível que, como mínimo, se ligue a outros artefactos, como um pano para a sua limpeza ou um pincel e tintas para a sua decoração. No segundo caso, é quase certo que atraia água oxigenada, pomada para hematomas e pensos antissépticos autoadesivos.

lückenloser, also der Apparat existiert: derjenige Apparat, der alle Apparate in sich ‘aufhebt’, derjenige Apparat, in dem ‘alles klappt’.” (AdM-II, p. 111).<sup>20</sup> E a sua realização conduzirá ao “triumfo no mundo dos aparelhos” (Der Triumph der Apparatwelt), ou seja, a “[...] den Unterschied zwischen technischen und gesellschaftlichen Gebilden hinfällig und die Unterscheidung zwischen den beiden gegenstandslos gemacht hat.” (p. 110).<sup>21</sup>

O acabado de dizer suscita, desde logo, três considerações. A primeira é de caráter histórico. Se, em 1960, como no começo deste artigo foi assinalado, esse Aparelho – coloco uma maiúscula inicial para realçar a sua singularidade – ainda se encontrava em devir ou construção, sessenta anos depois podemos razoavelmente afirmar que, a não estar ainda finalizado, estará pelo menos próximo disso, porquanto a Tecnologia apresenta cada vez mais uma feição planetária. Se aceitarmos, como propõe Haff (2013, p. 302-303), que o Estado moderno representa uma tecnologia de organização política, então, dada a sua onnipresença geográfica e a impossibilidade prática de quem quer que seja e o que quer que seja permanecer hoje fora do seu âmbito, reconheceremos que se trata de evidência dessa planetarização da Tecnologia.<sup>22</sup>

A segunda é de natureza linguística. Disse igualmente, na parte introdutória deste artigo, que Anders parece usar indistintamente “Apparat” e “Maschine”, o que cria a possibilidade de traduzirmos ambos os termos por “aparelho”. Essa opção, todavia, confere ênfase a uma conotação mecânica e aproxima semanticamente os dois vocábulos de “Gerät”, engenho (tecnológico). Ora, esse Aparelho de dimensão planetária (Universalapparat ou Universalmaschine) em que, segundo Anders, a Tecnologia se tornou conota algo de distinto: uma força que dispõe, arranja, ordena e que, por conseguinte, é estruturante, configuradora, compositiva de elementos em larga medida heterogêneos. Assim, parece-me mais adequado empregar antes a palavra “Dispositivo” para referi-lo. Falar-se-á, por consequência, da Tecnologia contemporânea no seu todo como um Dispositivo e das tecnologias, instâncias

<sup>20</sup> “[...] uma “*situação ideal*” em que só exista um único aparelho e ininterrompido, ou seja, o aparelho: esse aparelho que “incorpora e sintetiza” em si todos os aparelhos e no qual “tudo funciona”.

<sup>21</sup> “[...] ter eliminado a distinção entre estruturas técnicas e sociais e deixado sem objeto a distinção entre ambas”.

<sup>22</sup> Esse fenômeno também foi notado no final do século XX, quando a teoria social contemporânea incorporou no seu discurso o conceito de “Globalização” (introduzido por Theodore Levitt, professor da Harvard Business School, no artigo “The Globalization of Markets”, publicado em 1983, para expressar o que julgava ser uma modificação observável nos mercados com uma crescente subordinação das preferências nacionais ou regionais às globais), para referir alterações fundamentais na experiência humana social do espaço e do tempo, enormemente contraídos, em boa medida, pela mediação tecnológica.

particulares desse todo, como aparelhos, máquinas, engenhos. Nesse sentido, pode aduzir-se, o qualificativo “universal” afigura-se supérfluo ou redundante.

Essa escolha da palavra “Dispositivo”, obviamente, convoca referências a pelo menos três pensadores que antes a usaram. Martin Heidegger, desde logo, por via da noção de “Gestell”, por vezes assim traduzida, destacando tratar-se de uma espécie de força anónima que impõe, mais do que um certo arranjo (ou cálculo) de elementos (e.g., peças de máquinas, máquinas), um modo de revelá-los (ou de concebê-los) como disponíveis (ou em reserva) para ser assim compostos. O filósofo alemão descreve-a numa passagem canónica do muito comentado ensaio “Die Frage nach der Technik”:

Ge-stell heißt die Weise des Entbergens, die im Wesen der modernen Technik waltet und selber nichts Technisches ist. Zum Technischen gehört dagegen alles, was wir als Gestänge und Geschiebe kennen und was Bestandteil dessen ist, was man Montage nennt. Diese fällt jedoch samt den genannten Bestandteilen in den Bezirk der technischen Arbeit, die stets nur der Herausforderung des Ge-stells entspricht, aber niemals dieses selbst ausmacht oder gar bewirkt. (HEIDEGGER, [1953] 2000, p. 24).<sup>23</sup>

Michel Foucault, por seu turno, através do conceito de “Dispositif”, sublinhando a dimensão regulatória dessa força e o seu efeito totalizador, numa determinada constelação (formação) histórica. Numa entrevista que remonta a 1977, o seu interlocutor, Alain Grosrichard, inquiriu-o sobre o significado do mesmo e obteve esta resposta do pensador francês:

Ce que j’essaie de repérer sous ce nom, c’est, premièrement, un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref: du dit, aussi bien que du non-dit, voilà les éléments du dispositif. Le dispositif lui-même, c’est le réseau qu’on peut établir entre ces éléments. (FOUCAULT, 1977, p. 62).<sup>24</sup>

<sup>23</sup> “Dis-positivo é o nome da forma de revelar que prevalece na essência da Tecnologia e não é ela própria nada de tecnológico. Por outro lado, o tecnológico inclui tudo o que conhecemos como hastes, pistões e chassis e que faz parte do que se chama montagem. Esta, porém, juntamente com os componentes mencionados, enquadra-se na área do trabalho tecnológico, que sempre corresponde apenas ao desafio do Dis-positivo, mas nunca o constitui nem o efetua”.

<sup>24</sup> “O que procuro identificar com este nome é, em primeiro lugar, um todo decididamente heterogêneo, compreendendo discursos, instituições, arranjos arquitetónicos, decisões regulatórias, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas, enfim: o dito, assim como o não dito, são os elementos do dispositivo. O próprio dispositivo é a rede que pode ser estabelecida entre esses elementos”.

Por fim, Giorgio Agamben, que, fazendo uso do termo parônimo “Dispositor” – importado da astrologia, onde é empregue para referir o planeta que governa o signo zodiacal no qual outro planeta está localizado (e.g., sendo Mercúrio o planeta que governa o signo zodiacal de Gêmeos, se Vénus estiver localizado neste, então Mercúrio é o seu dispositor) – que o próprio autor considera uma monstruosidade lexical, muito embora útil para o dissociar do anterior, porquanto lhe realça uma “linhagem teológica” ou, mais especificamente, uma dimensão trans-histórica (ou arqui-histórica) e transcendente. Nas suas palavras:

In this perspective I will generalize the already huge category of dispositif, and continuing his gesture, I will call dispositor or dispositif, literally everything that has in some way, the capacity of capturing, determining, orienting, intercepting, shaping, guiding, securing or controlling, the behaviors, the gestures, the opinions, the discourses of living beings or substances. (AGAMBEN, 2005).<sup>25</sup>

Em resumo, sustentar que a Tecnologia planetarizada é um Dispositivo universal equivale a dizer que se tornou numa força anônima, regulatória, com um efeito totalizador, trans-histórica e transcendente.

A terceira consideração é de tipo ontológico e, por isso, também a de maior alcance. A concretização desse Dispositivo provoca uma metamorfose do próprio mundo, no sentido em que se tornam indiscerníveis. Segundo Anders, ao dar-se a sua realização, nada mais lhe pode permanecer exterior ou transcendente, tudo se lhe torna imanente. Isso significa que terá

[...] sich nun alles einzuverleiben, alle nur denkbaren Funktionen in sich zusammenzuschließen, allen existierenden Dingen ihre Funktion zuzuerteilen, alle in ihn hineingeborenen Menschen als seine Funktionäre in sich zu integrieren - kurz: der Satz “alles klappt” würde dann auf die Gleichung “*Apparate = Welt*” hinauslaufen. (AdM-II, p. 111).<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> “Nessa perspectiva, expandindo ainda mais a já grande classe de aparelhos foucaultianos, chamarei dispositivo literalmente qualquer coisa que tenha de alguma forma a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar ou assegurar os gestos, comportamentos, opiniões ou discursos de seres vivos”.

<sup>26</sup> “[...] conseguido incorporar tudo: incluir em si todas as funções imagináveis, adjudicar a todas as coisas existentes a sua função, integrar em si todos os homens nascidos no seu couro como funcionários seus; em suma: a frase “tudo funciona” desemboca na equação “*aparelhos = mundo*””.

O Dispositivo universal, por conseguinte, apropria-se do mundo inteiro e torna-se ele mesmo não num mundo alternativo, possível, mas em mundo, o único que há. O título do segundo parágrafo do capítulo sétimo de AdM-II dá conta dessa identidade ontológica, na forma da equação “aparelho=mundo” (*Die Gleichung “Apparat = Welt”*).

O Dispositivo instaura, por assim dizer, uma “ontologia de pilhagem” (*Ontologie des Raubes*; v. §3 do capítulo sétimo de AdM-II), que apenas deixa subsistir, como ente, o que for passível de se tornar sua presa (ou peça) e tornar-se funcionalizável. Por conseguinte, “esse est capi”, ser é poder ser aprisionado pelo/no Dispositivo universal, como sintetiza Anders, numa fórmula com ressonâncias tanto heideggerianas como berkeleyanas.

Em resultado, o “Mundo” transforma-se “[...] ein virtuelles Besatzungsgebiet; Energien, Dinge, Menschen sind ausschließlich mögliche Requisitionsmaterialien” (AdM-II, p. 112)<sup>27</sup>, significando isso que, com a planetarização da Tecnologia *qua* Dispositivo, nada nem ninguém (coisas, seres humanos) pode escapar a ser ontologicamente despromovido, a tornar-se mera matéria-prima em permanente reserva ou disponibilidade para ser mobilizável, o que equivale, noutros termos, a que tudo e todos permaneçam condenados a, cedo ou tarde, tornar-se parte do processo de mecanização do mundo e ficar reduzido a meio ou componente no/do mesmo.

Este parece, pois, como referido *supra*, o culminar de um processo em desenvolvimento há cerca de duzentos e cinquenta anos e o consumir da visão civilizacional, imperante e norteadora desde a primeira Revolução Industrial, de mecanização completa do mundo.

Tratando-se de uma situação sem precedentes, ela também nos faz correr perigos inéditos. A chamada Escola (da Université de *Technologie*) de Compiègne vem demonstrando persuasivamente que a Técnica é Antropologicamente Constitutiva e Constituinte, ou seja, que, de certo modo, a nossa espécie é, por assim dizer, “naturalmente” técnica. Nessa ótica, não faz sentido problematizar a nossa maior ou menor dependência da mesma. Diferente será fazê-lo em relação à Tecnologia. E a esse respeito parecemos encontrar-nos excessivamente dependentes dela, em especial desde o momento em que adquiriu uma extensão planetária, em que se tornou num Dispositivo universal.

<sup>27</sup> [...] [n]uma zona de ocupação virtual; energias, coisas, homens são exclusivamente materiais requisitáveis”.

Para Anders, estar mais à mercê da Tecnologia, nessa forma que atualmente adquiriu, significa estar mais exposto às suas falhas. “Die katastrophische Gefährlichkeit einer solchen Universalmaschine”, diz, “liegt auf der Hand. Würde nämlich [...] die totale Interdependenz zwischen allen ihren Teilen Wirklichkeit werden, dann würde jedes Versagen eines Teiles automatisch den ganzen Apparat in Mitleidenschaft ziehen, also still legen.” (AdM-II, p. 114).<sup>28</sup>

Desse perigo latente, aliás, nós nos vamos apercebendo de tempos a tempos. Por exemplo, quando há uma quebra no abastecimento de energia elétrica e, ao fim de umas horas, descobrimos que já não podemos operar com o computador, ligar-nos à Internet, ver televisão, conservar os alimentos no frigorífico etc.; ou quando é forçada uma atualização de *software* proprietário no nosso computador e não podemos usá-lo, às vezes, por um período de dias, para escrever, dar uma aula, fazer uma encomenda em linha etc.; ou quando um vírus informático malicioso ameaça o funcionamento de setores críticos da organização de uma sociedade, como infraestruturas básicas, hospitais, sistemas de segurança e de defesa. “Offenbar”, afirma ainda Anders, “liegt es also im Interesse der “totalen Maschine” selbst, nicht “total total” zu werden, sondern eine dosierende Unabhängigkeit ihrer Teile aufrechtzuerhalten [...]” (AdM-II, p. 114).<sup>29</sup>

Enfim, para que o Dispositivo subsista, é preciso que as máquinas que trabalham como peças suas se deem “bem” umas com as outras, mantenham uma coexistência equilibrada. Essa “sociologia das coisas” (*Soziologie der Dinge*), como Anders lhe chama, a qual se encontra por fazer, deverá ter em consideração que um dos maiores desafios que o Dispositivo universal enfrenta, uma vez constituído, é o de funcionar de modo que cada um dos seus componentes, não humanos e humanos, opere sem falhas, para não prejudicar os demais e a sua permanência como totalidade. Ora, é nesse ponto que o seu futuro – o futuro da Tecnologia – se afigura sombrio, seja porque os componentes humanos, enquanto tais, não conseguirão acompanhar os componentes não humanos – provocando o que Anders apelidou de “prometheischen Scham” (vergonha prometeica) (v. AdM-I, cap. 1) –, tornando-se obsoletos ou cedendo o lugar a ciborgues ou transumanos, seja porque cada tecnologia particular

<sup>28</sup> “A catastrófica periculosidade de semelhante máquina universal é gritante. Na verdade, se se tornasse realidade a total interdependência de todas as suas peças [...] qualquer avaria de uma peça afetaria automaticamente e, portanto, paralisaria todo o aparelho”.

<sup>29</sup> “Obviamente, à mesma “máquina total” interessa-lhe não se tornar “completamente total”, mas manter uma independência doseada das suas peças [...]”.

propende ao aperfeiçoamento – espécie de maldição que carrega – e, dessa forma, instabiliza as outras tecnologias particulares com as quais interopera e, em última instância, o Dispositivo universal. E, se o futuro da Tecnologia parece ameaçado, não menos lúgubre parece o do Humano, pela sua união num mesmo destino.

### 3 CONSEQUÊNCIAS FILOSÓFICAS DA METAMORFOSE DO MUNDO

Nesta última parte, identifico, de maneira muito breve, duas consequências filosóficas maiores do fenómeno da planetarização da Tecnologia.

A primeira é a da premência de um repensar da condição humana, ou seja, das circunstâncias materiais e espirituais históricas em que desenrolamos a nossa existência como seres mortais, produtivos e intersubjetivos.

No seu ensaio *The Human Condition*, Hannah Arendt escreveu, há mais de seis décadas:

The most radical change in the human condition we can imagine would be an emigration of men from the earth to some other planet. Such an event, no longer totally impossible, would imply that man would have to live under man-made conditions, radically different from those the earth offers him. (ARENDR, [1958] 1998, p.10).

Aparentemente, a filósofa alemã previu a possibilidade da Terraformação – moldar as condições ambientais da Terra noutro planeta, para torná-la habitável por humanos – mas não a da artificialização completa do nosso próprio planeta. Todavia, desde meados do século XVIII, várias gerações construíram uma malha tecnológica que atingiu uma escala global, por volta do derradeiro quartel do século XX, aquilo que Anders designou como Dispositivo universal.

Este último instaurou, por um lado, um “Tecnoceno”, como assinalam, por exemplo, Hornborg (2015) e Cera (2017), uma era em que a Tecnologia se tornou dominante e subjugadora – o sufixo temporal, de origem grega, “-kainos”, particularmente usado na geocronologia científica, combinado com o substantivo, igualmente de origem grega, “techné”, denota esse novo contexto geocivilizacional em que vivemos – e, por outro lado, um “Tecnotopo”, como argumentaram, por exemplo, Erlach (2000) e Kockelkoren (2007), um lugar, um “topos”. Jacques Ellul preferiu chamar-lhe “[...] le nouveau milieu dans

lequel l'homme doit vivre” (ELLUL, 1954, p. 391) e Jan van Boeckel, num comentário à sua obra, acrescentou:

[...] technology has become an environment: the technological milieu – our technotope – is not only the place where we live, but it also makes living possible and forces change; it obliges us to transform who we are because of the problems arising from the milieu itself. (VAN BOECKEL, 2015, p. 215).

Estas parecem ser as novas coordenadas espaço-temporais inevitáveis para nossa coexistência global. Cada vez mais gerações estão a nascer e a levar as suas vidas inteiras, no interior do mundo artificial<sup>30</sup> criado pelo Dispositivo universal. É no seu âmbito que interagem com outros, que constroem histórias afetivas, que amam. É dentro dele também que laboram, trabalham e criam.

Todavia, como Anders assinala, no § 4 de “Die Antiquität der Maschinen I”, estamos a fazer agora tudo isso, afastando-nos sempre mais da nossa essência, alienando-nos, num esforço que promete ser vão de adaptação ao “reino das máquinas”. Começámos por dar-lhes serviço e uso, depois passámos a co-laborar, mais tarde entrámos ao seu serviço e agora competimos com elas. Isso insere-nos numa estranha escatologia em que “[...] daß wir Menschen uns maschinengleich zu machen, uns in Maschinen bzw. Maschinenteile größerer Maschinen, schließlich der Maschine, zu verwandeln haben” (1956, p. 113).<sup>31</sup> Estranheza redobrada, por termos consciência de termos sido os autores dessa situação. É ela, pois, que urge ser pensada a fundo.

A segunda é a da necessidade de uma nova Filosofia da História, ou seja, do sentido que os nossos comportamentos individuais e coletivos, institucionais e civilizacionais podem/devem ter.<sup>32</sup>

Segundo Anders, uma das principais consequências trazidas pela terceira Revolução Industrial foi o chamado “fim da história”, não na aceção hegeliana que inspirou Fukuyama (1992),<sup>33</sup> mas no sentido de aparecimento

<sup>30</sup> O uso do singular “mundo artificial” não significa que, de facto, seja homogêneo, mas podendo ser um conjunto de sistemas tecnológicos interdependentes.

<sup>31</sup> “[...] nós os homens temos que tornar-nos iguais às máquinas, convertermo-nos nelas, isto é, em peças de outras máquinas maiores, em última instância, *da máquina*”.

<sup>32</sup> Ver também, em relação a esse ponto, Mendes (2019).

<sup>33</sup> No ensaio que fez época, *The End of History and the Last Man*, o politólogo estadunidense Francis Fukuyama reivindicou que essa expressão teria como conteúdo “[...] “the end point of mankind’s ideological evolution” [...]” (p. ix), por um lado, e a universalização da democracia liberal ocidental,

da Tecocracia, a qual não tem que ver com “[...] die Herrschaft von Technokraten (so als wäre es eine Gruppe von Spezialisten, die heute die Politik dominierten) [...]”, mas sim com

[...] die Tatsache, daß die Welt, in der wir heute leben und die über uns befindet, eine technische ist - was so weit geht, daß wir *nicht mehr sagen dürfen, in unserer geschichtlichen Situation gebe es u. a. auch Technik, vielmehr sagen müssen: in dem “Technik” genannten Weltzustand spiele sich nun die Geschichte ab, bzw. Die Technik ist nun zum Subjekt der Geschichte geworden*, mit der wir nur noch “mitgeschichtlich” sind. (AdM, p. 9).<sup>34</sup>

Como se entende, para Anders, a Tecnologia é a força que molda a nossa era, no sentido em que a criou, muito embora também possa provocar a sua destruição. Ele sugeriu – na epígrafe do capítulo 17 de AdM-II, intitulado “Die Antiquiertheit der Geschichte” (A obsolescência da História) – que a viragem para a Tecocracia se inscreveu no processo histórico e, portanto, no nosso destino, de um modo semelhante ao que já antes ocorrera com a viragem para a política, por volta de 1815, com Napoleão, e a viragem para a economia, por volta de 1845, com Marx. E isso, como afirmou, constitui “[...] die entscheidende Neuigkeit des heutigen Zeitalters [...]”, i.e., “[...] die Tatsache, daß heute die Technik das Subjekt der Geschichte geworden ist; daß wir mit dieser Geschichte nur noch “mit-geschichtlich” sind [...]” (p. 286).<sup>35</sup>

E sermos co-históricos significa que não somos mais os protagonistas da História e também que “[...] gleich, welcher Klasse wir angehören ; und das sind wir nicht mehr mit der Geschichte einer anderen Klasse, sondern mit einer anderen Klasse von Geschichte: nämlich *mit der Geschichte des heutigen Geschichts-Subjekts: mit der der Technik*”.<sup>36</sup>

---

após o início da Guerra Fria como, “[...] “the final form of human government” [...]” (ibid.), por outro lado.

<sup>34</sup> “Por “tecnocracia” não me refiro à supremacia dos tecnocratas (como se fossem um grupo de especialistas que dominam a política contemporânea), mas ao facto de que o mundo em que vivemos e que nos rodeia é um mundo tecnológico, a tal ponto que não podemos mais dizer que, em nossa situação histórica, tecnologia é apenas uma coisa que existe entre nós como outras coisas, mas que, em vez disso, devemos dizer que agora a história se desenrola na situação do mundo conhecido como o mundo da ‘tecnologia’ e, portanto, a tecnologia tornou-se realmente o assunto da história, ao lado da qual somos apenas ‘co-históricos’”.

<sup>35</sup> “[...] a novidade decisiva da era atual [...]”; “[...] o facto de que, hoje, a técnica se converteu no sujeito da história; de que nós só somos “co-históricos” com esta história [...]”.

<sup>36</sup> “[...] sem que importe a classe a que pertencamos; e já não o somos com a história de outra classe, mas com outra classe de história, a saber: *com a história do atual sujeito da história, com a da técnica*”.

A tendência totalitária da Tecnologia e o acabamento da História como um processo político e económico são dois acontecimentos que Anders observa como conjuntamente ocorrentes, no nosso tempo, todavia, interpreta nos termos de uma relação aparentemente causal do primeiro em relação ao segundo – v., por exemplo, o § 5 do capítulo 17, “Die Technik - das Subjekt der Geschichte” (A Tecnologia - o Sujeito da História). Forneceu a seguinte interpretação para isso, para a morte do proletariado e da sua utopia de emancipação por intermédio do progresso tecnológico e para a concomitante ascensão de uma poderosa elite super-rica que governa opressivamente o mundo tecnológico:

[...] wir [...] daß wir darauf *verzichtet haben* (oder uns zu diesem Verzicht haben zwingen lassen) *uns selbst* (oder die Nationen oder die Klassen oder die Menschheit) *als die Subjekte der Geschichte zu betrachten*, daß wir uns entthront haben (oder haben entthronen lassen) und *an unseren Platz andere Subjekte der Geschichte, nein: ein einziges anderes Subjekt gesetzt haben: die Technik*, deren Geschichte nicht, wie die der Kunst oder der Musik, eine unter anderen “Geschichten”, sondern nun *die* Geschichte ist, mindestens *die* Geschichte im Laufe der jüngsten Geschichte geworden ist – was durch die Tatsache, daß von ihrer Entwicklung und Verwendung [...] (AdM-II, p. 279).<sup>37</sup>

E isso, claro, também urge ser refletido a fundo.

MENDES, J. R. The concept of “Universal apparatus” (Universalapparat) in Günther Anders. *Transformação*, Marília, v. 44, p. 97-116, 2021. Dossier Técnica.

<sup>37</sup> “[...] “nós” [...] *que havemos renunciado* (ou nos deixámos levar a essa renúncia) a *considerar-nos a nós mesmos* (às nações, às classes ou à humanidade) *como os sujeitos da história*; que nos retirámos do trono (ou nos deixámos retirar) e *em nosso lugar colocámos outros sujeitos da história ou, melhor, um único sujeito: a técnica*, cuja história não é, como a da arte ou a da música, uma entre outras “histórias”, mas *a* história ou, pelo menos, converteu-se em *a* história no curso da história recente, coisa que se constata da maneira mais terrível pelo facto de o ser ou o não ser da humanidade depender do seu desenvolvimento e da sua aplicação [...]”.

**ABSTRACT:** More or less in the last half century, a process of planetarization of Technology is underway, which in the order of causes will have been more directly determined by the political-economic Globalization woven and imposed by the so-called Neoliberalism and more remotely influenced by successive industrial revolutions since the 18th century. It implied a transformation in the nature of Technology, ceasing to be a mere means (utensil, tool, instrument) for certain purposes and becoming a vital and existential environment. Günther Anders was an attentive, perceptive and critical observer of this phenomenon that, in his jargon, he conceived as the advent of a “Universal apparatus” (Universalapparat). I dedicate the first part of this article to reread the German philosopher’s interpretation of his supposed genesis and evolution. In the second part, I analyze this concept. In the third part, I explore two main philosophical consequences of this phenomenon.

**Keywords:** Universal Apparatus. Günther Anders. Technology. Human Condition. History.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. **What is a Dispositor?** Transcrição da palestra por Jason Michael Adams). 2005. Disponível em: <https://eclass.upatras.gr/modules/document/file.php/ARCH213/Agamben%20Dispositor.pdf>. Acesso em: 20 dez. 2020.
- AGAZZI, E. From Technique to Technology: The Role of Modern Science. **Techné: Research in Philosophy and Technology**, v. 4, p. 80-85, 1998.
- ANDERS, G. **Die Antiquiertheit de Menschen**. Bd. 1: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. München: Beck, 1956.
- ANDERS, G. **Die Antiquiertheit de Menschen**. Bd. 2: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution. 4. Aufl. München: Beck, [1980] 1992.
- ARENDT, H. **The human condition**. 2. ed. Chicago & London: University of Chicago Press, [1958] 1998.
- BRONOWSKI, J.; MAZLISH, B. **The Western Intellectual Tradition: From Leonardo to Hegel**. Nova York: Harper & Brothers, 1960.
- CERA, A. The technocene or technology as (Neo)environment. **Techné: Research in Philosophy and Technology**, v. 21, v. 2/3, p. 243-281, 2017.
- ELLUL, J. **La Technique ou l’enjeu du siècle**. Paris: A. Colin, 1954.
- ERLACH, K. **Das Technotop**. Die technologische Konstruktion der Wirklichkeit. Münster, Hamburg & London: LIT Verlag, 2000.
- FOUCAULT, M. Le jeu de Michel Foucault (Discussão com A. Grosrichard, G. Wajeman, J-A. Miller, Gui le Gaufeys, C. Millot, D. Colas, J. Livi e Judith Miller). **Ornicar?**, n. 10, p. 62-93, 1977.
- HAFÉ, P. Technology as a geological phenomenon: Implications for human well-being. In: WATERS, C. N.; ZALASIEWICZ, J.; WILLIAMS, M. *et al.* (ed.). **A Stratigraphical Basis for the Anthropocene**. London: Geological Society London: 2013. p. 301-309.

HEIDEGGER, M. Die Frage nach der Technik. **Gesamtausgabe**: I. Abt. Bd. 7: Vorträge und Aufsätze. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, [1953] 2000. p. 5-36.

HORNBORG, A. The political ecology of the Technocene: Uncovering ecologically unequal exchange in the world-system. *In*: HAMILTON, C.; GEMENNE, F.; BONNEUIL, C. (ed.). **The Anthropocene and the global environmental crisis: Rethinking modernity in a new epoch**. London: Routledge, 2015. p. 57-69.

KOCKELKOREN, P. Mediated Vision: Introduction. *In*: KOCKELKOREN, P. (ed.). **Mediated Vision**. Rotterdam: Veenman Publishers en ARTeZ, 2007. p. 4-15.

LEWIS, M. **Flash Boys: A Wall Street Revolt**. New York: W.W. Norton & Company, 2014.

MENDES, J. Connecting the dots: History, Technology and Work. *In*: MENDES, J.; SYLLA, B. (org.). **Tecnofilosofia Líquida: Anders, Blumenberg e Sloterdijk**. Braga: Centro de Ética, Política e Sociedade, 2019. p. 115-128.

MENDES, J.; SYLLA, B. **Tecnofilosofia Líquida: Anders, Blumenberg e Sloterdijk**. Braga: Centro de Ética, Política e Sociedade, 2019.

STEINER, P. Philosophie, technologie et cognition: état des lieux et perspectives. **Intellectica**, v. 53, n. 54, p. 7-40, 2010.

STIEGLER, B. **La Technique et le Temps**. Tome 1: La faute d'Épiméthée. Paris: Galilée, 1994.

VAN BOECKEL, J. Never mind where, as long as it's fast: Jacques Ellul and La Technique. **Dark Mountain**, v. 8, p. 214-229, 2015.

VIRILIO, P. **L'accident originel**. Paris: Galilée, 2005.

WOTTON, D. **The Invention of Science. A New History of the Scientific Revolution**. New York: Harper Collins, 2015.

---

Recebido: 08/0012021

Accito: 12/02/2021

## PENSAR COM V. FLUSSER A PROPÓSITO DA TÉCNICA

Helena Lebre<sup>1</sup>

**RESUMO:** Do interior da nossa cultura está a emergir uma outra, definida por um outro paradigma, ainda difuso, mas cujo corolário poderia ser marcado pelo advento da fotografia, protótipo da imagem técnica ou tecnoimagem. É obrigatório rever e ressignificar toda a nossa forma de pensar, o envolvimento da nossa consciência e imaginação, na sua relação com o que representa o novo: a tecnociência. O nosso habitar espaço-temporal está impregnado de instrumentos técnicos (digitais), produtores de códigos/signos que determinam as categorias da nossa estrutura sensorio-cognitiva e constroem um novo modelo antropoeistémico: o sujeito protético. Estamos no limiar de uma nova época, determinada por um *constructum* de cenas imagéticas, a pós-história (expressão cunhada por Flusser): o acesso ao mundo, a sua eventual manipulação e a postura humana ligam-se a códigos comunicativos, provenientes da técnica, imagéticos e visuais, em detrimento da escrita, própria de uma época anterior (história). Se queremos penetrar no Universo em que nos movemos, é indispensável refletir sobre o modo de ser da Técnica, das imagens técnicas e das não-coisas (inobjetos) que o inundam e definem.

**Palavras-chave:** Imagens Técnicas. Inobjeto. Pós-História. Imaginação Técnica.

### 1 ENQUADRAMENTO: UM OUTRO OLHAR, UM NOVO HOMEM

Se nos interessa saber do mundo em que vivemos, temos de disciplinar o olhar. Ora, a filosofia, por amor e vocação, acarreta um pensar que propicia a procura de um olhar outro: “(A filosofia é) a descoberta constante do enigma que é o fundamento do pensamento. E é essa a descoberta que chamei de Beleza.” (FLUSSER, 1966, p. 140).

O outro olhar, aquele que se procura, advém da reflexão sobre o fundamento do que nos cerca, a qual permite revelar e renovar o que, no real, emerge como espantoso, antes quiçá, impensado. Desse modo, a filosofia, enquanto tal, envolve o abandono deliberado de uma certa iliteracia do ver,

<sup>1</sup> Pesquisadora no Phenomenology and Culture Group – Praxis: Centre of Philosophy, Politics and Culture/University of Évora, Évora – Portugal.  <https://orcid.org/0000-0002-5191-5978> Email: [helenaclebre@gmail.com](mailto:helenaclebre@gmail.com).

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44dossier.07.p117>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

situação ilegítima que obstaculiza toda a visibilidade, depositário de um visível que o hábito e o pré-conceito constroem e do qual se alimentam. Atentar que a chamada atitude natural e espontânea, na verdade, não o é, mas está condicionada e armadilhada pelo que se julga saber, por uma não consciência efetiva do que está à nossa volta.

Essa atitude coloca-nos na posição irrazoável de nos vermos, quase exclusivamente, como meros utilizadores de coisas. As coisas, ao servirem *para*, impelem-nos a utilizá-las, o seu uso torna-se obrigação. Estas, pelo facto de serem definidas em termos de serventia, condicionam o comportamento humano, determinando-o a *um ser obrigado a*, a *um estar submetido a*, a esse *servir-se de*, e, por inerência à própria *coisificação* do Homem, arrastando-o, numa terminologia metafórica, para uma cegueira funcional. A condição de *servir para* das coisas torna-se condicionante para o sujeito, compromete a sua consciência, desprezando a sua intencionalidade substancial, instrumentalizando-a. Ora, esse constrangimento nega a liberdade, fator determinante do que é próprio do ser humano, do que é, com efeito, a sua condição de ser/estar no mundo, de nele agir e possibilitante do acesso à compreensão efetiva do mesmo.

Em *Natural:mente vários acessos ao significado da Natureza*, Flusser corrobora o afirmado anteriormente, propondo uma ponderação urgente sobre o domínio da técnica e da técnica como domínio, que se constitui como decisiva para o conhecimento e compreensão da realidade. O processo advém do modo como o ser humano se projeta/espelha nos seus produtos, nas suas fabricações, construindo, a partir deles, *modelos* explicativos do real, capazes de o modificar. Da mesma maneira, estes transformam para o homem a sua perceção sobre realidade: os *modelos* são esquecidos enquanto *modelos*, enquanto representação de algo, enquanto resultado da produção e invenção humana, e tornam-se formas que norteiam a existência. Assumem o papel e respetivo estatuto de princípios, ontológico e epistémico, orientadores de toda Mundividência. Os *modelos* organizam o Mundo (são formas, não amontoados amorfos), mapas para ler o real, operando uma mudança de polaridade: são substitutos culturais do que, antes, era natural.

Assim, e como exemplo, “[...] as máquinas a vapor são tomadas como modelos do homem no século 18, as fábricas químicas no século 19, e os aparelhos cibernéticos atualmente.” (FLUSSER, 1979, p. 52). O resultado imediato desse estado de coisas é o da alienação do ser humano enquanto tal. Esse desprendimento inconsciente, o qual, paradoxalmente,

é um compromisso inautêntico do homem em relação ao mundo, implica necessariamente um exílio de si mesmo, uma atitude não interpelante, uma ausência de escolha efetiva. A reflexão sobre a técnica, pensada com base na produção humana, propõe, assim, inevitavelmente, a questão da liberdade, problema que atravessará a obra de Flusser, sobretudo desde a década de 70.

A inseparabilidade entre a técnica e a liberdade já nos aparece em Heidegger, que, juntamente com Husserl, são referências importantes para o pensamento do autor checo. Com efeito, em Heidegger, a pergunta pela técnica, ao desdobrar-se na interpelação sobre o seu carácter instrumental e sobre o seu carácter essencial, assume contornos específicos: numa primeira instância, ela remete-nos para a questão da verdade como desvelamento, como *alethéia*: “A técnica é um modo de desvelamento.” (HEIDEGGER, 1958, p. 18). Continua, Heidegger, a análise, revisitando a origem da palavra, instalando-se no par *techné/poiésis*, (*fazer como o artesão/criar como o artista*), mostrando o percurso que desembocará na função e essência da técnica na contemporaneidade. Esta se propõe enquanto *pro-vocação, com-posição, Gestell*, isto é, o homem é convocado a estabelecer um compromisso com as coisas, a partir de uma forma de desvelamento particularmente inquietante e ameaçadora: projeta o seu ser no ato técnico, o qual não é já um simples ato, mas a *com-posição* de uma engrenagem repetitiva, “obter, transformar, acumular, repartir e comutar”<sup>2</sup> (HEIDEGGER, 1958, p. 22), que se tornam modos de desvelamento; todavia, o verdadeiro perigo, o qual derivará na alienação do homem, reside na ambiguidade que constitui a essência mesma da técnica, o modo de desvelamento por ela proposta: uma desocultação que esconde a verdade da coisa; não é mais ela que está diante de nós.

Perguntar pela essência da técnica é, então, interpelar a *Gestell* e, com ela, o problema da liberdade: “A liberdade determina o que é livre no sentido do que é esclarecido, quer dizer desvelado.” (HEIDEGGER, 1958, p. 34). A verdade e a liberdade estão, pois, ligadas de um modo inexorável. A verdadeira ameaça não se encontra, efetivamente, nos instrumentos, nas máquinas, mas antes na possibilidade de o homem não retornar a um desvelamento mais original e/ou manter-se numa surdez em que a verdade lhe seja inacessível.

Ora, em Flusser, encontram-se ecos dessa posição heideggeriana; nomeadamente, em relação à emergência de uma reflexão sobre a técnica, laivos de uma certa ambivalência relativamente às suas consequências e a

---

<sup>2</sup> Seria muito interessante visitar o filme de Chaplin, 1936, *Modern Times*, como uma alegoria ao que se vem dizendo.

compreensão da sua incontornável importância. Com efeito, não é ocasional – e ver-se-á no resto da sua obra – que a problemática da liberdade surja associada à questão da técnica, como já aludido. À medida que o seu pensamento se vai desenvolvendo, incorporando novos temas e novos modos de ver o Mundo, vai-se recolocando a interrogação sobre a liberdade do ser humano, juntamente com a emergência da reflexão filosófica. Impossível não o fazer, numa época marcada por um tecnocentrismo crescente. Como exemplo se tem o parágrafo final do seu livro *Ensaio sobre a Fotografia/Filosofia da Caixa Preta*, quando alerta para o perigo de o ser humano se tornar funcionário do aparelho/aparato – os aparelhos programadores da sociedade que se aperfeiçoam constantemente para melhor programarem: “A filosofia da fotografia<sup>3</sup> é necessária porque é uma reflexão sobre as possibilidades de se viver livremente num mundo programado por aparelhos.” (FLUSSER, 1985, p. 22). A atividade filosófica deve encontrar um novo caminho para a liberdade. Tal será conseguido através da reflexão sobre as imagens técnicas, cujo protótipo é a fotografia, que inundam e definem o nosso mundo.

É importante acrescentar, para melhor se compreender que, para V. Flusser, a fotografia e o comportamento do fotógrafo (sujeito protésico: homem+máquina), assim como uma sociedade que se rege por critérios provenientes da técnica, cujo resultado é a tecnoimagem e o funcionário do aparelho, seu homólogo, são os arquétipos configuradores de um novo mundo que se perfila e para o qual nos dirigimos (pós-história). Sobre ele, é, inequivocamente, necessário refletir para haver, ainda, uma probabilidade de inflexão, visto que “(a revolução das imagens técnicas) além de não terem sido capazes de reunificar a cultura, mas apenas (foram capazes) de fundir a sociedade numa massa amorfa.” (FLUSSER, 1985, p. 38).

Com efeito, em *A Filosofia da Caixa Preta*, é equacionada e esclarecida a problemática da liberdade *versus* sociedade técnica, e, tal como foi afirmado, pode evocar-se algo da reflexão heideggeriana, nomeadamente na paráfrase que este último fará do poema de F. Hölderlin “Lá, onde reside o perigo, lá também/Está (tem-se crença que esteja) o que salva” (HÖLDERLIN *apud* HEIDEGGER, 1954, p. 47), mostrando como os temas caros a Flusser são resultado de uma época e de um pensamento crítico sobre a mesma.

---

<sup>3</sup> A fotografia é protótipo de toda a imagem técnica, “programada”, digital. No prefácio à edição brasileira de *Ensaio sobre a filosofia*, Flusser afirmará (1998, p. 22): “A intenção que move este ensaio é contribuir para um diálogo filosófico sobre o aparelho em função do qual vive a atualidade, tomando por pretexto o tema da filosofia.”

Mais tarde, com *O Universo das Imagens Técnicas – Elogio da Superficialidade*, reconhecendo a dificuldade inerente à construção de um percurso rumo à liberdade, Flusser aponta o modo de perspectivá-lo, mesmo que este se apresente com um carácter utópico. Com efeito, *utopia* significa *sem chão, ausência de lugar onde o homem poderia parar/estar*. encontramos-nos em pleno universo flusseriano, no âmbito do *Bodenlos* e do *Sinngeben* (procura de fundamento e de sentido).

A reflexão *sobre* os aparelhos/aparatos é tarefa do homem e que, ao fazê-lo, retorna à sua condição essencial, manifestando a sua liberdade, recusando a *coisificação*: “De maneira que o diálogo cósmico poderia [...] reconquistar o controlo sobre os aparelhos para depois programá-los segundo decisões humanas tomadas dialogicamente.” (FLUSSER, 2009, p. 80).

O novo olhar a encontrar, a liberdade a conquistar, para além do funcionalismo que a técnica impõe, sintetiza-se no objetivo maior de encontrar o *Homem Novo*<sup>4</sup>, novo paradigma antropológico que se infere de uma transformação significativa na interpretação relacional entre este e as coisas do mundo. Elas são, igualmente, *novas coisas, programas, inobjetos*.

O que aqui se trata é de pensar os papéis relativos do homem e das coisas e a reciprocidade que os heterodefine: as coisas do mundo dizem-nos tanto delas como de nós próprios; ao fazê-lo, ao considerar os objetos, encontramos a alteridade, o seu inventor; as coisas são lugar onde o outro nos “fala”, onde ele se manifesta. E, por aqui, a possibilidade de encontrar um olhar novo, de inverter e escolher perspectivas, de aplicar a memória/esquecimento nessa outra visão *do e sobre* o real. Se atentarmos na passagem atrás proposta, percebemos, pelo não-dito, que o apelo flusseriano corresponde a uma reordenação do mundo. A equação comporta, agora, dados provenientes de um universo tecnológico (*inobjetos*) ainda estranho, mas que deve ser resolvida na sua forma original, isto é, no sentido em que *as coisas são para o homem, e não o contrário*. Procura-se desreificar o ser humano, buscando uma nova humanidade – dialógica, competente, ancorada em decisões livres que dominem o aparelho, atitude curiosamente possível pela própria evolução da técnica.

Muito irónica essa postura flusseriana, nem sempre bem compreendida, mas filosoficamente original: “controlar o aparelho” não depende de compreendê-lo. Ele continuará a ser a *caixa preta* ininteligível. O apelo reside no

---

<sup>4</sup> A noção de Homem Novo aparece, pela primeira vez, em “A fenomenologia do brasileiro: em busca do novo homem”.

poder de pensar próprio do homem, aproveitando o fenômeno da globalização, que, ao refletir sobre o aparelho, o recoloque num lugar que se lhe adegue: a região do instrumental, a área do utilitário. Servirá, tão-somente, para facilitar a vida ao ser humano, e libertá-lo das tarefas automáticas, essas sim, ajustadas aos aparelhos: “As duas revoluções, [a telemática e a biotécnica], cada qual por si, e mais ainda conjugadas, abrem perspectivas inacreditavelmente amplas para a criatividade nova” (FLUSSER, 1998a, p. 88). Estas proporcionam a criação de uma existência nova, de um espírito novo.

Trata-se, em suma, da realização de um outro paradigma humano que remete para uma desconstrução da história da humanidade e consequentes categorias temporais, considerada como história da fabricação, através do conceito epistêmico-valorativo do *fazer/fabricar* (*o homo faber*, no plano antropológico). Efetivamente, o termo *fabricar* significa *apropriar-se*: no contexto, *apoderar-se* (*entewenden*) de algo da natureza, posteriormente, *convertê-lo* (*umwenden*) em coisa manufaturada, depois dar-lhe *aplicabilidade* (*anwenden*) e finalmente *usá-lo* (*verwenden*). Esclarece-nos Flusser que estes serão os quatro momentos e movimentos de transformação (*Wenden*), explicitando segundo a perspectiva do *fazer* o percurso do Tempo, os quais “são realizados primeiramente pelas mãos, depois por ferramentas, em seguida pelas máquinas e, por fim, pelos aparatos eletrônicos (*robots*).” (FLUSSER, 2010, p. 41).

Na mesma obra, num outro capítulo, o autor reforçará, explicitamente, a indispensabilidade de redefinir o “conceito” de Homem, na medida em que, a partir do fim do humanismo, i.e., do fim da história (*pós-história*) e na era do centralismo tecnológico, não se poderá mais falar do homem em geral, ou do mundo em geral. O novo homem, do qual temos vindo a falar, reconhece-se por uma nova atitude: estar no mundo de uma forma bela e lúdica (*o homo ludens*), cuja possibilidade se consubstancializa na aproximação/proximidade entre a arte e a técnica/ciência (*poiésis e technê/episteme*)/política, ou seja, na reunificação da cultura com base na noção de *imagem técnica*, categoria que, pelo seu ser, contém, fundamenta e clarifica a essência da sociedade tecnológica e da época pós-histórica.

## 2 IMAGEM TRADICIONAL E IMAGEM TÉCNICA: DUAS ABORDAGENS DO REAL

O advento e a hegemonia da imagem técnica revelam, para o autor, a falência de um tempo que já não existe e o aparecimento de uma nova

era com a qual não conseguimos lidar: as nossas estruturas de compreensão e de representação não estão preparadas para penetrar na realidade vigente, são inadequadas para a apreender, de um modo competente.

Estamos numa época de transição: o capítulo da História está a ser encerrado e, com ele, todos as linguagens estruturantes; estamos entrando na pós-história, a era da técnica, de novas linguagens e outros sistemas de representação do real. Digamos que nos encontramos no limite de uma era e no limiar de outra. Com efeito, a revolução cultural, linguística e comunicacional não se mostra ajustada para transmitir os pensamentos e os conceitos com os quais concebemos o mundo e “estão a ser elaborados novos códigos [...] Se se quer descrever o mundo, não é suficiente descrevê-lo por palavras.” (FLUSSER, 1988). Dizer algo sobre esta época de transição é, logo à partida, ter a consciência que ainda se procura algo, que pensar o lugar existencial do homem é inseguro, incompleto, senão mesmo arriscado. Uma análise reflexiva será, então, indispensável para dar uma resposta consentânea aos problemas novos que aparecem.

Ora, o que se vivencia é uma época onde as imagens inundam a realidade, submergindo-a, de tal modo, que parece não haver uma bússola definidora capaz de distinguir entre o real e a imagem. Investigar os acontecimentos é determinar aquilo que pode servir de apoio e que dará proficuidade à pesquisa: a nossa sociedade está marcada pela decadência dos textos e pela escalada dominante das imagens. Legitimamente, é minha convicção que se poderia, ainda que com novos dados, reconvertendo os termos e reconhecendo conseqüências diferenciadas, encontrar uma afinidade estrutural entre Língua e Imagem: parece haver, como antes existia para a palavra, na proposta flusseriana, identidade ontológica entre a imagem e a realidade. Tal como a palavra, a imagem forma, propaga e cria a realidade. Torna-se necessário proceder a uma análise que elucide o conceito-problema, que agora se tornou fundamental examinar: *a noção de imagem*. O conceito em causa nos remeterá para outros, e não só pelo facto de assim obviar o seu esclarecimento, mas porque o contexto onde se move, a sua relação com outros conceitos farão as redes de significação necessárias à percepção do lugar, importância e relevância que ocupa no pensamento de Flusser.

Dessa forma, examinar a noção de imagem envia-nos necessariamente para duas categorias, as quais, a meu ver, enquadram e permitem aprofundar esse mesmo conceito e, como tal, explorá-lo, na sua relação com outros fenómenos. São estas: o conceito de imaginação/tecnoimaginação, em paralelo

com pré e pós-história, com a finalidade de perceber as diferenças fundamentais entre a imagem tradicional e a imagem técnica. Digamos que, sem o *diálogo* entre a(s) estrutura(s) que produz(em) a imagem tradicional e a imagem técnica, respetivamente, imaginação e tecnoimaginação, e a(s) categoria(s) sociocultural(is) e epocal(is) que a(s) alberga(m), pré-história e pós-história, a análise da imagem se limitaria a uma reflexão sobre os dois índices tipológicos da imagem, reduzindo a sua real relevância e efeitos civilizacionais.

No entanto, é indispensável esclarecer, ainda que brevemente, estas duas noções de imagem: (i) a imagem tradicional e a (ii) a imagem técnica. Na primeira, abstraem-se uma das três dimensões dos fenómenos, extraindo-se a consistência espaço-temporal e se fazendo permanecer as dimensões próprias de um plano, de uma superfície. Essas imagens apresentam-se como representações diretas dos fenómenos: “Imagem: superfície significativa na qual as ideias se interrelacionam magicamente. [...] As imagens são códigos que traduzem eventos em situações, processos em cenas.” (FLUSSER, 1998b, p. 24 e 28). No segundo caso, a tecnoimagem realiza aparentemente a mesma operação, mas, desta feita, com a colaboração indispensável de um aparelho, o qual é uma teoria científica materializada. Entre a imagem e o real representado existe, pelo menos, o aspeto mediador do aparelho.

Uma outra instância diferenciadora, que se infere do afirmado, refere-se ao lugar na ordem temporal que as mesmas ocupam: uma é representação pré-histórica, outra pós-histórica. Entre uma e outra existe uma rutura, à qual corresponde toda a duração do processo histórico e cuja representação é realizada pela palavra escrita; são, portanto, as imagens, historicamente diferenciadas. Há dois modos de enfrentar o mundo: ou em função da representação imagética ou a partir da escrita. Quaisquer deles serão sempre possíveis pelo sair do homem da realidade, na qual estava imerso, para o nível da re-flexão. A imagem tradicional é realizada pela imaginação, capacidade de abstrair duas dimensões do fenómeno para um plano que o representa, mas com a competência única de repor as duas dimensões anteriormente abstraídas. A imaginação propõe, assim, a reprodução do real, quando realiza a imagem e a recriação do real, quando a reconstitui. A imagem é simbólica, o seu significado reside numa dupla avaliação sintética: a intencionalidade de quem emite, a intencionalidade de quem recebe. Sujeitas à significação atribuída pelo emissor e pelo recetor, o seu sentido não é unívoco, elas não são símbolos denotativos, mas antes conotativos, têm um *topos* interpretativo.

Igualmente, o seu tempo é mágico-mítico, não só pela função modelar que representam na pré-história, mas pelo sentido que é privilegiado: a visão, o olhar. As imagens, com o seu poder simbólico, que se propõe como substituto de algo (do real), onde existe sempre uma dinâmica presença-ausência, ensinam o olhar e a olhar. Olhar é deambular pela superfície do objeto imagético, cujo percurso é o critério da preferência de quem olha (conotação), i.e., o *antes* e o *depois* são reversíveis (foca-se um ponto, passa-se a outro, volta-se ao primeiro...), tornando o *tempo circular*, que se repete, *tempo mágico do eterno retorno*. Aprender a olhar para os fenómenos é aprender enquadramentos e contextos, é habitar um mundo que é intencionado a partir de relações de significação: os eventos tornam-se cenas, processos tornam-se situações. O sentido é, pois, dado pelo facto de o mundo refletir imagens, e estas servem de mediação entre o homem e o mundo. Sendo intermediárias (*média*), tendem a mostrá-lo, orientando o homem e, igualmente, a ocultá-lo, alienando o homem.

No entanto, com a consolidação e o fortalecimento da representação imagética, esta deixa de ter um papel orientador das experiências e vivências do homem, mas, antes, torna-se a realidade concreta. Há uma inversão na relação entre a imaginação e a experiência, dando origem à *idolatria*: “O mundo é apenas um pretexto” (FLUSSER, 1990) [e] “a imaginação torna-se alucinação e o homem torna-se incapaz de decifrar as imagens, de reconstituir as dimensões abstraídas”. (FLUSSER, 1998b, p. 29).

*E como reencontrar o mundo? Como ver o real, distinguindo-o da sua representação?* Trata-se de buscar na memória o que se tinha já esquecido e construir o novo: este se instala num superar da representação imagética tradicional, substituída pelo código alfanumérico (escrita), a fim de clarificar a confusão estabelecida entre a imagem e o próprio fenómeno que a mesma representa. A consciência mágico-mítica dá lugar à consciência histórica, o tempo circular passa a linear, as cenas passam a processos, as relações de significação tornam-se relações de causalidade e aparece (inventa-se) a escrita (linear), como princípio explicativo das imagens e remetendo-as para o Mundo.

Com a escrita, e a fim de a decifrar, surge a capacidade de conceptualização, sendo que essa forma de pensamento é ainda mais abstrata do que a faculdade de imaginar, produtora e re-produtora de imagens.

A configuração do Mundo sofre alterações profundas e inexpectáveis, dado que a capacidade de conceptualizar é significar ideias e não o representar do mundo fenoménico. O poder de decifrar o texto é o poder de decifrar a imagem, o poder de conceptualizar é o poder de decifrar cenas. O efeito dessa coabitação é biunívoco: as imagens infiltram-se nos textos, ilustram os textos. Há um jogo dialético entre imagem e texto, sendo que cada um sai revigorado, pela oposição que entre si estabelecem: os textos tornam-se cada vez mais imagéticos e as imagens mais conceptuais e, “embora os textos sejam meta código de imagens, determinadas imagens passam a ser meta código de textos.” (FLUSSER, 1998c, p. 31).

Com o advento da escrita e do discurso textual, surge um duplo problema e a complexidade adensa-se: o texto, tal como a imagem, é mediação; ele é o meio entre o homem e a imagem, e tal como tinha acontecido com a idolatria a que se pretendia escapar, também os textos escondem a imagem que pretendiam esclarecer. Ora, todo o tempo da escrita é tempo da História. Das imagens aos textos, num percurso de explicitação progressiva: imagens que intentam penetrar no Mundo e explicitá-lo, textos que se infiltram nas imagens, para as tornar claras e, por intensificação exacerbada, se afastam cada vez mais da vivência concreta, acabando por determinar o progresso como uma cisão e afastamento em relação ao mundo.

Com o brotar dessa nova consciência, esvaziam-se os textos e declara-se a falência do processo histórico, que é subsidiário da recodificação das imagens em conceitos. A resolução do impasse da crise dos textos e do colapso da história corresponde a uma requalificação da imagem, cujo ressurgimento se substancializou na fotografia, que é paradigma de toda a imagem produzida por aparelhos técnicos, a tecnoimagem.

Por seu turno, o advento da imagem técnica tende a eliminar o risco da *textolatria* (não conseguir decifrar signos num texto, independentemente da capacidade para o ler) e a descomplexificar a escrita, que, com o progresso lógico-científico, se tornou mais ou menos impenetrável. Cada vez mais abstrata, “numa escalada de abstração”, fez-se cálculo, equação, algoritmo, cujo propósito será o da manipulação exata do mundo, que, através da teoria científica que se materializa na técnica (aparato), propicia/cria essa nova imagem, a partir da programação dos seus aparelhos.

A imagem tradicional, cuja intenção primeira seria a de significar e mostrar o mundo, é distinta desta nova imagem, a qual, referindo-se a

conceitos, não mostra mais o mundo, mas o pensamento sobre o mesmo, isto é, mostra a gama de possibilidades do real. A imagem tradicional e a técnica apresentam-se ontologicamente distintas: a primeira, ao relacionar-se diretamente com o fenómeno concreto, abstrai duas dimensões para o representar. A imagem técnica, mais complexa, resulta da transformação da imagem tradicional em texto, lineariza-se e, posteriormente, reconstitui-se como imagem, por meio da materialização de teorias científicas, que designamos por técnica. A primeira propõe-se como uma representação no plano onde se abstrai o volume; a última é uma superfície construída com pontos: “primeiro, as imagens [...] foram analisadas [e convertidas] em linhas pela escrita, depois estas linhas foram analisadas como pontos [questionadas] como cálculo, e agora estes pontos estão a ser re-sintetizados em imagens [...]” (FLUSSER, 2008, p. 15).

Uma análise, mesmo breve, da imagem técnica reenvia-nos para uma categoria fundamental para se compreender mais detalhadamente aquilo que, também, se designa por imagem sintética ou tecnoimagem: a noção de *caixa preta*. Esta é um objeto impenetrável, no qual inferimos ocorrências no seu interior, pela introdução de *input(s)* e saída de *output(s)* subsequentes que se constituem como resposta aos primeiros. O que se passa no interior do dispositivo é inacessível. Em rigor, nada se sabe da *caixa preta*. No limite, é um termo que diz algo sobre o qual nada se sabe e/ou conhece, mas que, sendo passível de ser utilizado, ora como coisa mesma, ora como nome evocativo do fenómeno que se ignora, parece levar a uma indubitabilidade compreensiva e explicativa (portanto, a um poder), reveladora do seu ser (ou modo de ser), que, simplesmente não existe.

A *caixa preta*, desse ponto de vista, transporta consigo um anátema essencial que é metáfora da sociedade técnica, pós-industrial e pós-histórica: existe uma ignorância, um não-saber ostensivo relativamente aos aparelhos tecnológicos, o que não inibe a sua utilização. Esta última propicia atividade, a qual dinamiza o tecido social agora determinado e definido, a partir do *uso e função* dos atores que a constituem. Ora, a fotografia e seus dispositivos foi disso o sinal primeiro, ao mostrar, inequivocamente, a contradição existente entre a facilidade do uso e a complexidade da sua técnica.

Mais uma vez, aqui se refere, a questão da técnica, os seus efeitos enquanto definidores civilizacionais, da qual a tecnoimagem pode ser apocalíptica. Se o aparecimento do homem novo está em vias de acontecer, a sua possibilidade poderá direcionar-se de duas maneiras: ora, constituindo-se

como utopia negativa, via uma civilização totalitária, constituída por recetores e funcionários da imagem, centralmente programada, o que corresponde à alienação absoluta do ser humano; ora, constituindo-se como uma sociedade telemática, instalando-se no diálogo entre os criadores de imagens e os seus colecionadores, o que preservaria a liberdade do ser humano, como habitante de um mundo tecnocientífico. Tal tipo de revolução sociocultural teria características positivas. Essas duas possibilidades, para o autor checo, podem ser reavaliadas e redefinidas, mas o que é inquestionável “é o domínio das imagens técnicas na sociedade futura. [...], é quase certo que as imagens técnicas concentrarão os interesses existenciais dos homens futuros.” (FLUSSER, 2008, p. 14).

## 2.1 INOBJECTO E IMAGINAÇÃO TÉCNICA

A questão essencial, a interrogação primeva sobre *o ser da imagem*, na contemporaneidade, tem estado contagiada com o empírico, pelo uso e utilização a que a imagem tem estado sujeita, circunscrita a uma apreensão superficial, ou tomada muito restritamente para o papel que efetivamente desempenha, senão mesmo na ignorância sobre o seu ser. Efetivamente, ao se examinar o fenómeno *imagem/pictórico*, abre-se uma visão determinada sobre a realidade, em que, numa última instância, ela aparecerá como liberada da objetualidade e de alguns constrangimentos a ela presos. Enquanto falamos da velha imagem pré-histórica, tal não se verifica, como, de certa forma, nos diz o autor checo.

Com efeito, existe uma relação firme entre objeto/coisa e a imagem (signo/símbolo) que a designa. Quando o referencial é a imagem técnica, estamos num grau simbólico de terceiro grau (imagem tradicional/texto/imagem técnica com as transcodificações necessárias), o qual, paradoxalmente, visará a constituir-se como um concreto efetivo, ao qual se tem de voltar. Atente-se que esse “voltar ao concreto ele mesmo” é voltar e penetrar numa outra realidade, a chamada pós-história, com configurações que se adivinham diversas, sendo que nos encontramos atualmente, ainda, numa fase de passagem *para*.

No entanto, a questão da imagem e da faculdade que a sustenta – imaginação – sempre se manifestou de difícil análise, oscilando entre o ser subsidiária da sensação e/ou do pensamento, pela colocação recorrente das

interrogações: *Afinal, que objetos são estes a que chamamos imagens? Como é que algo é uma imagem?*

Numa primeira apreciação, o que está em causa é a questão da existência e respetivos planos/camadas ontológicas da existência: *O que significa ter existência como imagem e em que medida isso é diverso de existir de facto, como coisa?*

A colocação da questão, nesses termos, que nos surge ao refletir com o pensamento do autor checo, está próxima da reflexão sartriana, no referente à sua pesquisa sobre a imaginação. Não é descabido mencioná-lo: por um lado, pela vizinhança com a fenomenologia husserliana, da qual Flusser é herdeiro; por outro, pela influência que os autores existencialistas nele exerceram. Mesmo não havendo menção expressa, poderia estabelecer-se o diálogo, pelo menos em nível de algumas determinações elementares, embora essenciais. O recurso a Sartre, em *A imaginação*, pode manifestar-se profícuo, pelo reconhecimento da dificuldade da questão e prevenir em relação aos aspetos sobre os quais será necessário exercer alguma contenção, nomeadamente o hábito arraigado de conceber qualquer modo de existência plasmada na materialidade, numa existência física.

Sartre examinará o problema da imagem e do seu ser, de algo existir de facto (materialmente) ou de existir como imagem, pondo a questão em termos de planos/camadas de existência. Por aí, critica uma metafísica ingénua em relação à imagem, que se apreende, apenas, como imagem de algo. Assim, a imagem da coisa passa ela mesma a ser uma segunda coisa existente no mesmo plano de existência. Ele dará como exemplo desse “coisismo ingénuo” a teoria dos ídolos dos epicuristas: as coisas emitem simulacros que, tal como o nome indica, têm todas as propriedades dos objetos emissores, assim como possuem existência “real”. Uma vez percebidos, formam-se as imagens. Note-se, no entanto, que as imagens, mesmo enquanto coisas, são subsidiárias dos “objetos primeiros”, devem-lhe a sua existência, ainda que posteriormente se autonomizem. Essa resposta do epicurismo resolvia um outro problema que seria, não só o da existência das imagens, mas o da percepção das mesmas.

Se abrirmos um abismo de vinte e tal séculos, descobrimos a teoria dos simulacros de Baudrillard, adaptada à hiper/pós-modernidade, que resolve a questão da representação imagética, a partir do conceito de simulação e da definição de simulacro: *tudo é simulacro*. Tal como o simulacro dos epicuristas, este não é irreal; embora, diferentemente deles, seja algo que

nunca poderá reverter-se, tornar a ser real, porque é um conjunto de signos que se permutam entre si, os quais, sem referência, se esvaziam, tendo como consequência o desaparecimento do real mesmo. Tal redução ao signo é o processo de simulação. Esta é oposta à representação, cujo axioma é o da equivalência signo/real, enquanto a simulação parte da negação do valor representativo do signo, do aniquilamento da referência, propondo-nos toda a construção representativa como um simulacro. A imagem é um processo de des-realização: primeiro, é reflexo do real, posteriormente, mascara e deforma a realidade, depois, mascara a própria ausência de realidade, destruindo a sua relação com qualquer realidade, “ela é o seu próprio simulacro puro.” (BAUDRILLARD, 1981, p. 13).

A sofisticada teoria da simulação/simulacros de Baudrillard parece estar suposta num enunciado bastante simples: atualmente, real e imagem confundem-se. A simulação produz os simulacros que se apresentam como substitutos do real. Efetivamente, o processo de simulação é, antes de tudo o mais, um processo de substituição, anulando e esvaziando o real, destruindo pontes, des-realizando qualquer modo de re-presentation, enquanto apresentação da realidade. Esta não é dissimulada, é des-presentificada, é substituída pelo puro simulacro. Flusser irá para além disso, colocará a questão de uma outra forma, problematizará de uma forma mais radical, descentrando o que parecia ser cerne da questão: atualmente, não é, sequer, relevante, dentro do contexto, saber o que é o real ou o que não é. Mais do que isso, o virtual é um modo ontológico de manifestação do Ser: a realidade virtual, enquanto algo que existe, é real. O Ser que apreendemos e captamos (imageticamente) é resultado do tecnológico. O Mundo apresenta-se sob o signo da virtualidade, noção completamente distinta do conceito de simulacro que Baudrillard defende.

A comparação Flusser/Baudrillard, virtual/simulacro, propicia modelar mais precisamente o pensamento do primeiro e distanciá-lo da chamada pós-modernidade, da qual Baudrillard é um dos representantes. Toda a reflexão flusseriana se encontra muito mais vinculada a Husserl e à fenomenologia, em diálogo com a tradição existencialista, à hermenêutica, e atenta a um pensamento analítico, ainda que as ultrapasse.

Retornando ao processo de produção de imagens, tradicionais ou técnicas, ainda que distintamente, creio que comunga da herança da fenomenologia, considerando a imagem não como uma coisa, mas como um

modo de ser da consciência que estruturalmente permite captar algo ou evocar algo como imagem.

Imaginar é, portanto, um ato intencional da consciência. Aliás, se o propósito fosse aprofundar a questão husserliana, teríamos de recorrer à distinção que o autor estabelece entre retenção e rememoração, respetivamente, a capacidade de guardar o passado enquanto tal e a capacidade de presentificá-lo (trazer ao presente). A questão da memória e a da imaginação são problemas seminais que nos remetem para a determinação do que é a imagem e como aparece.

Sartre, em *A Imaginação* (1936, p. 132), no penúltimo parágrafo, diz-nos que “a imagem é um certo tipo de consciência. A imagem é um ato e não uma coisa. A imagem é consciência de alguma coisa.” Flusser poderia subscrever o excerto proposto, sobretudo quando examina, não só a imagem, mas também o que a sustenta, a imaginação.

A contribuição inovadora de Flusser para esse debate surge com o seu entendimento da imagem técnica enquanto categoria nuclear para entender uma sociedade tecnocientífica, e pós-história. Contudo, para perceber a proficuidade desse conceito, é necessário examiná-lo na sua relação com uma nova categoria epistemo-ontológica: a *não-coisa*, o *inobjeto* (*Undinge*). Trata-se de confrontar a imagem sintética, a partir do ponto de vista do “objeto”, que ela “representa” ou com o qual se acaba por confundir. A nova imagem (técnica) é indiscernível dessa nova categoria de “objetos”: a imagem adquire um estatuto objetual, da mesma forma que a não-coisa adquire um estatuto imagético. Uma e outra são ideias. Não se colocará a questão em termos de simulacros ou simulações; isso implicaria níveis ontológicos diferenciados (coisa e imagem técnica), que, para Flusser, não têm razão de ser, tal como foi referido.

A existência desta nova categoria de “objetos”, as “não-coisas”, não sendo substitutos dos primeiros (com tendência a fazê-lo, apenas, sob o ponto de vista funcional), tem uma outra natureza. O seu valor é perseverado pela informação que os constitui sob a forma de imagem técnica: “*Informações é o nome de tais inobjetos*” (FLUSSER, 2006). Como exemplo, essas não-coisas são as “imagens eletrônicas nas telas de TV, os dados contidos em computadores, os microfilmes e hologramas.” (FLUSSER, 2006). Ora, o conceito de *inobjeto*, coisa sem materialidade, intocável, por isso não-coisa, ainda que não elimine o problema do ser da imagem, supera-o ou, pelo menos, contorna-o e, ao entrar

com esse dado novo, leva à reformulação da pergunta e âmbito de abrangência do mesmo.

São, efetivamente, essas não-coisas, cujo suporte material é irrelevante, que “transmitem” imagens, as tecnoimagens: uma e outra acabam por ser indistinguíveis, sendo que refletem e in-formam toda uma cultura, que passará a ser pensada em termos informacionais. Todas as coisas contêm algum tipo, grau ou nível de informação, *mas o inobjeto é a informação*: existe uma diferença abissal entre ter e ser. Ter informação é afirmá-la como um atributo que a coisa tem, e a informação é fornecida consoante a capacidade/competência que assiste ao homem para a decifrar. Objetos e informação veiculada são inconfundíveis: livro e conteúdo do livro, por exemplo, ou ainda bandeira-coisa e bandeira-símbolo, usando uma situação menos evidente.

A objetividade (materialidade) está a desaparecer: as não-coisas são codificáveis e apreensíveis, apenas, enquanto tal. O inobjeto é espectral, sendo que é entre essas não-coisas que nos movemos e a partir das quais exprimimos os nossos desejos: a sociedade de massas, a sociedade de consumo evoluiu para a apetência desenfreada e conseqüente produção/reprodução/distribuição de informação. As coisas não têm valor; este, doravante, pertence ao domínio da informação: é nela que nos focamos. Assistimos a uma transvaloração de valores, ao desaparecimento das coisas e à sua substituição pelo inobjeto, que “não estão ao alcance da mão (*vorhanden*) embora estejam disponíveis (*zuhanden*): são inesquecíveis.” (FLUSSER, 1990, p. 56).

Tal como em Nietzsche, os novos tempos anunciam uma inversão de valores, uma mudança de critério valorativo, de princípio de avaliação. Por detrás de todos os acontecimentos, da lógica de qualquer ocorrência, existe uma valoração: a era da pós-história está a constituir-se, focalizando-se na informação. Esta será, doravante, a norma configuradora que preside à constituição de uma nova tábua de valores. A época que vivemos é, ainda, de transição, e, como tal, a “transvaloração”, a transmutação encontra-se no desprendimento dos valores, até agora vigentes, isto é, naqueles que se anexavam às coisas, “que estavam ao alcance da mão”, reutilizando a expressão heideggeriana, encaminhando-se para a dis-posição, a presentificação de uma nova categoria de objetos, não manuseáveis, mas idealmente manipuláveis, os inobjetos. Estes constituirão a nova memória, “são inesquecíveis”: o novo homem pós-histórico que produz imagens sintéticas.

Ora, as imagens técnicas não são símbolos, à maneira de uma pintura de uma caverna, um mosaico ou um fresco – imagens pré-técnicas – que significam cenas. As imagens fotográficas, de vídeo, produzidas digitalmente, são indícios, sintomas das cenas /situações que significam.

Evidentemente, “ao definir a capacidade (habilidade) para decifrar imagens [...], [como algo que] poderá ser chamada, aqui, de *Vorstellungskraft/imaginação*” (FLUSSER, 1980, p. 198), surge de imediato a interpelação: *falamos da mesma capacidade, ou melhor, do mesmo uso da imaginação, se nos referimos a imagens tradicionais, ou a tecnoimagens?*

A imaginação tradicional, enquanto competência para (re)produzir o mundo imageticamente, implica uma distanciação em relação ao mesmo, mas exige, igualmente, que esse recuo em relação ao exterior reverta e seja acolhido pelo sujeito/consciência que o imagina. Flusser falará, em *The New Imagination*, de um *não-lugar*: as configurações que a imaginação realiza sobre o mundo são (re)acolhidas nesse *não-lugar*. Esse *não-lugar* parece ser uma forma de consciência, consciência que se dirige ao mundo, *consciência intencional*.

O recuo perante o mundo, esse retroceder *a-tópico*, não é alienante, na medida que se trata de propiciar uma visão da totalidade do mundo, do contexto onde nos movemos e, assim, pensar a imagem como algo de orientador, modelar, um mapa do mundo, para melhor “agarrá-lo”.

Imaginar constitui-se, no entanto, como algo mais: é, igualmente, *doar significado*. Tornar significativo é significar (codificar/descodificar, cifrar/decifrar) para o outro, poder de comunicar, que provém de um gesto codificador: qualquer imagem é signo, e a imaginação é sempre arquivo mnemónico, abertura à intersubjetividade, a questões evidentemente existenciais.

O descrito como caracterizador da velha imaginação aparenta, em certa medida, ser válido para a nova imaginação, a tecnoimaginação, pelo menos, em termos de funcionalidade.

O diverso se instalará na operação dessa faculdade em fazer imagens a partir de cálculos e, portanto, ela não será mais mapa do mundo, sendo que não será mais adequado falar-se de questões de relação entre o eu e o outro, de existência. Há, quer ontologicamente, quer historicamente, um

---

<sup>5</sup> Seria de grande interesse para a temática, a leitura de um estudo muito original e inovador (Flusser / Heidegger), a propósito da imagem técnica e imaginação, em Borges-Duarte (2018, p. 182ss).

hiato entre a produção das imagens tradicionais e das imagens sintéticas. A invenção da escrita e a descoberta da história como um processo operaram uma disrupção de pontos de vista e natureza das coisas e da noção e sentir do tempo (consciência histórica).

Convém não esquecer *que as imagens técnicas não são janelas para o Mundo*, como dizia Aristóteles, pela afirmativa a propósito dos sentidos, todavia, sofreram a contaminação da escrita e procedimentos sucessivos de abstração. Isso equivale a dizer que estamos num novo mundo, ainda que não saibamos com rigor defini-lo. Efetivamente, o cálculo re-sintetizou a linearidade da escrita, e um dos seus efeitos foi a materialização das teorias em aparelhos técnicos que produzem imagens. Por via da tecnologia, é possível rentabilizar *novos gestos* que nos dizem do modo de ser dessa espécie de *tecnoconsciência* (consciência pós-histórica) chamada de imaginação. Esta última supera o âmbito exclusivamente humano, ou seja, da liberdade, para estar sujeita à *programação do aparato*: a imagem é produto do aparelho, composição de grãos e pontos que se organizam, de acordo com o *programa* do aparelho técnico. A nova imaginação não é resultado da liberdade humana, como seria a velha imaginação, porém, é antes sujeição ao programa, *imaginação programada*.

Há, no entanto, a possibilidade de surgirem imagens inexpectáveis, e essas são as que comportam potencialidades verdadeiramente informativas e, embora com um novo sentido, criativas. Esse é um aspeto interessante, nessa nova forma de imaginar: pode, agora, imaginar-se até o que não se prevê, o desconhecido, o improvável. Assim, o real é o que pode ser, e esse poder ser não implica previsão: há uma imensa gama de possibilidades e probabilidades surpreendentes. Com efeito, se as imagens tradicionais significavam o mundo, as tecnoimagens são projeções do pensamento que apontam para si próprio, mostram-se a si mesmo, isto é, a gama das possibilidades que contém: trata-se da produção da imagem de  $\beta$ , onde  $\beta$  é o possível, ele é a representação de um plano pensado e não do mundo.

Entender a (nova) imaginação, dessa forma, juntamente com os seus produtos, traz efeitos culturais/civilizacionais de monta e, invertendo os anteriores, que eram resultado da imaginação antiga, produtora das imagens tradicionais.

A visão do mundo proposta visa à realização de virtualidades e, de alguma maneira, o Ser vai-se tornando virtual, porque o virtual é o real, e o real é o possível e, assim, a realidade define-se em termos de virtualidade.

Através da técnica, o homem é ser capaz de realizar virtualidades; como tal, não faz mais sentido falar de domínio do real, mas, antes, de realização de possibilidades de ser.

Uma consequência importante do afirmado, sob o meu ponto de vista, refere-se às novas potencialidades do pensar, que, permanecendo como instância capaz de dar significado, o dará em relação a duas ordens de realidade diferentes, malgrado ele próprio, na sua essência, tenha permanecido idêntico: por um lado, tem como referência o real em si mesmo; por outro, o real possível, que dinamicamente se vai realizando a partir de processos tecnológicos. Mais uma vez, surge a ideia de um novo homem, e os novos parâmetros existenciais, cuja determinação continua a ser o pensamento, ainda que em processo de transformação. De certo modo, a nova imaginação é criativa, porque compõe e dispõe de conceitos (cálculos) para jogar livremente. A isto equivale um voltar ao concreto, a um concreto a realizar, provável prenhe de imprevisibilidades. As teorias explicativas do real abordam-no com base na categoria da probabilidade: por exemplo, a Física newtoniana *vs.* a Física quântica.

Falamos de um novo nível de existência, na qual entra em jogo esta nova faculdade emergente, até aqui quase inativa, em estado de dormência, a imaginação, na sua competição com o intelecto e cada vez menos diferenciáveis: ambos operando conceptualmente.

### 3 FECHAR O CÍRCULO: (UM)A HISTÓRIA DA CONVERSAÇÃO<sup>6</sup> OCIDENTAL

A situação humana é ser, Ser *no* mundo e *do* mundo. Originalmente está nele mergulhado, sendo a sua consciência do real e de si próprio relativamente incipiente. Quando se descobre como ser *do* mundo, isto é, quando descobre em si capacidades reflexivas, tende a descrevê-lo, a representá-lo e a organizá-lo, de uma forma inteligível: a realidade é *cena*, contexto, onde se compõem as *imagens*, as quais, relacionadas entre si dos mais diversos modos, têm caráter normativo e orientam o ser humano nas suas vivências mundanas.

As imagens compõem narrativas *mágico-míticas*, e o tempo é *experienciado circularmente, pela experiência do olhar*. Estas são *mediações* entre o homem e o mundo, *meio* segundo o qual o mundo é *desocultado*: a distância,

<sup>6</sup> A temporalidade é, em Flusser, definida em termos de códigos: são as linguagens que estruturam a Cultura e não o inverso.

condição necessária para *pensar sobre*, encontra o meio para se reaproximar do mundo. A imagem, assim como a capacidade de criá-la, apresenta o modo de ser do real, a partir de contornos que o oferecem, mas também, que o interpretam. São linguagem e, enquanto tal, mostram o real, ao mesmo tempo que o escondem, mostrando-se a si mesmo nesse processo de mostração do mundo. Com a proliferação e a intensidade imagética, esse mapeamento do mundo é tomado como realidade concreta: fonte de *alienação* para o homem, com a consequente atitude de *idolatria*, cujo resultado significativo é a perda do real.

O problema complexifica-se: em ordem para explicar o real, ter-se-á de esclarecer a imagem para retornar à experiência e ao concreto. Desconstrói-se a cena, onde tudo é *acontecimento*, desenrola-se o fio circular do tempo, que passa a *linear*, onde tudo é *evento* e se articula processualmente, deterministicamente, pela conexão entre causas e os respetivos efeitos.

A *escrita* é inventada, o real é representado como *um processo* e explicado racionalmente, em função de *conceitos*. A consciência mítica é substituída pela consciência política e histórica. Todo o mundo do *acontecimento* ficou para trás, antes da história, pré-história, e entra-se no *tempo linear da história*, do evento.

Durante um certo período, a imagem é enclausurada, o domínio é o da escrita e consequentemente da razão: o auge corresponde à época histórica da *Aufklärung* (século XVIII). Assiste-se, igualmente, com a escrita linear, ao estabelecimento de limites de diferenciação entre o *espaço público e a área do privado*. Escreve-se em privado, para depois tornar público: o publicado era escrito em privado, e, procurado no público, para retornar ao privado, a fim de ser lido. A informação é procurada no âmbito do público (dinâmica da consciência política e histórica), no ir ao mundo, com o risco de perda do eu. É necessário, por isso, o retorno ao privado, para reencontrar o eu, ainda que o perigo seja o de perder o mundo.

O desenvolvimento do pensamento histórico, racional, científico, político constitui-se como cada vez mais abstrato; a sua mensagem, ainda que concebível, torna-se cada vez menos imaginável. A informação sobre o meio envolvente é veiculada através do discurso, do texto, da escrita. É o império da conceitualização: a *textolatria*. A *escrita*, forma ideal de representação que diz a imagem que imagina o mundo, opaciza-se, e, no seu esforço lógico e analítico de dizer mais, esvazia-se, tornando-se pura forma.

As imagens aparecem, então, como ponto de apoio aos textos, ilustram-nos, invadem os textos: *a imagem, cada vez mais, é conceptual e o texto, imagético.*

Essa inversão é sobretudo evidente, com o aparecimento do novo tipo de imagem, no século XIX, a *fotografia*. Ela tem a capacidade de tornar imagináveis os eventos, isto é, de transfigurá-los em acontecimentos: o evento é suspenso no tempo, sai da história e, ao ser repostado, patenteando-se como acontecimento, o seu estatuto é o de ser documento histórico, o seu papel é o de ser memória histórica.

A fotografia escamoteia a subjetividade, parece representar o mundo tal qual ele é, persegue uma objetividade fictícia: presumivelmente, parece alcançá-la, na medida em que a mediação poderia considerar-se mais neutral e isenta, a partir do momento em que, para ela, contribui um *aparelho*, com um *programa* a ser respeitado, e não depende exclusivamente das características humanas. Digamos que o sujeito é um *sujeito protésico*: sujeito “com” aparelho técnico. Estamos pois, perante *a imagem técnica*, cujo paradigma é a fotografia, que, por isso mesmo, pode exemplificar todas as outras imagens atuais, o vídeo, a televisão, a memória do computador: as não-coisas entre as quais vivemos.

O aparecimento da *imagem de síntese* impõe a percepção de que existem várias *perspetivas*, pontos de vista em relação ao mundo e às coisas. Desse modo, a nenhum deles se pode afiançar o poder de ser *o* correto. A multiplicação de perspetivas, a fragmentação, o relativismo parecem corresponder ao término de um pensamento político e ideológico, cuja sustentação estaria na insistência de um único ponto de vista.

Com a hegemonia crescente da *tecnoimagem* e com as ocorrências pós-Segunda Guerra Mundial, a situação inverte-se: a política acomoda-se à imagem, a qual, de certa forma, a assimila. A imagem é critério, a sua proliferação é acelerada e os eventos, os acontecimentos só o são, se a imagem deles aparecer, for propagada, publicitada. O ser e o aparecer estão indelevelmente conectados, sendo que o aparecer origina o ser. Assiste-se a uma certa transvaloração e inversão da causalidade: o aparecer não é aparição/manifestação do ser, é antes a causa de ser. *O fenómeno imagético é quase terrorista*: constitui-se como a nossa vivência. O que está por trás da imagem não é válido, não é importante, não é. *Tudo está na imagem.*

A contemporaneidade assiste ao fim da história e à entrada na *pós-história*. Em relação a esta última, ainda não há interrogações nem grande

capacidade reflexiva: “não há, por enquanto, os filósofos da pós-história nem uma filosofia da imagem.” (FLUSSER,1990).

Em *O Universo da Imagens Técnicas*, Flusser concederá alguma legitimidade à esperança num humano diferente, mas, ainda assim, humano, e num mundo habitável: a pós-história pode vir a representar o fim da “escalada da abstração” e o voltar ao concreto. Da *tridimensionalidade* ainda-não-representada-do-concreto para a *bidimensionalidade* da imagem tradicional, a caminho da *unidimensionalidade* da escrita, desembocando na *zerodimensionalidade* (*nulodimensionalidade*) da imagem técnica: este o percurso da pré-história (imagem tradicional), passando pela história (escrita linear) e acabando na pós-história (imagem técnica).

Completamente nova, também naquilo que o novo dialoga com a tradição, a pós-história inaugurará um novo modo de ver e estar no mundo (o mundo da superfície, a valorização da superficialidade, cujo critério reside na reflexão sobre a técnica), não necessariamente temível.

LEBRE, H. Thinking with V. Flusser about technology. *Transformação*, Marília, v. 44, p. 117-140, 2021. Dossier Técnica.

**ABSTRACT:** From the interior of our culture another one is manifesting itself, defined by another paradigm still diffuse, but whose corollary could be marked by the advent of photography, prototype of the technical image or technoimage. It is obligatory to review and resignify our whole way of thinking, the involvement of our consciousness and imagination, in its relationship with the new: technoscience. Our space-time that we inhabit is impregnated with technical (digital) instruments, producers of codes/signals that determine the categories of our sensory-cognitive structure and build a new anthropo-epistemic model: the prosthetic subject. We are on the threshold of a new era, determined by a *constructum* of imagetic scenes, the post-history (expression from Flusser): the access to the world, its eventual manipulation and the human posture is linked to communicative codes, coming from the technique, imagetic and visual, to the detriment of writing, proper of a previous epoch (history). If we want to penetrate the Universe in which we move, it is indispensable to reflect on the way of being of the Technique, of the technical images and of the non-things (inobject) that flood and define it.

**Keywords:** Technical Images, Object, Post-History, Technical Imagination.

## REFERÊNCIAS

BAUDRILLARD, J. **Simulacros e Simulação** [1981] Lisboa: Relógio d'Água, 1991.

BORGES-DUARTE I. Imagen e Imaginación en la fundación de lo nuevo. *In*: SÁENZ, M. C.; CALVO, P. T. (ed.). **A las IMÁGENES mismas**. Fenomenología y nuevos médios. Madrid: Ápeiron, 2019. p.175-196.

FLUSSER, V. **Filosofia da Linguagem** [1966]. Disponível em: [https://monoskop.org/images/3/37/Flusser\\_Vilem\\_1966\\_Filosofia\\_da\\_linguagem.pdf](https://monoskop.org/images/3/37/Flusser_Vilem_1966_Filosofia_da_linguagem.pdf) Acesso em: 8 dez. 2020.

FLUSSER, V. **Natural:mente**. Vários Acessos ao Significado de Natureza. São Paulo: Duas Cidades, 1979.

FLUSSER, V. On writing complexity and the technical revolutions. **Interview in Osnabrück, European Media Art Festival** . 1988. <https://www.youtube.com/watch?v=lyfOCAAcoH>. |Acesso em: 8 dez. 2020.

FLUSSER, V. **Ensaio sobre a Fotografia**: para uma Filosofia da Técnica. Lisboa: Relógio D'Água, 1998a.

FLUSSER, V. **Ficções Filosóficas**. S. Paulo: Editora da Universidade de S. Paulo, 1998b.

FLUSSER, V. **Standpunkte**: Texte zur Fotografie. v. VIII. Göttingen: European Photography, 1998c.

FLUSSER, V. **Writings**. Ed. A. Ströhl, Trad. Erik Eisel. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2002.

FLUSSER, V. Do Inobjeto. **ARS**, São Paulo, v. 4, n. 8, 2006.

FLUSSER, V. A não-coisa 2 [1989]. **O Mundo Codificado**. R. Cardoso (Org.), trad. pt. de Raquel Abi-Sâmara. S. Paulo: Cosac Naif, 2007.

FLUSSER, V. **O universo das imagens técnicas**: elogio da superficialidade. S. Paulo: Annablume, 2009.

FLUSSER, V. **Uma Filosofia do Design**: A Forma das Coisas. Lisboa, Relógio D'Água, 2010.

HEIDEGGER, M. La question de la Technique [1954]. **Essais et Conférences**. Trad. fr. de André Préau. Paris: Gallimard, 1958.

SARTRE J.-P. **A Imaginação** [1936]. Lisboa: Difel, 1988.

---

Recebido: 08/01/2021

Accito: 08/3/2021



# TRAÇOS FUNDAMENTAIS DO PENSAMENTO DE SLOTERDIJK SOBRE A TÉCNICA/TECNOLOGIA

Bernhard Sylla<sup>1</sup>

**RESUMO:** Apresentam-se, neste artigo, os traços fundamentais do posicionamento de Sloterdijk acerca do fenómeno e do papel da tecnologia. Nesse âmbito, distingue-se entre um primeiro e um segundo Sloterdijk, sendo que o primeiro sustentou uma posição ainda bastante tecnófoba, patente, por exemplo, na sua obra de 1989, *Eurotaoismus: Zur Kritik der politischen Kinetik*, enquanto o segundo desenvolve uma posição mais criteriosa e diversificada, a qual distingue entre duas formas de técnica ou tecnologia, a alotécnica e a homeotécnica, relacionando essas formas de técnica com aquilo a que podemos chamar a esferologia de Sloterdijk, desenvolvida a partir de 1998 e que fornece os fundamentos antropológicos e, assim afirma Sloterdijk, também metafísicos e fenomenológicos, do fenómeno da tecnologia. Termina-se com a discussão de duas problemáticas que constituem uma espécie de contraponto à noção “otimista” da homeotécnica, nomeadamente o aspeto traumatológico da procura tecnógena pela imunidade e o papel da linguagem na construção das esferas imunológicas.

**Palavras-chave:** Filosofia da Técnica/Tecnologia. Sloterdijk. Esferologia. Homeotécnica. Traumatologia.

## INTRODUÇÃO

Apresentarei, neste artigo, aqueles que julgo serem os traços fundamentais do posicionamento de Sloterdijk acerca do fenómeno e do papel da tecnologia.<sup>2</sup> Nesse âmbito, distingo entre um primeiro e um segundo Sloterdijk, sendo que o primeiro sustentou uma posição ainda bastante tecnófoba, patente, por exemplo, na sua obra de 1989, *Eurotaoismus: Zur Kritik der politischen Kinetik*, traduzida para o português em 2002, sob o título *A Mobilização Infinita: Para uma Crítica da Cinética Política*, enquanto o

<sup>1</sup> Professor Auxiliar. CEPS – Centro de Ética, Política e Sociedade da Universidade do Minho, Braga – Portugal.  <https://orcid.org/0000-0003-2212-5966> Email: [bernhard@ilch.uminho.pt](mailto:bernhard@ilch.uminho.pt)

<sup>2</sup> Desconsidero, neste artigo, o problema terminológico inerente à concorrência entre os termos *técnica* e *tecnologia*, o qual advém da diferença entre as tradições do uso dos respetivos termos, no pensamento alemão e francófono, por um lado, e hispânico e anglófono, por outro.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44dossier.08.p141>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

segundo desenvolve uma posição mais criteriosa e diversificada que distingue, já desde 2001, entre duas formas de técnica ou tecnologia, a alotécnica e a homeotécnica, relacionando essas formas com aquilo a que podemos chamar a esferologia de Sloterdijk, desenvolvida a partir de 1998.

Essa esferologia fornece os fundamentos antropológicos e, assim afirma Sloterdijk, também metafísicos e fenomenológicos do fenómeno da tecnologia. Considerarei, na minha apresentação, sobretudo esse “segundo” Sloterdijk, pois é essa sua posição teórica, desenvolvida ao longo das últimas décadas, que ocupa um lugar de destaque no âmbito dos mais recentes debates acerca da Filosofia da Técnica/Tecnologia. Terminarei com a discussão de duas problemáticas que constituem uma espécie de contraponto à noção “otimista” da homeotécnica, nomeadamente o aspeto traumatológico da procura tecnógena pela imunidade e o papel da linguagem na construção das esferas imunológicas.

## 1 O PANO DE FUNDO DA POSIÇÃO DE SLOTERDIJK

Para entender a posição de Sloterdijk referente ao fenómeno da tecnologia, é imprescindível tomar em conta o estatuto particular que a noção de espaço ocupa no seu pensamento. Julgo não ser exagerado afirmar que essa noção se afigura como uma espécie de centro de gravidade, em torno do qual se articulam as ideias e teses principais de Sloterdijk. Um segundo aspeto que é útil levar em consideração é o papel importante da leitura e receção de Heidegger que se faz notar, de forma explícita, em muitas, senão em todas as principais obras de Sloterdijk, ainda que Heidegger, obviamente, não seja o único filósofo cuja influência marcou as obras de Sloterdijk.

Para justificar a minha ênfase na noção de espaço e na receção de Heidegger, diria que se pode reconstruir o ímpeto teórico da obra de Sloterdijk em torno da técnica com base nos seguintes aspetos:

- a técnica/tecnologia é *um modo de habitar espaços* – devendo conceber-se *habitar* de um modo muito semelhante ao de Heidegger;
- *espaço* é entendido “existencialmente”, em detrimento do tempo, ou seja, contrariamente a Heidegger, o qual, na fase de *Ser e Tempo*, elevava o tempo ao estatuto de expoente máximo do ser;

- mais uma vez pensando com Heidegger contra Heidegger, o entendimento existencial do espaço não deve, segundo Sloterdijk, excluir a antropologia, ou seja, dito a rigor, deve tornar-se *antropologia*. Contudo, essa antropologia é, no fundo, não pura antropologia, mas preserva e admite raízes e também consequências que ultrapassam o domínio restrito da antropologia;
- apenas a perspectiva antropológica permite descobrir os traços “lógicos” que subjazem ao mundo da técnica e ao seu desenvolvimento. Um dos traços fundamentais é a *imunologia*, a qual também pode ser denominada *traumatologia*.

Nos capítulos que se seguirão, não separarei esses quatro aspectos rigorosamente, pois se verá que estão intimamente imbricados entre si. Começarei por resumir o teor geral da assim chamada “esferologia” de Sloterdijk, elaborada nos três volumes da sua obra *Esferas* (SLOTERDIJK 1998, 1999b, 2004).

## 2 A ESFEROLOGIA

É no primeiro volume dessa trilogia, intitulado *Blasen (Bolhas)*, que Sloterdijk pretende mostrar que o fenômeno onto e antropológico mais essencial não é nem o tempo nem a relação entre sujeito e objeto, mas, antes, a experiência espacial do *Ser-em* (aludindo aqui explicitamente, embora com intenção crítica, ao termo heideggeriano *In-Sein*).<sup>3</sup> Essa afirmação, só por si, está carregada de pressupostos de vasta dimensão. Por um lado, como referido no capítulo anterior, exprime uma diferença fundamental para com Heidegger, ao inverter, na relação entre espaço e tempo, a proporção dos pesos conferidos ao espaço e tempo em *Ser e Tempo*. Por outro lado, Sloterdijk não rejeita que se possa ler a sua trilogia como tratado ontológico ou fenomenológico, no entanto, rejeitaria que tal fosse interpretado como implicando um retorno à metafísica. Todavia, vejamos primeiro os traços fundamentais do *In-Sein*, tal como Sloterdijk o entende.

O *In-Sein* tem, segundo Sloterdijk, uma origem *antropológica*, que é a experiência do feto no útero da mãe, a qual está marcada por um sentimento

<sup>3</sup> Cf. Sloterdijk (1998); à discussão do *In-Sein* heideggeriano é dedicado o “Exkurs 4” (SLOTERDIJK, 1998, p. 336-346).

pré-consciente da vinculação intrínseca com um outro ser, dando Sloterdijk (1998, p. 381) uma especial atenção não apenas à figura da mãe, mas também ao órgão da placenta e à sua função de acompanhante originário (*Urbeleiter*), de um primeiro *Ser-com* (*Mit-Sein*), visto como uma espécie de sócia (*Doppelgänger*). Os três volumes de *Esferas* podem ser lidos como história desse *In-Sein*, que é ao mesmo tempo a história da criação e habitação de espaços – ou “esferas”, na terminologia de Sloterdijk – qualitativamente diferentes que, no entanto, têm a função comum de garantir intimidade e proteção ao ser humano. Daí que Sloterdijk (1999b, p. 209) também denomine a sua teoria *fenomenologia da intimidade*. Enquanto o primeiro volume de *Esferas* se dedica mais precisamente à abordagem das origens antropológicas da intimidade, em termos ontogenéticos, é no segundo volume, intitulado de *Globos* (*Globen*), que o autor nos apresenta a sua visão sobre a história da crescente globalização – também poderíamos dizer: idealização, concebida num sentido literal, *i. e.*, da representação de um espaço protetor por meio de ideias e da sua projeção ao domínio das ideias – das esferas e sobre as correspondentes ideologias da intimidade, abordando as mais diversas teorias antigas, medievais e, por fim, modernas, quer de espécie filosófica, científica, literária ou psicanalítica, quer de espécie mágica, espiritual, eclesiástica ou esotérica.

Sloterdijk narra a história da crescente conquista do espaço *exterior* que conduz à emergência do modelo da esfera enquanto *globo*, demonstrando, nessa análise, a estreita ligação entre conceção material e construção imaginária e intelectual de espaços de proteção (*e. g.*, modelos cosmológicos, modelos arquitetónicos, obras de arte), que, devido à sua função protetora, também são designados de espaços *imunológicos*, aspeto ao qual voltaremos mais adiante. O terceiro volume de *Esferas* dedica-se ao estágio atual dessa história, onde se verifica o fim das visões metafísicas totalizantes, a par de uma crescente fragmentação, multiplicação e diversificação de espaços íntimos.

Uma das metáforas que Sloterdijk usa, mais uma vez com alusões explícitas a Heidegger, para se referir às construções das esferas íntimas e imunológicas, é a da *casa* (*Haus* ou *Gehäuse*). A casa não é apenas um lugar que oferece proteção, porém, antes, também constitui uma esfera psíquica, espiritual e intelectual.

### 3 A CRIAÇÃO TECNÓGENA DAS “CASAS”

Excetuando o início biológico de cada ser humano, a casa é algo feito pelo homem, é uma *construção* imunológica humana. Bem à maneira de

Heidegger, a casa não é só um mundo, *i. e.*, o “produto” das interpretações do homem, mas, ao mesmo tempo, o *morar/habitar* neste mundo.<sup>4</sup> Por vezes, destacando a intimidade desse morar, Sloterdijk usa igualmente a palavra *einwohnen*, a qual se pode, tendo em conta a aceção da tradição mística, traduzir por *in-abitar*. Tal como em Heidegger, não existe, no fundo, nenhuma oposição entre natureza e sujeito, uma vez que a natureza ou a realidade é, desde que tenha significância, mundo. Dito de outra maneira, a natureza, desde que tenha significância para o homem, é sempre já natureza “marcada” pelas intervenções técnicas do ser humano, ou seja, é natureza moldada pela compreensão teórica e prática do ser humano.

É no âmbito da determinação mais específica dos conceitos de *mundo* e *morar* que surge, aparentemente, uma outra divergência entre Sloterdijk e Heidegger. Essa divergência prende-se com a interpretação sloterdijkiana do conceito heideggeriano de *Gestell*. Sloterdijk, em *Nicht gerettet: Versuche nach Heidegger* (SLOTERDIJK, 2001), assinala que Heidegger, ao desconsiderar a antropologia, não diferenciou suficientemente o conceito de *Gestell*, que traduzirei aqui por *compostura*. Segundo Sloterdijk, a compostura não é somente e exclusivamente má, mas pode, também, ser boa. Sloterdijk (2001, p. 197) fala explicitamente de um *gutes Gestell*. Ora, à primeira vista, parece que se introduz, assim, uma valorização no conceito de *Gestell* que Heidegger certamente rejeitaria. A compostura é, para Heidegger, um modo de descobrir, uma instância ontológica, um modo cujo “essenciar” é constitutivo da técnica, ou seja, como diz Heidegger, é a essência da técnica.

Uma avaliação desta essência não deve ser feita imprudentemente na dimensão ôntica, nem tem a ver exclusivamente conosco, enquanto *Dasein*, mas essa essência deve, antes, ser compreendida como um destino, como algo sobre o qual o *Dasein* não tem um domínio suficiente para o manobrar conforme a sua vontade. Por outro lado, é óbvio que a compostura vigente tenha consequências para o “mundo ôntico”, pois se manifesta na instrumentalização e maquinação do mundo. A cegueira ubiqüitária referente ao “essenciar” exclusivo desse modo de descobrir é o chamado esquecimento do ser, portanto, um esquecimento ontológico. Daí que se possa, com *alguma* razão, titular a compostura, avaliada pelos seus efeitos no mundo ôntico e pelo vigorar da cegueira ontológica, como “compostura má”, ainda que Heidegger não o faria.

<sup>4</sup> Veja-se, a respeito do conceito de *morar*, em Heidegger, e a título de exemplo, as duas conferências de Heidegger intituladas “Bauen, Wohnen, Denken” e “...dichterisch wohnet der Mensch...”, que constam de Heidegger (2000, p. 145-164; p. 189-208).

Este parêntesis foi necessário para explicitar que, para Sloterdijk, faz todo o sentido repensar ou rever o conceito heideggeriano de *Gestell*. Tal como vários outros filósofos, dentro e fora da tradição da filosofia fenomenológica – e penso aqui, por exemplo, em Don Ihde ou em Feenberg<sup>5</sup> –, também Sloterdijk insiste na necessidade dessa revisão. Nesse âmbito, julgo que não baste ter em conta apenas o que Sloterdijk aborda no texto onde trata explicitamente do *gutes Gestell*. Nesse texto, Sloterdijk sustenta que o próprio Heidegger teria aberto a possibilidade de uma “compostura boa”, sobretudo nas suas obras sobre a arte. Apesar de se poder classificar essa interpretação como errada – já que o modo de descobrir da “autêntica” ou apropriada obra de arte não se subordinaria ao modo descobridor do *Gestell* e, por isso, não pode ser classificado como *espécie do género Gestell* –, julgo que essa referência a Heidegger só por si não é suficiente para esclarecer o ponto de vista de Sloterdijk. Não é apenas o facto de a construção das moradas humanas ter desde sempre passado pelo domínio da “técnica” que é relevante para Sloterdijk, contudo, antes e muito mais, o facto de esse processo revelar uma complexidade enorme – em termos da “ontologia” do espaço e da sua significância antropológica e, hoje em dia, planetária – que escaparia à análise de Heidegger, tanto àquela da fase de *Ser e Tempo*, como também à do Heidegger tardio.

As condições e as formas de criação de espaços ou esferas não são, na perspetiva de Sloterdijk, homogêneas ou únicas, porém, abrangem aspetos antagónicos e concorrentes entre si e possuem lógicas próprias de desenvolvimento que ainda não foram “desencobertas” adequadamente. Tomando a criação de esferas a partir de um único parâmetro, o da compostura, resulta na desconsideração dessa complexidade. Sloterdijk não ignora que Heidegger tenha elaborado, na sua obra mais tardia, uma filosofia da “criação” apropriada de espaços, uma filosofia caracterizada pela ênfase na *Gelassenheit*. Contudo, distancia-se de Heidegger, ao associar a *Gelassenheit* a um tipo de atitude que seria demasiadamente agarrado a um esperar devoto, um “*Warten*” que é ao mesmo tempo a submissão prudente e sábia à “lógica” inerente ao desenvolvimento natural dos seres vivos e das “coisas” em geral, e o cultivo conhecedor e respeitoso (expresso mais nitidamente pelo conceito de *schonen*) dos mesmos.

Opondo-se a essa atitude – designada de atitude do último *homo metaphysicus* (SLOTERDIJK, 2004, p. 515) –, Sloterdijk sustenta que somente a descoberta das tendências antagónicas inerentes à criação tecnógena

<sup>5</sup> A título de exemplo, Ihde (2010) e Feenberg (2005).

de espaços nos coloca em posição de tomar decisões sobre como se pode e deve interferir no rumo do desenvolvimento tecnológico. Embora Sloterdijk, no fundo, não se afaste muito de Heidegger, pois irá introduzir, ainda que num nível diferente, a diferença entre uma tecnologia dominadora e uma tecnologia respeitosa e sábia das potencialidades ainda não reveladas e descobertas que a própria Terra guarda em si, é evidente que esse seu projeto tem contornos diferentes, os quais muito têm a ver com as já várias vezes mencionadas condições antropológicas que estão, segundo Sloterdijk, na base da criação de “casas”.

Nos próximos capítulos, debruçar-me-ei sobre os seguintes aspetos que formam, por assim dizer, a coluna vertebral tanto da esferologia sloterdijkiana como do seu pensamento sobre a técnica/tecnologia : (i) a ideia de que os espaços – ou esferas, ou casas – humanamente criados costumam, em muitas circunstâncias, servir o objetivo de *proteção*, aspeto que, segundo Sloterdijk, somente vem à luz por meio de análises antropológicas; (ii) se a procura da proteção for bem-sucedida, ela costuma ter o efeito benéfico de permitir ao ser protegido um *desenvolvimento luxuriante*; (iii) mesmo conseguindo garantir uma certa proteção por um determinado tempo, nunca se conseguirá garantir uma proteção total. Em termos onto, mas também filogenéticos, aquilo que está fora do espaço protegido terá sempre o caráter de uma potencial *ameaça*. Visto que os contornos dessa ameaça não são totalmente previsíveis e calculáveis, a ameaça tem sempre o potencial da ameaça máxima, ou seja, da morte; (iv) a atitude mais natural é aquela que tenta, a todo custo, controlar e dominar, para além do endoesférico, também e cada vez mais extensamente o exoesférico, todavia, essa atitude parece não poder cumprir o seu objetivo. Quase paradoxalmente, *quanto maior o esforço de garantir a maior proteção através da dominação total do endo e exoesférico, mais se avança rumo à própria destruição da(s) esfera(s)*; (v) a solução para superar esses efeitos paradoxais reside numa viragem fundamental do caráter do nosso ser tecnógeno: ao invés da preocupação alotécnica de dominar ou domesticar tudo à nossa volta, seria necessária uma atitude *homeotécnica* que aposta na colaboração entre seres humanos, bem como entre seres humanos e “natureza” (cf. SLOTERDIJK, 2001, p. 212-234).

#### 4 A CASA COMO “ESTUFA” DO SER LUXURIANTE

Sloterdijk recorre frequentemente – não apenas na sua trilogia *Esferas*, mas também em outras obras – a trabalhos de biólogos e antropólogos, como Julius Kollmann ou Louis Bolk, acerca do fenómeno da “neotenia”,<sup>6</sup> o qual pode ser encontrado não só no ser humano, mas em várias (outras) espécies animais. O traço que interessa a Sloterdijk relaciona-se com um aspeto específico da neotenia, *i. e.*, o atraso no desenvolvimento somático do organismo, não somente verificável no momento do seu nascimento, mas também durante uma prolongada fase do seu desenvolvimento extrauterino. Se, por um lado, esse atraso reduz a capacidade de reagir adequadamente, *i. e.*, instintivamente, a potenciais ameaças, o menor grau de fixação de reações instintivas permite, por outro lado, um desenvolvimento maior de capacidades e também de órgãos não estritamente necessários para garantir a sobrevivência.

Adotando uma versão evolutiva das teses sobre o fenómeno da neotenia, Sloterdijk sustenta que a característica saliente e ao mesmo tempo condição da evolução da racionalidade do ser humano primitivo terá sido a criação de condições para o prolongamento da sua gestação, dividindo-se esta em gestação intrauterina e extrauterina. Conferir e garantir ao recém-nascido, durante um período que, ao longo da evolução, se veio a tornar cada vez mais extenso, um *espaço de imunidade* onde, sob proteção da mãe e de toda a tribo, pôde desenvolver-se sem a necessidade urgente de desenvolver instintos e estratégias de autoproteção e de autocuidado, criou as condições para a formação de um *ser luxuriante*, *i. e.*, um ser que desfruta do privilégio de desenvolver outras capacidades para além daquelas que se vinculam estritamente à questão da sua sobrevivência.

Arte, artificialidade e técnica – e o seu progresso relativamente célere – são, assim, para Sloterdijk, efeitos diretos desse privilégio, repercutindo-se também e sobretudo no crescente poder de cuidar da própria casa (no sentido lato do termo), cada vez mais sofisticada e diversificadamente. O cuidado que cuida da própria casa é, desde cedo e essencialmente, um cuidado técnico, ou seja, técnica artificial. Daí que o termo que Sloterdijk usa frequentes vezes, a fim de especificar melhor a ligação entre casa, artificialidade e imunidade, seja o de *estufa* (*Treibhaus*), entendido como espaço artificial protetor que garante vida e crescimento sob condições específicas. Fazendo da sua maior carência

<sup>6</sup> A título de exemplo, Sloterdijk (2001, p. 199, n. 49); cf. também Sloterdijk (2004, p. 368ss. e p. 756-760). A obra de Bolk (1926) é mencionada explicitamente por Sloterdijk, diferentemente da de Kollmann. Kollmann descreveu o fenómeno de neotenia primeiramente em Kollmann (1885).

(a falta de uma especialização instintiva) a sua maior vantagem, o ser humano, no fundo, não é um ser carente, como toda a antropologia de um Herder, Scheler e Gehlen afirmava, porém, antes, um *ser luxuriante*.

## 5 À PROCURA DA IMUNIDADE

A recorrência ao fenómeno da neotenia para fundamentar a tese de que o ser humano, devido à criação e configuração de espaços de proteção, deve ser entendido como ser luxuriante, integra-se ainda numa conceção mais básica que Sloterdijk, por vezes (2001, p. 157), designa até como “metafísica”. Essa conceção sustenta que o homem é um ser que procura a sua imunidade, e a raiz dessa procura é, ao mesmo tempo, antropológica e metafísica. É antropológica, porque está vinculada ao nosso vir-ao-mundo ontogenético. Ao nascer, o recém-nascido de nove meses é expulso do estado não mediatizado, simplesmente dado e “total” de um ser-em que é um ser-com, dentro do ventre da mãe. O nascimento, que é essa expulsão, evoca irrecusavelmente a fragilidade do primordial ser-em e ser-com, constituindo uma rutura fundamental. O ser-com perde o caráter da imediatez e torna-se mediado, e o “em” do ser-em perde o caráter da familiaridade íntima primordial, e deixa surgir tudo aquilo que não é *heimisch*, *i. e.*, o totalmente imprevisível, o potencialmente ameaçador, ou seja, o monstruoso, o inquietante, que Heidegger chama de *Unheimliches* e que, segundo a interpretação heideggeriana da *Antígona* de Sófocles, os gregos chamaram de δεινόν.

Viver, habitar e existir imerso no inquietante é, assim, conforme Sloterdijk, não somente um momento antropológico fundamental da nossa existência, mas pode ser entendido adequadamente também como “premissa metafísica” (SLOTERDIJK, 2001, p. 157) do nosso ser. O ser humano pós-natal é um ser que deve aprender – e que, ao mesmo tempo, é condenado a – habitar, construir uma casa, dentro da imensidão do inquietante. Essas casas são como que úteros externos, espaços de proteção, locais imunológicos. O exterior, por sua vez, corresponde ao hostil, completamente descontrolado, o que *a fortiori* pode pôr em risco a zona de proteção. Em geral, é altamente indefinido (é potencialmente tudo que está fora) e é exatamente por isso que é assustador.

Em termos históricos, o desenvolvimento da espécie do ser humano deve ser reconstruído, segundo Sloterdijk, como história das sucessivas conquistas de espaços imunológicos, *i. e.*, espaços cuja construção obedece

à lógica da procura de imunidade. O segundo volume da obra *Esferas*, que analisa esse desenvolvimento sob o aspecto da sua evolução na história, coloca a ênfase na tendência crescente de construção de zonas de proteção *intelectuais*, ou seja, na preocupação teológica, filosófica, mística, científica, arquitetônica e artística com o conhecimento e a dominação do espaço terrestre – daí o título, *Globos*, desse segundo volume – e da condição humana da sua habitação. Na senda dessa evolução, assim sustenta Sloterdijk, atingiu-se, nos tempos recentes, um novo estádio de desenvolvimento, no qual os espaços criados mais se assemelhariam a “espumas” (sendo este o título do terceiro volume de *Esferas*). É a fase da deterioração dos espaços metafísicos, da sua homogeneidade e coerência, desembocando na fragmentação e no desmembramento de todos os projetos metafísicos da criação de espaços uniformes e, conseqüentemente, na criação de espaços imunológicos extremamente diversificados e heterogêneos. Apesar da sua diversificação, os espaços da fase de espumas têm em comum um conjunto de características específicas, como a superação da vinculação à terra, a conquista do ar, a emergência da tecnologia informática que revolucionou a experiência dos fenômenos de espaço e tempo, com uma palavra, o emergir do crescente poder da técnica/tecnologia e da crescente reflexão sobre o seu potencial.

Essa perspectiva histórico-evolutiva é complementada, sobretudo na obra mais tardia *Tens de mudar a tua vida! Sobre Antropotécnicas* (SLOTERDIJK, 2012), por uma perspectiva mais “sincrónica”, a qual considera os vários tipos de esferas, a sua copresença e, por vezes, sobreposição, e a sua concorrência. Também essa perspectiva é desenvolvida mais ensaisticamente, apresentando o autor, ao invés de uma teoria rigorosa, um conjunto de esboços e ideias. A título de exemplo, Sloterdijk distingue, no início da referida obra (2012, p. 9-33), entre três tipos fundamentais de esferas: esferas biológicas, sociopolíticas e simbólico-psicológicas. Por outro lado, desenvolve, na mesma obra (2012, p. 248ss.), outras classificações, uma das quais distingue entre treze áreas diferentes de constituição de esferas. No enfoque principal dessa obra estão, no entanto, muito mais do que a distinção entre esferas diferentes, as assim chamadas “antropotécnicas”, que podem ser interpretadas como programas de “treino” (físico, psíquico e social) para o aperfeiçoamento da nossa imunidade em determinadas esferas particulares.

Esses programas conduzem ao estabelecimento de normas que definem não apenas as condições para a pertença – que pode ser duradoura ou passageira, momentânea – a uma determinada esfera particular (*e.g.*,

religiões, seitas, associações, nações, partidos, clubes, convicções, bem como instituições, inclusive espaços associados a práticas, como estádios, bibliotecas, museus etc.), mas também regras e práticas de inclusão e exclusão, conduzindo assim a reflexões que se inserem mais propriamente no domínio do pensamento político e sociológico do que no da filosofia da tecnologia. Contudo, ainda que a separação de domínios diferentes de análise seja frutífera, do ponto de vista analítico, Sloterdijk mostrará, sobretudo através da sua distinção entre alotécnica e homeotécnica, que certos traços fundamentais da construção e manutenção de esferas, quer físicas, quer intelectuais, se verificam *transversalmente em todos os domínios* e estão vinculados aos modos *como se procura a imunidade*. Daí que a reflexão sobre a técnica/tecnologia seja fundamental para *todo* o nosso estar-no-mundo.

## 6 ALOTÉCNICA OU HOMEOTÉCNICA?

Em 2001, no seu livro *Nicht gerettet – Versuche nach Heidegger*, Sloterdijk apela à substituição da chamada alotécnica, *i. e.*, uma técnica orientada obsessivamente na dominação, manipulação e controlo da natureza e do homem, pela homeotécnica. Esse apelo é uma constante nas obras de Sloterdijk dos últimos 20 anos. Bem na tradição da crítica filosófica ou, como diria Mitcham (1994), humanística da tecnologia que se tornou dominante na segunda metade do século XX, Sloterdijk pressupõe que o nosso modo de “ser técnico”, *i. e.*, de usar e conceber tecnologias, está quase exclusivamente dominado pelos padrões da “alotécnica”, conceito que apresenta nítidas semelhanças com o conceito heideggeriano de *Gestell*. Conforme as nossas análises nos subcapítulos anteriores, a alotécnica manifesta-se tanto nas estratégias e técnicas de controlo dos respetivos estados intraesféricos, ou seja, nas técnicas de “climatização das esferas” (SLOTERDIJK, 2001, p. 197), quanto na preservação de compromissos metafísicos antiquados e obsoletos, ignorando que as metafísicas, durante séculos ou milénios, os garantes de construção de esferas, se encontram em forte declínio e que, segundo Sloterdijk, deveriam ser abandonadas deliberadamente.

Na obra supramencionada de 2001, essa associação entre alotécnica e metafísica tradicional é feita explicitamente – “a histeria anti-tecnológica, que domina grande parte do mundo ocidental, é o produto da decomposição da metafísica” (SLOTERDIJK, 2001, p. 223) – e serve, ao mesmo tempo, para introduzir o conceito de homeotécnica como alternativa à alotécnica. Em vez

de temer a perda do antigo humanismo, o ser humano deveria aceitar o desafio de um novo casamento com a tecnologia, trocando a velha alotécnica pela jovem homeotécnica. O conceito de homeotécnica é, portanto, entendido como contraproposta construtiva sobre como se deve lidar com a tecnologia, nos tempos hodiernos.

Ainda assim, julgo que o uso do termo homeotécnica permanece algo vago, muito mais determinado pela oposição ao termo alotécnica do que por uma descrição definidora transparente. Em 2001, Sloterdijk associa a homeotécnica à interligação cada vez mais inteligente de informações e de meios técnicos em geral. Era à própria técnica a que ineriria a lógica da cooperação e não a da dominação. Da passagem onde Sloterdijk discorre sobre a homeotécnica, cito apenas este trecho (2001, p. 227ss.):

Por ter de lidar com a informação efetivamente existente, a homeotécnica apenas consegue avançar na via da não-violação daquilo que há; ela lida inteligentemente com a informação e cria novos estádios de informação. [...] Ela tem de recorrer, mesmo quando, provisoriamente, é usada tão egoística e regionalmente como uma qualquer técnica convencional, a estratégias cointeligentes e coinformativas, tendo daí antes o caráter de cooperação do que de dominação, até mesmo em relações assimétricas.<sup>7</sup>

Num ensaio publicado em 2016 (SLOTERDIJK, 2016)<sup>8</sup>, Sloterdijk sustenta que, face às ameaças ambientais na nova era do Antropoceno e à exploração frenética dos recursos naturais, um puritanismo ecológico seria não apenas condenado ao fracasso, mas poderia tornar-se facilmente num totalitarismo ecológico. A convicção de que não há alternativa para além da escolha entre “expressionismo cinético” e “puritanismo ecológico” se basearia na premissa falsa de que a Terra, enquanto corpo material, apresenta necessariamente limites naturais à sua exploração. Essa premissa se vale do dito espinosista de que há limites naturais relativamente àquilo que o corpo humano é capaz de fazer, e aplica-o ao corpo da Terra. Ora, segundo Sloterdijk (2019, p. 104), esse raciocínio é falso:

<sup>7</sup> Trad. d. A. do seguinte trecho: “Die Homöotechnik hingegen kommt, weil sie es mit real existierender Information zu tun hat, nur noch auf dem Weg der Nicht-Vergewaltigung des Vorliegenden voran; sie greift Intelligenz intelligent auf und erzeugt neue Zustände von Intelligenz; [...] Sie muß, selbst wo sie zunächst so egoistisch und regional eingesetzt wird wie jede konventionelle Technik, auf ko-intelligente, ko-informative Strategien zurückgreifen. Eher hat sie den Charakter von Kooperation als den von Herrschaft, auch bei asymmetrischen Beziehungen.”

<sup>8</sup> Usarei a tradução desse artigo para o português, publicada em 2019 (SLOTERDIJK, 2019).

Ainda não sabemos quais os desenvolvimentos que se poderão efetuar se o desenvolvimento da geosfera e biosfera for impulsionado pela inteligência da techno e da noosfera. Não se pode excluir de antemão a hipótese de que este impulso surta efeitos equivalentes a uma multiplicação da Terra. A tecnologia ainda não teve a sua derradeira palavra. Se perspetivamos a tecnologia, como tem sido hábito até hoje, apenas sob o aspeto da destruição do meio ambiente e da atividade biogénica, então isso mostra apenas que ela está ainda, sob vários aspetos, no seu início.

É no contexto dessa rejeição do argumento da escassez dos recursos naturais e da escolha exclusiva entre esgotamento total desses recursos e um puritanismo ecológico que Sloterdijk (2019, p. 104) associa o conceito de homeotécnica à biomimética, depositando a sua esperança na possibilidade de um uso diferente dos recursos naturais, com o duplo benefício de não explorar tais recursos cegamente e de aproveitar muito mais as suas potencialidades:

Com a modificação da tecnosfera segundo padrões homeotecnológicos e biomiméticos iria surgir, paulatinamente, uma imagem totalmente diferente da interação entre ambiente e tecnologia. Experimentaríamos o que o corpo da Terra é apto a fazer se mudássemos, no nosso lidar com este corpo, da exploração para a cooperação. No caminho da mera exploração, a Terra jamais abandonará o seu papel de mónada limitada. No caminho da coprodução que se dá entre Terra e tecnologia, a Terra poderá tornar-se num planeta híbrido onde se abrirão muito mais possibilidades do que geólogos conservadores estão dispostos a acreditar.

Esse novo modo de “ser técnico” teria ainda o potencial de fazer surgir uma ética de amizade e de superação da dominação, ideia que já surgira em 2001 (SLOTERDIJK, 2001, p. 231) e que é confirmada nesse texto de 2016, cujo desfecho vislumbra um novo estar-no-mundo, no qual o homem – aludindo a Hölderlin e Heidegger – “habita poeticamente a Terra”, e no qual os “agentes do mundo atual geram o seu existir no modo da co-imunidade.” (SLOTERDIJK, 2019, p. 107).

Mesmo que Sloterdijk não tenha elaborado uma teoria sólida e articulada da homeotécnica, é pela associação a pesquisas biomiméticas atuais que a conceção da homeotécnica ganha em concretude. Para além disso, constitui naturalmente uma resposta otimista e um contrapeso face aos discursos apocalípticos sobre a tecnologia. Entretanto, acho que há, nos escritos de Sloterdijk, um importante “contraponto”, uma espécie de *caveat*, que entra em

forte concorrência com o conceito de homeotécnica. Esse contraponto tem a ver com reflexões que, na Filosofia da Tecnologia mais recente, se enquadram na rubrica “pós-humanismo”, ou seja, são considerações que colocam a questão da extinção e, ao mesmo tempo, superação da espécie humana assim como a conhecemos. Nos dois próximos subcapítulos, discutirei dois dos aspectos mais fundamentais desse contraponto, a traumaticidade da história do ser-em e o abandono da linguagem como meio principal da construção de esferas.

## 7 A TRAUMATICIDADE DA HISTÓRIA DO SER-EM

Como já mencionado, Sloterdijk dedica, nas obras referidas, grande parte da sua atenção aos conflitos “intermonádicos” ou intersistêmicos entre as diversas estratégias concorrentes de procura de imunidade. Usando uma descrição diferente, julgo ser lícito afirmar que a história do desenvolvimento humano e das suas metafísicas é a história desses conflitos. E, como os mais fundamentais desses conflitos implicam, com boa regularidade, o fracasso total de certas estratégias imunitárias, essa história não só contém em si o momento da traumaticidade, porém, mais que isso, esse momento é constitutivo. Daí a legitimidade de falar da traumatologia dessa história.

No artigo intitulado “Humilhações por máquinas” (SLOTERDIJK, 2001, p. 338-366), Sloterdijk usa explicitamente o termo *trauma*. Humilhações, diz aí, são desafios para o sistema imunológico. A humilhação não precisa de ser traumática, mas pode sê-lo, se não for “trabalhada” ou se se aderir, apesar de bem o saber, a estratégias imunológicas desatualizadas. Em correspondência com a conceção da história da humanidade como história da criação de esferas imunológicas, essa mesma história também pode ser reconstruída como história traumatológica. Após as três humilhações narcísicas que as ciências, segundo Freud, infligiram ao ser humano – a humilhação do narcisismo cosmológico por Copérnico, a humilhação do narcisismo antropocêntrico por Darwin e a humilhação do narcisismo psicológico pelo próprio Freud – já se vislumbram, segundo Sloterdijk (2001, p. 345 ss.), novas humilhações em nível da humanidade, das quais menciono apenas três: a humilhação do homem pelo seu duplicado, o computador, a humilhação do homem pela natureza que mostrará ao homem a sua incapacidade de conviver com ela ecologicamente, e a humilhação do homem através dos avanços na robótica, genética e biônica, que serão capazes de simular, clonar e perverter as manifestações mais íntimas da condição humana.

Ora, passar pelas experiências da construção e do colapso das esferas imunológicas é algo a que o homem não pode fugir. É uma característica que pertence à nossa existência e que até nos a assegura. Daí que Sloterdijk (2001, p. 346) sugira substituir a frase cartesiana *Penso, logo existo*, pela frase traumatológica *Sou humilhado, logo existo*. A teoria do trauma, assim assevera Sloterdijk, é assunto e tarefa de todas as ciências, de toda a arte e de toda a filosofia. Fazê-la bem pressuporia, todavia, uma reforma profunda da própria divisão das ciências e das suas respectivas metodologias, reforma essa cujo esboço Sloterdijk (2012, p. 248 e *passim*) apresentou no livro mencionado sobre as antropotécnicas.

No que diz respeito a essa tarefa de lidar com as humilhações, creio que Sloterdijk desenvolve um discurso ambíguo. Por um lado, distancia-se explicitamente de Heidegger. Segundo Sloterdijk, é errado e, portanto, traumático aderir a estratégias antigas e desatualizadas para combater a humilhação traumática. Em vez de se apegar a formas infantis ou religiosas dos narcisismos primários, os seres humanos teriam que se elevar às formas desenvolvidas de um “narcisismo de habilidades” (SLOTERDIJK, 2001, p. 346). Este também é o ponto onde os termos “tecnologia” e “metafísica” entram em curto-circuito.

De acordo com Sloterdijk, um comportamento de defesa errado e retrógrado em relação às humilhações é “reacionário”, culmina na atitude tecnofóbica que demoniza a tecnologia e é como defesa contra uma “mudança metafísica já consumida”, um “produto de decomposição” do antiquado “comportamento de defesa metafísico.” (SLOTERDIJK, 2001, p. 223). Ao invés, seria desejável e até necessário desenvolver uma atitude de aceitação da tecnologia. Para além do facto de a tecnologia estar indissociavelmente vinculada à crescente globalização de espaços e formas de vida e à sua virtualização, mais crucial seria ainda que o sonho do controlo imunologicamente importante do interior e do exterior se tornasse tecnicamente viável, na atualidade. Contudo, essas mudanças não podem ser dissociadas do efeito problemático e mais radical de que a tecnologia intervirá cada vez mais no “campo metafísico” da própria constituição do ser humano enquanto tal (SLOTERDIJK, 2001, p. 220ss.).

Por outro lado, seria compreensível que o sujeito, preso aos velhos paradigmas metafísicos, compreendesse essa mudança metafísica como uma perda de si e do antigo humanismo, como coisificação do sujeito. A tese de que os humanos precisam de enfrentar esse novo desafio, porém, que esse enfrentar deve aliar-se com um entendimento alterado da tecnologia, é então,

como vimos, associada à reivindicação da substituição da velha tecnologia de dominação pela homeotecnologia. No entanto, a ideia de que essa mudança para a homeotecnologia não exclui a possibilidade de que, à medida que o progresso tecnológico avança, os seres humanos, como tais, possam mudar – ou ser mudados – profundamente, deu origem, como é sabido, aos mais polémicos e violentos debates desde 1999, cujos protagonistas mais proeminentes eram Sloterdijk e Habermas.<sup>9</sup> Visto da perspectiva de Heidegger, esse debate poderia ser caracterizado de tal maneira que a perda da essência do homem fosse livremente aceite e o esquecimento do ser se tornasse total.

Do ponto de vista de Sloterdijk, a narrativa da “história do ser” teria de ser reescrita. Ainda em certa sintonia com Heidegger, Sloterdijk não negaria que se podem identificar certos modos “épocais” (p. ex. pré-metafísicos, metafísicos, pós-metafísicos) segundo os quais o *Dasein* configura as suas casas e o mundo. O desenvolvimento desses modos levaria, em certos momentos do decurso da história, a concepções imunológicas fundamentalmente diferentes (ou seja, a novos modos de ser). Entretanto, no que diz respeito ao papel da técnica nessa narrativa da história do ser, Sloterdijk afasta-se nitidamente de Heidegger. A era tecnológica no mundo hodierno das “espumas”, segundo Sloterdijk, *distingue-se e desvincula-se* da era metafísica pela característica de que projetos do ser-em-se tornam cada vez mais dissociados e “desideologizados”, permitindo assim o vislumbre de um estado de cooperação entre todos os seres.

Contudo, Sloterdijk não consegue livrar-se do “fantasma” heideggeriano da morte do homem, uma vez que o derradeiro desafio que abre a possibilidade da extinção do *Dasein* enquanto *Dasein*, ou seja, a ameaça da “morte da mortalidade” do *Dasein*, não se deixa eliminar. Não se pode acusar Sloterdijk de ignorar o caráter profundo dessa ameaça, nem que ele não tivesse noção dos aspetos perversos e ao mesmo tempo dramáticos dessa ameaça. Todavia, parece prevalecer o seu otimismo que deposita a sua esperança nos

<sup>9</sup> Essa polémica despertou após a palestra sloterdijkiana proferida em Elmau e publicada sob o título *Regras para o Parque Humano* (SLOTERDIJK, 1999a) e reeditada em Sloterdijk (2001, p. 302-337). A respetiva controvérsia estendeu-se por um tempo consideravelmente longo e envolveu, entre filósofos renomados, como Habermas, Tugendhat e Frank, um número elevado de ensaístas e jornalistas alemães. Uma boa documentação da polémica encontra-se nestes dois sítios: [http://web.archive.org/web/20100212115124/http://www.univie.ac.at/ethik/online\\_texte/6.2.1.bioethik/sloterdijk\\_debate.htm](http://web.archive.org/web/20100212115124/http://www.univie.ac.at/ethik/online_texte/6.2.1.bioethik/sloterdijk_debate.htm) e [https://de.wikipedia.org/wiki/Regeln\\_f%C3%BCr\\_den\\_Menschenpark#Literatur](https://de.wikipedia.org/wiki/Regeln_f%C3%BCr_den_Menschenpark#Literatur). As passagens que deram origem ao debate estão nas páginas 61 a 68, em Sloterdijk (1999a).

prodígios da homeotecnologia e na sua capacidade de lidar também com esta problemática existencial.<sup>10</sup>

## 8 O PAPEL DA LINGUAGEM NA TECNOLOGIA DO FUTURO

Um outro aspeto que constitui um momento inquietante, ou seja, um “contraponto” no contexto do apelo à transformação homeotecnológica da sociedade, é a função da linguagem. Não há dúvida de que a linguagem desempenha, em boa parte das obras de Sloterdijk, a mesma função fundamental para a construção de “casas” existenciais que desempenha em Heidegger. Daí, seria de esperar que a linguagem esteja presente no desenvolvimento de projetos tecnológicos, quer estes sejam alotécnicos, quer homeotécnicos.

Em 2001, no entanto, Sloterdijk levanta, a meu ver pela primeira vez, dúvidas acerca desse papel da linguagem. No ensaio “A domesticação do ser” (SLOTERDIJK, 2001, p. 142-234), Sloterdijk reitera primeiro a função importante da construção de casas. Mas, já no início desse texto, se nota um afastamento de posições anteriormente sustentadas em obras como *Zur Sprache kommen, zur Welt kommen* (SLOTERDIJK, 1988), ou na parte central de *Regras para o Parque Humano* (SLOTERDIJK, 1999a, p. 32-49): a linguagem, que sempre foi o meio primordial da construção de casas, deixou de o ser, afirma Sloterdijk nesse seu ensaio. Restar-lhe-ia apenas uma função secundária, a da “climatização” de espaços interiores de casas já previamente construídas (SLOTERDIJK, 2001, p. 195).

A linguagem, diz Sloterdijk aí (2001, p. 195), é apenas uma “casa secundária” (“Zweithaus”), uma espécie de arquiteta de interiores. Que essa degradação é um fenómeno dos nossos tempos e que está em vias de se manifestar, torna-se evidente na seguinte passagem: “A linguagem é – ou era – o meio geral de tornar o mundo amigável, na medida em que é – ou era – o *agens* da projeção do familiar e caseiro [*Häuslichem*] para o não-caseiro [*Nicht-Häusliches*].” (SLOTERDIJK, 2001, p. 210). E o autor ainda se explica mais claramente (2001, p. 210):

<sup>10</sup> A lista de publicações sobre essa questão é muito longa e não precisa de ser mencionada aqui. Refiro apenas a contribuição de Félix Duque (2002) sobre esse tópico, porque apresenta uma intensa discussão onde contrasta Sloterdijk e Heidegger. Duque acredita que o entendimento de Sloterdijk sobre a tecnologia é perigoso.

Como Heidegger já reparou, o desempenho fundamental da linguagem consiste em tornar familiar e caseiro o ente na totalidade – ou, dever-se-ia dizer: consistiu? Pois não se pode ignorar que a linguagem se vê constantemente sobrecarregada e inapta no mundo técnico onde outros meios de proximização assumiram o comando. Fazer textos acontece agora por outras vias mais diretas, sem necessidade de recorrer a metáforas e traduções.<sup>11</sup>

Segundo Jongen, discípulo de Sloterdijk, os meios capazes de substituir a linguagem no seu papel da construção de casas tecnológicas seriam as imagens e a “pura técnica”, porque teriam o potencial de ir além da linguagem.<sup>12</sup> Esse uso diferente da linguagem levaria a um novo mundo “hyperimagético” que substituiria “as falsas imagens e “metáforas abstratas”, as quais tínhamos projetado para o mundo das espumas, pelas imagens e metáforas apropriadas.”<sup>13</sup> (JONGEN, 2011, p. 214). No entanto, Jongen não especifica claramente onde estaria a diferença entre imagens e metáforas apropriadas e inapropriadas. Mais prometedora parece-me, nesse âmbito, a associação do posicionamento sloterdijkiano a Flusser, associação aliás que o próprio Sloterdijk não rejeita.<sup>14</sup> A transformação da linguagem num código “unidimensional” que, simultaneamente, reduz a linguagem, ao privá-la da sua discursividade, e a enriquece, ao abrir novas potencialidades virtuais, esbatendo as fronteiras entre linguagem e imagem,<sup>15</sup> parece-me, sobretudo pela ambivalência desse processo e pela abstenção de uma valorização precipitada do mesmo, estar em boa sintonia com as ideias de Sloterdijk.

Por outro lado, há que insistir que a linguagem, assim como a conhecemos ainda, parece ser, por enquanto, imprescindível tanto para a

<sup>11</sup> Trad. d. A. da seguinte passagem: „Ihre wesentliche Leistung besteht darin, wie Heidegger bemerkt, daß sie das Seiende im Ganzen verhäuslicht – oder sollte man sagen, sie bestand darin?, denn man kann nicht verkennen, daß die Sprache in der technischen Welt (wo andere Näherungstechniken in Führung gegangen sind) mit dieser Aufgabe zunehmend überfordert ist. Das Textemachen geht jetzt übertragungsfreie und metaphernlose Wege.“

<sup>12</sup> “[The] post-logocratic philosopher [...] must find a way to use the means of language to go beyond it.” (JONGEN, 2011, p. 208).

<sup>13</sup> Trad. d. A. da seguinte passagem: “[...] the false pictures and “abstract metaphors” that we have projected onto it [the world of foam] with the appropriate images and metaphors.”

<sup>14</sup> Numa entrevista com Sloterdijk, publicada em *Der ästhetische Imperativ* (SLOTERDIJK, 2014, p. 230-284), os entrevistadores Sabine Kraft e Nikolaus Kuhnert sugerem essa associação (SLOTERDIJK, 2014, p. 247), a qual é prontamente aceite por Sloterdijk.

<sup>15</sup> Refiro, como representante de outras obras do autor sobre esse assunto, um livrinho de Flusser (1992), onde desenvolve as suas reflexões de uma forma muito concisa.

construção como para a “climatização” das esferas. Mesmo na atual “era das espumas”, a linguagem mantém o papel importante de criar e manter em uso os “códigos de acesso” às respectivas esferas, bem como os códigos de conduta para os seus habitantes. Esse poder de regulamentação dos discursos decide tanto sobre a demarcação das fronteiras entre as diversas esferas quanto, e sobretudo, sobre o tipo de antropotécnica com cujo treino os habitantes das respectivas esferas se comprometem. Daí que a linguagem discursiva tenha, por enquanto, ainda uma função poderosa.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo propôs-se apresentar os traços fundamentais do pensamento de Sloterdijk sobre a técnica/tecnologia. Nesse âmbito, deu-se prevalência às obras em torno da trilogia *Esferas*, devido à importância da conceção e construção de esferas para o entendimento do ser técnico do homem. Afigurou-se essencial analisar Sloterdijk, a partir do fundo da filosofia heideggeriana, para entender, em função dessa perspectiva contrastiva, o carácter tecnógeno das esferas, tal como Sloterdijk o entende. Esse fundo contrastivo, ou seja, pensando com Heidegger contra Heidegger, é também a chave para entender a distinção entre alotécnica e homeotécnica, premissa fundamental do posicionamento sloterdijkiano sobre a técnica.

O presente estudo defende que o esclarecimento desses traços fundamentais abre o horizonte para estudos mais detalhados sobre algumas problemáticas interessantes e muito atuais, que constituem ao mesmo tempo desafios a futuras investigações: (i) parece-me que o conceito de homeotécnica é ainda subdeterminado, não obstante o seu potencial em servir como orientação para a reflexão sobre a mudança da nossa atitude para com a técnica e a tecnologia, perante o mundo que nos rodeia; (ii) de indiscutível valor é a premissa sloterdijkiana sobre o papel fundamental da lógica imunitária do nosso estar-no-mundo. Conceber essa lógica como traumatologia é uma descoberta que Sloterdijk partilha com outros filósofos, e que se afigura como desafio interessante, precisamente pelo facto de articular uma confrontação com a noção de homeotécnica; (iii) essa confrontação, que também poderíamos chamar ambivalência profunda, uma vez que está em jogo o bem-estar e a morte do homem, revela-se ainda em problemáticas particulares, como a do papel da linguagem no âmbito do nosso ser e estar “técnico”.

Abrir essas dimensões de reflexão é a proeza dos filósofos e poetas fortes, como dizia Rorty, e julgo que Sloterdijk, contrariamente ao que a filosofia acadêmica alemã quer decretar, é um deles.

SYLLA, B. Main features of Sloterdijk's work on technology. *Trans/form/ação*, Marília, v. 44, p. 141-162, 2021. Dossier Técnica.

**ABSTRACT:** In this article, I will focus on the main features of Sloterdijk's work on the phenomenon and the role of technology. Regarding this context, I will distinguish between a first and a second Sloterdijk, the first sustaining a still quite technophobic position, evident, for instance, in his 1989 work, *Eurotaoismus: Zur Kritik der politischen Kinetik*, while the second develops a more careful and diversified theory that distinguishes between two forms of technology, allotchnology and homeotechnology. Further, I will relate these forms of technology to Sloterdijk's spherology, developed since 1998, which provides the anthropological and, as Sloterdijk states, also metaphysical and phenomenological foundations of the phenomenon of technology. Finally, I will discuss two issues that build a kind of counterpoint to the "optimistic" notion of homeotechnology, namely (i) the traumatological aspect of the technological search for immunity and (ii) the role of language in the construction of the immune spheres.

**Keywords:** Philosophy of Technology. Sloterdijk. Spherology. Homeotechnology. Traumatology.

## REFERÊNCIAS

BOLK, L. **Das Problem der Menschwerdung**. Jena: Gustav Fischer, 1926.

DUQUE, F. **En torno al humanismo**. Madrid: Tecnos, 2002.

FEENBERG, A. **Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History**. London/NewYork: Routledge, 2005.

FLUSSER, V. **Krise der Linearität**. Bern: Benteli, 1992.

HEIDEGGER, M. **Vorträge und Aufsätze**. Hrsg. v. F.-W. von Herrmann. Frankfurt/M.: Klostermann, 2000 [= GA 7].

IHDE, D. **Heidegger's technologies: postphenomenological perspectives**. New York: Fordham University Press, 2010.

JONGEN, M. On Anthropospheres and Aphrogrammes. Peter Sloterdijk's Thought Images of the Monstrous. **Humana Mente. Journal of Philosophical Studies**, v. 18, p. 199-219, 2011.

KOLLMANN, J. Das Überwintern europäischer Frosch- und Tritonlarven und die Umwandlung der mexikanischen Axolotl. **Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft Basel**, n. 7, 1885.

MITCHAM, C. **Thinking Through Technology**: The Path between Engineering and Philosophy. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1994.

REGELN für den Menschenpark, 2019. Disponível em: [https://de.wikipedia.org/wiki/Regeln\\_f%C3%BCr\\_den\\_Menschenpark#Literatur](https://de.wikipedia.org/wiki/Regeln_f%C3%BCr_den_Menschenpark#Literatur). Acesso em: 01 jun. 2020.

SLOTERDIJK, P. **Zur Welt kommen – Zur Sprache kommen**: Frankfurter Vorlesungen. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1988.

SLOTERDIJK, P. **Eurotaoismus**: Zur Kritik der politischen Kinetik. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1989.

SLOTERDIJK, P. **Sphären I**: Blasen. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1998.

SLOTERDIJK, P. **Regeln für den Menschenpark**: Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1999a.

SLOTERDIJK, P. **Sphären II**: Globen. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1999b.

SLOTERDIJK, P. **Nicht gerettet**: Versuche nach Heidegger. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2001.

SLOTERDIJK, P. **A mobilização infinita**: para uma crítica da cinética política. Trad. P. Osório de Castro. Lisboa: Relógio d'Água, 2002.

SLOTERDIJK, P. **Sphären III**: Schäume. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2004.

SLOTERDIJK, P. **Du mußt dein Leben ändern**: Über Anthropotechnik. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2012.

SLOTERDIJK, P. **Der ästhetische Imperativ**: Schriften zur Kunst. Hrsg. und mit einem Nachwort versehen v. P. Weibel. Berlin: Suhrkamp, 2014.

SLOTERDIJK, P. Das Anthropozän – Ein Prozeß-Zustand am Rande der Erd-Geschichte? *In*: SLOTERDIJK, P. **Was geschah im 20. Jahrhundert?** Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2016. p. 7-43.

SLOTERDIJK, P. O Antropoceno – Estado de um processo à margem da história da Terra? *In*: RIBEIRO MENDES, J.; SYLLA, B. (orgs.). **Tecnofilosofia líquida**: Anders, Blumenberg e Sloterdijk. Braga: Centro de Ética, Política e Sociedade, 2019. p. 83-100.

SLOTERDIJK Debatte, 2010. Disponível em: [http://web.archive.org/web/20100212115124/http://www.univie.ac.at/ethik/online\\_texte/6.2.1.bioethik/sloterdijk\\_debatte.htm](http://web.archive.org/web/20100212115124/http://www.univie.ac.at/ethik/online_texte/6.2.1.bioethik/sloterdijk_debatte.htm) . Acesso em: 01 jun. 2020.

---

Recebido: 08/01/2021

Aceito: 14/3/2021



## O HOMEM E A TÉCNICA EM BERNARD STIEGLER

Adelaide Pacheco<sup>1</sup>

**RESUMO:** A filosofia da técnica de Bernard Stiegler mostra o caráter intrinsecamente trágico da evolução tecnológica, mas defende que é possível explorar a natureza ambivalente ou farmacológica dos instrumentos técnicos. Num primeiro momento, acompanha-se o seu percurso argumentativo, destacando o papel por ele atribuído aos instrumentos em geral na abertura da temporalidade extática, assim como o estatuto singular das técnicas de registo “ortotético”, como condição simultaneamente desestabilizadora e possibilitadora de uma consciência histórica e hermenêutica. Num segundo momento, mostra-se o que Stiegler considera ser o *pharmakon* fundamental do Antropoceno e a centralidade da questão da entropia e da neguentropia, para pensar uma possível saída para a catástrofe ambiental. Num terceiro momento, examina-se a crítica de Stiegler ao transumanismo e a sua proposta de uma negociação e composição entre a tradição humanista e o desenvolvimento tecnológico.

**Palavras-chave:** *Hipomnemata*. Linguagem. Entropia. *Pharmakon*

### INTRODUÇÃO

Bernard Stiegler nasceu em 1956, em Sarcelles, França, e morreu este ano (2020), deixando um importante legado como pensador da técnica, de que podemos sublinhar, como aspeto decisivo, o seu contributo para pensar a técnica na sua dimensão paradoxal. É hoje necessário reconhecer a inevitabilidade da presença massiva da tecnologia no quotidiano globalizado da maior parte dos seres humanos, assim como o caráter catastrófico do seu impacto sobre os ecossistemas e os sistemas sociais que tornaram possível o desenvolvimento da vida tal como a conhecemos.

A evolução e a pressão de cada uma dessa série de fenómenos - evolução tecnológica e dinâmica dos sistemas da vida - sobre a existência humana

---

<sup>1</sup> Pesquisadora no Phenomenology and Culture Group – Praxis: Centre of Philosophy, Politics and Culture/University of Évora, Évora – Portugal.  <https://orcid.org/0000-0002-9673-066X> Email: [pacheco.adelaide@gmail.com](mailto:pacheco.adelaide@gmail.com)

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44dossier.09.p163>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

conferem à problemática da técnica uma dimensão paradoxal e inquietante, que está a adquirir uma feição trágica.

O pensador francês veio precisamente recordar-nos que podemos pensar a técnica à luz daquela virtude singular das grandes aporias trágicas no teatro clássico: recriando uma situação desesperada na qual a existência se precipita no negro abismo, as representações trágicas permitiam, ao mesmo tempo, que os espetadores vislumbrassem um ténue fio de luz.

Sendo as circunstâncias da sua descoberta da filosofia, descritas no ensaio “Como me tornei um filósofo” de 2006, já em si mesmas paradoxais, Stiegler encontrou na filosofia desconstrutivista de Derrida o caminho para o trabalho “farmacológico” de mediação e negociação entre os extremos, os quais orientaram constantemente o seu questionamento da natureza da técnica. Manteve um constante diálogo com Husserl, Heidegger, Nietzsche e Marx, no campo da Filosofia Alemã, e Simondon e Leroi-Gourhan, no campo do pensamento francês, abrindo uma espécie de caminho intermédio entre uma apologia otimista da técnica dos autores franceses e alemães, que veem nela um aspeto fundamental da evolução filogenética da espécie, e a crítica heideggeriana, que vê na sua configuração atual a afirmação total do niilismo e desintegração do humano

O que constitui, no entanto, o aspeto mais singular desse caminho intermédio aberto por Stiegler é o facto de ele construir inúmeras pontes entre a filosofia e diversas áreas científicas, desde as ciências computacionais, a física e a biologia, até às ciências humanas, com particular destaque para a psicanálise e a economia. Abrindo dialogicamente um espaço teórico intermédio entre uma tal diversidade de disciplinas, ele aproxima conceitos oriundos de campos teóricos heterogéneos e, por vezes, conflitantes e acolhe-os num horizonte compreensivo mais amplo, em sintonia com a intenção inclusiva do desconstrutivismo de Derrida.

Para além disso, é preciso sublinhar que uma formação técnica na área da eletrónica e tecnologias digitais habilitou-o a abordar, de forma competente, as várias dimensões da revolução digital em curso e imprimiu à sua reflexão um carácter teórico-prático que é exemplar para essa área de estudos. Em 1989, presidiu a uma equipa de investigação da Biblioteca Nacional de França, para a conceção dos postos de leitura assistida por computador; em 1992, esteve associado ao lançamento do programa Open (ferramenta digital de edição personalizável realizada com base num programa 4D); em 2005,

fundou a *Ars Industrialis*, associação internacional que ambiciona criticar o desenvolvimento tecnológico como meio de controlo dos comportamentos e contribuir para a formação de uma “ecologia industrial do espírito”. Em 2009, foi nomeado diretor do Centro de Investigação e de Inovação do Centro Georges Pompidou.

Dedicando-se, em simultâneo, à criação de uma extensa obra teórica, ele mostrou como a evolução dos sistemas técnicos transforma as relações simbólicas, através das quais os seres humanos organizam a sua vida coletiva. Cada época se estrutura em torno duma inovação tecnológica central, que produz deslocamentos inevitáveis nos sistemas sociais e culturais. Para Stiegler, esses conflitos sempre latentes entre os sistemas técnicos e os sistemas simbólicos deixaram importantes traços, tanto nalguns diálogos platónicos como nas tragédias gregas, conforme a seguir iremos demonstrar, e é a ressignificação desses traços que procura na sua revisitação dos textos clássicos (STIEGLER, 2018b).

Do mesmo modo, textos literários, como “O Homem sem qualidades”, de Musil, ou os discursos da Frente Nacional, ou ainda a devastação estética das cidades, por efeitos duma arquitetura puramente funcional, apresentam-se hoje como “sintomas” da rutura dos mecanismos de transmissão dos sistemas simbólicos, por efeitos da intensa aceleração e difusão tecnológicas na era hiperindustrial (STIEGLER, 2004).

Essa dimensão trágica da técnica é-lhe constitutiva e não pode ser suprimida, exigindo um segundo tempo de ajustamentos na totalidade dos sistemas técnicos e simbólicos, ajustamentos que Stiegler designa como *redoublement epocal*, ou um segundo movimento de constituição de aquilo a que podemos chamar uma nova época histórica, ou uma nova configuração do espírito (STIEGLER, 2018b).

O espírito é, para Stiegler, o processo noético pelo qual os indivíduos herdaram os “objetos ideais” que constituem o cimento da sua vida coletiva, como a ideia de Estado, ou a ideia de Humanidade, ou a ideia de Igreja. O processo de transmissão desses objetos ideais é sempre mediado e condicionado pelos dispositivos técnicos, em cada época disponíveis, dispositivos a que os gregos chamavam *hipomnémata*, isto é, mnemotécnicas.

É a ausência desse segundo movimento de *redoublement epocal*, na era hiperindustrial, que faz com que estejamos a viver uma “não época”, caracterizada por um empobrecimento noético e pela invasão da totalidade

da vida psíquica por pulsões primárias. Tal destruição do espírito, associada primordialmente às tecnologias de comunicação e ao capitalismo consumerista, configura um fenómeno de regressão na evolução antropológica, assim descrito no Manifesto da *Ars Industrialis*:

[...] o modelo industrial fundado sobre o consumo, ...levou até ao limite a produção de externalidades negativas e de toda a espécie de toxicidades, resíduos tóxicos, poluição, esgotamento de recursos, destruição da vida do espírito, défice de atenção, comportamentos patogénicos de todo o género, intoxicação dos corpos por sobre consumo, generalização da irresponsabilidade e da incivilidade, com o desenvolvimento cada vez mais generalizado da mentira e do engano, corrupção etc.) este modelo tornou-se caduco e deve ceder lugar a um outro modelo industrial [...]. (STIEGLER, 2010)

Na primeira parte desta exposição, daremos conta da sua antropologia da técnica apresentada em *a Técnica e o Tempo*. Na segunda parte, iremos esclarecer a posição de Stiegler sobre os atuais debates relativos ao Antropoceno e, na terceira parte, discutiremos a questão do humanismo de Stiegler, tópico controverso, o qual põe em jogo os conceitos de “humanismo”, “transumanismo” e de aquilo a que poderíamos chamar “sobre-humanismo”

## 1 A TÉCNICA E O HOMEM

### 1.1 A TÉCNICA E A TEMPORALIDADE

A tese principal de Stiegler é a necessidade de reconhecer como central a dimensão antropológica da técnica, e é resumida pelo próprio nestes termos (2018b, p. 269): “O tempo é o Dasein, quer dizer: o tempo é a relação ao tempo. Mas essa relação é sempre determinada pelas condições tecno-tecnológicas da sua historicidade, efeitos de uma condição tecno-lógica originária.”

Para desocultar essa condição tecnológica originária, Stiegler refaz o percurso encetado por Heidegger, indo ao encontro da experiência grega, isto é, trágica da técnica. Nos relatos míticos se encontraria uma experiência originária da técnica, apontando para uma correspondência essencial entre técnica e linguagem e, por conseguinte, confirmando o papel estruturante dos instrumentos na ex-istência. Tal experiência originária permite-nos reclamar o fim das oposições entre *logos* e *tecné* e *physis* e *nomos*, as quais dominaram a história da filosofia e limitaram a compreensão heideggeriana da técnica:

Se nos atemos à primeira hipótese na qual linguagem e técnica estão ligados como dois aspectos de uma mesma propriedade do homem, esta hipótese fere a metafísica que se constitui justamente e desde o início, opondo *logos* e *tekhné*, *physis* e *nomos*, inteligível e sensível, astros e desastres:

- domínio dos artefactos, a *tekhné* é a possibilidade do arbitrário e da pior *ubris*, da violência do homem contra a *physis* quando eles se tomam por deuses;

- região da *aletheia*, o *logos* é também o *metron* da atenção levada ao “como tal” do ente (a sua *physis*).

Contudo, a compreensão grega trágica da técnica é completamente diferente. Ela não opõe dois mundos. Ela compõe duas regiões da mortalidade, como sendo os seus limites: de um lado, os imortais; do outro, os seres vivos sem conhecimento da morte (os animais), entre os quais e à distância dos quais está a vida técnica, isto é, o morrer. A antropogonia trágica é uma tanatologia, que se tece em duas fases, a replicação de Prometeu por Epimeteu. (STIEGLER, 2018b, p. 216)

O mito de Prometeu ocupa em Hesíodo um lugar central como charneira e passagem da *Teogonia* para o poema *Os Trabalhos e os Dias*: ele atesta que a visão trágica e mítica dos gregos não se desenrola a partir dessas oposições binárias da metafísica. O mito delimita a região ontológica dos humanos como a dos entes simultaneamente destinados à mortalidade e à tecnicidade.

Prometeu roubou o fogo para o entregar aos homens e outorgou-lhes depois a arte da manipulação e do fabrico dos instrumentos. Hesíodo diz que os homens logo começaram a usar o fogo nos sacrifícios aos deuses, repetindo o sacrifício inaugural, que os instaurara na sua dupla condição ontológica de mortalidade e tecnicidade, aceitando, assim, o seu duplo ser para a morte e para o trabalho.

Essa ambígua condição dos humanos de ser para a morte na vizinhança da imortalidade é a mesma condição ambígua da própria técnica; tal ambiguidade - simbolicamente representada pelo fogo, ora humanizado e domesticado no *oikos*, ora violento e destruidor quando participa da *húbris* própria dos deuses - é central na reflexão de Stiegler.

Para o pensador francês, Heidegger, ao pensar a técnica em *Ser e Tempo* como modo de ser do *Zuhandenheit*, teria deixado escapar essa ambiguidade essencial. Assim, para Heidegger, o uso apropriado da linguagem pelo pensador e pelo poeta está associado a um exercício autêntico da temporalidade extática,

e a ação técnica e instrumental está associada a um exercício inautêntico da temporalidade. A técnica vê-se assim, em *Ser e Tempo*, desvalorizada como “mero instrumento”, e a ação técnica pensada como *Besorgen*, enquanto forma decadente do cuidado (*Sorge*).

Na perspectiva de Stiegler, pelo contrário, o centro do mito de Prometeu não é apenas a afirmação de que a técnica deve ser pensada como coextensiva ao homem, o que Heidegger também aceita, mas de que o homem é em si mesmo um ser técnico, e é esse ser técnico que pode exercer-se de modo apropriado como cuidado, como não apropriado como descuido.

Stiegler refere ainda que, quando Heidegger, no discurso do reitorado, comenta o mito de Prometeu, não atende ao significado essencial dessa figura mítica, a qual instituiu o instrumento como região ontológica, que não se limita ao modo de ser da *Zuhandenheit*. Não basta uma antropologia da técnica, é preciso reconhecer a natureza própria dos objetos técnicos, como matéria organizada, como *Organon*, com o seu dinamismo específico e a sua evolução própria, que escapam ao arbítrio humano.

Nesse discurso, Heidegger teria, além do mais, incorrido num segundo lapso, ao ignorar a figura de Epimeteu, que era, contudo, essencial na versão platónica do mito de Prometeu. No mito platónico, Epimeteu é culpado duma primeira imprevidência, ao distribuir todos os dons aos animais, esquecendo o homem e, mais tarde, é culpado dum segundo descuido, quando ignora os avisos de Prometeu, recebendo o dom de Pandora e tornando-se assim um instrumento involuntário da vingança de Zeus.

Na perspectiva de Stiegler, “a imagem solitária de Prometeu [...] não tem sentido. Ela não consiste senão na sua reduplicação por Epimeteu.” (2018b, p. 216). Epimeteu reduplica a figura de Prometeu como o seu exato oposto: de um lado, a previdência e o cuidado pelo futuro de Prometeu, que outorga ao homem o dom de estar fora de si, pela habilidade técnica e saber da morte; do outro, a imprevidência de Epimeteu, o estar sempre em atraso em relação ao presente, possuindo apenas o saber como reflexão do já sido.

A confrontação da analítica existencial com o mito de Prometeu/Epimeteu levada a cabo por Stiegler fundamenta-se na interpretação do mito feita por J. P. Vernant, segundo a qual Prometeu e Epimeteu seriam, na sua inseparabilidade, “imagens da temporalização” (STIEGLER, 2018a, p. 37). No mito grego, a articulação do ser lançado para o futuro e o estar retido pelo passado, do saber e da imprevidência, do cuidado e do descuido, da

memória e do esquecimento confere à técnica essencial dos humanos uma irremediável ambiguidade, e à existência, a abertura e a indeterminação.

O ser para a morte é sempre simultaneamente assombrado pelo medo e pela esperança no futuro (ambiguidade afetiva que o mito designa por *elpis*), de sorte que a visão trágica da técnica instaurada pela narrativa clássica não é a da necessidade inexorável do destino, mas a de um caminho não linear, feito de incerteza e de bifurcações inesperadas: é um *admir* e não o *devoir* das projeções estatísticas que planeiam e determinam o nosso futuro.

## 1.2 TÉCNICA E LINGUAGEM

Essa coopertença do homem e da técnica estabelecida desde os mitos gregos é ainda defendida por Stiegler, em diálogo com o estudo desenvolvido por Leroi-Grouhan, em *O Gesto e a Palavra*: Stiegler mostra que, partindo dos estudos de Leroi-Grouhan, podemos supor que os *Zijantropus* se estabelecem já na qualidade de humanos, enquanto manipuladores de instrumentos capazes de cooperar e competir entre si, ainda antes das regras partilhadas para a articulação linguística.

A existência do humano antes da linguagem articulada é tomado por Stiegler como argumento para demonstrar que o instrumento é em si mesmo uma forma de comunicação, de partilha e de transmissão de memória social. Usar um instrumento é lembrar a forma como ele foi configurado e como foi utilizado no passado e, mais importante ainda, ele apresenta-se como possibilidade de novas modificações no futuro.

A técnica instaura um novo tipo de memória, que já não é simplesmente genética (própria da vida em geral), nem epigenética (própria dos animais dotados de sistema nervoso), mas epifilogenética: é uma memória externa, materializada em próteses (STIEGLER, 2018a).

A técnica assinala, assim, uma rutura na ordem e na organização do vivente, ela está no centro do processo da evolução filogenética, em estreita articulação dialética com o desenvolvimento e a complexificação do córtex cerebral:

A aparição do utensílio [...] deve ser posta em relação com uma organização particular das áreas corticais do cérebro que esclarece a relação dialética que se desenvolve entre a mão e o sistema nervoso central: há um laço direto entre a não especialização e o desenvolvimento das zonas corticais do cérebro. (STIEGLER, 2018a, p. 177).

O aparecimento do *homo sapiens* representa uma etapa muito posterior, no desenvolvimento humano, em que o desenvolvimento orgânico do cérebro está acabado e a sociedade humana se estrutura em formas complexas de cooperação. Daí em diante, a relação entre o cérebro e a estrutura social virá a ser mediada pelo processo ortográfico de formalização que representará uma revolução tecnológica decisiva.

A relação entre o organismo biológico, os órgãos sociais e os instrumentos (em grego *organon*) é uma relação que Stiegler afirma, na sequência de Simondon, ser transdutiva ou de interdependência: um órgão fisiológico (incluindo o cérebro) não evolui independentemente dos órgãos técnicos e sociais. Assim, o aparelho psíquico não é redutível ao cérebro, mas depende dessa relação transdutiva e, em particular, dos instrumentos técnicos que vão servir de suporte para os processos de simbolização.

A memória humana implicará, assim, uma tripla programação: uma programação específica ligada ao sistema nervoso e à determinação genética das aptidões individuais, uma programação socioétnica dependente de um organismo coletivo capaz de evoluir muito rapidamente, mas que é igualmente constringente e uma programação individual capaz de se confrontar com símbolos e de se libertar simbolicamente das limitações impostas pela programação genética e socioétnica. Essas três camadas de memória formam o fundo mnésico a partir do qual se pode compreender o devir do comportamento técnico do homem, mas são igualmente condicionadas por esse devir tecnológico (STIEGLER, 2018a).

As próteses vão acrescentar-se ao corpo humano, amplificando a ação e projetando o espaço (criando o afastamento e a dilatação espacial) e, desde os instrumentos rudimentares usados na caça até às elaboradas técnicas da escrita, elas vão também abrir novas dimensões temporais (o já sido, a previsão) (STIEGLER, 2018a).

A técnica abre a temporalidade extática própria da existência humana e é, por isso, já em si mesma, linguagem. Isto mesmo se encontraria já sugerido por Leroi-Grouhan, ao admitir que a criação de instrumentos acarreta um processo de exteriorização e de simbolização. No entanto, este viria a opor o *Homo Faber* ao *Homo Sapiens*, postulando que o primeiro possuía apenas uma linguagem pobre, incapaz de generalização e de diferenciação idiomática, enquanto somente o segundo teria uma linguagem semelhante à nossa, capaz de generalização e de diferenciação.

Ora, afirma Stiegler, por um lado, toda a linguagem implica a generalização, por outro lado, todo o instrumento implica, desde o princípio, um processo de exteriorização e de simbolização que admite a variação, isto é, uma pluralidade indefinida de usos.

Assim, na perspectiva de Stiegler, há um devir técnico-linguístico que instaura o jogo da *différance*, que estará na base de todo o processo de evolução psíquica e coletiva da espécie humana.

Técnica e linguagem são, assim, duas faces da mesma moeda, têm a mesma natureza, o que já se encontrava, de resto, afirmada no mito grego: era ao usar o fogo, oferecendo o sacrifício aos deuses, que os homens faziam soar a sua voz:

É nesta duplicidade, mediadora no sacrifício, que se fazem ouvir a “voz” e “as partes do discurso” (que traduzem *phonen* e *onomata*). A linguagem, o logos como linguagem, aparece (ela também, desaparecendo, ela também dúplice, podendo também significar o contrário do que queria dizer) pela técnica, pelo roubo do fogo e das artes. (*tekhnaí*). (STIEGLER, 2018a, p. 225).

Porque há essa simetria essencial entre técnica e linguagem, Stiegler pensa que a esperança de salvação dos malefícios da técnica não pode ser concebida simplesmente como a recuperação da dimensão poética da linguagem, defendida por Heidegger, porém, ela tem que ser encontrada no interior dessa relação intrínseca ou organológica do homem com a técnica, que é ela mesma uma forma de linguagem.

Havia, desde Platão, uma ilusão metafísica, que tendia a fazer da linguagem apenas um instrumento de comunicação, não reconhecendo nela o lugar da constituição ontológica do humano, e essa ilusão foi criticada constantemente por Heidegger. Contudo, na perspectiva de Stiegler, não se trata tanto de lutar contra a instrumentalização da linguagem, mas de saber como deve ser compreendida a condição de instrumento, de não reduzir o instrumento a um “simples meio”:

[...] trata-se, antes, de interrogar os modos de ser da instrumentalidade como tal e como contendo em si a condição de uma diferenciação idiomática tanto como a de uma indiferenciação massiva, e as múltiplas dimensões do que poderíamos chamar a condição instrumental. (STIEGLER, 2018a, p. 236).

## 2 O CARÁCTER FARMACOLÓGICO DOS *HIPOMNEMATA*

A criação da memória epiflogenética, materializada nos objetos técnicos, constitui o nosso mundo como mundo histórico. Tal condição da *Weltgeschichtlichkeit* foi, como acima vimos, uma rutura fundamental e explosiva na história da vida.

Para compreender a historicidade da condição humana, não é suficiente ter em conta a perspectiva transcendental de *Ser e Tempo*, com a sua posição dos existenciários, enquanto condições da autotransmissão da existência. É imprescindível ter em conta as condições materiais dessa transmissão, reconhecer que esse conjunto proteico e instrumental tem uma dinâmica própria que se subtrai à dinâmica existencial, ele é o “quê”, sem o qual o “quem” não pode existir:

[...] o *quem* não é nada sem o *quê* porque eles estão em relação transdutiva no processo de exteriorização que a vida prossegue, isto no processo de diferenciação por outros meios que não a vida. O quem não é o quê: não há relação transdutiva senão entre termos diferentes. Há uma dinâmica do *quê* irreduzível à do *quem* (a lógica do suplemento não é simplesmente antropológica) mas que tem necessidade da do *quem* como o poder de antecipação. O poder de antecipação do *quem* pressupõe, contudo, o “já aí” do *quê* que lhe dá acesso ao seu passado não vivido. (STIEGLER, 2018b, p. 321).

De facto, a lógica do desenvolvimento do “quê” é, antes, “organológica”, no sentido em que nos instrumentos a matéria se organiza progressivamente em conjuntos quase orgânicos, capazes de interagir entre si. Essa dinâmica dos objetos técnicos condiciona, de forma estrutural, o modo de autogestão da existência: “as especificidades das técnicas como suportes de registo do passado condicionam para cada época as modalidades segundo as quais o Dasein acede ao seu passado.” (STIEGLER, 2018b, p. 319).

Se a memória especificamente humana é originariamente exteriorizada na pedra de sílex, esta é, no entanto, apenas um suporte espontâneo, não foi criada com a função de arquivo dos registos mnémicos. As mnemotécnicas surgiram somente no paleolítico superior, e os primeiros textos só aparecem no neolítico, resultando no alfabeto e na criação da história propriamente dita. Assim, “a história do ser” (época propriamente histórica da história) começa com a história da literariedade (STIEGLER, 2018a).

As técnicas de registo da memória, para que Stiegler reserva propriamente o termo de *Hipomnémata*, assumiram sucessivamente a forma da escrita cuneiforme, hieroglífica e alfabética, estendendo progressivamente o saber e o poder humano, todavia, ao mesmo tempo, provocando clivagens e desajustes políticos e psicossociais. Isto ocorreu desde logo, na Grécia, com a invenção da escrita “ortotética”, e uma tal *krisis* repetiu-se no Renascimento, com a invenção da imprensa.

A escrita alfabética foi sistemática e completamente desenvolvida pelos gregos, a partir da escrita suméria: o que a distingue não é principalmente o ser uma técnica de registo fonético, mas ser “ortográfica”, isto é, uma técnica de registo do pensamento que se caracteriza pela sua elevada precisão, permitindo anular as dúvidas sobre a autenticidade da mensagem. Essa nova escrita “ortotética” (STIEGLER, 2018b, p. 345) será responsável pela mutação grega da compreensão da natureza da verdade, a qual se encontra ilustrada em Platão e foi comentada por Heidegger, como a compreensão da *aletheia* no sentido de *orthotes* (sem, contudo, a relacionar com a técnica de escrita).

Stiegler não associa diretamente a invenção da escrita ortotética à história do ser, mas a associa inequivocamente à idealidade visada por Husserl, assim como à inscrição da historicidade na *différance* de Derrida: a “imobilização” do passado na forma morta do registo ortotético é precisamente o que possibilita simultaneamente a invenção da idealidade geométrica e a *hermeneia* como apropriação viva dum registo textual (a partir dum novo contexto e dum novo leitor), doravante liberta para a “diferença” do seu próprio tempo.

Os gregos não apenas desenvolveram a escrita ortográfica até um nível de incrível precisão, mas divulgaram e ensinaram essa escrita, criando as condições de uma inteligibilidade coletiva na *scholé*, onde eram transmitidos os *mathemata*, assim como as condições da isonomia da *pólis* e do uso público da razão. Essa comunitarização do saber abriu também o caminho à filosofia como “autoexame do pensamento” e “jogo diferencial do que se encontra inscrito na língua.” (STIEGLER, 2018b, p. 351).

A escrita ortotética dos gregos lançou a civilização ocidental, porque ela é o modelo de todas grandes invenções tecnológicas que asseguraram o domínio do Ocidente. Inspirando-se na *Gramatologia* de Derrida, Stiegler apresenta a técnica de escrita ortotética como um processo de gramatização (isto é, de análise e síntese de unidades discretas: os gramas) que permite reproduzir e fixar com precisão um fluxo fonético.

Tal processo de gramatização contém *in nuce* a possibilidade futura da gramatização dos gestos corporais, isto é, da transferência das competências sensorio-motoras contidas no saber-fazer para as máquinas, tornando possível a criação da fábrica e a revolução industrial. Da mesma maneira, assistimos hoje a uma gramatização dos processos cognitivos que suportam o saber, assim como dos processos da economia libidinal associada ao saber viver, que são exteriorizados e transferidos para os aparelhos das “indústrias do conhecimento” e das “indústrias culturais” que caracterizam a nossa sociedade hiperindustrial.

Estamos, hoje, constantemente ligados a aparelhos mnemotecnológicos sem os quais já não podemos viver, que vão desde a televisão, ao *smartphone*, ao computador e ao GPS, confiando uma parte cada vez maior das nossas competências noéticas às máquinas. A novidade dessas mnemotecnologias da sociedade hiperindustrial é que elas são uma nova forma de gramatização, resultante da tecnociência, ou seja, do conhecimento e da manipulação dos próprios processos noéticos.

A industrialização da memória é a fabricação industrial do “tempo real”, isto é, da presença simultânea e da velocidade da luz a que circula a informação nas redes: as novas mnemotécnicas anulam “o tempo diferido” da memória humana, o qual era essencial ao enunciado ortotético, destinado à disseminação duma “diferença indefnida, interminável e indeterminável.” (STIEGLER, 2018b, p. 378).

Anulando, pelo menos num primeiro tempo, possibilidade da leitura como repetição diferencial (*différente*), quer dizer, como trabalho hermenêutico e reflexividade crítica, as novas mnemotecnologias não suspendem apenas a programação cultural, mas também a programação política (2018) que suporta as instituições democráticas e ameaçam os processos de individuação, e de transindividuação:

Na expressão tempo real está em questão a transmissão. Se a transmissão dos saberes é também a sua elaboração, a modificação das condições da sua transmissão é a das condições da sua elaboração: a síntese industrial da finitude retencional é um sistema de elaboração-transmissão dos saberes em tempo real que se substitui à transmissão dos saberes que se operava até então em tempo diferido. (STIEGLER, 2018b, p. 461).

Para pensar uma tal crise, Stiegler volta-se ainda para “o choque epocal” sofrido na Grécia antiga pela invenção da escrita ortotética e pensado por

Platão, no *Fedro*, como oposição entre a oralidade e a escrita, ou seja, entre *hypomnēsis*, memória artificial associada à reprodução da escrita, à *anamnēsis*, o pensar como diálogo consigo mesmo e afirmação de autonomia. Essa oposição aparece nos diálogos platônicos como sintoma de uma *Krisis*, ou seja, da rutura instaurada pelas novas mnemotécnicas nos processos de transindividuação que suportavam a cultura na Grécia pré-clássica.

Ao denunciar a perda de memória resultante do confiar o pensamento à escrita, Platão teria antecipado, na ótica de Stiegler, uma primeira versão de uma “teoria da proletarização”, a qual apareceria, muitos séculos depois, em Marx, abrindo, simultaneamente, com a sua crítica à sofística uma frente de luta política para a filosofia.

No entanto, proclamando uma oposição absoluta entre *hipomēsis* e *anamnēsis*, Platão teria também lançado uma das antinomias que estruturaram a metafísica ocidental. Foi Derrida que anulou essa oposição, no célebre comentário *La Pharmacie de Platon* (1968), defendendo que o termo grego *pharmakon*, usado no diálogo platônico para designar a escrita, não tem uma tradução francesa precisa, pois ele designa uma droga ou um artifício, que tanto pode atuar benéficamente como medicamento como prejudicar e destruir enquanto veneno.

Onde Platão opõe autonomia da *anamnēsis* à heteronomia da *hypomnēsis* é preciso afirmar que elas se exigem uma à outra, constituem uma “composição” e exigem uma permanente negociação. Todo objeto técnico é farmacológico, isto é, é intrinsecamente ambivalente. “O *pharmakon* é ao mesmo tempo o que *permite* exercer o cuidado e aquilo com que é preciso ter cuidado - no sentido em que é preciso prestar-lhe atenção: é uma potência *curativa* no *comedimento* e na *desmesura* é uma potência *destrutiva*.” (STIEGLER, 2010, p. 16).

Essa noção de *pharmakon* é relacionada por Stiegler com a noção de “objecto transicional”, em Winnicott: objeto simultaneamente exterior e interior, que medeia a relação entre a criança e a mãe, ele tem uma conotação simultaneamente relacional e intensamente afetiva, sendo ao mesmo tempo um meio de negociar a autonomia e um risco de adição (2010).

Ora, toda a técnica participa dessa ambivalência: a escrita alfabética foi não somente um instrumento de emancipação, como também de alienação, e a *web* pode ser também tanto um instrumento de expropriação da

interioridade e de submissão ao capitalismo consumista como um instrumento de participação.

É assumindo essa dupla herança de Platão e Derrida que Stiegler pensa poder ser construído um projeto político renovado da filosofia, onde a técnica deverá tornar-se a questão central.

### 3 O ANTROPOCENO E A *GESTELL*

Esse processo de negociação e composição executa-se, por assim dizer, em dois tempos: num primeiro tempo (primeira reduplicação epocal), o devir técnico instaura uma memória de síntese que suspende os ritmos biológicos, socioétnicos e individuais. Num segundo tempo (segunda reduplicação epocal), é levada a cabo a apropriação da primeira reduplicação epocal pelo *quem*. A primeira reduplicação epocal instaura a síntese passiva do *quê* (o objeto técnico), a segunda, a qual chega sempre atrasada (como Epimeteu), instaura a síntese ativa do *quem* (o *Dasein*) (STIEGLER, 2018b).

É esta segunda reduplicação epocal que se encontra obstruída na sociedade hiperindustrial; as máquinas automáticas não se limitam a “imitar a memória humana” e os seus processos de síntese: instauram a hegemonia do tempo apreendido como cálculo (STIEGLER, 2018b) e anulam, com uma eficácia total, os programas anteriores (biológicos, sociais e individuais).

A automatização está, na perspetiva de Stiegler, no centro da problemática do Antropoceno. Intervindo nas recentes polémicas sobre o conceito de Antropoceno, criado pelo biólogo Eugen Stoermer e popularizado por Paul Cruzten, Stiegler procura retirar esse conceito do âmbito exclusivo das ciências duras, por considerar que a sua dimensão política (entendida no sentido de uma política dos objetos técnicos) é essencial. Ele partilha da tese defendida em *L'Événement Antropocène*, de Christophe Bonneuil e Jean Baptiste Fressoz, segundo a qual não é suficiente reconhecer o facto capital de que o *Antropos* se tornou a força dominante e o fator decisivo da evolução da biosfera, todavia, é igualmente imperioso reconhecer a falácia que seria ver nesse acontecimento um triunfo ou um aumento de poder da espécie humana, no seu conjunto:

No decurso desta era o antropos tornou-se o fator maior na evolução da biosfera. O antropoceno é o que Heidegger chamava “técnica moderna” que é evidentemente também o capitaloceno, isto é, um Entropoceno fundado sobre o primado estrutural do cálculo, com exclusão de todo o não calculável (com o custo de uma liquidação sistêmica de todas as singularidades). (STIEGLER, 2018c, p. 166).

É a partir de Heidegger e de Marx que Stiegler forja esse conceito de Capitaloceno, sublinhando na figura heideggeriana da *Gestell* uma configuração radicalmente nova da técnica, caracterizada pela elevada integração dos objetos técnicos em sistemas capazes de reproduzir, integrar e controlar a atividade humana. A *Gestell* leva a cabo uma hipersincronização mecanizada e calculável de toda atividade social, eliminando todas as diacronias e transformando o tempo humano num valor mercantil.

Assim, a *Gestell*, ou o Antropoceno, não inauguram um poder absoluto do homem, mas, antes, a sua absoluta impotência, isto é, a incapacidade de composição e negociação entre a autonomia do homem e o poder dos *hipomnemata*.

No Capitaloceno, vigora a total subordinação e a dependência do trabalho em relação à máquina, já analisado por Marx, no célebre fragmento sobre as máquinas dos *Grundrisse* (1983, p. 593):

A atividade dos trabalhadores, reduzida a uma mera atividade abstrata, é determinada e regulada em todos os sentidos pelo movimento da máquina e não o inverso. A ciência que compele os membros inanimados da maquinaria, pela sua construção, a atuar de forma propositada, como um autómato, não existe na consciência do trabalhador, mas pelo contrário, atua sobre ele através da máquina como o poder alheio, como o poder da máquina em si mesma.

Contudo, o Capitaloceno não é apenas a submissão do homem, enquanto trabalhador, mas enquanto libido e *noesis*, que são elas mesmas exploradas e mercantilizadas. A Capitalização não é apenas o aumento do capital fixo, com consequências na economia, é a extensão dum processo de gramatização que reconfigura o humano, desviando o tempo hermenêutico do ócio da *skolé* para o tempo calculável do *negotium* e instalando a proletarização como condição universal.

A gramatização digital, com a internet, as redes sociais, a inteligência artificial e a robótica, representa uma intensificação (e talvez o estágio final) desse processo que se iniciou com a Revolução Industrial. Se os novos sistemas técnicos criados pela Revolução Industrial ganharam independência em relação às forças biológicas ou ecológicas ligadas ao território e ao contexto social, essa dinâmica de desterritorialização chegou hoje, no capitalismo *Smart*, ao seu limite extremo: a independência não a um território específico, mas à biosfera, no seu todo.

*A World Wide Web* concretizou uma reticulação planetária, tornada possível pela retenção terciária digital e, em 2017, quase metade da população mundial estava permanentemente ligada a plataformas e a redes (independentemente da sua localização na Terra), dispostas elas mesmas à *volta da Terra*. A nova infraestrutura industrial constituída por uma cintura de satélites na órbita terrestre ultrapassa a biosfera, curto-circuita as localidades terrestres e desenvolve as suas atividades industriais em todos os setores. O novo sistema técnico encaminha-se para a gestão global e a governação algorítmica, intensificando os processos de “orientação”, “organização” e “regulação” que configuram um poder burocrático totalitário.

Como toda a forma de governamentalidade, no sentido de Foucault, a governamentalidade algorítmica põe em ação tecnologias de poder fundadas sobre estatísticas. Mas, [...] estas estatísticas constantemente inscritas e relevadas constituem e mobilizam uma racionalidade normativa e apolítica baseada na recolha, agregação e análise automática de dados em quantidade massiva de maneira a modelizar, antecipar e afetar antecipadamente comportamentos possíveis. (STIEGLER, 2015, p. 193).

Essa governação algorítmica, cujas decisões automáticas são fabricadas por uma incessante extração e combinação de dados dos “territórios digitais”, potencia a instauração de um novo “regime de verdade” (STIEGLER, 2015, p. 189), anulando a “temporalidade hermenêutica” da reflexão e da decisão ética e política.

As três dinâmicas da organologia industrial acima referidas (sincronização, capitalização e desterritorialização dos sistemas técnicos) estão no centro da análise teórica que Stiegler faz do conceito de Antropoceno. Cada nova etapa nesse processo representa novas formas de erosão das formas simbólicas, as quais constituem as culturas humanas, como um novo patamar de destruição da biodiversidade (STIEGLER, 2018c).

A sociedade hiperindustrial não consagra o Antropoceno como o poder de *antropos*, mas sim das corporações, que levam a cabo uma guerra civil e económica mundial, saqueando as energias fósseis e destruindo as organizações sociais e os saberes noéticos, que estruturavam as civilizações e humanas.

Contudo, na perspetiva de Stiegler, há que encontrar a saída do Antropoceno na natureza do próprio *Pharmakon* que projetou essa nova estrutura epocal. O Antropoceno é também um Entropoceno, porque é uma nova etapa da história da técnica marcada pela invenção da máquina a vapor, que incorpora em si um conceito físico radicalmente novo:

O Antropoceno [...] constitui uma crise epistémica de amplitude jamais igualada: o aparecimento da *máquina* termodinâmica que fez aparecer o mundo humano como *perturbação fundamental*, inscreve o processo, a irreversibilidade do devir e a instabilidade dos equilíbrios em que tudo isto consiste no coração da própria física. Todos os princípios do pensamento assim como da ação foram perturbados por esse evento. (STIEGLER, 2015, p. 26).

É também com base nesse paradigma instaurado pela máquina termodinâmica que somos hoje obrigados a pensar a própria vida como jogo entre entropia e neguentropia, conforme demonstrou *Schrödinger* (1997, p. 82-83), ao afirmar que “o organismo vivo aumenta continuamente sua entropia [...] e, assim, tende a aproximar-se do perigoso estado de entropia máxima, que é a morte”, e que “só pode manter-se vivo, através de um processo contínuo de extrair entropia negativa do ambiente.”

Na perspetiva de Stiegler, Heidegger foi incapaz de vislumbrar uma saída para a *Gestell*, porque não prestou atenção ao conceito de entropia. Ele é o *pharmakon*, cujo saber deve ser partilhado e interiorizado: instalando a questão da entropia e da neguentropia como o problema crucial da vida humana e da vida em geral, ele constitui a matriz de todo o pensamento do *oikos*, do habitat e das suas leis (STIEGLER, 2015, p. 28).

Não é na esperança num Deus que nos venha salvar ou no desenvolvimento da luta de classes que Stiegler vai procurar a saída do Antropoceno, porém, na exigência de uma nova política industrial, capaz de gerir o processo entrópico da automatização. Aprendendo com as lições da *Epimeteia*, Stiegler defende que é preciso levar a cabo o segundo “*redoubleman* epocal”, “compondo e negociando” com os novos *pharmakon*, de modo a abrir o espaço para o trabalho hermenêutico e a proliferação da vida em geral.

Retomando Nietzsche, Stiegler anuncia a esperança na vinda do *Übermensch*, capaz de - invertendo radicalmente a tábua de valores do Antropoceno - proclamar a vida como valor supremo, assumindo a neguentropia, em vez do lucro, como finalidade da economia e critério fundamental de decisão política (STIEGLER, 2015).

#### 4 O HUMANISMO E O TRANSMANISMO

As filosofias do transumanismo anunciam uma superação do humano, em direção a um ser aperfeiçoado e transformado pela máquina, e reinterpretam o conceito de *Übermensch* como uma legitimação desse projeto, o qual inspira cientistas e informáticos, como Raymond Kurzweil, apoiados pela *Google* e outros grandes grupos financeiros.

Kurzweil, em *The Age of Spiritual Machines* (1995) e *The Singularity is Near* (2005), anunciou um futuro próximo em que a revolução tecnológica, dados os progressos simultâneos da Genética, da Nanotecnologia e da Robótica, atingirá um patamar radicalmente novo com a criação de máquinas inteligentes. Um tal patamar, a que ele chama “a singularidade”, assinalaria o ponto sem regresso onde o homem será colocado perante o desafio de ter de competir com as suas criações tecnológicas e obrigado a transcender todas as suas limitações, tornando-se, mediante o recurso a diversos suplementos, infinitamente mais inteligente e adiando, talvez indefinidamente, a doença e a morte. Esse devir para além do humano daria lugar a um sobre-humano, um ser híbrido, onde a máquina e o homem já não poderiam ser distinguidos.

Fortemente crítico dos transumanismos, Stiegler levou a cabo uma releitura de Nietzsche, que toma em conta a relação do filósofo alemão com a ciência e técnica do seu tempo. Retomando as teses de Bárbara Stiegler, em *Nietzsche et la Biologie* (2001), ele defende uma interpretação muito diferente da de Kurzweil, não apenas do conceito de *Übermensch*, mas ainda desse ponto sem retorno para que a atual revolução tecnológica nos conduz.

Stiegler (2018b, p. 401) reconhece que a tecnociência cada vez descreverá menos o real e, em vez disso, irá desestabilizá-lo radicalmente:

[...] não se trata de reproduzir o homem, nem o seu pensamento, mas de transformar um conjunto, do qual o ser orgânico que é o homem, o conhecimento que lhe é vital, enquanto acumulado em vários suportes e os instrumentos que ele desenvolve, formam um complexo a três termos.

As técnicas contemporâneas de tratamento de informação - que criam “um processo de exteriorização das funções do córtex cerebral e mais globalmente do sistema nevoso” (STIEGLER, 2018b, p. 400) - assim como a promessa de supressão da morte das biotecnologias desestabilizam a relação do homem com a morte.

Por outro lado, esse efeito do progresso tecnológico de desarticulação da existência é ainda amplificado pela aliança entre o *marketing*, o digital e as indústrias culturais. Essa aliança desestabiliza as estruturas do *self*, capitalizando sistematicamente a energia libidinal e deslocando-a para o consumo das coisas descartáveis e consumíveis. Desse modo, fica inviabilizado o investimento libidinal nas “consistências”, ou nos objetos ideais, criando-se “a infidelidade sistêmica” (STIEGLER, 2010, p. 105), curto-circuitando-se e destruindo-se os mecanismos de sublimação

A “telemática” (STIEGLER, 2018b, p. 425), isto é, o sistema integrado dos *media*, com os seus sistemas analógicos e digitais, como o computador, os satélites, as televisões e os telemóveis, produz um tempo industrial (o tempo medido a partir da velocidade de difusão da informação nas redes telemáticas, isto é, da velocidade da luz), com a conseqüente desrealização do tempo e do espaço, e a supressão do tempo diferido da história.

A telemática coloca-nos no centro de todos os eventos que vivemos em tempo real, sem possibilidade de qualquer juízo reflexivo: o “tempo real” da telemática é um tempo onde tudo está simultaneamente presente, é o ocorrer simultâneo de presentes pontuais.

A verdade da informação é o tempo luz. Por esta expressão queremos à partida designar a transmissão da informação à velocidade da luz, isto é, sem demora, o que as ortoteses analógicas e digitais permitem - enquanto que a ortotese literal implica um atraso essencial entre o que se pode chamar evento ou a sua captação de um lado, a sua receção ou a sua leitura de outro lado. (STIEGLER, 2018b, p. 436).

As novas técnicas de registo ortotéticas do sistema telemático têm características radicalmente distintas da ortotese literal, porque fazem explodir a temporalidade extática. Elas ameaçam o processo de individuação psíquica e coletiva, que é sempre existencial e narrativo, anulando o processo de transindividuação, o qual implica o tempo diferido da história.

A dissolução das consciências na mesmidade vazia do *man*, no anonimato e na impessoalidade ameaça transformar a espécie humana numa amálgama indiferenciada de consumidores e de utilizadores das redes digitais, onde os *divíduos* (isto é, os indivíduos privados da sua individualidade) estão integrados e submetidos ao sistema, como acontece num enxame ou num formigueiro.

Os estudos da pedopsiquiatria sobre os efeitos patogénicos da imersão do cérebro infantil no “banho mediático do audiovisual” demonstraram que o meio hipermediatizado curto-circuita a sensoriomotricidade que é, segundo Winnicot, a condição da psicogénese infantil. Essa sobre-exposição precoce ao ecrã está na origem de patologias como défice de atenção e a hiperatividade: a “sinaptogénese da criança é estruturalmente alterada pela imersão do seu cérebro no meio mediático.” (STIEGLER, 2010, p. 109).

Na perspetiva de Stiegler, estamos, assim, no limiar da regressão antropológica e duma desarticulação das estruturas da existência, já antecipadas por Heidegger:

Num tal contexto, com tais valores, não poderia haver *transmissão* de geração em geração dum património cultural que encontre a sua unidade historial na sua unidade territorial - como se a efetividade da velocidade devesse desrealizar o tempo e o espaço como tais. Ninguém melhor que Heidegger anteviu um tal destino e a sua enormidade. E ninguém melhor, nem tão cedo, como Derrida reinscreveu a sua necessidade radical - num afastamento decisivo - anunciando-se como rutura absoluta com a normalidade. (STIEGLER, 2018b, p. 434).

Stiegler reconhece, como os transumanistas, que o desenvolvimento tecnológico chegou a um ponto crítico e sem retorno, todavia, tem desse ponto crítico uma visão radicalmente diferente, porque vê nele precisamente a degradação humana e ambiental, as quais tornaram o mundo imundo e fazem do triunfo do niilismo tecnológico uma catástrofe.

Contudo, a experiência grega da técnica aponta no sentido do fio ténue da esperança, isto é, da expectativa de uma bifurcação inesperada, a qual abra uma possibilidade de futuro.

A escrita ortotética digital volta a colocar em evidência, como questão central da civilização, o contraste platónico entre a *anamnese*, um saber por si mesmo que implica os circuitos longos da dialética, com os momentos da

oposição, e da busca do consenso em torno do conceito e da definição e a *hipomnésia*, o saber dos curto-circuitos da opinião, o saber aparente, que se limita à replicação de um saber alheio para o qual não se tem justificação.

Dominar os novos *pharmakon* exige conter a automatização e defender o direito ao trabalho hermenêutico, o direito ao *otium* da *skole* e à *eudaimonia*, a uma vida feliz e digna de ser vivida. Preconizando o regresso a essa matriz humanista da cultura ocidental, Stiegler proclama a separação entre o humano e a máquina, distanciando-se inteiramente da utopia transumanista, mas se mantendo fiel aos princípios da sua organologia, segundo a qual a relação e a interdependência entre os sistemas técnicos e não técnicos implica a sua diferenciação e composição.

Reconhecendo que a improbabilidade desse regresso a uma cultura de matriz humanista, num tempo em que foram curto-circuitados pela hipsincronização todos os mecanismos de negociação e composição com a tecnociência, Stiegler argumenta que essa possibilidade altamente improvável está também a ser, de facto, aberta pela revolução digital. Ele empenhou-se ativamente na criação de uma “Web hermenêutica”, ao serviço do processo de individuação, isto é, da formação de indivíduos noéticos, portadores de saberes vários, capazes de bifurcações (mudanças de paradigmas, crises epistémicas) que desautomatizam os procedimentos *standardizados* de decisão.

Essa Web hermenêutica poderá contribuir para um novo paradigma, que coloque a economia ao serviço da neguentropia e afirme o humano, enquanto *energeia*, isto é, enquanto força cuidadora, conectada com a rede da vida e instituinte da obra.

PACHECO, A. Man and technology in Bernard Stiegler's works. *Transformação*, Marília, v. 44, p. 163-184, 2021. Dossier Técnica.

**ABSTRACT:** Bernard Stiegler's philosophy of technique shows the intrinsically tragical character of the technological evolution and claims the possibility to explore the ambivalent character of technological or pharmacological instruments. First we will follow his argumentation, highlighting the role that he assigns to the instrument in opening ecstatic temporality, and the importance of the evolution of the "orthothetical" technologies of registration, as a condition which is simultaneously destabilizing and enabling of a historical and hermeneutic conscience. In a second moment, we will show what Stiegler names the central *Pharmakon* of the Anthropocene, and the centrality of entropy and negentropy to find a way out of the ecological catastrophe. In a third moment, we will follow Stiegler's critique of transhumanism and his proposal for negotiation and composition between humanistic tradition and technological development.

**Keywords:** *Hipomnemata*. Language. Entropy. *Pharmakon*.

## REFERÊNCIAS

- DERRIDA, J. **De la Grammatologie**. Paris: Éditions Minuit, 1967.
- DERRIDA, J. La Pharmacie de Platon. **Tel Quel**. Paris, n. 32-33, 1972.
- MARX, K. **Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie**. Berlin: Dietz, 1983.
- KURZWEIL, R. **The Age of Spiritual Machines**. New York: Viking-Penguin, 1995.
- KURZWEIL, R. **The Singularity is Near - When humans transcend Biology**. New York: Viking-Penguin, 2005.
- SCHROEDINGER, E. **O que é a vida? O aspeto físico da célula viva**. S. Paulo: Fundação da Editora UNESP, 1997.
- STIEGLER, B. **Nietzsche et la Biologie**. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.
- STIEGLER, B. **De la Misère Symbolique - 1. L'Époque Hyperindustrielle**. Paris: Editions Galilée, 2004.
- STIEGLER, B. *Ars industrialis*. **Manifesto 2010a**. Disponível em: <http://arsindustrialis.org/manife-2010> . Acesso em: 28 out. 2020.
- STIEGLER, B. **Ce qui Fait que la Vie Vaut la Peine d'Être Vécue**. De la Pharmacologie. Paris: Flammarion, 2010b.
- STIEGLER, B. **La Société Automatique - 1. L'Avenir do travail**. Paris: Fayard, 2015.
- STIEGLER, B. **La Technique et le Temps - 1. La Faute d'Épiméthée**. Paris: Fayard, 2018a.
- STIEGLER, B. **La Technique et le Temps - 2. La Désorientation**. Paris: Fayard, 2018b.
- STIEGLER, B. **Qu'Appelle-t-on Penser ? - 1. L'Immense Régression**. Paris: Liens qui Libèrent, 2018c.

---

Recebido: 08/01/2021

Accito: 25/2/2021

# A HERMENÊUTICA DIGITAL COMO HERMENÊUTICA DO SUJEITO<sup>1</sup>

Alberto Romele<sup>2</sup>

**RESUMO:** Neste artigo, o autor debruça-se sobre o estatuto do sujeito e da identidade pessoal no contexto do digital. Na primeira secção do texto, ele desenvolve a sua abordagem geral dos meios e tecnologias digitais, a qual designa de “hermenêutica digital”. Destaca nela três perspectivas, nomeadamente a desconstrutiva, a epistemológica e a abordagem ontológica. Na segunda parte do texto, o autor debruça a sua atenção sobre a hermenêutica digital enquanto hermenêutica do sujeito. Compara aí a identidade narrativa de Paul Ricoeur com o *habitus* de Pierre Bourdieu. A sua primeira tese defende que o *habitus* pode ser compreendido como um conceito subjectivador que negligencia uma parte importante do sujeito. Nesse sentido, a identidade narrativa oferece uma solução para tal negligência. A sua segunda tese defende que os meios e tecnologias digitais dos dias de hoje se encontram mais próximos do *habitus* bourdieusiano que da identidade narrativa ricoeuriana. Por outras palavras, as máquinas e tecnologias digitais são “máquinas geradoras de *habitus*”, tanto na sua estrutura como nos seus efeitos.

**Palavras-chave:** Hermenêutica Digital. Sujeito. Emaginação. *Habitus*. Identidade Narrativa.

## INTRODUÇÃO

Neste artigo, ocupar-me-ei com o estatuto do sujeito e da identidade pessoal no contexto digital. A perspectiva que irei desenvolver não será, porém, aquela que caracteriza o trabalho de um académico das Ciências Sociais ou das Ciências da Comunicação. Nessas disciplinas, poderia, por exemplo, fazer referência às publicações de certos autores, como Cardon (2008) e Georges (2009), pois, muito embora as suas publicações se encontrem, hoje, desactualizadas, elas continuam ainda a fornecer importantes instrumentos para a análise empírica dos efeitos que os meios e tecnologias digitais, nomeadamente as plataformas de *social media*, exercem sobre nós e sobre

<sup>1</sup> Tradução portuguesa de Ângelo Milhano.

<sup>2</sup> Pesquisador no Internationales Zentrum für Ethik den Wissenschaften (IZEW) – Universität Tübingen, Tübingen – Alemanha.  <https://orcid.org/0000-0001-8648-6619> Email: romelealberto@gmail.com

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44dossier.10.p185>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

as nossas identidades. Neste texto, irei, contudo, privilegiar considerações teóricas à análise de um conjunto de estudos de caso. Vou sobretudo defender que, apesar das suas diversas nuances, os meios e as tecnologias digitais possuem, hoje, algo em comum, tanto na sua estrutura como nas consequências que acarretam para nós.

O artigo será desenvolvido por duas secções. Na primeira, vou apresentar a minha abordagem aos meios e tecnologias digitais, a qual denominei “hermenêutica digital” (2020). Irei distinguir três perspectivas diferentes, sob as quais se desenvolve a hermenêutica digital: (1) desconstrutiva, (2) epistemológica e (3) ontológica. No entanto, tal não significa que a hermenêutica digital não tenha outras potenciais perspectivas que se encontram ainda por explorar. De entre elas, uma será precisamente a da compreensão da hermenêutica digital enquanto hermenêutica do sujeito.

Na segunda secção, vou reflectir sobre as questões da identidade pessoal e da subjectivação. Irei comparar o conceito de “identidade narrativa” de Paul Ricoeur com o conceito de *habitus* de Pierre Bourdieu. A minha tese defenderá que o *habitus* pode ser compreendido como um processo de subjectivação que acaba por negligenciar uma parte importante do sujeito, e que a “identidade narrativa” fornece, para tal, uma solução. Ainda nessa secção, irei também sustentar que as tecnologias e os meios digitais se encontram hoje mais próximos da concepção bourdieusiana de *habitus* que da identidade narrativa ricoeuriana. Por outras palavras, irei defender que as máquinas e as tecnologias digitais são elas mesmas “máquinas criadoras de *habitus*”, tanto na sua estrutura como nas suas repercussões. Na conclusão, irei dar conta de três possíveis respostas ao problema da nossa habituação *online*.

## 1 HERMENÊUTICA DIGITAL

A expressão “hermenêutica digital” existe já há algum tempo. Explicita Capurro (2010, s/n):

A Hermenêutica confronta-se hoje com o desafio que é lançado pelas tecnologias digitais, transformando-se naquilo que eu designo de *hermenêutica digital* [...] O desafio que a internet representa para a hermenêutica manifesta-se sobretudo na sua relevância social para a criação, comunicação, e interpretação do conhecimento.

Capurro (2010, s/n) desenvolve, com particular interesse, “os dois lados de um mesmo processo de enfraquecimento da tecnologia moderna.” Por um lado, dá-se um enfraquecimento do papel do intérprete, na medida em que este se embrenha numa cada vez mais complexa rede de humanos e não humanos, e que apenas consegue controlar parcialmente. Por outro lado, afirma (2010, s/n) que “as tecnologias da informação são tecnologias frágeis, uma vez que lidam com as ‘conversações humanas’.” Ao longo deste trabalho, vou sustentar que a primeira afirmação é hoje ainda válida, mas que a segunda perdeu, entretanto, o seu *momentum*. De facto, as “conversações humanas” e, de uma forma geral, todas as formas de produção de conteúdos e de representação *online* do sujeito, encontram na prática de “alimentar o monstro” a sua única função, no prover as máquinas algorítmicas com a infinidade de dados de que necessitam para melhorar a sua *performance*, em termos de análise e previsão. Nesse sentido, os discursos humanos não fragilizam as tecnologias digitais, fortalecendo-as, antes, no que diz respeito à habituação que criam em nós.

Nas minhas mais recentes investigações (ROMELE, 2019), fiz uso da expressão “hermenêutica digital” para, a partir dela, destacar três significados distintos:

(1) Em primeiro lugar, porque o termo possui um sentido desconstrutivo ou até mesmo destrutivo. De entre as diversas mediações que podem ser criadas entre a humanidade e o mundo, a hermenêutica tem tido apenas em conta a linguagem. De acordo com Latour (1993, p. 63), a grandiosidade das filosofias e das teorias da linguagem do século XX, tal como é o caso da hermenêutica, manifesta-se na forma como dignificam devidamente as mediações, uma vez que deixaram de as considerar como veículos puros através dos quais um orador atribuí significado ao mundo, ou vice-versa. Contudo, a sua fraqueza mostra-se na forma como privilegiaram a linguagem como o único mediador ou, no mínimo, como o paradigma de todas as mediações possíveis.

A hermenêutica de Paul Ricoeur configura-se, nesse sentido, como um caso paradigmático. Por um lado, e enquanto representante da tradição ontológica da hermenêutica, Ricoeur é certamente o autor que mais interesse demonstrou na externalização e materialização da linguagem: sinais, metáforas, narrativas, textos, e a escrita em geral. É também por essa via que se manifesta a preferência de Ricoeur pela “via longa” da hermenêutica, por oposição à “via curta” de Martin Heidegger. Por outro lado, Ricoeur nunca lidou realmente com a dimensão material dos suportes de transmissão de significado, tendo

acabado por universalizar materializações e externalizações específicas, para poder assim compreender todas as outras.

Considere-se, por exemplo, a noção ricoeuriana de identidade narrativa, a qual se caracteriza tanto pela sua monolinearidade como pela sua monomediaticização. O conceito é monolinear, porque se baseia sob um modelo aristotélico (tal como apresentado na *Poética*) e sob um modelo bíblico, de acordo com os quais todas as narrativas têm que se compor a partir de um enredo (*mise en intrigue*) que organiza os elementos heterogêneos de uma situação sob uma ordem específica, isto é, devidamente fechados entre um princípio e um fim. A monomediaticização, por seu turno, fundamenta-se no facto de a identidade narrativa se construir a partir do modelo do texto impresso. De acordo com De Mul (2010), enquanto a leitura do texto impresso tende a ser unívoca, o texto digital revela-se potencialmente diferente a cada leitura que dele se faz. Para De Mul, a *Web* é uma base de dados de um número indefinido de histórias potenciais. Para além disso, no digital, a escrita é apenas um de entre os vários meios e possibilidades de expressão.

Por consequência, torna-se também importante distinguir entre a dimensão descritiva e a dimensão prescritiva da identidade narrativa, em Ricoeur. Acredito que a monolinearidade e a monomediaticização podem ser criticadas sem se perder, muito embora adaptando, a sua dimensão descritiva, sendo esta a razão pela qual irei ainda recorrer de tal noção, na segunda secção deste artigo. Contudo, as tecnologias digitais acabam por destacar a natureza problemática da dimensão prescritiva. De facto, a multilinearidade e a multimediaticização são paradigmas que acarretam menos frustração na compreensão e julgamento das identidades pós-modernas.

(2) A hermenêutica acabou também por desempenhar um papel positivo na minha compreensão dos meios e das tecnologias digitais, uma vez que o “idealismo materialista” não constitui um limite intrínseco da hermenêutica. De acordo com Ihde (1990), os textos são uma de muitas tecnologias hermenêuticas, as quais se caracterizam por criar representações do mundo que devem ser interpretadas para poder aceder a esse mesmo mundo. Tal é o caso, por exemplo, do *cockpit* de uma aeronave, sobretudo quando um piloto se vê confrontado com condições meteorológicas adversas. Outros possíveis exemplos serão os termómetros, microscópios electrónicos e telescópios, e todos os meios e tecnologias digitais que transformam os sinais e os dados em algo que pode ser por nós interpretado e manipulado.

Os meios e as tecnologias digitais são também eles hermenêuticos, porque lidam sobretudo com sinais. Contudo, o simbolismo digital é muito específico, pois se baseia numa (1) dupla suspensão do significado e da referência que permite (2) uma manipulação formal e mecânica dos sinais (BACHIMONT, 2011). É aqui onde radica a sua força, visto que se tornam assim capazes de lidar com qualquer tipo de entidade no mundo. Poder-se-á por isso dizer que a hermenêutica digital se apresenta, nesse sentido, como verdadeiramente universal. Porém, é também aqui onde reside a sua fragilidade, já que os sinais digitais acabam por negligenciar todos os contextos da sua produção e recepção ou, noutras palavras, a lacuna que existe entre “mapa” e “território”.

Hoje em dia, existe uma tendência sociológica em acreditar que os meios e tecnologias digitais podem concretizar e conhecer tudo, porque são capazes de tudo manipular. A hermenêutica, sobretudo no que diz respeito à sua formulação ricoueriana, convida-nos antes a praticar a arte do distanciamento. Enquanto as pessoas se demonstram normalmente entusiasmadas com as capacidades das impressoras 3D, uma atitude hermenêutica evidencia as diversas dificuldades e limitações, tanto em termos de *hardware* como de *software*, que a impressão 3D ainda enfrenta, nos dias que correm.

Enquanto os sociólogos do digital usam os dados e os métodos digitais na sua abordagem à realidade social, a hermenêutica digital faz por destacar as várias limitações de uma tal abordagem — os dados digitais, especialmente aqueles que advêm das redes sociais, como é o caso do *Twitter*, não são representativos de uma população inteira; o uso de métodos digitais específicos é influenciado pelas competências técnicas, recursos financeiros, enquadramentos teóricos, entre outros elementos possíveis. Em Romele, Severo e Furia (2020), analisámos o uso dos dados digitais, nomeadamente *tweets*, para estudar a opinião política. Recorremos, em particular, do modelo ricouriano da tríplice *mimesis*, para descrever a circularidade hermenêutica entre os dados, os métodos e o fundo conceptual:

**Figura 1:** A tríplice *mimesis* e o uso de *tweets* para estudo da opinião política

Abordagem	Prefiguração (dados)	Configuração (método)	Refiguração (forma conceptual)
(1) Preferência	<i>Tweet</i> como unidade (volume de <i>tweets</i> )	Estatística Análise da disposição afectiva base (léxico)	Opinião das massas
(2) Disposição afectiva	<i>Tweet</i> como conteúdo (palavras e imagens dentro do <i>tweet</i> )	Análise da disposição afectiva avançada (aprendizagem supervisionada e não supervisionada)	Opinião latente
(3) Interação	<i>Tweet</i> como interacção (contexto dos <i>tweets</i> )	Análise de rede	Opinião activada

Fonte: Romele, Severo e Fúria (2020, p. 83).

A noção de rasto digital desempenha um papel central na minha investigação. Para determinados autores, como Levinas ou Derrida, o conceito de rasto diz respeito a uma espécie de epistemologia paradoxal, ou até mesmo impossível; para Ricoeur, o uso do termo é feito como forma de escape a uma alternativa danosa. O primeiro refere-se à compreensão do rasto como marca e efeito de uma causa. O segundo defende que o rasto é significação pura, um símbolo do outro, que é, na sua essência, inacessível. Quando discute Levinas, Ricoeur declara que partilha com ele a ideia de que o rasto se distingue de todos os sinais que se organizam em sistemas, uma vez que perturba a sua ordem. No entanto, dá preferência à ideia de um outro relativo à de um outro histórico (RICOEUR, 1988, p. 125). Conforme Ricoeur, o rasto é, por isso, a matriz de uma epistemologia difícil, no entanto, ainda possível.

Quanto aos rastos digitais, seria ainda possível argumentar que esse conceito pode ser mobilizado de modo a evitar duas posições extremas. Por um lado, daqueles que acreditam que o rasto digital permite, finalmente, o preenchimento da lacuna que existe entre as Ciências Sociais e as Ciências Exactas. Por outro, daqueles que defendem cegamente a impossibilidade absoluta de reduzir o humano às suas manifestações digitais. A noção de rasto digital traz consigo o evidenciável (no sentido do “paradigma

indiciário (*indiciaire*)” de Ginzburg) e, por isso, o carácter incerto das epistemologias digitais.<sup>3</sup>

(3) Ao longo das minhas investigações, propus também um empreendimento da hermenêutica digital por uma espécie de “viragem ontológica”. Por ser ontológica na sua orientação, a hermenêutica digital ocupa-se com o papel que as tecnologias digitais desempenham hoje, na nossa constituição enquanto “animais interpretativos”. A hermenêutica digital questiona também, e em que medida, nos encontramos hoje, e cada vez mais, a lidar com máquinas interpretativas. Essa foi a razão pela qual acabei por introduzir o conceito de *Emaginação* (*emagination*) no meu trabalho.

Derrida cunhou o termo *différance*, um erro deliberado de ortografia na palavra *différence*, que se pronuncia, contudo, da mesma forma. A sua intenção procurava denunciar o fonologocentrismo, isto é, a predilecção pelo discurso oral em detrimento do escrito, e também subverter essa tendência. Do mesmo modo, *Emaginação* procura mostrar-se como uma crítica das crenças mais comuns, segundo as quais a imaginação se encontra “nas nossas cabeças”, e de que existe uma lacuna ontológica entre os humanos e as máquinas, que se manifesta nas capacidades humanas da imaginação e da criatividade.

Tenho, em primeiro lugar, argumentado que o esquematismo não pode ser considerado “uma arte que radica nas profundezas da alma humana”. A síntese entre a receptividade e a espontaneidade acontece “fora das nossas cabeças”: nas expressões linguísticas e nas formas escritas, mas também nas técnicas incorporadas e nas tecnologias. Por outras palavras, defendo que a imaginação humana se encontra sempre disposta no exterior — e, por consequência, na matéria, na sociedade, na história e na técnica.

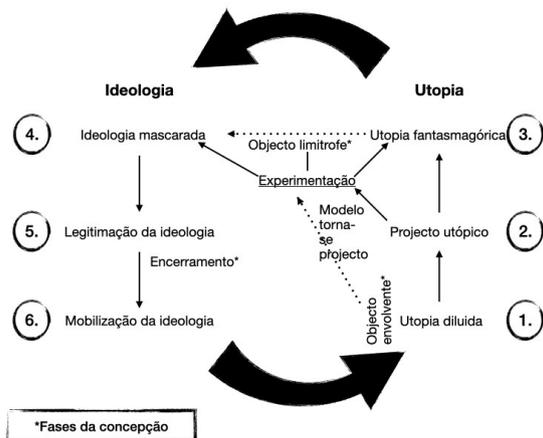
Em segundo lugar, tenho vindo a afirmar que a nossa imaginação produtiva se corresponde pouco com a de um “engenheiro” e muito mais com a de um “artesão”, uma vez que lida sempre com o que quer que seja “que se encontra à mão”. Poder-se-á mesmo dizer que o engenheiro-imaginativo já não é um mito. Hoje em dia, as tecnologias digitais, especialmente aquelas que se aplicam às humanidades, estão precisamente a desmitologizar as reivindicações humanas no que concerne à novidade, criatividade e à autenticidade. Considere-se o trabalho em literatura quantitativa de

<sup>3</sup> Para Ginzburg (assim como para Ricoeur), o paradigma indiciário é característico das Ciências Sociais e das Ciências Humanas. O uso abundante dos rastros digitais nas ciências duras mostra como o paradigma indiciário vai, hoje, muito para além dos limites das Ciências Sociais e Humanas. Quanto às ciências centradas sobre os dados, veja-se, em particular, LEONELLI (2016).

Franco Moretti, em *analítica cultural* por Lev Manovitch, e outras recentes publicações que permitem, por exemplo, quantificar a reputação e o sucesso na arte (FRAIBERGER *et al.*, 2018).

Esses exemplos demonstram como a imaginação humana e a digital se encontram cada vez mais próximas uma da outra, o que, por sua vez, não implica que elas sejam iguais uma à outra — mais do que ontologicamente, as suas diferenças deverão ser compreendidas nos termos do grau e da emergência das suas propriedades. Recorri, mais particularmente, da distinção proposta por Hans Lenk (1995), que estipula seis níveis diferentes da interpretação para indicar que, para cada um desses níveis, se torna necessário estabelecer quais deles são, ou podem ser, implementados em tecnologias digitais, e quais deles continuam sob a prerrogativa humana. A hermenêutica digital deverá também investigar as formas emergentes de interpretação digital que pouco têm em comum com as formas com as quais o ser humano lida com o mundo.

As minhas investigações anteriores em hermenêutica digital não esgotam esse campo, e muitas outras perspectivas poderão ainda ser desenvolvidas. Nos dois últimos anos, interessei-me particularmente sobre os “imaginários tecnológicos”, que dizem respeito ao conjunto de discursos, representações visuais e crenças nas quais as tecnologias se encontram já sempre embutidas. Flichy (2007, p. 8-12) se valeu da articulação entre ideologia e utopia de Ricoeur para compreender o papel do “imaginário” na ação tecnológica. De acordo com Flichy, o “imaginário” não se opõe ao processo de inovação tecnológica. Ele suporta-o, de acordo com um esquema que vai da utopia à ideologia:

**Figura 2:** O papel do “imaginário” na acção técnica.

Fonte: FLICHY, 2007, p.10.<sup>4</sup>

A noção dos “imaginários” tecnológicos demonstra como as tecnologias são sempre mais que a soma total dos seus componentes materiais. Naquilo

<sup>4</sup> A descrição que Flichy fornece para o seu esquema é a seguinte: “A função subversiva da utopia, aquela que permite o alcance do seu espectro total de possibilidades a ser exploradas, poderá ser introduzida no início do processo [...] Os projectos aqui concebidos são bastantes diversos, muitas vezes opostos, e algumas vezes simplesmente justapostos [...] Na segunda fase, uma alternativa realista aos objectos técnicos já existentes é construída à medida que os modelos que são lapidados na fase precedente se transformam em projectos completos. [...] No final desta fase, a reflexão utópica pode ser desenvolvida em dois sentidos. Ou é incorporada num projecto experimental, ou se transforma em fantasia pura. [...] Quando os utopistas se transformam em experimentalistas são confrontados não apenas com a técnica mas também com outros actores sociais que dela possuem uma visão diferente. [...] Necessitam, neste sentido, de construir um objecto limítrofe, um compromisso que pode ser utilizado de modo a associar múltiplos parceiros, de forma suficientemente folgada, para que todos possam beneficiar, mas também o suficientemente sólida para que o dispositivo funcione. [...] A fase experimental não diz apenas respeito ao período de tempo que é necessário para desenvolver a técnica e os seus usos, mas também à fase na qual o discurso utópico é reconstruído de forma a fundamentar as suas reivindicações a partir dos exemplos dados pelas experiências que foram realizadas. [...] A viragem operada pelo mito irá, eventualmente, transformar a utopia numa ideologia. Nesta nova fase, vários aspectos da realidade serão prontamente ocultados de modo a promover a nova técnica. Refirme, neste caso, à ideologia mascarada. A ideologia técnica irá permitir a possibilidade de legitimar o novo sistema técnico. À medida que ganha rigidez, as alternativas serão postas de parte, resultando naquilo que os economistas designam de encerramento tecnológico. Neste estágio, introduzo o termo *legitimação da ideologia*. Por fim, e tendo em conta que a função positiva da ideologia consiste em mobilizar os actores que estão aqui envolvidos — tanto os produtores da tecnologia como os seus utilizadores —, designo o estágio final como uma *mobilização da ideologia*.” (FLICHY, 2007, p. 10).

que diz especificamente respeito às tecnologias digitais, como é o caso dos algoritmos de aprendizagem maquinal e de inteligência artificial, poder-se-á dizer que a sua eficiência depende apenas em parte da sua *performance*. Um papel fundamental é, de facto, desempenhado pelas narrativas, pelos medos e entusiasmos que nelas se incorporam e que elas enquadram, sob uma nova perspectiva.

### 3 HERMENÊUTICA DIGITAL DO SUJEITO

O que resta deste artigo dedica-se a uma outra questão, nomeadamente à “hermenêutica digital do sujeito”. Essa perspectiva consiste fundamentalmente numa análise do impacto que as tecnologias e meios digitais possuem sobre os processos de subjectivação. Claramente, um trabalho empírico sobre esse tema iria destacar um número indefinido de variações. Contudo, tenho a impressão de que existe uma tendência comum na forma como as tecnologias e os meios digitais, como se encontram hoje configurados, operam sobre nós.

A “hermenêutica do sujeito” é uma expressão que Foucault utilizou nos seus cursos mais tardios no *Collège de France*, nos quais desenvolveu o seu interesse pela forma como o sujeito se subjectiviza a si mesmo. Numa entrevista que concedeu, em 1984, Foucault acaba por concordar com os seus entrevistadores, quando lhe indicam que “se manifesta agora [no seu trabalho] uma espécie de viragem: estes jogos de verdade já não se encontram preocupados com as práticas coercivas, mas antes com as práticas de auto-formação do sujeito.” (FORNET-BETANCOURT *et al.*, 1987, p. 113). Contudo, e é isto o que torna a perspectiva de Foucault particularmente interessante, ele também sublinha que

[...] estas práticas [do sujeito] não são, porém, algo que o indivíduo inventa por si próprio. Elas assentam sobre os padrões que o sujeito encontra na sua cultura, e que são propostas, sugeridas, e impostas sobre ele pela sua cultura, a sua sociedade e o seu grupo social. (FOUCAULT *apud* FORNET-BETANCOURT *et al.*, 1987, p. 122).

Por outras palavras, qualquer autoconstrução do sujeito é sempre já uma heteroconstrução, sendo precisamente essa articulação entre passividade e actividade o que me interessa nesse contexto e que também encontro na

perspectiva de Ricoeur, mais particularmente na sua noção de identidade narrativa.<sup>5</sup>

De forma a desenvolver a minha posição por inteiro, proponho confrontar a identidade narrativa de Ricoeur com o *habitus* de Bourdieu. Irei sustentar que, mesmo tendo em conta a retórica do potencial de empoderamento da *Web 2.0* que, no passado, dominou a literatura sobre esse tópico, os efeitos da subjectivação dos meios e tecnologias digitais se encontram hoje mais próximos do *habitus* de Bourdieu que da identidade narrativa ricoeuriana.

Ricoeur começou por desenvolver o seu conceito de identidade narrativa no final do terceiro volume de *Tempo e Narrativa*, lançado, no francês original, em 1985. Ricoeur (1988, p. 246) identifica a identidade narrativa enquanto *ipse*: “A diferença entre *idem* e *ipse* nada mais é que a diferença entre identidade substancial ou formal, e a identidade narrativa.” Em *O Si Mesmo como Outro*, publicado em francês cinco anos mais tarde, Ricoeur vai além de tal alternativa e apresenta a identidade narrativa como a articulação entre *idem* (mesmidade) e *ipse* (ipseidade) — no sexto estudo do livro, acaba por descrever a identidade narrativa como uma função mediadora que gera e tolera variações imaginativas (RICOEUR, 1992, p. 148).

No geral, a identidade narrativa faz referência ao facto de as nossas identidades se constituírem narrativamente. Tal quer dizer que existe uma permanência das nossas identidades, apesar de todas as mudanças que se dão, ao longo do tempo; de facto, a história é uma “concordância de discordâncias”, a qual permite manter unidos vários elementos heterogêneos, através da frágil dinâmica do enredo que opera a síntese do heterogêneo. Para além disso, a noção sugere ainda que as nossas identidades se constituem a partir das histórias que contamos e que também ouvimos, lemos ou vemos, e que eventualmente se transformam em exemplos de existência individual ou social.

---

<sup>5</sup> Por razões de extensão, não me é possível desenvolver esse ponto integralmente, no entanto, defendo que as noções de subjectividade de Ricoeur e Foucault necessitam uma da outra. A perspectiva de Ricoeur necessita da de Foucault, na medida em que lhe oferece uma percepção — histórica e socialmente, mas também técnica e tecnologicamente — mais bem situada da constituição do sujeito. No sentido inverso, defendo que a perspectiva de Foucault necessita da de Ricoeur, na medida em que a antropologia filosófica do segundo sugere que deveremos continuar à procura de uma certa autonomia no sujeito, *para além* de todas as suas heterodeterminações — sobre as similaridades entre Ricoeur e Foucault, veja-se Barthélémy (2010) e Leibovici (2014). Para uma leitura foucaultiana da antropologia filosófica de Ricoeur, isto é, uma leitura nos termos de um “renovado *interesse* sobre o cuidado com o sujeito”, veja-se Michel (2014, p. 101-122).

Esse exemplo encontra-se fundamentalmente relacionado com a passividade que em nós reside, na presença do outro em nós mesmos, uma vez que, (1) para contar uma história, é sempre necessário torná-la potencialmente disponível para outrem, posto que (2) não possuímos qualquer tipo de monopólio sobre as nossas histórias. O outro poderá sempre contar sobre nós histórias pertinentes ou impertinentes; com efeito, o outro não é apenas o outro próximo (*prochain*), isto é, as pessoas que nos são chegadas, mas também o outro distante (*lointain*), a sociedade e a tradição (literária) na qual nos encontramos imersos. De acordo com Ricoeur (1988, p. 247), a identidade narrativa confirma que

[...] o sujeito do auto-conhecimento não é o *ego* egoísta e narcisista [...] [mas] o fruto de uma vida examinada [...]. E uma vida examinada é, em grande medida, uma que foi purgada, que foi clarificada pelos efeitos catárticos das narrativas, sejam elas históricas ou ficcionais, que foram sendo convencionadas pela nossa cultura.

Tal como já referi, em *O Si Mesmo como Outro*, Ricoeur apresenta a identidade narrativa como uma mediação entre a mesmidade e a ipseidade. De modo a descrever esses dois polos, faz recurso a duas expressões “que são, simultaneamente, descritivas e emblemáticas”: o carácter e a capacidade de manter a palavra. O carácter é um conjunto de marcas distintivas que permitem a reidentificação de um indivíduo humano como sendo o mesmo. A “capacidade de manter a palavra”, diz-nos Ricoeur (1992, p. 124), parece mostrar-se como um desafio contra o tempo, uma negação da mudança, mesmo que mude de opinião ou de inclinação, “irei manter-me firme”. Coloco, por isso, como hipótese, que a mesmidade, tal como descrita por Ricoeur, se apresenta bastante próxima do modo como Bourdieu compreende o *habitus*. Para Ricoeur, o carácter é um conjunto de disposições duráveis que atribuímos a uma pessoa. O *habitus* bourdieusiano é, igualmente, um sistema de disposições duráveis e transponíveis.

Poderá, como é claro, defender-se que o carácter ricoeuriano continua pessoal, enquanto o *habitus* bourdieusiano se compreende como social. No entanto, não nos podemos esquecer que o *habitus* bourdieusiano, embora social, é também apropriado e personalizado. Por outras palavras, cada indivíduo, enquanto membro de um grupo social ou de uma classe, possui o seu estilo. Para além disso, enquanto o carácter ricoeuriano é personalizado, não deixa de ser o resultado de um processo de habituação social e contextual.

De facto, a distinção entre mesmidade e ipseidade poderá ser lida, em termos hermenêuticos, a partir da diferença que se estabelece entre interpretações “neutras” ou “mortas” e as interpretações “vivas”. As interpretações neutras ou mortas são aquelas formas de lidar com o mundo que foram reiteradas tantas vezes que acabaram por se tornar parte do nosso aparato cognitivo, cultural e gestual — no entanto, não nos podemos esquecer de que, no início, tivemos que as aprender, tal como o é o caso da aprendizagem da fala, da condução, na capacidade de preparar café ou de amar sem ser possessivo. As interpretações vivas são, pelo contrário, causadas pelo encontro com algo inesperado ou, por alguma razão, problemático, pois os nossos esquemas (ou *habitus*) não podem ser sobre elas aplicados. A nossa existência enquanto animais interpretativos é construída a partir da articulação entre essas duas dimensões: na maioria das vezes, mantemo-nos dentro dos limites dos nossos hábitos, das nossas interpretações neutras ou mortas; mas, de quando em vez, pelo menos enquanto horizonte de possibilidade, conseguimos levar a cabo interpretações vivas, sempre e quando nos confrontamos com uma situação problemática que não se encaixa nos nossos esquemas, porém, com a qual podemos e queremos envolver-nos.

Conforme Bourdieu, o *habitus* é aquilo que faz com que um grupo social ou uma classe se constituam como o grupo social ou a classe que são; isto é, aquilo que faz com que as decisões individuais e as ações que cada membro de um grupo social ou de uma classe tomam, perante algumas situações e objectos específicos, se assemelhem entre si. Nas palavras do sociólogo francês, o *habitus* é “uma orquestração não guiada que fornece regularidade, unidade, e sistematicidade às práticas de um determinado grupo ou classe, mesmo na ausência de qualquer organização imposta espontânea ou externamente sobre os projectos individuais.” (BOURDIEU, 1977, p. 80). É de sublinhar que, para Bourdieu, o *habitus* não forja apenas ações e reações, mas também os desejos e as aspirações mais autênticas dos indivíduos.

Para Ricoeur, a mesmidade é apenas uma parte das nossas identidades — ou, em termos hermenêuticos, das nossas práticas interpretativas. De acordo com Bourdieu, a ipseidade não é mais que uma ilusão. Ele fala, por exemplo, de uma “ilusão biográfica” (1986). Segundo Bourdieu, os actores sociais nunca são capazes de dizer a verdade acerca de si mesmos, porque todas as histórias que criam e contam sobre si não são mais que uma “criação artificial de significado”. Apenas um sociólogo se mostra capaz de revelar as ações dos actores sociais, uma vez que se encontra na posse dos métodos e das

práticas que são necessárias para cultivar a distância entre os actores sociais e as situações nas quais se encontram imersos.<sup>6</sup>

Na crítica que lança à ilusão biográfica, Bourdieu não toma Ricoeur como o seu alvo, mas, antes, a tentativa de alguns sociólogos em dar voz às intenções e às histórias dos actores sociais. Truc (2011, p. 151) refere-se à existência de uma “viragem narrativa” na sociologia francesa, mais particularmente entre os representantes da sociologia pragmática, tais como Boltanski e Thévenot<sup>7</sup>, em grande medida influenciados pelo trabalho de Ricoeur. A sua viragem epistemológica consistiu sobretudo na recuperação dos métodos biográficos. Na sua origem, encontra-se uma certa insatisfação com a noção bourdieusiana de *habitus* e a abordagem à identidade pessoal que ela implica. Por exemplo, no decorrer de uma mesa redonda dedicada ao “Efeito Ricoeur sobre as ciências humanas” (*L’effet Ricoeur dans les sciences humaines*), Thévenot (2006, s/n) salientou que

[...] a concepção da pessoa e da sua identidade é subdesenvolvida nas ciências sociais em favor da mesmidade. A estabilidade da identidade que os sociólogos concebem nos termos de um *habitus* colectivo [...] impede uma consideração de um outro pólo de identidade, de ipseidade, que Ricoeur ligou com a promessa.

Para resumir, poder-se-á dizer que a sociologia contemporânea seguiu o caminho que vai de Bourdieu para Ricoeur e fez um esforço em articular a mesmidade com a ipseidade. Isto, como é claro, não se corresponde com a exaltação ingénua do sujeito e da sua autonomia. De facto, e tal como já referi, de uma perspectiva ricoeuriana, dar voz aos actores e às suas histórias não quer dizer que esses actores tenham o monopólio destas e outras histórias que se constroem acerca deles.

A minha hipótese, que é também a hipótese central deste artigo, sustenta que os meios e as tecnologias digitais têm, antes, seguido o sentido contrário, da ipseidade para a mesmidade. A literatura em torno do digital, nos anos 1980 e 1990, principalmente aquela que é dedicada à *Web*, insiste sobre o potencial de empoderamento dos indivíduos e das suas identidades. No decorrer dos anos 2000, emergiu a *Web 2.0*, ou a *social web*. Com a sua

<sup>6</sup> No último curso que leccionou no *Collège de France*, Bourdieu reconhece, contudo, que no campo sociológico, o distanciamento não é fácil. Por essa razão, acaba por defender uma prática muito específica de “reflexividade”.

<sup>7</sup> Sobre Bourdieu e Ricoeur, veja-se ainda Michel (2014, p. 1-29) e Corcuff (2005).

emergência, os acadêmicos concentraram-se sobretudo nas relações entre utilizadores, a par com as consequências positivas e negativas que delas advêm. Ao longo da última década, a literatura e as metodologias de análise têm sido dominadas pelas questões levantadas pelo *big data* e, mais recentemente, também pelos algoritmos. A minha tese defende que os meios e tecnologias digitais se transformaram, entretanto, em “máquinas criadoras de *habitus*”.

May (2019) assinalou recentemente que as imagens digitais nem sequer podem ser consideradas imagens. De um ponto de vista ontológico, as imagens digitais são muito diferentes, tanto das fotografias como dos próprios desenhos. De acordo com May (2019, p. 50),

[...] ao contrário das fotografias, nas quais a luz cénica se torna visível durante a exposição química, toda a imagética [digital] constitui-se como um processo de detecção da energia que é emitida por um ambiente, moldando-a como um conjunto de cargas eléctricas designadas de sinais, que são armazenados, calculados, geridos, e também manipulados de acordo com vários métodos estatísticos.

Pela minha parte, creio que essa ideia pode aplicar-se aos meios e tecnologias digitais em geral. Se a fenomenologia se mostra como a disciplina que lida com as aparências, a minha abordagem aos meios e às tecnologias digitais poderá ser designada como uma antifenomenologia. De facto, acredito que a aparência do digital, especialmente nas suas manifestações enquanto *social web*, não nos diz muito acerca da sua ontologia, assim como não o faz acerca dos efeitos de subjectivação que sobre nós exerce. A minha ideia sugere que, por detrás de todas as formas de representação *online* do sujeito, detrás de todas as interações sociais, não se encontra nada mais para além das bases de dados e dos algoritmos. No digital, tal como hoje está delimitado, o que se encontra na sua superfície conta apenas na medida em que pode ser subsumido a sinais, quantificações e classificações.

Penso que existe aqui uma espécie de paradoxo que, noutro texto, designei de “personalização sem personalidade” (ROMELE; RODIGHIERO, 2020). Por um lado, os serviços *online* são cada vez mais personalizados. Por outro, essa personalização acaba também por eliminar as nossas personalidades. O termo “personalidade” é aqui compreendido à luz de Simondon. O filósofo francês distingue entre individuação, individualização e personalidade. Individuação e individualização são duas formas de diferenciação que são levadas a cabo pelos seres, para se distinguirem do seu meio-ambiente. A

primeira diz respeito a todos os seres, enquanto a segunda concerne somente aos seres humanos. A personalidade é aquilo que dá a cada individualização uma coerência específica, um estilo, uma orientação. O *big data* e os algoritmos desmembram as personalidades em tendências, gostos etc. e reagrupam-nos em aglomerados. Os meios e tecnologias digitais são indiferentes às nossas acções, ou contam apenas na medida em que podem ser utilizadas para prever acções futuras, assim como aquelas de pessoas que, por alguma razão, podem ser consideradas semelhantes a nós.

Tudo isso começou numa data muito específica, 13 de abril de 2007, quando a *Google* adquiriu a *DoubleClick*, uma empresa de publicidade direccionada, por 3,1 biliões de dólares. A partir desse momento, os dados transformaram-se em negócio, na principal comodidade do capital digital, tendo assim também começado aquilo que Cheney-Lippold (2017) designou de “Guerra dos Dados” (*Data Wars*).

As classificações digitais são, certamente, mais complexas e meticulosas do que as classificações bourdieusianas das classes sociais. Cheney-Lippold alude oportunamente a “identidades interseccionais” e a uma “perspectiva protocategorial”. Contudo, acredito que essa versão mais suave de organizar as coisas e as pessoas não deve ser confundida como uma maior liberdade na expressão do sujeito. Em primeiro lugar, porque maximiza a indiferença mediante a forma como os indivíduos se responsabilizam por si mesmos. Em segundo lugar, porque se torna muito mais adaptativa, com o decorrer do tempo. A sua principal consequência mostra-se com a submissão dos indivíduos aos seus comportamentos presentes mais previsíveis.

De entre os vários exemplos que tenho em mente, considere-se o *Tinder*. Até muito recentemente, o *Rating Elo* desempenhou um papel importante nesta *app* de encontros. No mundo do xadrez, o termo é utilizado para avaliar os jogadores de acordo com o seu nível de competências. Um sistema de avaliação, designado de “pontuação de Elo”, por internos da empresa, analisava os utilizadores do *Tinder*, de modo facilitar correspondências mais adequadas entre os utilizadores, com uma pontuação de desejabilidade similar. Tal como caracterizado no *habitus* social de Bourdieu, o *habitus* digital do *Tinder* faz com que o utilizador deseje apenas o que (ou, neste caso, quem), de acordo com o seu estatuto, poderá ter acesso. De facto, o *Tinder* não apresenta os mesmos perfis, pela mesma ordem, às pessoas que se encontram na mesma área geográfica no mesmo momento. Os utilizadores são distribuídos de acordo com categorias e níveis, baseando-se no número de pessoas que “deslizaram para a direita” em

perfis desejáveis. Este não é, contudo, o único parâmetro: os utilizadores são, por exemplo, categorizados em um nível fotográfico e provavelmente também com base na educação e na informação que é voluntariamente fornecida no perfil, com base nos conteúdos das mensagens trocadas, entre outros.<sup>8</sup>

## CONCLUSÃO

Há três tipos possíveis de resposta que podem ser dadas ao problema da nossa habituação *online*. Em vez de desenvolver o modo como se opõem, proponho-me aqui articulá-las. A primeira consiste em dizer que tal tipo de habituação não constitui um problema. Os seres humanos criam constantemente hábitos, na sua interação com as várias instâncias sociais e culturais onde se inserem, e os meios e tecnologias digitais são apenas extensões desses hábitos sociais e culturais, embora criados por outras vias. Poder-se-á mesmo dizer que os meios e tecnologias digitais são, nesse sentido, terapêuticos. Os seres humanos iludiram-se com eles a pensar que são “autênticos”, “atenciosos”, “criativos” e até “responsivos”. Contudo, quando um algoritmo consegue criar arte que é apreciada (e vendida) no mundo da arte, quando um outro se revela capaz de prever o sucesso de um jovem artista, não estaremos antes a descobrir que somos criaturas de hábitos, mesmo nas nossas mais originais formas de expressão?

Proponho que se compreenda esta primeira resposta à luz da suposição ricoeuriana, segundo a qual explicar mais significa compreender melhor. Por outras palavras, defendo que, de facto, os meios e tecnologias digitais fornecem, hoje, não só uma melhor oportunidade de compreender os nossos hábitos e determinações, mas também, e por consequência, a criação de uma separação mais precisa entre a mesmidade e a ipseidade ou, na terminologia hermenêutica, entre interpretações neutras e interpretações vivas.

O segundo tipo de resposta consiste em levar a cabo uma série de ações individuais ou comunitárias, desvios ou táticas. Refiro-me aqui a práticas como a abstinência digital, *hacking*, entre outras. Tenho também em mente a possibilidade de um incremento da literatura em ética das virtudes da tecnologia (VALLOR, 2016). Antes do fenómeno da aceleração tecnológica

---

<sup>8</sup> Um outro exemplo muito interessante (e também muito eficaz) é o do algoritmo do Spotify. Curiosamente, o Spotify lançou recentemente uma *taste breakers playlist*, cujo propósito consiste em criar um “alargamento dos horizontes” do seu utilizador. Poder-se-á afirmar que essa *playlist* representa já por si uma tentativa de domesticar até aquilo que é inesperado.

— e, com toda a certeza, poder-se-á dizer que os meios e as tecnologias digitais se encontram no seu núcleo —, Rosa referiu-se à questão da “ressonância”. Se a alienação é a impossibilidade de criar uma relação com os outros, a ressonância é o seu oposto, nomeadamente o cultivo da reciprocidade e da mútua transformação que se dá entre um sujeito e o seu mundo (LIJSTER; CELIKATES; ROSA, 2019). Poderemos nós habituar-nos a um uso ressonante dos meios e tecnologias digitais?

Na minha opinião, a limitação desse segundo tipo de crítica manifesta-se no risco de criação de um elitismo. Não é por acaso que é nos segmentos mais cultos da população que o desdém pela alta tecnologia se apresenta com mais veemência. Na introdução inglesa de *A Dominação Masculina*, de 1998, Bourdieu (1998, p. viii, grifos meus) fala de uma “[...] mobilização estritamente *política*, que iria abrir para as mulheres a possibilidade de uma acção *colectiva* de resistência orientada para um conjunto de reformas *legais* e *políticas*.” Tal mobilização, indica logo a seguir (1998, p. vii):

[c]ontrasta tanto com a resignação que é encorajada por todas as visões essencialistas (biológicas ou psicanalíticas) da diferença entre os sexos como com uma resistência que se vê reduzida a actos individuais ou aos intermináveis “acontecimentos” discursivos que são recomendados por algumas teóricas do feminismo — estas heróicas rupturas na rotina diária, tais como as “performances paródicas” recomendadas por Judith Butler, esperam, provavelmente, demasiado dos resultados escassos e incertos que obtêm.

Em vez de opor, tal como Bourdieu o fez, as críticas individuais às colectivas, proponho aqui a sua articulação a partir da definição ricoeuriana da ética como uma “vida boa, com e para os outros, dentro das minhas próprias instituições.” Na minha interpretação, o cultivo de uma ética das virtudes da tecnologia não pode ser constituída como um fim em si mesma. Cada acção virtuosa deverá, por assim dizer, aspirar a tornar-se uma acção exemplar para os outros. E cada acção exemplar deverá aspirar a ser vista e apropriada pelas instituições públicas.

No contexto da Teoria Crítica, o termo “instituição” encontra-se, muitas vezes, de mão dada com os termos “ideologia”, “coerção” ou “ilusão”. Mas a história mais recente do digital, na Europa, acabou também por se caracterizar pela capacidade e pela vontade de algumas instituições em adoptar iniciativas exemplares. Tenhamos em mente, por exemplo, as iniciativas legais

levadas a cabo por Costeja Gonzáles e Max Schrems, os quais trouxeram até nós a Regra do Direito ao Esquecimento, do mesmo modo que a declaração pelo Tribunal de Justiça da União Europeia pela invalidação da Estrutura *Safe Harbor*. Estou ciente de que a ideia de instituições justas, tanto no contexto digital como na sua perspectiva geral, merece uma discussão mais aprofundada. Aqui, a título de conclusão, limito-me a dizer que o objectivo de um tal tipo de justiça consiste numa melhoria das condições de possibilidade legais, sociais e tecnológicas, para a prática de um *ethos* de distanciamento dos nossos *habitus* digitais.

ROMELE, A. Digital hermeneutics as hermeneutics of the self. *Transformação*, Marília, v. 44, p. 185-206, 2021. Dossier Técnica.

**ABSTRACT:** In this article, the author deals with the status of the self and personal identity in the digital milieu. In the first section, he presents his general approach to digital media and technologies, which he has called “digital hermeneutics.” He distinguishes between three perspectives in digital hermeneutics, namely the deconstructive, epistemological, and ontological approaches. In the second part, he focuses on digital hermeneutics as hermeneutics of the self. He compares Paul Ricoeur’s narrative identity to Pierre Bourdieu’s *habitus*. His first thesis is that the *habitus* can be seen as a concept of subjectivation that neglects an important part of the subject. Narrative identity offers, in this sense, a remedy to such negligence. His second thesis is that today’s digital media and technologies are closer to the Bourdieusian *habitus* than to the Ricoeurian narrative identity. In other words, digital machines and technologies are “*habitus* machines” both in their structure and in their effects.

**Keywords:** Digital Hermeneutics. Self. Emagination. *Habitus*. Narrative Identity.

## REFERÊNCIAS

BACHIMONT, B. **Le sens de la technique**. Paris: Les Belles Lettres, 2011.

BARTHÉLÉMY, A. Herméneutiques croisées: Conversation imaginaire entre Ricoeur et Foucault. **Etudes Ricoeuriennes/Ricoeur Studies**, v. 1, n. 1, p. 55-67, 2010.

BOLTANSKI, L. *et al.* L’effet Ricoeur dans les sciences humaines. **Esprit**, p. 40-64, mar./abr. 2006. Disponível em: <https://esprit.presse.fr/article/boltanski-luc-et-dosse-francois-et-pharo-patrick-et-quere-louis-et-thevenot-laurent-et-michael-foessel-et-francois-hartog/l-effet-ricoeur-dans-les-sciences-humaines-table-ronde-13278>. Acesso em: 9 set. 2020.

BOURDIEU, P. **Outline of a Theory of Practice**. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

- BOURDIEU, P. L'illusion biographique. **Actes de la recherche en sciences sociales**, v. 62, n. 63, p. 69-72, 1986.
- BOURDIEU, P. **Masculine Domination**. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- CAPURRO, R. Digital Hermeneutics: An Outline. **AI & Society**, v. 35, n. 1, p. 35-42, 2010. Disponível em: <http://www.capurro.de/digitalhermeneutics.html>. Acesso em: 1 jun. 2020.
- CHENEY-LIPPOLD, J. **We Are Data**. New York: NYU Press, 2017.
- CORCUFF, P. **Les nouvelles sociologies**. Paris: Nathan, 2005.
- DE MUL, J. **Cyberspace Odyssey: Towards a Virtual Ontology and Anthropology**. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars, 2010.
- FLICHY, P. **The Internet Imaginaire**. Cambridge, MA: The MIT Press, 2007.
- FORNET-BETANCOURT, R. *et al.* The Ethic of Care for the Self as a Practice of Freedom: an Interview with Michel Foucault on January 20, 1984. **Philosophy & Social Criticism**, v. 12, n. 2-3, p. 112-131, 1987.
- FRAIBERGER, S. P. *et al.* Quantifying Reputation and Success in Art. **Science**, v. 362, n. 6416, p. 825-829, 2018.
- GEORGES, F. Representation de soi et identité numérique. **Réseaux**, v. 2, n. 154, p. 165-193, 2009.
- IHDE, D. **Technology and the Lifeworld**. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1990.
- LATOUR, B. **We Have Never Been Modern**. Harvard: Harvard University Press, 1993.
- LEIBOVICI, M. De Ricoeur à Foucault: en finir avec l'herméneutique du soi? **Tumultes**, v. 2, n. 43, p. 107-121, 2014.
- LEONELLI, S. **Data-Centric Biology**. Chicago: The University of Chicago Press, 2016.
- LIJSTER, T.; CELIKATES, R.; ROSA, H. Beyond the Echo-chamber: An Interview with Hartmuth Rosa on Resonance and Alienation. **Krisis**, v. 1, p. 64-78, 2019.
- MAY, J. **Signal, Image, Architecture**. New York: Columbia University Press, 2019.
- MICHEL, J. **Ricoeur and the Post-structuralists**. Lanham: Rowman & Littlefield, 2014.
- RICOEUR, P. **Oneself as Another**. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- RICOEUR, P. **Time and Narrative 3**. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- ROMELE, A. **Digital Hermeneutics**. New York and London: Routledge, 2019.
- ROMELE, A.; RODIGHIERO, D. Digital Habitus; or Personalization without Personality. **Humana.Mente**, v. 13, n. 37, p. 98-126, 2020.

ROMELE, A.; SEVERO, M.; FURIA, P. Digital Hermeneutics: from Interpreting with Machines to Interpretative Machines. **AI & Society**, v. 35, p. 73-86, 2020.

TRUC, G. Narrative Identity Against Biographic Illusion: The Shift in Sociology from Ricoeur to Bourdieu. **Etudes Ricœuriennes/Ricoeur Studies**, v. 2, n. 1, p. 150-167, 2011.

VALLOR, S. **Technology and the Virtues**. Oxford: Oxford University Press, 2016.

---

Recebido: 08/01/2021

Accito: 12/3/2021



# VALORES ESTÉTICOS, ACERVOS IMAGÉTICOS E PROCEDIMENTOS ESTRUTURADOS: AMPLIANDO E DESCOLONIZANDO A REFLEXÃO FILOSÓFICA SOBRE A TECNOLOGIA

*Cristiano Cordeiro Cruz*<sup>1</sup>

**RESUMO.** Desde os anos 1980, reconhecem-se como partes constitutivas da tecnologia e do seu desenvolvimento o conhecimento técnico-científico e os valores instrumentais e cognitivos que balizam tal conhecimento, bem como valores ético-políticos. No entanto, segue grandemente negligenciada ou desconhecida uma quarta categoria de elementos que incidem no projeto: acervos imagéticos, valores estéticos e procedimentos estruturados. A desconsideração desses elementos impõe limites ao desenvolvimento técnico possível. Neste artigo, serão apresentados essa quarta categoria de elementos, o impacto dela sobre a prática projetiva e as soluções sociotécnicas construídas, e uma forma de pluralizar seus conteúdos. Será exposto também um esboço de duas das abordagens mais exitosas para a democratização do desenvolvimento técnico. A partir disso, serão discutidos: alguns limites e potencialidades da democratização da tecnologia; uma atualização de parte da compreensão simondoniana de desenvolvimento técnico; a necessidade teórica e prática de se descolonizar (ou seguir descolonizando) a filosofia da tecnologia.

**Palavras-chave:** Valores estéticos. Acervos imagéticos. Procedimentos estruturados. Democratização. Descolonização.

## INTRODUÇÃO

Desde a década de 1980, estudos sociológicos, históricos e filosóficos vêm revelando a tecnologia, em sua forma material ou imaterial, como construção para a qual são insuficientes valores instrumentais (como eficiência, eficácia, robustez, durabilidade etc.) e cognitivos (como precisão, capacidade preditiva, coerência, consistência etc.). Com efeito, considerando-se apenas tais valores, seria impossível proceder-se à escolha da solução técnica final, dentre as múltiplas opções disponíveis ou passíveis de serem desenvolvidas para ela.

<sup>1</sup> Pós-doutorado no Instituto Tecnológico de Aeronáutica (ITA), São José dos Campos, SP – Brasil.

 <https://orcid.org/0000-0003-2844-3439> E-mail: [cristianocruz@yahoo.com.br](mailto:cristianocruz@yahoo.com.br)

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44dossier.11.p207>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

Essa multiplicidade é chamada de subdeterminação da solução pelo problema e pelos dados iniciais. Ela só pode ser superada, e uma solução escolhida, por meio da intervenção, no desenvolvimento tecnológico, de valores ético-políticos (como controle/dominação, empoderamento, lucro, bem comum, hierarquização etc.). É esse mesmo tipo de intervenção ou conformação que explicará, igualmente, muito do desenvolvimento e das modificações por que um produto técnico passará, depois de criado (WINNER, 2017 [1986]; PINCH; BIJKER, 1989; FEENBERG, 2019a [2010]).

Porque incorpora valores ético-políticos em sua constituição e porque, uma vez que essa tecnologia é colocada em uso, tais valores são reforçados ou emulados socialmente, entende-se: 1) que sociedade e tecnologia se conformam mutuamente, constituindo partes inseparáveis de uma realidade sociotécnica una (DAGNINO *et al.*, 2004, p. 22-23); 2) que a tecnologia legisla sobre o mundo da vida, sendo, por vezes, mais rigorosa e eficaz na conformação do nosso comportamento e do funcionamento da sociedade, do que as leis que o Legislativo cria (LATOURET, 1992).

O que a compreensão mais recente sobre a tecnologia nos revela, assim, é que o seu desenvolvimento não é regido por uma racionalidade instrumental (HORKHEIMER; ADORNO, 2002 [1944]) ou tecnológica (MARCUSE, 2002 [1964]) puras, nem é tocado de forma autônoma e autorreferenciada (ELLUL, 2008 [1954], 2012 [1977]). Tampouco, a tecnologia nos aprisionaria ontologicamente em uma dispensação singular do *Ser*, reduzindo-nos a uma existência inautêntica (HEIDEGGER, 1977 [1955], 1998 [1962]). Presidiria, ao contrário, ao seu desenvolvimento, uma racionalidade sociotécnica (FEENBERG, 2019b [2017]), de sorte que tal processo se constituiria, pela própria natureza da tecnologia, em uma *agora*, em um espaço público de luta em torno ao ideário ético-político que democraticamente pudéssemos querer como conformador da tecnologia e, nisso, da nossa vida em comum.

Não obstante, embora esse entendimento seja bastante defensável e conte, inclusive, com inúmeros exemplos empíricos a corroborá-lo, tal descrição do fenômeno sociotécnico ainda é imprecisa. Essa imprecisão, associada com um apartamento por vezes excessivo – e superável – entre a reflexão filosófica sobre a tecnologia e a manifestação empírica desta, traz limites, por um lado, para algumas reflexões relativas à democratização do desenvolvimento tecnológico, relativos, aqui, às condições para, e aos limites efetivos de, um tal processo. Por outro lado, essa situação demanda também que compreensões filosóficas poderosas sobre a tecnologia, como as do

pensador francês Gilbert Simondon, sejam matizadas, de modo que não sejam tomadas como fundamentos para reflexões ou argumentos já superados.

Nesse sentido, naquilo que se segue, buscar-se-á apresentar não apenas práticas correntemente bem avançadas de democratização do desenvolvimento tecnológico – já bem conhecidas e documentadas – (parte 2), sobretudo em relação a trabalhos desenvolvidos em algumas engenharias, quanto a amplamente desconsiderada dimensão poiético-criativa do projeto técnico, na qual uma quarta categoria de elementos, os quais não são instrumentais, cognitivos ou ético-políticos, desempenha papel central (parte 3).

Com isso, ao lado de se prover uma caracterização empiricamente mais acurada de parte daquilo que constitui o fenômeno tecnológico, procurar-se-á apresentar ponderações concernentes à democratização do desenvolvimento tecnológico e ao aparente “purismo axiológico” do desenvolvimento técnico autêntico de Simondon (parte 4). Por fim, nas considerações finais, será apontado um possível caminho para lidarmos não somente com as questões trabalhadas na parte 4, mas com o alargamento da reflexão filosófica da tecnologia em geral, o da descolonização.

## 1 PROJETOS EMANCIPADORES

Democratizar o desenvolvimento tecnológico significa, em uma primeira aproximação, incorporar ou considerar, no/ao projeto técnico,<sup>2</sup> os valores ético-políticos de futuros usuários, consumidores e demais atores direta ou indiretamente afetados pela solução que se irá construir. Historicamente, tal coisa tem lugar pela primeira vez, de forma mais sistemática, consciente e consistente, com as iniciativas de informatização dos espaços de trabalho na Escandinávia fortemente sindicalizada da década de 1970 (ROBERTSON; SIMONSEN, 2013). Desde esse período, a assim chamada prática de *projetos participativos* diversificou-se e se consolidou grandemente, contando com metodologias e procedimentos bem desenvolvidos, com aplicação nos mais variados espaços sociais (para além do laboral) e em diversas áreas técnicas, e com usos tanto socialmente emancipadores quanto mais mercadologicamente

---

<sup>2</sup> Manteremos “projeto”, em lugar de “design”, por conta de ser essa a preferência majoritária para a tradução do termo nos manuais de engenharia (Pahl *et al.* (2005); Dym e Little (2010)). Como se está procurando refletir a tecnologia aqui também em diálogo com a engenharia, não parece razoável adotar uma terminologia que, além de anglicista, não encontra referente efetivo na prática que almeja analisar.

orientados (VAN DER VELDEN; MÖRTBERG, 2015; BANNON; EHN, 2013; ROBERTSON; SIMONSEN, 2013; VAN DE POEL, 2015).

O maior potencial democratizante, de todo modo, é alcançado pelos projetos participativos de vertente emancipadora.<sup>3</sup> Isso se deve ao fato de, apenas neles, futuros usuários e demais atores concernidos – os coprojetistas – poderem tomar parte em todas as etapas do projeto<sup>4</sup> (excetuando-se, via de regra, a etapa de implementação da solução conceitual escolhida) (IVERSEN *et al.*, 2012; VAN DER VELDEN; MÖRTBERG, 2015). Tal coisa assegura aos coprojetistas espaço não só para terem suas demandas e seus valores apreendidos pelos projetistas (i.e., equipe técnica) e incorporados à solução técnica que se irá construir, como também para antever eventuais efeitos colaterais não desejáveis dela e, também a partir disso, alterar o projeto e a ordem sociotécnica que tal solução em projeto tenderá a construir ou reforçar.

Na América Latina, abordagens técnicas emancipadoras ganham força sobretudo a partir da década de 1990, com o surgimento da *tecnologia social* (TS). Uma genealogia da TS, porém, não encontrará as suas raízes nos projetos participativos escandinavos, mas no encontro do movimento da tecnologia apropriada com práticas e ideários libertadores do continente (THOMAS, 2009). É nesse sentido que a TS abandonará a perspectiva acrítica, de mero barateamento de tecnologias consolidadas nos países centrais e conformadora de um ordenamento sociotécnico muito afinado com a ordem capitalista hegemônica da tecnologia apropriada, substituindo-a por projetos tecnológicos que buscam incorporar os saberes dos grupos locais e ser mediação para a emancipação desses grupos (THOMAS, 2009). Dessa maneira, tais soluções se pretendem também espaço para se sonharem outros mundos possíveis e, a partir disso, coconstruí-los.

Uma das formas como os projetos de TS são atualmente construídos, no Brasil, é a *engenharia popular* (EP). Ela começa a se constituir a partir de

<sup>3</sup> A rigor, a democratização defendida por Feenberg (1999) é um processo que pressupõe e que implica, da parte de quem luta por ela, aumento de conscientização, empoderamento ou emancipação, na maneira como esses termos são entendidos por Paulo Freire (1987 [1970]; FREIRE; SHOR, 1986). Freire (1983 [1969]), aliás, defende que a assistência técnica seja oportunidade de se praticar educação popular (ainda que sua compreensão de tecnologia pareça aproximar-se, como não poderia ser muito diferente nessa época, de uma perspectiva instrumental).

<sup>4</sup> Como se apresentará com mais detalhes na terceira parte deste artigo, o projeto técnico é constituído por várias etapas que costumam ser seguidas de forma iterativa e não linear: análise e formulação do problema; projeto conceitual; escolha da solução conceitual que será implementada; implementação dessa solução; projeto detalhado para se construir essa solução.

meados da década de 2000, caracterizando-se por diferentes metodologias que lançam mão, via de regra, de pesquisa-ação, educação popular e ferramentais outros, como a ergonomia da atividade (CRUZ, 2020). A EP é, além disso, fortemente tributária dos ideais da economia solidária, sendo majoritariamente praticada a partir da extensão universitária (FRAGA *et al.* 2020).

Tomados comparativamente, os projetos participativos emancipadores e a EP partilham de um mesmo ideário comum, o qual é o do empoderamento dos coprojetistas e o da construção de outra ordem sociotécnica possível, que seja menos opressora, menos injusta e mais sustentável ecologicamente. Os referenciais teóricos e as metodologias desenvolvidas em cada caso, por outro lado, podem variar em maior ou menor grau. Além disso, por conta dos grupos com os quais tende a trabalhar mais frequentemente e à filiação à tradição crítica latino-americana, a EP dá especial atenção aos saberes desses grupos e às suas cosmovisões. Ela busca, com isso, escutar e trabalhar tais elementos, por meio da educação popular, incorporando-os às soluções sociotécnicas construídas e ao seu próprio modo de atuar. Nesse sentido, a EP se pretende também uma prática de projeto tecnológico que é coconstruída, em parte ao menos, com grupos populares com os quais ela atua.

## 2 ACERVOS IMAGÉTICOS, VALORES ESTÉTICOS E PROCEDIMENTOS ESTRUTURADOS

Se a incidência de valores ético-políticos nos projetos técnicos é já bem conhecida, assim como são bem documentadas as abordagens democratizantes desse processo, pouco ou nada existe de forma mais sistematizada sobre a incidência de um quarto tipo de elementos no projeto, os quais não são instrumentais, cognitivos ou ético-políticos: valores estéticos, acervos imagéticos e procedimentos estruturados. E, por essa razão, metodologias para a pluralização deles no projeto técnico são praticamente inexistentes ou não têm esse potencial de pluralização identificado ou valorizado como tal.

A incidência dessa quarta categoria de elementos não costuma se dar nas mesmas etapas em que os valores ético-políticos impactam e conformam o projeto. Assumindo-se, como o sustenta Van de Poel (2009, p. 985), que os projetos técnicos tenham cinco estágios principais (que são percorridos de maneira usualmente iterativa e não linear, afetando-se e interpenetrando-se reciprocamente), tais estágios ou etapas podem ser assim definidos:<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> A rigor, segundo o modo que se busca ou se assume como ideal na engenharia, atualmente, ao longo dessas etapas, devem ser consideradas, adicionalmente, questões relativas também à fabricação

1. Análise e formulação do problema, incluindo a formulação dos requisitos do projeto e o plano do projeto e do desenvolvimento do produto, sistema ou serviço;
2. Projeto conceitual, englobando a criação de soluções conceituais alternativas para o problema do projeto, bem como uma possível reformulação do problema;
3. Escolha, dentro do conjunto das soluções conceituais desenvolvidas, daquela que será implementada;
4. Desenvolvimento da solução escolhida em termos estruturais, materiais e/ou procedimentais;
5. Projeto detalhado, isto é, redação de todas as informações e orientações necessárias para que a solução possa ser produzida ou implementada comercialmente (em massa).

Assim, não é difícil perceber que os valores ético-políticos têm particular relevância nos estágios um e três (VAN DE POEL, 2009, p. 986). De sua parte, como se depreenderá do que se desenvolverá nas próximas páginas, valores estéticos, procedimentos estruturados e acervos imagéticos atuam, sobretudo, ainda que não exclusivamente, nas etapas dois e quatro.

A conjugação dos valores estéticos com o acervo imagético (válido, como se verá, principalmente para soluções técnicas materiais) caracteriza uma dimensão inevitável da prática projetiva, dimensão que, nos termos de Eugene Ferguson (1992), constitui a *arte da engenharia*. A conjugação desses dois elementos com procedimentos estruturados leva à constituição de estilos de projeto, os quais, em uma mesma área técnica, poderão se prestar melhor, cada qual, a classes específicas de soluções, funcionalidades e/ou valores ético-políticos.

Com isso, ao não se considerar e tratar de forma apropriada essa quarta categoria de elementos que incidem no projeto, não somente possíveis novas funcionalidades ou aprimoramentos em funcionalidades existentes podem ficar bloqueados, como também implementações eventualmente interessantes

---

da solução construída (quando se trata de algo a ser produzido em massa), à manutenção desta e, no caso de objetos materiais, à destinação adequada tanto dos rejeitos do processo projetivo/produutivo quanto do artefato produzido, quando do descarte deste pelo usuário/consumidor (PAHL *et al.*, 2005; DYM; LITTLE, 2010).

para articulações de valores ético-políticos que se estejam procurando avançar sociotecnicamente podem permanecer não concebíveis ou implementáveis.

Nas próximas páginas, será desenvolvida a reflexão sobre o impacto desses elementos no projeto técnico do modo mais completo possível para o espaço que temos aqui disponível. Seguiremos, para tanto, em diálogo com Eugene Ferguson e Walter Vincenti, complementado por contribuições mais pontuais de outros autores. Na sequência, será apresentado um caminho metodológico possível, para se alcançar essa pluralização de estilos aqui defendida.

## 2.1 INSTRUMENTALIDADES DO PROJECTO E PLURALIZAÇÃO

Acervos imagéticos, valores estéticos e procedimentos estruturados constituem parte do conteúdo de três tipos de conhecimento que Vincenti (1990) identifica como demandados nos projetos de engenharia, os quais ele agrupa em uma categoria a que chama de *instrumentalidades do projeto*. Trata-se de modos de pensar, habilidades avaliativas e procedimentos estruturados.

Com vistas a construir um projeto, a equipe técnica sempre lança mão de *procedimentos estruturados* bem conhecidos. É o caso da divisão de um projeto geral (p.e., avião) em suas subpartes (p.e., estrutura, motor e hélice) e destas em suas componentes etc. (VINCENTI, 1990, p. 220). Também é o que acontece quando, diante de funcionalidade(s) e requisitos definidos (estágio um), procede-se aos possíveis projetos conceituais da solução perseguida (estágio dois) e, daí, para a construção material e/ou procedimental dela (estágio quatro) e o detalhamento desse processo de construção (estágio cinco).

Nesse processo, pode-se lançar mão de procedimentos que conduzem: 1) do abstrato (funcionalidade(s) e requisitos) para o detalhe (processo de construção detalhado), seguindo os estágios dois, quatro e cinco descendentemente; 2) do detalhe (solução/ões já existente(s) no mercado) para o detalhe (adaptação dessas soluções para se obter aquilo que se está perseguindo), saltando-se do estágio um para o quatro e, daí, o cinco; ou 3) do detalhe (solução/ões existentes no mercado) para o abstrato (possíveis projetos conceituais inspirados nessas soluções) e deste para o detalhe (processo de construção detalhado da solução obtida), ou seja, tomam-se soluções já existentes como inspiração para o projeto conceitual (estágio dois), seguindo-

se descendente do estágio quatro para o cinco, a partir daí (SPITAS, 2011a, p. 430-431, 2011b, p. 450-453).

Entre os procedimentos estruturados e as habilidades avaliativas, bem menos estruturadas, isto é, menos explícitas ou formalizadas (ou mais tácitas), encontram-se os *modos de pensar*. Eles se referem, por exemplo, aos modos comuns, partilhados pelos engenheiros, de apreender a operação do dispositivo e imaginar o efeito que alterações em seu projeto poderiam provocar. Outro caso de modo de pensar comum nos projetos de engenharia é, por analogia, partir-se de um tipo particular de pensamento para encontrar conceitos que se adequem à situação em análise (como, por exemplo, tomar os sistemas hidráulicos como análogos aos elétricos que se quer conhecer melhor). Um terceiro modo de pensar é o visual, no sentido daquilo que Ferguson (1992) afirma que todo projetista extraordinário é invariavelmente um extraordinário pensador visual (VINCENTI, 1990, p. 220-2). É este último que nos interessa, de maneira particular aqui.

Por fim, dentre as instrumentalidades do projeto, temos as *habilidades avaliativas*, que estão associadas, por exemplo, à percepção e busca por uma solução que seja, de acordo com os valores assumidos, bela, elegante, adequada e/ou etc. “Tais habilidades, do mesmo modo que no pensamento visual, requerem inspiração, imaginação e intuição, assim como um senso de elegância e de estética no projeto técnico.” (VINCENTI, 1990, p. 222).<sup>6</sup> Por isso, elas são mais tácitas e menos “objetivamente aprendíveis”, demandando, para serem internalizadas, vivência, imersão e abertura da parte dos engenheiros (VINCENTI, 1990, p. 222).

PENSAMENTO IMAGÉTICO. No que concerne à importância das imagens e do pensamento imagético no projeto de soluções técnicas materiais (estágios dois e quatro do projeto), já existe uma ampla bibliografia a fundamentar e ilustrar esse entendimento. De uma forma ou de outra, tendem-se a convergir, nesse domínio de pesquisa, para a conclusão de que as imagens (mentais e desenhos) são cruciais para o desenvolvimento de novos artefatos e de parte do conhecimento associado a tais projetos (AMMON, 2017). Com efeito, elas operam tanto como disparador da criatividade e como léxico por meio do qual os projetistas conseguem imaginar, articular e comunicar suas ideias (FERGUSON, 1992; AMMON; CAPDEVILA-WERNING, 2017; GOLDSCHMIDT, 2017) quanto como instrumentos para a reflexão e para

<sup>6</sup> Aqui e em todas as demais citações apresentadas ao longo do texto, as traduções são de nossa autoria.

descobertas relativas ao projeto (AMMON, 2017; GOLDSCHMIDT, 2017; SUWA *et al.*, 2000; CURRIE, 2003).

Nesse sentido, as imagens constituem um acervo sem o qual o projeto não tem como acontecer, e um acervo que, quanto mais extenso, maior plasticidade e criatividade parece facultar ao projetista (FERGUSON, 1992, p. 115-130). De igual modo, quanto mais plural é a estimulação imagética externa a que o projetista se encontra submetido, tanto maior tende a ser a sua possibilidade de conceber uma solução criativa. Tais imagens, com efeito, possibilitam a uma mente treinada obter inspiração para se guiar, no projeto com o qual está envolvida, em meio às escolhas aleatórias que esse processo projetivo (i.e., estágios dois e quatro) traz inevitavelmente consigo (GOLDSCHMIDT, 2017).

**HABILIDADES AVALIATIVAS.** Ao contrário do que somos levados a acreditar por uma certa compreensão sobre os estágios dois e quatro do projeto técnico, há, mesmo neles, mais julgamento – calcado em valores que não são nem instrumentais nem cognitivos – do que verdades/ soluções autoevidentes ou a que se pode chegar, através apenas do conhecimento técnico-científico disponível e/ou dos valores instrumentais e cognitivos que os balizam (FERGUSON, 1992, p. 22). Isso pode ser dito ao menos com respeito ao projeto de uma solução inédita (FERGUSON, 1992, p. 173, 194).

As habilidades avaliativas de Vincenti lidam precisamente com esse tipo de julgamento. Por sua natureza, os valores que as balizam não são cognitivos, instrumentais ou ético-políticos. Schummer e seus coatores (2009) chamam-nos de valores estéticos, termo que manteremos. Exemplos desse tipo de valor, ao modo como ele se materializa em práticas projetivas da arquitetura, síntese química e engenharia de *software*, mas que parecem igualmente aplicáveis às outras áreas técnicas, vão desde a simetria e a simplicidade (ou o rebuscamento) até padrões ou ideais de beleza e harmonia específicos (SCHUMMER *et al.*, 2009, p. 1032, 1045).

A questão particularmente interessante, com respeito aos valores estéticos a balizarem a prática projetiva, é que, ao mesmo tempo que eles podem ser úteis ou profícuos na concepção e construção de determinados arranjos e funcionalidades, eles podem igualmente interditar outros arranjos ou funcionalidades que poderiam ser acessíveis, caso outros valores estéticos estivessem sendo considerados no projeto (SCHUMMER *et al.*, 2009, p. 1044-54).

Disso decorre que, assim como no caso do acervo imagético, a pluralização, em uma mesma área técnica, de valores estéticos a conformarem os estágios dois e quatro do projeto, pode implicar a possibilidade de concepção e viabilização de soluções até então inconcebíveis ou inviáveis. E soluções que podem ser de particular importância ético-política (ou econômica).

PROCEDIMENTOS ESTRUTURADOS. Ainda que, como se disse antes, procedimentos estruturados sejam a mais estruturada das três instrumentalidades, isto é, a mais explícita e formalizada (ou a menos tácita), procedimentos distintos para uma mesma atividade ou resultado pretendido podem conduzir a soluções, em alguma medida não desprezível, diferentes. No exemplo apresentado anteriormente, dos tipos de procedimentos possíveis para se caminhar do estágio um (funcionalidade(s) e requisitos) ao cinco (detalhamento do processo de produção da solução final) do projeto, Spitas (2011a; 2011b) não somente inventariou, de forma não exaustiva, seis procedimentos diferentes para esses três modos de proceder a tal tradução, como identificou no modo “do detalhe para o detalhe” uma impossibilidade quase total de produzir uma solução em alguma medida inédita, ao passo que os outros dois modos tenderiam a favorecê-la, em alguma medida.

Diversidade equivalente de procedimentos, mas com impacto possível não apenas no grau de ineditismo da solução final construída, como também na estruturação da atividade projetiva, é atestada no domínio da engenharia de *software*, no âmbito das comunidades de projetistas-usuários que se constroem em torno a programas, sistemas e aplicações de código aberto (RIEDER; SCHÄFER, 2008). Dentre outras coisas, tais estruturações (ou procedimentos estruturados) evidenciam que “extensões às metodologias clássicas, rotas alternativas, abordagens colaborativas e formas auto-organizadas de fluxo de trabalho são tanto possíveis quanto efetivas.” (RIEDER; SCHÄFER, 2008, p. 170).

Ao lado disso, a pluralização de procedimentos estruturados tem papel também relevante na constituição de estilos de projeto diferentes em uma área técnica (SCHUMMER *et al.*, 2009, p. 1051). Com efeito, é apenas a adequada construção ou apropriação de procedimentos estruturados e, quando o caso, também de acervos imagéticos, em resposta ao, ou em sintonia com o valor (ou valores) estético(s) assumido(s), que pode garantir a formação de um estilo efetivamente profícuo ou interessante.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Que, na constituição de um novo estilo de projeto, os valores estéticos desempenhem um papel estruturante, isso é o que é ilustrado por estudos empíricos como os de Ball (2005) e Schummer *et al.* (2009).

Para ilustrar isso, tome-se o exemplo, analisado por Schummer e seus coautores (2009), da constituição do estilo de síntese química que acabou por possibilitar a nanotecnologia. Ele emerge no contexto do desenvolvimento de técnicas de representação visual da estrutura molecular das substâncias, assim como de artefatos e procedimentos que possibilitaram enxergar tais estruturas. A partir disso, surgirá, em vários pesquisadores, o fascínio por estruturas moleculares cujas representações eram iguais a (ou muito parecidas com) objetos macroscópicos. Perseguida inicialmente por si mesma, a construção dessas estruturas obrigará aqueles que se dedicavam a ela a desenvolverem ou aprimorarem instrumentais e procedimentos que possibilitassem tal construção. Será somente a partir desse esforço – e do êxito nele –, então, que emergirá ou se tornará possível/viável, a nanotecnologia (SCHUMMER *et al.*, 2009, p. 1048-1049).

Nesse sentido, a constituição de novos procedimentos estruturados, seja para se obterem resultados em alguma medida similares aos que já são alcançáveis por outros meios (como nos procedimentos de tradução de funcionalidade(s) e requisitos em detalhamento do processo de produção da solução final), seja para se conseguir realizar o que ainda não se consegue (como nos procedimentos para se conseguir copiar o mundo macroscópico em dimensão molecular), pode trazer impacto não desprezível com respeito àquilo que passamos a ser capazes de projetar e/ou construir a partir daí.

## 2.2 INSERÇÃO, DIÁLOGO DE SABERES E CUIDADO

Até onde se conseguiu ir na revisão bibliográfica que fundamenta esta pesquisa, não existe sequer um procedimento sistematizado e que tenha como objetivo explícito a pluralização do conteúdo das instrumentalidades do projeto. Isso parece ser o caso, ao menos em parte, porque o caráter em alguma medida contingente de tais conteúdos (i.e., acervos imagéticos, valores estéticos e procedimentos estruturados) e o impacto da diversificação deles na prática projetiva seguem grandemente negligenciados ou desconhecidos.

Há, não obstante, modos de proceder a projetos emancipadores que parecem bastante promissores também para tal fim. Nesta segunda seção, apresentaremos um deles, que foi codesenvolvido e aplicado pela etnógrafa colombiana Tania Pérez-Bustos, em uma iniciativa de produção tecnológica junto a um grupo de bordadeiras de Cartago, Colômbia. Trata-se aqui da construção de um projeto participativo e que teve como resultado algo que

pode ser entendido como uma tecnologia social. São igualmente promissores quanto à diversificação de acervos imagéticos, valores estéticos e procedimentos estruturados certas abordagens de engenharia popular e de projetos em arquitetura (*Techné*).

A equipe de Tania era composta por Laura Cortés-Rico, a engenheira que implementará o artefato, além de outros dois engenheiros e uma segunda etnógrafa (RIVERA *et al.*, 2016). O trabalho que essa equipe se propôs desenvolver tinha explicitamente como um de seus pressupostos o reconhecimento e a valorização dos saberes das bordadeiras. De sorte a assegurar tal coisa, assim como a escuta em profundidade das reais demandas e dos valores e ideais dessas mulheres, o trabalho das etnógrafas foi fundamental. Ele possibilitou, ao fim e ao cabo, que Laura incorporasse à confecção do *hardware* (i.e., elementos tangíveis condutores que permitiam a construção de padrões do bordado na tela *touch* de um *tablet*) e do *software* (i.e., reconhecimento dos padrões do bordado pressionados sobre a tela) saberes que as bordadeiras detinham relativamente à produção do *calado* (o tipo de bordado que o grupo produzia), assim como saberes a que ela teve acesso no convívio com essas mulheres e nas lições de bordado que tomara com elas (RIVERA *et al.*, 2016; PÉREZ-BUSTOS; MÁRQUEZ, 2016; CORTÉS-RICO; PIEDRAHITA-SOLÓRZANO, 2015).

Com efeito, nas palavras de Laura,

[...] o *hardware* foi literalmente bordado com linhas condutoras e o software demandou uma contínua rememoração do ofício [*craft*] [executado] com as nossas próprias mãos, de modo a projetar representações computacionais dos pontos do *calado*. (RIVERA *et al.*, 2016, p. 61).

E

Configurar o projeto para dar responsabilidade aos usuários foi importante para garantir que a tecnologia projetada tivesse um impacto real e conduzisse a novos modos de conceber tanto as práticas de bordar quanto as de projetar tecnologia. (CORTÉS-RICO; PIEDRAHITA-SOLÓRZANO, 2015, p. 520).

Ou seja, o procedimento adotado pretendia ir além da identificação das urgências próprias, no caso, do grupo de bordadeiras; dos requisitos que estas poderiam querer ver satisfeitos, na solução técnica que se viesse a encontrar para tais urgências; e da conformação ético-política desse artefato. Pretendia-se, adicionalmente, “modificar a estrutura dos processos de engenharia”

(PÉREZ-BUSTOS, 2017, p. k), inspirando-se, para tanto, em saberes práticos das bordadeiras (PÉREZ-BUSTOS, 2017, p. h).

Nas duas falas de Laura citadas acima, contudo, parece que o procedimento adotado contribuiu não apenas com a fertilização da prática projetiva dela por procedimentos estruturados das bordadeiras, como, em alguma medida, com valores estéticos dessas mulheres – valores que a desafiaram ou encorajaram a conceber novos modos de projetar. Com efeito, como o vimos antes, estilos de projeto diferentes – que é o que *novos modos de projetar* parece querer indicar aqui – distinguem-se, via de regra, não apenas pelos procedimentos que adotam, mas pelos valores estéticos que, por fim, esses mesmos procedimentos buscam promover.

Além disso, parece pouco provável que parte do acervo imagético das bordadeiras, tão carregado com os padrões do bordado que elas produzem e com muito do acervo comum daquelas pessoas que trabalham (com) o tecido, não tenha fertilizado o de Laura, que somente foi apresentada a essa prática e introduzida aos seus rudimentos nos tempos de imersão junto a essas trabalhadoras. Nos textos de Tania e em falas de Laura, por exemplo, o imagético do bordado é utilizado com não pouca frequência (PÉREZ-BUSTOS, 2017).

Mas qual é o distintivo do procedimento proposto e coconstruído por Tania, que o torna potencializador de tais fertilizações? A resposta aqui parece estar em parte dos métodos empregados e no modo como o processo todo foi conduzido.

Em termos metodológicos, o processo consistiu basicamente de períodos de inserção junto às bordadeiras; de um ativo encorajamento da fala dessas mulheres, do diálogo de Laura com elas e do diálogo entre engenheiros e etnógrafas; da construção de coisas; e, como parte desta última, do aprendizado, por Laura e pelas etnógrafas, dos rudimentos do *calado*, a partir de aulas tomadas junto a essas bordadeiras (PÉREZ-BUSTOS, 2017).

Como, porém, assegurar o contato, fundamentalmente de Laura, com os conhecimentos das bordadeiras e, a partir disso, encorajar um diálogo de saberes – isto é, uma fertilização recíproca de acervos imagéticos, valores estéticos e procedimentos estruturados entre ela e as bordadeiras? Para isso, Laura teve não apenas que viver alguns períodos de imersão junto ao grupo de trabalhadoras e aprender os rudimentos de prática laboral delas,

como revestir-se, nesse processo, de uma postura profundamente cuidadosa (PÉREZ-BUSTOS, 2017).

É sobretudo pela imersão e pelo aprendizado do *calado* que Laura pode ter algum acesso aos valores estéticos, acervos imagéticos e procedimentos estruturados das bordadeiras (PÉREZ-BUSTOS; MÁRQUES, 2016, p. 162-163). É, acima de tudo, pelo cuidado que esse conhecimento não é desprezado e que as condições para que o encontro, diálogo e troca de saberes se dê não são solapadas (PÉREZ-BUSTOS; MÁRQUES, 2016, p. 158-160).

### 3 PROBLEMATIZAÇÕES

Com as duas partes anteriores, buscou-se fornecer um panorama empiricamente lastreado de parte do fenômeno tecnológico, ou do modo de ser da tecnologia produzida hoje. A segunda parte do artigo sumariza uma reflexão já bem estabelecida e desenvolvida. A terceira, por outro lado, sistematiza uma dimensão que parece grandemente desconhecida ou negligenciada, seja por quem constrói a tecnologia, seja por quem reflete sobre ela. Nesta quarta parte, serão apontadas fragilidades na reflexão filosófica sobre a tecnologia ou em certos usos dessas reflexões, em dois âmbitos específicos: no de alguns desafios nem sempre considerados para se proceder à democratização da tecnologia, como esta é pensada pelo construtivismo crítico de Andrew Feenberg (2019a, 2019b); no de um suposto purismo axiológico do desenvolvimento autêntico dos objetos técnicos, à maneira como isso é encontrado na filosofia de Gilbert Simondon.

#### 3.1 LIMITES DA DEMOCRATIZAÇÃO

No que se refere à democratização do desenvolvimento tecnológico, tem-se, por um lado, a corroboração empírica da viabilidade disso, assim como metodologias amplamente testadas e bastante aprimoradas para subsidiar tal coisa (parte 2). Por outro lado, contudo, esses mesmos dados apontam gargalos ou limites de tal processo democratizante ou emancipador. São gargalos ou limites nem sempre considerados em reflexões sobre a tecnologia ou defesas da democratização dela mais engajadas, em termos políticos.

No âmbito das atuações locais, como a do projeto com as bordadeiras colombianas, os limites ou desafios à democratização-emancipação são metodológicos. Eles se referem, de forma preponderante, à escuta e à

incorporação efetivas e em igualdade de condições dos coprojetistas – com seus valores ético-políticos, mas também com suas cosmovisões, saberes e valores estéticos – ao projeto. Quando se trata de grupos socioeconomicamente marginais, tal desafio pode ser ainda maior. O trabalho com as bordadeiras colombianas (PÉREZ-BUSTOS, 2017) ilustra bem isso: mesmo bem intencionados e convictos da perspectiva empoderadora de projeto que buscam desenvolver, os projetistas, não raro, impõem seus valores e compreensões de mundo, assumindo uma postura paternalista e construindo, em alguma medida, soluções técnicas *para*, em lugar de *com*, os coprojetistas.

O êxito desse projeto colombiano indica que a incorporação do cuidado, ao lado da imersão na realidade e, no caso, na atividade laboral do grupo de coprojetistas, parecem ser aspectos fundamentais para que uma abordagem projetiva emancipadora possa ser potencializada. Algo em linha semelhante parece ser confirmado por abordagens em engenharia popular (NEPOMUCENO *et al.*, 2019; *Technê*) e no projeto de arquitetura (GUIZZO, 2019; *Technê*). Neste segundo caso, a metodologia adotada, ao se calcar na estimulação sensorial dos coprojetistas e na busca por se acessar o inconsciente deles, aponta uma segunda dimensão usualmente negligenciada em projetos técnicos (mesmo emancipadores) e na reflexão sobre eles, para além da perspectiva do cuidado e da imersão na realidade do grupo apoiado, que é a da corporeidade e do inconsciente dos coprojetistas, a qual pode ter impacto significativo no projeto técnico e na emancipação do grupo.

Outro desafio concernente à democratização do desenvolvimento tecnológico é o da sua escalabilidade. Se é inegável que existem metodologias que, aplicadas segundo o imperativo adicional do cuidado, podem produzir ao menos parte da emancipação buscada, também é verdade que elas tendem a ser mais exitosas, quanto mais local for a solução almejada, isto é, quanto menos plural for o âmbito de seus usos possíveis e menos numeroso e diverso for o grupo de coprojetistas.

Para se haver com esse segundo limitante, práticas de *technology assessment* poderiam ser interessantes, em suas três vertentes: assessoramento de políticas públicas, promoção de debate público e conformação da tecnologia (GRUNWALD, 2015). Tais práticas, adotadas no domínio macro das demandas de uma sociedade (ou um conjunto plural e diverso de grupos e atores sociais), poderiam ser, nesses termos, complementares à atuação micro dos projetos emancipadores.

Não obstante, de uma parte, permaneceriam questões metodológicas atinentes, por exemplo, a como se promover o debate, o cuidado e um autêntico diálogo de saberes e, por meio disso, alcançar-se algo próximo a um consenso entre atores tão numerosos e com valores, cosmovisões e interesses distintos e, frequentemente, conflitantes. De outra parte, e porque se abandona o lugar marginal de experiências pontuais e que pouco afetam o *status quo* tecnocrático e capitalista, iniciativas mais amplas ou menos locais tenderão a encontrar resistência ou oposição crescentes da parte de atores sociais altamente poderosos. Além disso, e de forma mais radical, pode-se mesmo questionar o imperativo da escalabilidade: em outros mundos possíveis, que não sejam regidos pelas urgências do consumo, do controle e do lucro, toda solução sociotécnica – ou mesmo a maior parte delas – precisa de fato ser escalável, ou seja, replicável? A reaplicação da tecnologia social (DAGNINO *et al.*, 2004) não poderia ser uma alternativa mais interessante?

Por fim, e naquilo que mais diretamente concerne à principal reflexão desenvolvida neste artigo, um quarto desafio à democratização relaciona-se à viabilidade de se produzirem as soluções mais adequadas para os desafios sociotécnicos em questão. Aqui, como se buscou evidenciar ao longo da terceira parte deste trabalho, se não cuidarmos da pluralização de procedimentos estruturados, valores estéticos e acervos imagéticos, poderemos seguir marcando passo em desenvolvimento, que, não obstante, pode ser alcançável, desde que se assegurem as condições de possibilidade para tanto, ou seja, essa pluralização.

### 3.2 O LASTRO SOCIOCULTURAL DA INVENÇÃO

Quanto à matização de Simondon (1989 [1958], 2008 [1965-1966], 2009 [1968]), ela parece ser necessária para atualizar a compreensão do autor, incorporando a esta entendimentos sobre a tecnologia que foram se impondo apenas a partir da última década de sua vida.

Como analisado em outra parte (CRUZ, 2017, p. 72-82), a perspectiva simondoniana do desenvolvimento autêntico do indivíduo técnico, embora pretenda subordinar tal processo aos mecanismos de individuação do objeto técnico, na relação que aquele inevitavelmente estabelece com o meio que lhe é associado, dissociando tal coisa de pressões sociais ilegítimas, resguarda inadvertidamente um espaço para que o viés social se imiscua mesmo no desenvolvimento autêntico.

Isso se materializa na condição psicológica, a qual, para Simondon, preside à invenção (de um novo objeto técnico ou de uma variedade melhor de algum já existente): uma tensão que o inventor experimenta entre aquilo que o autor chama de *ordem da realidade* – isto é, o tecnicamente dado e já passível de ser obtido na cultura técnica a que o inventor pertence – e a *ordem do resultado* – aquilo que ainda não é tecnicamente possível, mas que se apresenta ao inventor como desejável de sê-lo (SIMONDON, 2008, p. 139-44).

Está nisso do “mostrar-se desejável” ao inventor a porta deixada aberta, por Simondon, para que interesses ou lastros sociais assumam papel não desprezível no desenvolvimento tecnológico (autêntico). E isso não é propriamente um paradoxo com respeito à compreensão geral do autor, segundo a qual, ainda que tenha sua própria normatividade e que seja digna em si mesma, a técnica opera fundamentalmente como mediadora e harmonizadora entre o ser humano e o mundo natural, mundo que habitamos com ela (SIMONDON, 1989, p. 88, 126-128, 164; 2009, p. 107, 110, 116, 127; 2008, p. 186).

Ora, se aquilo que damos conta de inventar, precisamos ser capazes, antes, de vislumbrar, e de vislumbrar como desejável, então, inventores pertencentes a grupos sociais distintos, com suas urgências, com seus ideais e valores ético-sociais, com seus acervos imagéticos, valores estéticos e procedimentos estruturados próprios, tenderão a enxergar – e a identificar como desejáveis – soluções diferentes. Adicionalmente, e em sentido negativo, inventores com cidadanias ético-social e estético-cultural diferentes poderiam ser incapazes tanto de identificar urgências de grupo que não o seu quanto de conceber soluções para elas que fossem legítimas (ou o mais legítimo possível) para o referido grupo.

De uma parte, nisso que Simondon identifica como a condição psicológica para a invenção, certo conjunto ou léxico de imagens, certos valores estéticos e/ou certos procedimentos estruturados podem ser fundamentais para possibilitar enxergar materializações possíveis do que se mostra como tecnicamente desejado, e que, em algum momento, se torna também tecnologicamente alcançável.<sup>8</sup> No caso da nanotecnologia, analisado anteriormente, por exemplo, não fossem a representação imagética

---

<sup>8</sup> Feenberg (2019b, cap. 3) aproxima-se dessa mesma compreensão, ao tomar o exemplo da invenção do FAX e da calculadora, pelos japoneses, vinculando-os ao valor ou ideal de miniaturização presente na cultura nipônica. Contudo, ele não avança ou sistematiza essa reflexão, parecendo não ter notado ou dado importância a tal achado.

das estruturas moleculares, o fascínio pela construção de moléculas com representações similares a objetos macroscópicos e procedimentos que foram sendo desenvolvidos para realizar a esta, todo esse campo técnico não teria sido viabilizado.

De outra parte, os avanços ou invenções requerem, para serem percebidos como possíveis, ou reconhecidos como dignos de atenção e de trabalho, para serem materializados, o fato de serem desejados ou de se mostrarem desejáveis. Ou seja, apenas quando o inventor já nutre o desejo, mesmo que não de todo consciente, por certa possibilidade técnica, ou quando, em face dela, reconhece seu valor (que pode ser o de obtenção de lucro com ela), é que ela poderá de fato vir à luz.

Assim, seja para a identificação de novas possibilidades técnicas em um artefato já existente, seja para a concepção de novos artefatos ou funcionalidades, os acervos imagéticos, valores estéticos e procedimentos estruturados a conformarem a prática projetiva do inventor ou equipe técnica desempenham papel não desprezível.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste artigo, buscou-se mostrar que a tecnologia e o seu desenvolvimento são um fenômeno lastreado socialmente em ao menos uma dimensão adicional àquela já reconhecida pela literatura da área, relativa a valores ético-políticos. Com efeito, valores estéticos, acervos imagéticos e procedimentos estruturados desempenham, como se explicitou, significativo papel conformador da prática projetiva. A pluralização deles, nesse sentido, pode tornar passível de serem implementadas ou mesmo concebidas soluções sociotécnicas que, sem tal pluralização, seriam impossíveis.

Dar-se conta dessa dimensão tem relevância tanto teórica, no sentido de nos permitir conhecer o fenômeno (socio)técnico de forma mais precisa, quanto prática, já que a democratização da tecnologia e do seu desenvolvimento (ou mesmo o desenvolvimento de invenções ou aprimoramentos na tecnologia convencional/capitalista) pressupõe (ou pode pressupor) tal pluralização.

Ainda que nem sempre impacte a prática de projetistas que estão ligados às iniciativas mais radicalmente democratizantes (em parte, por seguir ainda muito fechada em si e dialogando consigo mesma), a filosofia da tecnologia pode ter um papel importante em esclarecer e subsidiar técnicos e outras

pessoas comprometidas com a coconstrução de outras ordens sociotécnicas possíveis. Para tanto, um primeiro passo fundamental é que os filósofos se acerquem mais da tecnologia, à maneira como ela se manifesta – ou *pode* se manifestar – e é produzida no mundo. A virada empírica nessa área de estudo, que produziu como principais correntes o construtivismo crítico e a pós-fenomenologia (FRANSENEN *et al.*, 2016), tem precisamente essa intenção. Contudo, passos adicionais ainda precisam ser dados.

Há algo em comum entre as três abordagens ao projeto técnico mencionadas no início da parte 4 (a colombiana, a engenharia popular e a da arquitetura), que pode ser uma pista relevante quanto a tais passos adicionais. Essas abordagens se filiam a perspectivas teórico-práticas, as quais, de um modo ou de outro, são parte ou estabelecem profícuo diálogo com a reflexão descolonial, do tipo daquela proposta por Anzaldúa (2002), Mignolo (2011) e Escobar (2018). A descolonização que essas abordagens produzem não tem apenas a ver com a superação do epistemicídio (SANTOS, 2016), abrindo-se para um diálogo com saberes, valores e cosmovisões não ocidentais-colonizadores, mas também, e como consequência dessa abertura e desse diálogo, com o resgate, no projeto técnico, de dimensões como a do cuidado, do corpo e do inconsciente.

Talvez, nessa perspectiva descolonial, fazer filosofia da tecnologia signifique fazer uma *filosofia das tecnologias possíveis*, algo que parece requerer a desessencialização de aspectos contingentes do fenômeno tecnológico, mas que são (ou parecem ser) fundamentais para a tecnologia ocidental (capitalista/convencional), e que podem ter sido tomados, inadvertidamente, como necessários até agora.

Por outro lado, se outros mundos são possíveis, isso parece requerer também outras tecnologias, outros modos de construí-las e outros saberes que suportem esse processo. É nessa direção que apontam as três práticas projetivas mencionadas. Tal coisa não significa necessariamente a negação da tecnologia, engenharia e ciência ocidentais, mas pressupõe, ao menos, o alargamento delas, por meio do diálogo com saberes, valores e cosmovisões que foram proscritos, desmerecidos ou “assassinados” (SANTOS, 2016), sob a pretensão universalista, desterritorializada e descorporificada inclusive, e eventualmente, sobretudo, do conhecimento filosófico ocidental (DUSSEL, 2008; ESCOBAR, 2018).

Pode-se dizer que as problematizações desenvolvidas na parte 4 deste artigo são um exemplo dessa descolonização da filosofia da tecnologia, materializado no reconhecimento de uma engenharia menos científica – e mais artística –; em práticas projetivas “técnico-sociais” e que têm muito a ganhar, se são coconstruídas pelos coprojetistas e em profundo diálogo com seus saberes, valores e cosmovisões; em soluções sociotécnicas reaplicáveis (mas não replicáveis), cujo processo projetivo é libertador e cujo impacto social é descolonizador, de emulação de outro mundo possível, no geral mais solidário, socialmente justo e ecologicamente sustentável.

Seguir a trilha da descolonização da filosofia da tecnologia parece não apenas promissor, como necessário. Contudo, para corroborar ou refutar tal hipótese, ou para saber a dimensão desse eventual impacto descolonizador, mais estudos precisam ser desenvolvidos.

CRUZ, C. C. Aesthetic values, image collections, and structured procedures: widening and decolonizing the philosophical reflection on technology. *Transformação*, Marília, v. 44, p. 207-230, 2021. Dossier Técnica.

**ABSTRACT:** Since the 1980s, technical-scientific knowledge, instrumental and cognitive values as well as ethical-political values are acknowledged as constitutive parts of technology and its development. However, a fourth category of elements that shapes design continues to be largely neglected or unknown: image collections, aesthetical values, and structured procedures. Disregarding such elements impose limits on the technical development. In this manuscript, I present this fourth category elements, its impact on the designing practice, and a way of pluralizing its contents. I also sketch two of the most successful approaches for democratizing the technical development. Then, I discuss: some limits and potentialities of democratizing technology; an actualization of part of Simondon's understanding of technical development; the theoretical and practical necessity of decolonizing (or continuing the decolonization of) the philosophy of technology.

**Keywords:** Aesthetic Values. Image Collections. Structured Procedures. Democratization. Decolonization.

**REFERÊNCIAS**

- AMMON, S. Image-Based Epistemic Strategies in Modeling: Designing Architecture After the Digital Turn. *In*: AMMON, S.; CAPDEVILA-WERNING, R. (ed.). *The active image: architecture and engineering in the age of modeling*. Suíça: Springer International, 2017. p. 177-206.
- AMMON, S.; CAPDEVILA-WERNING, R. (ed.). *The active image: architecture and engineering in the age of modeling*. Suíça: Springer International, 2017.
- ANZALDÚA, G. now let us shift... the path of conocimiento... inner work, public acts. *In*: ANZALDUA, G.; KEATING, A (org.). *This bridge we call home*. New York: Routledge, 2002. p. 540-578.
- BALL, P. *Elegant Solutions: Ten Beautiful Experiments in Chemistry*. Cambridge: The Royal Society of Chemistry, 2005.
- BANNON, L.; EHN, P. Design: Design Matters in Participatory Design. *In*: SIMONSEN, J. & ROBERTSON, T. (ed.) *Routledge International Handbook on Participatory Design*. London & New York: Routledge, 2013. p. 37-63.
- CORTÉS-RICO, L.; PIEDRAHITA-SOLÓRZANO, G. Participatory Design in Practice: The Case of an Embroidered Technology. *In*: ABASCAL, J. *et al.* (ed.). *IFIP TC 13 INTERNATIONAL CONFERENCE, 15.*, Bamberg, Germany: September 14-18, 2015. *Proceedings [...]*, Part III, 2015.
- CRUZ, C. *Tecnologia social: fundamentações, desafios, urgência e legitimidade*. 2017, 280 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.
- CRUZ, C. Assessing Grassroots Engineering Applications in Brazil. *In*: *ASEE VIRTUAL ANNUAL CONFERENCE CONTENT ACCESS*, Virtual Online, 2020. Disponível em: <https://peer.asee.org/34176>. Acesso em: 15 nov. 2020.
- CURRIE, G. Aesthetics and Cognitive Science. *In*: LEVINSON, J. (ed.). *The Oxford Handbook of Aesthetics*. Oxford: Oxford University Press, 2003. p. 876-896.
- DAGNINO, R.; BRANDÃO, F.; NOVAES, H. Sobre o marco analítico-conceitual da tecnologia social. *In*: LASSANCE JÚNIOR, A. E. *et al.* (ed.). *Tecnologia social: uma estratégia para o desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Fundação Banco do Brasil, 2004. p. 15-64.
- DUSSEL, E. A new age in the history of philosophy: the world dialogue between philosophical traditions. *Prajñā Vihāra*, v. 9, n. 1, p. 1-22, 2008.
- DYM, C.; LITTLE, P. *Introdução à engenharia: uma abordagem baseada em projeto*. Tradução de João Tortello. Porto Alegre: Bookman, 2010.
- ELLUL, J. *La technique ou l'enjeu du siècle [1954]*. Paris: Économica, 2008.
- ELLUL, J. *Le système technicien [1977]*. Paris: Cherche Midi, 2012.

ESCOBAR, A. *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*. Durham and London: Duke University Press, 2018.

FEENBERG, A. *Questioning Technology*. New York: Routledge, 1999.

FEENBERG, A. *Entre a razão e a experiência: ensaios sobre tecnologia e modernidade* [2010]. Tradução de E. Beira, C. Cruz e R. Neder. Vila Nova de Gaia: Inovatec, 2019a.

FEENBERG, A. *Tecnossistema: a vida social da razão* [2017]. Tradução de E. Beira e C. Cruz. Vila Nova de Gaia: Inovatec, 2019b.

FERGUSON, E. *Engineering and the mind's eyes*. Cambridge: The MIT Press, 1992.

FRAGA, L.; ALVEAR, C.; CRUZ, C. Na trilha da contra-hegemonia da engenharia no Brasil: da Engenharia e Desenvolvimento Social à Engenharia Popular. *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad - CTS*, v. 14, n. 43, 2020 (no prelo).

FRANSSSEN, M.; VERMAAS, P.; KROES, P.; MEIJERS, A. (ed.) *Philosophy of Technology after the Empirical Turn*. Dordrecht: Springer, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/978-3-319-33717-3>. Acesso em: 10 nov. 2020.

FREIRE, P. *Extensão ou comunicação?* [1969]. Tradução de Rosisca de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

FREIRE, P.; SHOR, I. *Medo e Ousadia: O Cotidiano do Professor*. Tradução de Adriana Lopez. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

FREIRE, P. *Pedagogia do Oprimido*. [1970] Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GOLDSCHMIDT, G. *Manual Sketching: why is it still relevant?* *In*: AMMON, S.; CAPDEVILA-WERNING, R. (ed.). *The active image: architecture and engineering in the age of modeling*. Suíça: Springer International, 2017. p. 77-97.

GUIZZO, I. *Reativar territórios: o corpo e o afeto na questão do projeto participativo*. Belo Horizonte: Quintal, 2019.

HEIDEGGER, M. *The question concerning technology* [1955]. Trans. William Lovitt. NY & London: Garland, 1977.

HEIDEGGER, M. *Traditional Language and Technological Language* [1962]. Trans. Wanda T. Gregory. *Journal of Philosophical Research*, v. 23, p. 130-145, 1998.

HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. *Dialectic of enlightenment*. Tradução de Edmund Jephcott. Stanford: Stanford University Press, 2002 [1944].

IVERSEN, O.; HALSKOVA, K.; LEONG, T. *Values-led participatory design*. *CoDesign*, v. 8, n. 2-3, p. 87-103, 2012.

KROES, P.; VAN DE POEL, I. *Design for Values and the Definition, Specification, and Operationalization of Values*. *In*: VAN DEN HOVEN, J.; VERMAAS, P.; VAN DE POEL, I (ed.). *Handbook of Ethics, Values, and Technological Design*. Dordrecht: Springer, 2015. p. 151-178.

- LATOURE, B. Where are the missing masses? The sociology of a few mundane artifacts. *In: BIJKER, W.; LAW, J. (ed.). Shaping Technology/Building Society: Studies in Sociotechnical Change.* Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992. p. 225-258.
- MARCUSE, H. *One-Dimensional Man* [1964]. London & New York: Routledge, 2002.
- MIGNOLO, W. Epistemic Disobedience and the Decolonial Option: A Manifesto. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, v. 1, n. 2, p. 44-66, 2011.
- NEPOMUCENO, V. *et al.* Uma proposta metodológica para assessoria técnica às empresas recuperadas por trabalhadores a partir da engenharia popular: combinando pesquisa-ação, adequação sociotécnica e análise ergonômica do trabalho. *In: ARAÚJO, F. et al. Dialética da autogestão em empresas recuperadas por trabalhadores no Brasil.* Marília: Lutas Anticapital, 2019. p. 47-91.
- PAHL, G.; BEITZ, W., FELDHUSEN, J.; GROTE, K. *Projeto na engenharia.* Tradução de Hans Werner. São Paulo: Blucher, 2005.
- PÉREZ-BUSTOS, T. Thinking with Care. Unraveling and mending in an ethnography of craft embroidery and technology. *Revue d'anthropologie des connaissances*, v. 11, n. 1, p. a-u, 2017.
- PÉREZ-BUSTOS, T.; MÁRQUEZ, S. Destejiendo puntos de vista feministas: reflexiones metodológicas desde la etnografía del diseño de una tecnología. *Revista Iberoamericana CTS*, v. 31, n. 11, p. 147-69, 2016.
- PINCH, T.; BIJKER, W. The social construction of facts and artifacts: or how sociology of science and the sociology of technology might benefit each other. *In: BIJKER, W.; HUGHES, T.; PINCH, T. The social construction of technological systems: New directions in the sociology and history of technology.* Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989.
- RIEDER, B.; SCHÄFER, M. Beyond Engineering: Software Design as Bridge over the Culture/Technology Dichotomy. *In: VERMAAS, P.; KROES, P.; LIGHT, A.; MOORE, S. (ed.). Philosophy and Design: From Engineering to Architecture.* Dordrecht: Springer Netherlands, 2008. p. 159-71.
- RIVERA, R.; CORTÉS-RICO, L.; PÉREZ-BUSTOS, T.; FRANCO-AVELLANEDA, M. Embroidering engineering: a case of embodied learning and design of a tangible user interface. *Engineering Studies*, v. 8, n. 1, p. 48-65, 2016.
- ROBERTSON, T.; SIMONSEN, J. Participatory Design - An introduction. *In: SIMONSEN, J.; ROBERTSON, T. (ed.) Routledge International Handbook on Participatory Design.* London & New York: Routledge, 2013. p. 1-17.
- SANTOS, B. *Epistemologies of the South: justice against epistemicide.* New York: Routledge, 2016.

SCHUMMER, J.; MACLENNAN, B.; TAYLOR, N. Aesthetic Values in Technology and Engineering Design. *In*: MEIJERS, A. (ed.). Philosophy of technology and engineering science. Amsterdam: Elsevier B. V., 2009. p. 1031-1068.

SIMONDON, G. Du mode d'existence des objets techniques. Paris: Aubier, 1989 [1958].

SIMONDON, G. Imagination et Invention. Chatou: Les Éditions de La Transparence, 2008 [1965-1966].

SIMONDON, G. Entretien sur la mécanique. Revue de synthèse: tomo 130, 6<sup>a</sup> série, n. 1, p. 103-132, 2009 [1968].

SPITAS, C. Analysis of systematic engineering design paradigms in industrial practice: a survey. *Journal of Engineering Design*, v. 22, n. 6, p. 427-445, 2011a.

SPITAS, C. Analysis of systematic engineering design paradigms in industrial practice: scaled experiments. *Journal of Engineering Design*, v. 22, n. 7, p. 447-465, 2011b.

SUWA, T.; GERO, J.; PURCELL, T. Unexpected discoveries and S-invention of design requirements: important vehicles for a design process. *Design Studies*, v. 21, n. 6, p. 539-567, 2000.

THOMAS, H. De las tecnologías apropiadas a las tecnologías sociales. Conceptos/estrategias/diseños/acciones. *In*: PRIMERAS JORNADAS DE TECNOLOGÍAS SOCIALES. Programa Consejo de la Demanda de Actores Sociales – MINCyT. Buenos Aires, 14 maio 2009.

VAN DE POEL, I. Values in Engineering Design. *In*: MEIJERS, A. (ed.). Philosophy of technology and engineering science. Amsterdam: Elsevier B. V., 2009. p. 973-1006.

VAN DE POEL, I. Design for Values in Engineering. *In*: VAN DEN HOVEN, J.; VERMAAS, P.; VAN DE POEL, I. (ed.). Handbook of Ethics, Values, and Technological Design. Dordrecht: Springer, 2015. p. 667-90.

VAN DER VELDEN, M.; MÖRTBERG, C. Participatory Design and Design for Values. *In*: VAN DEN HOVEN, J.; VERMAAS, P.; VAN DE POEL, I. (ed.). Handbook of Ethics, Values, and Technological Design. Dordrecht: Springer, 2015. p. 41-66.

VINCENTI, W. What engineers know and how they know it. London: The John Hopkins University Press, 1990.

WINNER, L. Artefatos têm política? *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 195-218, 2017 [1986].

---

Recebido: 08/01/2021

Accito: 08/3/2021

# IMAGEM, EXISTÊNCIA E AUTENTICIDADE NO CONTEXTO DOS SOCIAL MEDIA: UMA REFLEXÃO HERMENÊUTICO- FENOMENOLÓGICA

Ângelo Milhano<sup>1</sup>

**RESUMO:** Neste texto, procurar-se-á defender que os *Social Media* podem ser compreendidos como um conjunto de plataformas digitais potenciadoras de uma “imagem da existência” que, mais do que estar sujeita à vontade do seu utilizador, se mostra capaz de nele criar uma ideia de si, assim como do seu “mundo-em-torno”, a qual se encontra já tecnicamente circunscrita. Tomando o pensamento fenomenológico como pano de fundo, reflectir-se-á sobre a dimensão hermenêutica da criação de uma “imagem da existência” que é instaurada através dos *Social Media*. Procurar-se-á por essa via construir uma problematização fenomenológica do impacto que os *Social Media* possuem sobre a interpretação do ser humano, delimitando o modo como essas plataformas se revelam capazes de influenciar a concepção que este constrói do “mundo” e da sua própria existência, tornando-as “inautênticas”.

**Palavras-chave:** Filosofia da Técnica/Tecnologia. Heidegger. *Ge-stell*. *Social Media*. Imagem da Existência.

## 1.

O filme *Blade Runner 2049* conta a história de K, um *replicant* cuja função consiste em reformar outros *replicants* renegados do paradigma operatório que foi sobre eles biologicamente imposto. K<sup>2</sup> é odiado pela comunidade humana, devido à sua condição biológica de *replicant*, sendo também odiado pela comunidade *replicant*, por ser um *Blade Runner*, um

<sup>1</sup> Pesquisador no Phenomenology and Culture Group – Praxis: Centre of Philosophy, Politics and Culture/University of Évora, Évora – Portugal.  <https://orcid.org/0000-0001-9830-6224> Email: a.s.n.milhano@gmail.com

<sup>2</sup> Para além da clara referência a Philip K. Dick — cujo *Do Android's Dream of Electronic Sheep?* (1968) inspira o universo original de *Blade Runner* apresentado por Ridley Scott, em 1984 — o nome de K parece querer também fazer uma referência à personagem de Joseph K, n' *O Processo* (1925) de Franz Kafka.

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44dossier.12.p231>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

*skinner*, caçador daqueles que pertencem à sua própria espécie. As nuances de *film noir* que caracterizam o ambiente criado por Denis Villeneuve são cimentadas por Joi, a namorada virtual de K. Um dispositivo de inteligência artificial que se torna presente para K, por via de uma projecção halográfica. Joi (alegria), representa o contraponto do mundo frio e mecanicista pelo qual se define a vida de K; ela é apresentada no início do filme como uma resposta tecnológica que tem por intuito apaziguar a dura existência de K, através de uma “imagem”, um artifício audiovisual construído sob o estereotipo misógino de uma mulher subserviente que oferece a K “tudo aquilo que ele quer ouvir e ver.”<sup>3</sup>

Na relação que K estabelece com Joi, este artigo compreende uma metáfora para a relação que a humanidade tem vindo a estabelecer com os *Social Media*, no decorrer das duas primeiras décadas do século XXI. Tal como Joi, também os *Social Media* podem ser compreendidos como um paliativo tecnológico que incide sobre a dor que advém da dureza da existência, pois também eles se mostram capazes de transformar a concepção que o ser humano faz de si e do “mundo” onde se encontra lançado, ao filtrar as experiências que este daí retira. As frustrações e angústias do quotidiano, fundamentais para a construção de uma experiência “autêntica” do ser que se manifesta no humano, são descartadas em prol de uma representação “inautêntica”, previamente ensaiada, e apropriada pelo ser humano por via da ilusão criada pelo retorno imediato do reconhecimento superficial que se manifesta com os *likes* e *fav’s* que caracterizam as principais interações estabelecidas nesse tipo de plataformas.

Nesse sentido, e muito embora não possam ser eles próprios compreendidos como uma “imagem”, neste texto, ir-se-á defender que os *Social Media* se constituem como um conjunto de plataformas digitais potenciadoras de uma “imagem da existência” que, mais do que estar sujeita à vontade do seu utilizador, se mostra capaz de nele criar uma ideia de si, assim como do seu “mundo-em-torno”, a qual se encontra já tecnicamente circunscrita. O problema que neste texto se coloca, com a designação “imagem da existência”, é então o da perda da “autenticidade”, da queda do ser humano numa subjectividade tecnologicamente potenciada, que o encerra numa existência “fáctica”, indiferente aos vários modos como o ser se manifesta nesse “aí” que é o ser humano (*Dasein*).

<sup>3</sup> *Everything you want to hear/see* é o *slogan* que, no filme, acompanha os vários *outdoors* que publicitam Joi como a companheira perfeita.

Este texto procura, assim, numa primeira fase, reflectir sobre a dimensão hermenêutica da criação de uma “imagem da existência” através dos *Social Media*. Tomando o pensamento fenomenológico — sobretudo, mas não apenas — na sua reformulação heideggeriana como o seu principal pano de fundo, a interpretação dos conceitos de “imagem” e de “técnica moderna” é aqui feita na tentativa de determinar a objectivação da existência que se constrói através das plataformas de *Social Media* como uma “imagem” para, a partir daí, e numa segunda fase, demonstrar como essa “imagem” poderá compreender-se como o resultado de uma “com-posição” (*Ge-stell*) da existência humana como “representação”. Com este texto, procurar-se-á então construir uma problematização fenomenológica do impacto que os *Social Media* possuem sobre a interpretação do ser humano, delimitando o modo como essas plataformas se mostram capazes de influenciar a concepção que este constrói do “mundo” e da sua própria existência, tornando-as “inautênticas”.

## 2.

Em *O Tempo da Imagem do Mundo*, Martin Heidegger propõe uma interpretação para a “mundividência” que caracteriza a ciência moderna; uma proposta de reflexão onde se destaca o carácter representativo do “mundo” que a ciência acaba por determinar como uma “imagem”. Embora faça referência à técnica de máquinas, à estética, à cultura e à crescente desdivinização, como alguns dos principais fenómenos pelos quais se impulsiona a “mundividência” moderna, em *O Tempo da Imagem do Mundo*, Heidegger vem enfatizar a concepção imagética do “mundo” como o resultado do conhecimento científico que, a par da técnica moderna, compreende como o paradigma orientador do pensamento desse período.<sup>4</sup> Ao atentar sobre a ciência moderna, destacando-a, na sua essência, das suas circunscrições clássica e medieval, Heidegger compreende que a concepção do “mundo” como “imagem” que é por ela construída, apenas se torna possível mediante uma objectivação do ente que é alvo dos seus estudos, *i.e.*, a partir de uma representação que determina o ente como um “objecto”.

---

<sup>4</sup> Embora Heidegger aponte a essência da ciência moderna como o principal impulsionador do pensamento moderno, o autor não descarta a importância desempenhada pela técnica moderna na determinação desse mesmo pensamento, chegando mesmo a criar expectativa sobre a importância que esse tema irá desempenhar, nos seus trabalhos mais tardios. Logo nos primeiros parágrafos de *O Tempo da Imagem do Mundo*, assevera Heidegger (2002, p. 97): “A técnica de máquinas permanece o rebento até agora mais visível da essência da técnica moderna, a qual é idêntica à essência da metafísica moderna.”

De acordo com Heidegger (2002), foi sobretudo graças a essa concepção objectiva do ente, na sua representação como “imagem” — cujas origens o autor remete para o pensamento cartesiano<sup>5</sup> — que se possibilitou a concepção da ciência como “investigação”; a concepção pela qual hoje se circunscreve o conhecimento científico desenvolvido em contexto académico. Na leitura de Heidegger, “imagem” delimita aquela que é a concepção objectiva do “mundo” criada por cientistas e investigadores; uma representação que o dispõe como um objecto susceptível à análise feita por um sujeito (cientista/investigador) capaz de o compreender como tal. No entanto, sobre a objectividade positiva que se encontra pressuposta na “imagem do mundo” cientificamente delimitada, o autor encontra uma fundamentação antropológica que vem enraizar a ciência moderna sob a percepção do sujeito representador. Nas palavras de Heidegger (2002, p. 112-113):

Onde o mundo se torna imagem, o ente na totalidade está estabelecido como aquilo para que o homem se prepara, como aquilo que [...] ele quer trazer para e ter diante de si e, assim, pôr diante de si num sentido decisivo. Imagem do mundo, compreendida essencialmente, não quer, por isso, dizer uma imagem que se faz do mundo, mas o mundo concebido como imagem. O ente na totalidade é agora tomado de tal modo que apenas e só é algo que é, na medida em que é posto pelo homem representador-elaborador.

O problema para o qual Heidegger procura chamar a atenção com o seu texto manifesta-se nessa fundamentação subjectiva da representação do “mundo” como “objecto”. Segundo Heidegger, a objectividade positiva da representação que se constrói, aquando da determinação de uma “imagem do mundo”, é apenas possível na medida em que existe um sujeito prévio (*subjectum*), capaz de compreender nessa mesma “imagem” o ente que ela representa. A ciência moderna, na medida em que constrói uma “imagem do mundo”, possui por isso uma fundamentação antropológica, uma raiz subjectiva que, muito embora proporcione uma representação exacta dos objectos, não permite, contudo, “desencobrir” a verdade (*aletheia*) que se “encobre” nos entes com os quais o “mundo” se constitui como tal. Ao criar a sua delimitação através de uma “imagem”, a ciência moderna determina, por isso, uma concepção do “mundo” enquanto representação, sobre a qual Heidegger considera que se tem vindo a fundamentar todo o pensamento moderno.

<sup>5</sup> Veja-se, a esse respeito: BORGES-DUARTE, 1998, p. 519-521.

A “imagem do mundo”, muito embora exacta, apresenta uma compreensão da verdade que se esconde nos entes e que se encontra, contudo, enraizada sobre uma concepção subjectiva do “mundo”. Uma “mundividência” que, por se encontrar antropológicamente determinada, não se mostra capaz de representar o “mundo” *aletheiologicamente*, *i.e.*, no seu ser. Assinala Heidegger (2002, p. 117):

Que mesmo assim a palavra mundividência se afirme como o nome para a posição do homem no meio do ente, tal fornece a prova de quão decisivamente o mundo se tornou imagem, assim que o homem trouxe a sua vida, enquanto *subjectum*, para a primazia do centro de referência. Tal significa que o ente só vale como algo que é, enquanto e na medida em que está envolvido e remetido para esta vida, ou seja, na medida em que é vivenciado [*er-lebt*] e se torna vivência [*Erlebnis*].

É ainda nesse sentido que, ao atentar sobre o funcionamento dos algoritmos que regem a interação que o ser humano estabelece com os *Social Media*, se torna também possível compreender, nessas plataformas, um processo de objectivação, de construção de uma representação da existência humana como uma “imagem” que, embora com as devidas reservas, poderá ser interpretado como análogo daquele que Heidegger compreende inerente aos processos de representação científica do “mundo”.

Aquando da utilização das plataformas de *Social Media*, o utilizador é convidado a construir com elas um “perfil”, uma representação de si que procura figurar — *i.e.* representar digitalmente — a sua existência. A representação digital que se constrói nessas plataformas pretende-se, à partida, como uma “transcodificação” do real, como uma representação digital que procura ser um espelho das relações significativas que se dão no “mundo” do sujeito, “traduzindo-as” como um conjunto de dados que se inscrevem sobre um plano virtual.<sup>6</sup> Essa transcodificação encontra-se, por isso, também ela fundamentada sobre um *subjectum*, mais especificamente sobre o utilizador que inscreve intencionalmente sobre as plataformas de *Social Media* aquela que compreende ser uma representação de si, uma objectivação da sua vida e do seu mundo, assim como das relações que nesse plano crê estabelecer, e que resulta, finalmente, naquela que considera ser uma “imagem” da sua existência.

<sup>6</sup> Veja-se, a esse respeito: ROMELE, 2020, p. 17-18; 89-134.

Dessa forma, e do mesmo modo que a “imagem do mundo” heideggeriana objectifica os entes que são alvo da análise científica, também a “imagem da existência” que o sujeito utilizador constrói acerca de si, no contexto dos *Social Media*, acaba também por determinar uma objectivação positiva do seu “mundo-da-vida” fundamentando-o, por sua vez, na concepção subjectiva que cria sobre si mesmo. A representação do “mundo-da-vida” que o sujeito utilizador cria, nesse tipo de plataformas digitais, constitui-se, por isso, como o resultado de uma objectivação voluntária de si próprio.<sup>7</sup> Muito embora a “imagem” que é assim construída se destine à compreensão que o “outro” dela faz, aquando da sua recepção — chegando mesmo a possibilitar uma abertura para o “ser”, a partir da relação que aí se compreende entre o “eu” e o “outro” (*Mitsein*) —, a representação que é nela manifesta encontra-se, contudo, sempre circunscrita pela subjectividade inerente à vontade do sujeito que manipula a representação da sua existência, no sentido de criar essa mesma “imagem”.

O conceito de “imagem”, nesse contexto, deixa de se referir apenas a uma representação pictórica do sujeito — *i.e.*, não diz apenas respeito àquela que Vilém Flusser, em *O Elogio da Superficialidade* (2008), designou como uma “imagem técnica”, a qual, nos *Social Media*, pode ser publicada e partilhada, mas, antes, à percepção de si que é construída pelo utilizador —, ela é, antes, uma construção digital da sua “consciência de si” como representação, como “imagem”. Num contexto social cada vez mais circunscrito ao digital, a “imagem da existência”, mais que uma mera “imagem”, acaba por tornar-se para o sujeito utilizador na própria afirmação da sua existência.

O “mundo”, que nos *Social Media* se determina através dessa “imagem da existência”, deixa por isso de possuir um correlato significativo concreto com a realidade do “mundo-da-vida” do sujeito, chegando, em muitas circunstâncias, a suprimi-la em prol da “ilusão”, da representação de si, que é assim criada. Uma “imagem”, que, para além de “inautêntica”, visto que — e como será defendido na conclusão — nela não se representa uma apropriação do ser do, e pelo sujeito, não é também exacta. As próprias “disposições afectivas”, as quais se mostram no Heidegger de *Ser e Tempo* (2008a) como condição pré-hermenêutica fundamental da abertura ontológica para o ser que se manifesta no “aí” que é o humano,<sup>8</sup> são falseadas, “filtradas”, em prol

<sup>7</sup> Sobre a questão da objectivação voluntária dos utilizadores das plataformas de *Social Media*, veja-se: ROMELE *et. al.*, 2017.

<sup>8</sup> Acerca da abertura ontológica proporcionada pelas disposições afectivas em Heidegger, veja-se: BORGES-DUARTE, 2012.

de uma representação “inautêntica” desse mesmo “ai”, limitando assim a possibilidade de compreender a forma como o ser se manifesta, no nível ôntico e, por consequência, a possibilidade de aceder à sua compreensão ontológica mais fundamental.

O carácter aditivo dos *Social Media* pode desde logo ser filosoficamente problematizado por essa via, pois, na medida em que o ser humano se mostra capaz de moldar a sua própria existência — “filtrando” os aspectos do “mundo-da-vida” que lhe vêm causar desconforto —, ele vem criar, para si e para os outros, uma representação, uma “imagem” que procura delimitar a ilusão de uma vida que se enraíza inteiramente sobre a vontade do sujeito utilizador; um modo de “ser-no-mundo” que, embora “inautêntico”, o compraz. Mesmo no que diz respeito às representações digitais dos eventos menos positivos da vida de um utilizador, é ainda possível compreender neles a presença desse processo de representação da existência como “imagem”. Mesmo nessas situações, é construída uma representação que é tecnicamente potenciada por via do esquema do retorno pressuposto na resposta digital, também ele já tecnicamente circunscrito, tanto pela possibilidade de receber comentários quanto pelas próprias reacções “e-motivas” que — *e.g.*, em plataformas tais como o *Facebook* — podem ser dadas como resposta às publicações feitas por um utilizador.

É nesse sentido que — e do mesmo modo que na relação que K estabelece com Joi, em *Blade Runner 2049* — a relação que o ser humano tem vindo a travar com os *Social Media*, no decorrer das duas primeiras décadas do século XXI, se apresenta também ela como uma relação “unidimensional”, tecnicamente circunscrita.<sup>9</sup> Ao potenciar a representação da sua existência como “imagem”, os *Social Media*, da mesma forma que Joi, proporcionam ao seu utilizador a ilusão de um “mundo” talhado à medida da sua vontade, revelando-se como uma alternativa ao desconforto existencial pelo qual se caracteriza a experiência “autêntica” do “mundo-da-vida”, no contexto de uma cultura moldada pela técnica. Tal como Joi, também os *Social Media* providenciam o seu utilizador com tudo aquilo que ele “quer ouvir e ver”, influenciando o sentido que este atribui à sua existência, sempre em função da crescente ilusão que é criada com a “imagem” de si, a qual, não obstante, se encontra tecnicamente circunscrita já de antemão.

Como consequência dessa ilusão, e da mesma maneira que, na relação que K estabelece com Joi, também o ser humano passa a compreender-se

<sup>9</sup> Sobre o conceito de unidimensionalidade aqui em uso, veja-se: MARCUSE, 2011.

a si mesmo a partir da sua representatividade, deixando de reconhecer nas plataformas de *Social Media* o dispositivo tecnológico que elas são, *i.e.*, um instrumento digital ao serviço de interesses subjectivos, na sua maioria comerciais, os quais o afundam cada vez mais sobre a estrutura de uma existência determinada pelos seus algoritmos. Como se pode compreender das palavras de Byung-Chul Han (2014, p. 22), “[a] época do *Facebook* e do *Photoshop* torna o ‘rosto humano’ uma face que se dissolve por completo no seu valor de exposição. A *face* é o rosto exposto sem a ‘aura do olhar’. É o ‘rosto humano’ sob a *forma de mercadoria*.”

Cabe por isso questionar sobre a razão pela qual as plataformas digitais de *Social Media*, mesmo ao encontrar-se fundamentadas sobre uma estrutura normativa técnico-racional — *i.e.*, o “código técnico”<sup>10</sup> — que visa potenciar a comunicação intersubjectiva, acabam antes por potenciar uma concepção da existência que se encontra já tecnicamente circunscrita, tal como aquela que se manifesta na “imagem” que o seu algoritmo parece promover. Não obstante o potencial democrático e comunicacional que subjaz à estrutura normativa dos *Social Media*,<sup>11</sup> a sua utilização tem vindo a ser orientada no sentido de construir a “imagem da existência” que aqui se problematiza. Resta, por isso, perceber se o enviesamento da sua utilização, nesse sentido, pressuposto desde o *design* da sua estrutura até ao *layout* da própria plataforma digital já materializada, é da responsabilidade do sujeito utilizador que, voluntariamente, aí se representa como “imagem”, ou se, pelo contrário, e tal como Joi, essa circunscrição de seu uso se encontra já determinada (ou programada) de antemão como parte do seu funcionamento.

### 3.

Em *A Pergunta pela Técnica*, Martin Heidegger (2008b) desenvolve uma reflexão hermenêutica, onde problematiza o impacto que a técnica possui sobre o pensamento ocidental. A interpretação heideggeriana desenvolve-se em torno daquela que o autor entende como a essência da técnica moderna, e que delimita como princípio determinante do modo como a verdade oculta nos entes tem vindo a ser “desencoberta”, no contexto da modernidade tardia. Segundo Heidegger, a essência da técnica moderna compreende-se em função

<sup>10</sup> Sobre a definição do conceito de “código técnico” aqui em uso, veja-se: FEENBERG, 1991.

<sup>11</sup> Veja-se, a título de exemplo, o impacto que a utilização desse tipo de plataformas digitais teve no despoletar da Primavera Árabe. A esse respeito, veja-se: SMIDI/SHAHIN, 2017, p. 196-209.

do seu poder instigador, no modo como as essências dos vários entes que se encontram no “mundo” são “desencobertas” como matérias-primas, *i.e.*, como um conjunto de recursos que se encontram disponíveis para um uso que lhes será subseqüentemente imposto. Percorrendo o sulco criado pelo pensamento heideggeriano, a essência da técnica moderna poderá ser delimitada com base no termo “com-posição” (*Ge-stell*),<sup>12</sup> pelo qual Heidegger procura demonstrar o carácter provocador que caracteriza a acção transformadora levada a cabo tecnicamente, *i.e.*, uma acção instigadora que dispõe as essências sob aquele que o autor designa como um “fundo-consistente” (*Bestand*), onde ficam dispostas como um conjunto de recursos sujeitos à vontade humana que sobre eles será posteriormente exercida.<sup>13</sup>

De acordo com a leitura heideggeriana (2008b), a técnica moderna, embora compreendida como um processo *aletheológico* de “desencobrimento” da verdade que se oculta nos entes, consiste, na sua essência, num modo de “desencobrir” a natureza, “com-pondo-a” de acordo com uma pré-determinação racionalizante. Por via do “desencobrimento” tecnológico, os entes são compreendidos, não como os entes que eles são, *i.e.*, na sua essência (no seu ser), mas com base em uma provocação que os revela na sua potencialidade técnica. Dessa forma, e ainda na senda do pensamento heideggeriano, por força do “poder” inerente à técnica moderna, o rio deixa de ser compreendido como o rio que é, passando a ser perspectivado sob o seu potencial energético, dispondo-se sob o “fundo consistente” na sua forma utilitária, *e.g.*, como uma possível barragem.<sup>14</sup>

É nesse sentido que Heidegger considera como, no “poder” subjacente à essência da técnica moderna, acaba por se manifestar uma determinação da interpretação que o *Dasein* pode fazer das essências dos entes que o rodeiam

<sup>12</sup> Apropriamo-nos da proposta de tradução do termo *Ge-stell* por “com-posição”, tal como esta é avançada por Irene Borges-Duarte, em *Arte e Técnica em Heidegger* (2014).

<sup>13</sup> Veja-se, ainda, a esse respeito: BORGES-DUARTE, 2014.

<sup>14</sup> É também nesse sentido que a técnica moderna se distingue da técnica tradicional, em Heidegger, *i.e.*, a partir do seu carácter instigador que “desencobre” as essências no seu potencial utilitário. Tal como se pode compreender pelo exemplo que Carl Mitcham apresenta, para destacar essa distinção (1994, p. 51): “*Heidegger contrasts the traditional windmill or waterwheel with an electric power plant. Each harnesses the energy and puts it to work to serve human ends. Yet the windmill and the waterwheel remain related to nature in a way that makes them, Heidegger suggests, similar to works of art. First, of course, they are dependent on the earth in ways that modern technology is not, simply because they only transfer motion. If the wind is not blowing or the water not running, nothing can be done. Second, even as structures, they generally tend to fit into a landscape, intensifying and deepening its character, often revealing and throwing into relief geographic features that otherwise would be easily overlooked.*”

e a partir das quais constrói a concepção do “mundo” onde se encontra lançado; uma determinação “inautêntica” da verdade que neles se revela como encoberta, e que é por isso capaz de o destituir do seu papel enquanto “ente-privilegiado” para o qual o ser se manifesta no “a” que o ente delimita. Em suma, por força do “poder” que a essência da técnica moderna exerce sobre o *Dasein*, a abertura ontológica que se manifesta sob o plano ôntico acaba por se fechar, sendo ainda por essa via que o ser humano acaba por ser alienado do seu papel enquanto “cuidador” do mostrar-se do ser, remetendo-se para o lugar de mero compilador/ordenador das essências tecnicamente dispostas sob o “fundo-consistente”. Tal como Heidegger o refere (2008b, p. 232):

O ser humano mantém-se tão decididamente na sua subserviência para com a provocação dimanante da com-posição que ele próprio deixa de tomar a com-posição como um apelo, que deixa de conseguir tomar-se a si próprio como aquele que é chamado a descobrir, e, conseqüentemente, a não compreender os modos que lhe indicam como ele ek-siste a partir da sua essência no âmbito do apelo, de modo a nunca poder encontrar-se apenas a si mesmo.

Heidegger compreende, por isso, que a essência da técnica moderna exerce o seu “poder” não apenas sobre os entes que se encontram no “mundo”, mas também sobre o *Dasein* que leva a cabo o processo instigador de “desencobrimto” das essências, as quais, por via da “com-posição”, se mostram sob uma configuração que as dispõe como energias/matérias-primas. O “poder” da “com-posição” evidencia-se, assim, por um lado, no modo como as essências dos entes vêm a ser “desencobertas”, tendo em vista a sua potencial funcionalidade e, por outro, na maneira como o ser humano é também ele levado a “desencobrir” essas essências tecnicamente, alienando-se progressivamente da sua função enquanto “ente-privilegiado” ao qual o “ser” se dá a manifestar na sua verdade.

Ao reflectir sobre a estrutura que determina o funcionamento dos *Social Media*, sobretudo no que diz respeito ao funcionamento dos seus algoritmos, torna-se desde logo possível compreender como o “poder” inerente à “com-posição” acaba também por aí se manifestar. Nessas plataformas, a “com-posição” não se mostra, contudo, como o processo de “desencobrimto” que se impõe sobre as essências dos entes que encontra dispostos na natureza, mas, antes, na forma como configura o ser humano como utilizador e consumidor do digital. Nessas plataformas digitais, o humano é também apresentado sob uma configuração utilitária, como um recurso, uma figura assim determinada

pelo “poder” “com-positivo” inerente ao próprio algoritmo que rege as interações experimentadas pelo ser humano, nesse contexto.<sup>15</sup>

Recorrendo da proposta interpretativa do digital que é avançada por Alberto Romele, em *Digital Hermeneutics* (2020), ao atentar sobre o funcionamento dos *Social Media*, torna-se possível evidenciar esse processo pelo qual se determina a relação “com-positiva” que o ser humano trava com as tecnologias digitais, aquando da sua utilização. Em *Digital Hermeneutics*, Romele acaba por reflectir sobre a forma como a essência “com-positiva” dos algoritmos se mostra capaz de determinar o crescimento exponencial da influência que estes exercem sobre o ser humano e, por consequência, sobre a sua compreensão do “mundo”. Muito embora se procure afastar da concepção heideggeriana da técnica da qual aqui nos apropriamos — assim como da própria hermenêutica pressuposta no trabalho do pensador de Friburgo — na reformulação que Romele propõe para o conceito de *habitus* como “*habitus* digital” — originalmente proposto por Pierre Bourdieu —, apresenta-se uma delimitação do modo como essa influência se constrói e, subsequentemente, se impõe sobre o homem como uma das suas apropriações. Segundo Romele (2020, p. 152),

[...] há dois elementos que caracterizam o *habitus* digital: (1) primeiro, que as práticas dos algoritmos e do *Big Data* são indiferentes ao sujeito. Visto que operam a um nível infra-individual, na medida em que desmembram os indivíduos em algumas das suas tendências, gostos, etc. Mas também porque operam a um nível supra-individual, uma vez que organizam estes elementos em categorias gerais; (2) segundo, embora seja indiferente para conosco, o digital continua a ser sobre nós muito influente. Propõem-nos continuamente imagens e imaginários das nossas identidades com os quais, a um certo nível, nos adaptamos inconscientemente, e que acabamos finalmente por tornar nossos.

<sup>15</sup> Na proposta heideggeriana de compreensão da essência da técnica como *Ge-stell* (“com-posição”), é já possível compreender a sua determinação das essências como uma representação, como uma imagem. No aditamento à *Origem de Obra de Arte*, que escreveu em 1950, Martin Heidegger acaba por alargar a extensão do conceito de *Ge-stell* (“com-posição”) enquanto determinação de uma figura, especialmente quando discorre sobre a correlação que a sua interpretação estabelece com a noção de *Gestalt* proposta por Ernst Jünger. Em *Arte e Técnica em Heidegger* (2014), Irene Borges-Duarte desenvolve com bastante perspicácia esse carácter “figurativo” que Heidegger interpreta como inerente à essência da técnica moderna. De acordo com Irene Borges-Duarte (2014, p. 184-200), o poder da “com-posição” mostra-se também na representação imagética do mundo que é construída pelos *mass media* como “espectáculo”, assim como na indiferença que advém da sua trivialização. Tal como se compreende das suas palavras (p. 186): “Nada nos liga às imagens com que os *mass media* nos bombardeiam. Mas sentimos-nos presos *delas* (das imagens, não do que elas transmitem). Entre nós e elas interpôs-se uma ‘técnica’ de construção e difusão de informações que suscita o desejo de *possuir* a imagem, a ‘informação’, e de ficar com isso satisfeitos, mesmo que a fonte da qual a imagem é apenas mero signo continue a ser-nos estranha.”

Na leitura de Romele, é nesse sentido que as plataformas digitais de *Social Media* se apresentam, na sua essência, como máquinas geradoras de *habitus*. Nas interações que um utilizador com elas estabelece — por exemplo, no uso de uma plataforma tal como o *Facebook* —, fica registado o seu “rasto digital”, um registo das suas interações com os diversos elementos significativos que aí encontra dispostos. Operando hermeneuticamente sobre esse “rasto digital”, os algoritmos que regem o funcionamento das plataformas digitais de *Social Media* se tornam capazes de o transformar em dados, por seu turno interpretáveis, a partir dos quais acabam por compreender os seus hábitos, tornando possível traçar com base neles o seu “perfil” de utilizador, *i.e.*, criar acerca dele uma identidade digital.

O problema que Romele vê aqui pressuposto, e que pode desde logo ser compreendido da citação feita atrás, concerne à indiferença que os algoritmos possuem para com a subjectividade de cada um dos utilizadores das plataformas digitais. As particularidades que definem os traços mais essenciais de cada ser humano, enquanto sujeito, não são normalmente tidas em conta pelo algoritmo, sobretudo uma vez que dificultam o processo de homogeneização inerente à construção de uma identidade digital. Por ser indiferente à subjectividade do seu utilizador, o “perfil” que é criado, e em função do qual são decididos os conteúdos digitais e restantes elementos significativos que são apresentados aos utilizadores, nessas plataformas, obedece também a um padrão que se encontra já tecnicamente circunscrito, *i.e.*, determinado de antemão pela influência que os interesses comerciais, políticos etc. exercem sobre essas plataformas e que acaba por ditar as linhas de funcionamento dos próprios algoritmos. O utilizador, por seu turno, também ele indiferente ao funcionamento dos algoritmos, expõe-se assim a esses conteúdos que, de forma sub-reptícia, acabam por se mostrar capazes de moldar os seus comportamentos e ações, que se tornam também assim tecnicamente circunscritas, sempre de forma a prever e, subsequentemente, determinar mais facilmente a sua interação com o digital.

Em suma, e muito embora os pressupostos sobre os quais assenta a estrutura racional que define as possibilidades de uso desse tipo de plataformas tenham em vista potenciar a comunicação intersubjectiva, a sua utilização tem vindo a ser direccionada no sentido de criar “câmaras de eco” que encaminham os seus utilizadores, no sentido de construir uma “imagem da existência”, a qual, por sua vez, obedece a uma pré-determinação ideológica, tecnicamente determinada, que se encontra inscrita sobre a sua estrutura fundamental de

funcionamento — *i.e.*, sobre aquilo que Andrew Feenberg (1991) define como “código técnico”. A abertura para o “ser”, que poderia ser potenciada no espaço intersubjectivo criado pelos *Social Media*, fecha-se em função dessa mesma pré-determinação, dessa representação que Alberto Romele (2020) compreende como resultado de um “*habitus* digital”, ele próprio já “composto” e que determina o modo como o ser humano com elas se irá relacionar.

É então nesse sentido que a “com-posição” heideggeriana acaba por se constituir como o elemento que vem determinar a fundamentação e o funcionamento desse tipo de plataformas digitais, impondo-se sobre a sua estrutura normativa fundamental e definindo, não só, os parâmetros da sua utilização, mas também o seu *design*. É a própria essência da técnica moderna o que determina o emprego desse tipo de plataformas, no sentido de criar uma representação objectiva do ser humano, seu utilizador, como “imagem”. Uma representação do ser humano, que, para além de potenciar uma representação figurativa da sua existência, depois de construída, ficará também disposta sobre um “fundo-consistente” (*e.g.*, uma base de dados), sob o qual poderá ser facilmente funcionalizada, de modo a cumprir com as mais diversas solicitações, principalmente no que tange àquelas que dela serão feitas pelos interesses comerciais, económicos ou políticos que dela procuram tomar partido.

A “imagem” que o ser humano constrói da sua existência, no contexto dos *Social Media*, resulta, por isso, não apenas de uma representação inautêntica de si mesmo, mas como um produto da “com-posição” que instiga a construção dessa mesma representação. Mediante a pré-determinação técnica inerente à estrutura normativa dos *Social Media*, em função da construção de uma “imagem da existência”, o ser humano vê-se também ele “com-posto”, aquando da sua utilização, a representar-se essencialmente como “imagem” de si, como um produto que, sob essas plataformas, se dispõe, simultaneamente, como consumidor e como bem de consumo (um *prosumer*). O instigar técnico da criação de uma “imagem” da existência se revela, por isso, como o “perigo” que é inerente ao “poder” exercido pela essência da técnica moderna no contexto dos *Social Media*. Porém, e tal como Heidegger vem chamar a atenção, ao invocar os versos de Hölderlin em *Patmos* (HÖLDERLIN *apud* HEIDEGGER, 2008b, p. 237):

Mas onde há perigo,  
cresce também o que salva.

Essa invocação de Hölderlin em *A Pergunta pela Técnica*, procura lançar o leitor de Heidegger na interpretação do carácter salvífico que o último considera que também se manifesta com a essência da técnica moderna. Uma salvação que consiste, fundamentalmente, numa tomada de consciência do “perigo” que lhe é inerente, numa compreensão dos pressupostos inerentes à essência da técnica moderna, e que se mostra capaz de preparar o *Dasein* para as consequências nefastas que dela podem advir. No final de *A Pergunta pela Técnica*, com a compreensão do “perigo” inerente à “com-posição”, abre-se também para Heidegger a possibilidade de o ser humano poder estabelecer para com ela uma “livre relação”. Com efeito, só na medida em que se encontra consciente do “perigo” que subjaz na sua essência, poderá o ser humano interpretar as possibilidades *poiéticas* da técnica moderna, assim como o “acontecimento de apropriação” (“*Er-eignis*”) que com elas se poderá proporcionar.<sup>16</sup> Nas palavras de Heidegger (2008b, p. 235):

Tudo isto depende, então, de um ponto: que ponderemos sobre esta ascensão [da “com-posição”] e, ao reflectir sobre ela, a tenhamos sob a nossa atenção. Como poderá tal ser feito? Sobretudo por via do esforço em construir uma compreensão essencial do processo técnico de descobrimento, em vez de nos deslumbrarmos simplesmente com ele.

É com a tomada de consciência das implicações inerentes a uma representação da sua existência como “imagem” que o ser humano, enquanto utilizador das plataformas digitais de *Social Media*, poderá então encontrar os pressupostos dos quais necessita para compreender o “perigo” que também lhes subjaz e, assim, preparar uma “livre relação” para com a essência da técnica moderna. Os textos heideggerianos *O Tempo da Imagem da Mundo* e *A Pergunta pela Técnica* renovam, por isso, a sua pertinência histórica, uma vez que fornecem alguma da estrutura conceptual que é necessária para construir uma tal reflexão em torno dos *Social Media*, e sobre a qual se poderá alicerçar essa mesma consciencialização.

No final de *Digital Hermeneutics*, Alberto Romele (2020) acaba também por se aproximar dessa ideia pressuposta pela Filosofia da Técnica heideggeriana. Por se encontrar consciente do perigo inerente à indiferença que, tanto do lado dos algoritmos como do lado humano, se tem vindo a manifestar mediante as profundas implicações criadas na relação de influência que se estabelece entre o digital e o humano, Romele finaliza o seu texto,

<sup>16</sup> Veja-se, a esse respeito: BORGES-DUARTE, 2014, p. 200-208.

advogando a necessidade de uma educação para o digital. O propósito de tal orientação educativa, que, segundo o autor, se compõe como uma resposta institucional aos problemas éticos levantados pelo digital, terá de focar-se precisamente na criação de um esforço social colectivo que visa a acabar com a indiferença que se tem vindo a manifestar para com a influência do digital. Uma educação que promove uma consciencialização para os perigos que esse novo contexto interpretativo pressupõe, nomeadamente para o modo como a humanidade aí se relaciona intersubjectivamente, assim como para com a construção e compreensão do “mundo” que sobre ele se encontra fundamentado. Nas palavras de Romele (2020, p. 157-158):

Estou a referir-me, como é claro, a exortar e a ensinar acerca de como se podem proteger, e de como podem alcançar, através dos meios digitais, as suas próprias expectativas assim como as das suas comunidades. Mas refiro-me também, de forma ainda mais abrangente, à intervenção de instituições nacionais e internacionais na harmonização da relação que se estabelece entre os indivíduos e comunidades e os sistemas sócio-técnicos, sempre com o objectivo preciso de capacitar esses mesmos indivíduos e comunidades.

Muito embora a proposta de uma Hermenêutica Digital de Romele procure ultrapassar algumas das limitações ontológicas subjacentes à filosofia da técnica heideggeriana, no que a esse aspecto diz respeito, ambas as propostas acabam, porém, por se aproximar. Uma aproximação que se compreende na maneira como ambos os autores consideram fundamental lançar uma chamada de atenção para o “poder” que a tecnologia é capaz de exercer sobre o ser humano, e que se torna ainda mais urgente, quando se tem em conta o alcance da sua materialização digital sob as plataformas de *Social Media*.

#### 4.

Voltando à figura de Joi, em *Blade Runner 2049*, torna-se então possível nela compreender, por essa via, uma metáfora para todo o processo de “composição” pelo qual um sujeito utilizador passa a compreender a sua existência, em conformidade com possibilidade da sua representação; de acordo com a possibilidade de uma construção do sujeito como uma “imagem” que, não obstante, já se encontra previamente configurada. Muito embora, nas interacções que, ao longo do filme, a personagem K estabelece com Joi, pareça, à primeira vista, mostrar-se a verdadeira identidade de K — *i.e.*, a

apropriação “autêntica” que faz do seu “ser-no-mundo” (*in-der-welt-sein*) e do seu “ser-com” (*mit-sein*) —, tal apropriação está, contudo, já determinada de antemão pelas subtis sugestões que lhe são dadas por Joi. Veja-se, *e.g.*, como a memória do cavalinho de madeira com a inscrição da data da morte de Rachel, implantada em K, foi sugerida por Joi como sendo uma memória de K, uma experiência verdadeira pela qual K passou, na sua infância.

Ao dirigir-se a K, de seguida, atribuindo-lhe um nome próprio — Joe —, Joi reforça essa sugestão, a qual, quando conjugada com os desejos de pertença, de aceitação social, de reconhecimento, em suma, quando conjugada com todas as emoções que Joi já interpreta como parte do “perfil” que construiu para K, ela o leva a acreditar que ele é alguém efectivamente único, especial: o filho de Rick Deckard e Rachel, o primeiro *replicant* concebido e nascido, ao contrário de todos os restantes criados em laboratório. Com essas subtis sugestões, Joi cumpre com o seu “programa”, de criar para K uma “imagem da existência” pela qual este irá guiar o seu estar no mundo, ao lado dos entes. Na medida em que Joi fornece a K “tudo aquilo que ele quer ouvir e ver”, acaba por cimentar assim a percepção “inautêntica” que K faz da sua própria existência, de uma vida que não lhe é própria, tecnicamente determinada de acordo com um padrão já estabelecido de antemão, de uma circunscrição pré-determinada da sua existência, e da qual K não se encontra consciente.

Neste, assim como noutros possíveis exemplos da relação que com ele estabelece, é a figura de Joi que se encontra na raiz da fundamentação “inautêntica” da existência pela qual se caracteriza a vida de K; é Joi quem incentiva “com-positivamente” a compreensão que K faz si e do mundo que o envolve, uma compreensão que não lhe é própria, e da qual resulta uma representação “inautêntica” do seu “ser-no-mundo” e do seu “ser-com” em conformidade com as linhas pré-definidas pela essência “com-positiva” da técnica moderna. Pela força do “poder” “com-positivo” inerente ao programa de Joi, o *Dasein* que se mostra representado sob a figura de K se afasta da sua função enquanto “cuidador” do ser que através dele se manifesta, e em cuja apropriação se fundamenta a possibilidade de uma existência “autêntica”. Em suma, na relação tecnicamente “com-posta” que K estabelece com Joi,

[...] o aí em que o ser se dá e aparece é o da “inautenticidade” ou ser “em sentido impróprio”: o exercício neutro e indiferente de estar ocupado a fazer pela vida à beira dos entes, de que nos servimos e gastamos, gastando-nos e desgastando-nos na mera quotidianidade, isto é, no ficar preso ao mero presente e em-presença como um estender-se ou dilação do sem relevo. (BORGES-DUARTE, 2018, p. 268-269).

Tal como se procurou demonstrar, ao longo do texto, também os *Social Media* potenciam essa representação “inautêntica” de si que se materializa com a “imagem da existência”. Por se encontrar tecnicamente determinado, o ser que se manifesta na representação da existência humana (*Dasein*) como “imagem”, surge, a par do próprio sujeito, representado de forma “inautêntica”, pois a “imagem da existência” que se constrói nesse tipo de plataformas é circunscrita por uma via externa, não lhe sendo, por isso, própria. A “imagem da existência”, tal como compreendida nesse contexto, é o resultado da “com-posição”, de uma imposição exterior que se exerce sobre o sujeito utilizador, alienando-o do seu papel enquanto “cuidador” do ser que, no seu estar a ser, se manifesta. Com a “imagem da existência”, é construída uma representação onde “[...] o *Dasein* foge de si mesmo enquanto ser-aí, enquanto abertura ao ser” (CABESTAN, 2010, n.p.), uma vez que deixa por essa via de o experienciar na sua abertura.

No entanto, e da mesma forma que K, depois de perder Joi (alegria) às mãos de Luv (amor), acaba por compreender a verdade que com Joi se vinha até então encobrir — descobrindo-se a si próprio a ser “autenticamente” no tempo —, também uma reflexão sobre a instigação técnica da representação da existência como “imagem” poderá proporcionar as condições para que o ser humano se torne capaz de ganhar consciência da “ilusão” que é perpetrada pela “imagem da existência”; de, por essa via, o sujeito utilizador se compreender a si mesmo “autenticamente”, como o ente que, embora envolvido no digital, está a ser no “mundo” e “com-os-outros”. Só por essa via poderá o ser humano compreender-se imerso no “perigo” que o digital pode representar, e voltar a compreender-se dessa forma como “[...] um ser-no-mundo que, enquanto clarão ou clareira do ser (*Lichtung*), é o lugar do ser (*Dasein*).” (CABESTAN, 2010, n.p.).

Em suma, só através de uma reflexão capaz de “desencobrir” o “perigo” inerente às plataformas digitais de *Social Media* — assim compreendidas como uma materialização da essência da técnica moderna — se poderá criar a tão necessária consciencialização para a qual Heidegger (2008b), e também Alberto Romele (2020), vêm alertar. Uma consciencialização que também é figurativamente representada por Villeneuve, na cena que abre o último acto de *Blade Runner 2049*, onde K, ao olhar para o modo como a Joi de um *outdoor* publicitário se dirige a ele sensualmente, compreende nesse mesmo gesto — muito semelhante aos da Joi que acabou de perder às mãos de Luv — o resultado de um programa, de um algoritmo tecnicamente determinado

para “com-pôr” o “mundo-da-vida” do seu utilizador, de forma fazê-lo sentir-se único, especial, nas palavras de Joi: “*a good Joe*”. Tal como K, ao dar-se conta de que a Joi que dava sentido à sua existência mais não era que um dispositivo tecnológico, um bem de consumo, um produto, também uma reflexão sobre o conceito de “imagem” que impera nos *Social Media* deverá mostrá-la como a ilusão que ela é, como uma representação “inautêntica” da existência que nos procura fornecer “tudo aquilo que se quer ouvir e ver”.

MILHANO, Â. Image, existence and authenticity in the age of social media: an hermeneutical-phenomenological approach. *Transformação*, Marília, v. 44, p. 231-250, 2021. Dossier Técnica.

**ABSTRACT:** Throughout this text, we will try to comprehend how Social Media can be understood as a set of digital platforms that are able to bias human understanding towards the creation of an “image of existence”. An “image” that, more than being subjected to its users will, is capable of creating on them a specific idea of self as well as of their worldview, an idea that is already technologically predetermined. Taking the phenomenological tradition as its fundamental thinking ground, in this article we will think about the hermeneutical dimension that is at stake in the creation of an “image of existence” such as the one that is empowered by Social Media platforms and mobile Apps. We will pay special attention to the phenomenological problems inherent to the impact that Social Media has on human interpretation and understanding of himself as well as of its world, while making them “inauthentic”.

**Keywords:** Philosophy of Technology. Heidegger. *Ge-stell*. Social Media. Image of Existence.

## REFERÊNCIAS

BORGES-DUARTE, I. Descartes e a Modernidade na Hermenêutica Heideggeriana. *In*: CARDOSO, A.; SANTOS, L. R.; ALVES, P. M. S. **Descartes, Leibniz e a Modernidade**. Lisboa: Colibri, 1998. p. 507-524.

BORGES-DUARTE, I. A Afectividade no Caminho Fenomenológico Heideggeriano. **Phainomenon - Revista de Fenomenologia**, v. 24, p. 43-62, 2012.

BORGES-DUARTE, I. **Arte e Técnica em Heidegger**. Lisboa: Sistema Solar/ Documenta, 2014.

BORGES-DUARTE, I. Banalidade e Existência Inautêntica. Uma Reflexão a Propósito de Hannah Arendt. *In*: BORGES-DUARTE, I. **Fios de Memória: Liber Amicorum** para Fernanda Henriques. Vila Nova de Famalicão: Húmus, 2018. p. 265-272.

CABESTAN, P. Being Oneself: A Phenomenological Approach to Authenticity and Inauthenticity. **Winnicott e-prints**. v. 5, n.1, p. 1-16, 2010 Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1679-432X2010000100004&lng=en&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1679-432X2010000100004&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 17 nov. 2020.

FEENBERG, A. **Critical Theory of Technology**. New York and Oxford: Oxford University Press, 1991.

FLUSSER, V. **O Universo das Imagens Técnicas** – O Elogio da Superficialidade [1985]. São Paulo: Annablume, 2008.

HAN, B.-C. **A Sociedade da Transparência** [2012]. Lisboa: Relógio d'Água, 2014.

HEIDEGGER, M. O Tempo da Imagem do Mundo [1938]. *In*: HEIDEGGER, M. **Caminhos de Floresta**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. p. 97-138.

HEIDEGGER, M. **Being and Time** [1927]. Oxford: Blackwell, 2008a.

HEIDEGGER, M. The Question Concerning Technology [1954]. **Basic Writings**. London and New York: Routledge, p. 217-238, 2008b.

MARCUSE, H. **O Homem Unidimensional** [1964], Lisboa: Letra Livre, 2011.

MITCHAM, C. **Thinking Trough Technology: The Path Between Engineering and Philosophy**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994.

ROMELE, A. **Digital Hermeneutics**. New York and Oxon: Routledge, 2020.

ROMELE, A. *et al.* Panopticism is not Enough: Social Media as Technologies of Voluntary Servitude. **Surveillance & Society**, Kingston, v. 2, n. 15, p. 204-221, 2017.

SMIDI, A.; SHAHIN, S. Social Media and Social Mobilization in the Middle East: A Survey of Research on the Arab Spring. **India Quarterly: A Journal of International Affairs**, v. 73, n. 2, p. 196-209, 2017.

---

Recebido: 08/01/2021

Accito: 27/2/2021



## BORGES-DUARTE, I. *ARTE E TÉCNICA EM HEIDEGGER*. RIO DE JANEIRO: VIA VERITA, 2019

*Jelson Roberto de Oliveira*<sup>1</sup>

O livro que a professora Irene Borges-Duarte acaba de publicar, sob o título (ao mesmo tempo sucinto e íntegro) *Arte e técnica em Heidegger*, é a versão atualizada de seu trabalho anterior, oferecido sob os dosséis do interesse do público brasileiro, com quem ela mantém intenso e fértil intercâmbio de pesquisas. Definido pela própria autora como um livro que tenta sondar o sentido que as palavras *arte e técnica* dizem sobre o que arte e técnica são, em si mesmas, Irene socializa o que ouviu com uma habilidade invejável, que testemunha tantos anos de dedicação caprichosa à filosofia, especialmente a heideggeriana.

Ao selecionar dois dos temas mais frequentes e instigantes do pensamento do filósofo da Floresta Negra, o livro que agora vem à luz é uma espécie de ponte. A metáfora arquitetônica traduz a intenção de aproximar duas margens, a do leitor interessado àquela outra do autor apresentado, cujas hastes de suporte são as teorias e os temas frequentes e difíceis de uma filosofia densa, como a de Heidegger. Mas não se trata de uma ponte qualquer. Antes, corresponde a uma arquitetura requintada, que revela não apenas o gosto estilístico apurado de sua autora, como também a sua maturidade filosófica, quando se trata de analisar os conceitos e acompanhar a intrincada argumentação do filósofo que busca o Ser.

---

<sup>1</sup> Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Coordenador do Grupo de Trabalho Filosofia da Técnica e da Tecnologia da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia do Brasil, Curitiba, PR – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-2362-0494>. Email: [jelson.oliveira@pucpr.br](mailto:jelson.oliveira@pucpr.br).

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44dossier.13.p251>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

Se é verdade, como afirma a autora, que o autor de *Ser e Tempo* vivia a tensão do estilo, algo que se revela principalmente no seu *Beiträge zur Philosophie* (obra analisada com raríssima competência, profundidade e elegância), Irene recolheu a mesma tensão, transformando-se em vigas de sustentação de sua interpretação, na qual os temas que dão título ao livro se articulam para formar o que, afinal, é próprio das pontes: levar de um lado a outro. Não por acaso, essa tarefa se revela na análise do texto que, tendo permanecido escondido, redigido entre 1936 e 1938, revelaria a concepção que transporta do tédio até surpresa. *Beiträge zur Philosophie* é o elo proposto por Irene Borges-Duarte como forma de compreender o tédio da modernidade, no qual o Ser já não é mais sentido e seu apelo não repercute; e aquele “segundo início”, a nova surpresa aos moldes daquela vivenciada, antes, pelo mundo grego, ao qual Heidegger se volta como quem busca o susto fundamental, que tanto é um alerta diante dos entes quanto um grito em busca do Ser. *Beiträge zur Philosophie* é a revelação dessa possibilidade e, por isso, serve de conexão entre a pergunta sobre a arte e a da técnica e, no caso do livro de Irene, entre as quase, por assim dizer, duas grandes partes de seu livro, simbolizadas pelas duas cabeças de Jano, aquele que pode recomeçar sempre. Não é por acaso que o auge do seu livro se encontra precisamente na reflexão sobre essa obra de 1936. Comparada, em ordem de importância, a *Ser e o tempo*, os *Beiträge* representam uma tentativa, segundo Irene, de tornar possível aquela linguagem nova capaz de aproximar-se do Ser. Uma linguagem que torne possível, segundo as palavras do próprio Heidegger, falar o Ser pela língua do ente, sabendo-se de antemão que o primeiro permanece silente. O cuidado com a nobreza da palavra, embora o cotidiano ôntico exija o seu uso comum, é o que aproxima dessa tarefa.

Heidegger, portanto, toma o que é de Nietzsche para reconhecer que a verdade do Ser se retrai e cala-se, ao mesmo tempo em que diz. Foi Nietzsche, afinal, quem nos ensinou a ler nas entrelinhas, pela via do não dito. Como consequência, a nova linguagem (tornada objeto de uma sigética) aparece pelo não dizer que é a verdade, cujo resultado é um pensar “fundado na sintonia afetiva da ‘reserva’, que [se] chamará *Ereignisdenken*: pensar o acontecimento propício” (p. 140), que se aproxima da ideia de fundação como “apropriação mútua do ser e do seu aí enquanto pensar” (BORGES-DUARTE, 2019, p. 141). Isso é feito, obviamente, sem deixar de transpor os limites da própria filosofia e, portanto, da lógica envelhecida que aprisionava os conceitos. Nesse caso, como é impossível encontrar o pensamento fora da linguagem, é preciso inventar um novo estilo para dizer, mantendo a vocação do silêncio. Essa seria

a única maneira de acordar o Ser que dorme no uso corrente da linguagem. Irene, com isso, traz às claras muitas respostas necessárias a qualquer um que queira se aproximar de uma filosofia tão densa e intrigante como a de Heidegger. O leitor deve a ela, por isso, suas loas.

Segundo a nossa leitura, o capítulo sexto do seu livro serve especialmente como uma espécie de eixo articulador entre o tema da arte e o tema da técnica. E é pela análise dos textos de Heidegger de 1936 que se chega à compreensão plena daquilo que será sua tese sobre a técnica e, ao mesmo tempo, paradoxalmente (embora esta palavra devesse silenciar diante da clareza argumentativa do livro) sobre a importância da arte na sua filosofia. Tudo se revela como uma espécie de filosofia em busca de um caminho para o outro pensar – na verdade, segundo a pretensão de Irene, vários caminhos intercalados e entrecruzados da ontologia hermenêutica da verdade proposta por ela, vindo a formar um “estudo sistemático” constituído por uma “sequência estrutural veraz”. Reunindo admiráveis conhecimentos técnicos aliados ao domínio da língua alemã e ao poder de verter seus principais conceitos para o português, Irene associa-se aos grandes intérpretes, tanto pela profundidade do raciocínio quanto pela gentileza e elegância afetiva que sua palavra feminina transporta.

Em tal elo se revela precisamente uma reflexão sobre a essência da técnica. Para a autora, o famoso texto de Heidegger sobre o tema nada mais é do que uma espécie de crítica à superfície lisa da ação da verdade, por meio do procedimento técnico e, ao mesmo tempo, um convite a romper a tradição moderna iniciada em Platão, que vê todo conhecer e proceder humano como uma forma de dominação. Aceder à essência da técnica é, pois, colocar-se contra o comportamento técnico herdado da modernidade e, para isso, é preciso tratar a técnica não como algo dado de uma vez por todas, porém, como algo que se dispõe, como algo que está sendo. O plano de fundo dessa questão é, como é sabido, a mudança de perspectiva filosófica em direção à História do Ser, projeto inaugurado, conforme sugere Irene, precisamente com as suas *Beiträge*, nas quais Heidegger expressaria seu pensamento como espécie de peça musical, em busca de novas origens. Ora, um tal projeto de um “outro pensar” teria inspiração tanto na Grécia quanto no tempo que era seu - ambas versões de um mesmo “Ocidente”: “o grego, sob a forma epocal da arte, e a sociedade tecnológica, cuja verdade se desvela apenas ao nível do pensar” (BORGES-DUARTE, 2019, p. 210). Em outras palavras, trata-se de articular as duas modalidades nas quais a história do ser acontece de maneira autêntica, pela arte e pela técnica.

Assim, o roteiro proposto por Irene se realiza de forma integral, não apenas no desenvolvimento dos capítulos de sua obra, mas no todo de sua interpretação: os dois caminhos propostos se cruzam numa rede de entrosamento que não descarta as diferentes abordagens, contudo, articulam e dão morada para uma compreensão elucidativa do que, do contrário, permaneceria torcido ou somente tocado superficialmente. Porque quer fugir do que ela mesma chama de derivas do seu destino na modernidade, a interpretação da arte passa por uma questão primeira sobre a questão da técnica, pela epifania da arte, a qual inclui uma análise cuidadosa e apurada das obras de Rafael, Van Gogh, Paul Klée e Eduardo Chillida, mas também de Sófocles, Rilke e Hölderlin, além de Kurasawa. Pintura, escultura, escritura e cinema seriam formas de aparição da imagem, na qual e pela qual se resgata o sentido originário do ser como tornar-se visível.

Ao reconhecer a cibernética como meio de apresentação do percurso histórico do Ser, Irene termina por levar-nos até a Grécia, para pensar o vínculo esquecido com a Arte. Seu Heidegger está em Atenas, em abril de 1962, e não esconde sua surpresa pela pura presença do Ser diante da iluminação trazida pela sombra da paisagem. Depois, em 1967, retorna à cidade para falar da proveniência da arte e a determinação do pensar. Ele pensa modos de dar um “passo atrás” e encontra-se com Atena mesma, a deusa do saber produtivo, a qual vê com antemão o que ainda não é, mas que poderá ser parte da obra. Atena é *poiésis* e *techné*, ao mesmo tempo. A deusa da Grécia simboliza a unidade primitiva entre a arte e o pensar.

O que se descobre é que, se na Grécia o homem não era mais do que um veículo do poder para qual a arte era uma manifestação (*poiésis*), na modernidade, ele se deteve diante do próprio poder que protagoniza como domínio sobre as demais forças da natureza, apoiado na ideia de progresso no qual o poder não é mais apenas um “estar capacitado”, porém, um “fazer com que”, ou seja, um forçar para que algo se comporte desta ou daquela maneira (BORGES-DUARTE, 2019, p. 212). Agora, o esquema tecnológico do mundo exige do homem uma postura de dominação. No primeiro caso, ainda estávamos no âmbito do fazer produtivo; no segundo, apenas da reprodução programada. Atena, filha de Zeus, não apenas faz, como seu pai, mas antes de fazer, tem o poder de antever, de conceber. Ela vê o que ainda está obscuro. Como sua ave, a coruja, ela consegue tirar das trevas e tornar visível o que do contrário permaneceria escuro. Esse é o símbolo do pensamento, da meditação, que parte da *poiésis* para chegar à *techné*.

Irene faz ver que, ao contrário de Atenas, agora vivemos o tempo do vazio da pura estrutura, de uma civilização marcada ciberneticamente pela intocável “autoridade anônima da ciência”, segundo as palavras do próprio Heidegger (BORGES-DUARTE, 2019, p. 217). Para além de tal cenário, o filósofo pretendia buscar a origem do projeto que ocasionou a história do ser da civilização ocidental e, para tanto, buscou o que ficou impensado, aquilo que se esconde e adormece na origem. O começo, por isso, está um passo atrás dessa tradição filosófica que se fez técnica e mesmo da cibernética, da ciência da informação e de controle que marcam a nossa época tecnológica. Heidegger quer ir para o antigo pensar, entretanto, para isso precisa de um outro pensar, de um novo pensar. A filosofia, por isso, precisa renunciar à sua linguagem técnica, própria da ciência, que também a contaminou. O filósofo pretende recuperar a habilidade meditativa e o vigor que foram sepultados pelo projeto cibernético: “no final da filosofia, mesmo esse ‘outro pensar’ seria, então, arte!” (BORGES-DUARTE, 2019, p. 221).

Como resultado, o que se tem é um livro coerente e até mesmo didático, embora formado por nove capítulos herdados de outras publicações, agora reformados e aumentados, levando em conta a atualidade das pesquisas-Heidegger e os novos interesses de sua autora. Ler esse livro, por isso, não é apenas obrigatório para quem se interessa por Heidegger ou pelas questões que orbitam em sua obra, mas também por quem busca se aprazer com a boa filosofia, a argumentação densa moldada pela clareza gentil e pelo estilo melindroso. Irene Borges-Duarte oferece isso tudo. Saímos da travessia como quem, tendo cruzado a ponte, encheu os olhos de paisagens e, com isso, já não pensa mais por polaridades.

## REFERÊNCIA

BORGES-DUARTE, I. **Arte e Técnica em Heidegger**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019

---

Recebido: 08/01/2021

Accito: 15/02/2021



# MENDES, J. R.; SYLLA, B. J. *TECNOFILOSOFIA LÍQUIDA: ANDERS, BLUMENBERG E SLOTERDIJK. BRAGA: CENTRO DE ÉTICA, POLÍTICA E SOCIEDADE, 2019*

*Luís Gabriel Provinciatio*<sup>1</sup>

*Tecnofilosofia líquida* é um livro composto por duas partes: na primeira, João Ribeiro Mendes e Bernhard Josef Sylla oferecem traduções de textos de Günther Anders (1902-1992), Hans Blumenberg (1920-1996) e Peter Sloterdijk (1947), a respeito da técnica e da tecnologia; na segunda, juntamente com Felizardo Pedro, disponibilizam quatro textos críticos (três em inglês e um em português) a respeito desses mesmos autores, com o propósito de não só fazer um comentário, mas também de apontar problemas, formular críticas, indicar desdobramentos e prospectivas. Nesse sentido, o(a) leitor(a) encontrará, na segunda parte, posições para além das mais comuns, a saber: que Anders é um tecnofóbico, que Sloterdijk é um entusiasta da técnica e da tecnologia e que Blumenberg é alguém de duplo posicionamento, ora defendendo, ora condenando o uso da tecnologia, em seus ganhos e potenciais riscos.

O primeiro conjunto de textos traduzidos é de Günther Anders e conduz a três capítulos de sua obra *A obsolescência do homem: sobre a destruição da vida na época da terceira Revolução Industrial* (1992). O primeiro a ser apresentado – *A obsolescência do trabalho* (1977) – aborda a ausência de liberdade do proletário, cuja origem remonta às esteiras/linhas de montagem e cujo ápice se dá com a automatização das fábricas, que faz do proletário não mais um “trabalhador”, senão um “pastor do objeto”, ou melhor, um guardião da máquina, a responsável por produzir. Cabe ao guardião supervisioná-la,

<sup>1</sup> Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, MG – Brasil e Universidade de Évora, Évora – Portugal.  <https://orcid.org/0000-0003-0597-8641> Email: [lgprovinciatio@hotmail.com](mailto:lgprovinciatio@hotmail.com).

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44dossier.14.p257>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

aguardando, no limite, que “*nada* aconteça” (ANDERS, 2019, p. 12). Do ponto de vista político-econômico, são necessários menos empregados para se produzir mais, logo, a lógica de racionalização dos meios de produção presente no capitalismo não permite haver pleno emprego. A privação do trabalho e, posteriormente, do emprego, não é, a princípio, um fato político, mas um efeito da constante revolução tecnológica, a qual, de acordo com Anders, é a única que acontece independentemente dos sistemas políticos.

Adiante, *A obsolescência das máquinas*, cuja primeira parte foi escrita em 1960 e a segunda em 1969, focaliza uma ontologia das máquinas, cuja proposta fundamental é, a partir da coordenação de macro e micro aparelhos, incorporá-las em um único aparelho regulador, no qual tudo funciona. Em outras palavras: a ideia é transformar o universo numa única máquina, fazendo do mundo um espaço de ocupação virtual, onde tudo se torna material requisitável para alimentar essa única máquina. Com isso, cinco características ontológicas são apresentadas: o caráter expansivo das máquinas, pois nesse processo elas incluem o mundo circundante que lhes é próprio; a insaciedade desse caráter expansivo, de tal modo que uma máquina tende a incorporar outra, mais outra e assim por diante; a diminuição do número de máquinas, não no sentido fatural, mas no de que o conjunto tende à unicidade; o decaimento da máquina, a qual, em sentido ontológico, deixa de ser “máquina” e passa a ser peça de máquinas maiores; por fim, ao estilo dialético hegeliano, a máquina é superada e convertida em peça, ou melhor, assumida como peça de uma única máquina.

Justamente aqui se percebe a vocação totalitária da revolução tecnológica: os microaparelhos se subjugam ao macroaparelho, com vistas ao perfeito funcionamento. Isso, contudo, representa um risco, pois “quanto maior é a grande máquina, mais seriamente se encontram ameaçadas as suas peças, que haviam funcionado individualmente antes de se unirem.” (ANDERS, 2019, p. 30). Há perigo, porque o mau funcionamento de um dos microaparelhos pode acarretar um enorme dano no macro. De tal modo, a integração das partes com o todo e deste com aquelas não isenta a ambos de uma proteção recíproca, estando a parte protegida quando o todo falhar e vice-versa. Quanto maior a máquina, maior o perigo de um colapso, donde a necessidade de um planejamento ou, de acordo com Anders, de um “doseamento da magnitude das grandes máquinas” (ANDERS, 2019, p. 33). Esse doseamento é, sem dúvida, uma tarefa política.

Contudo, esse problema não admite uma resposta unívoca, pois, no limite, não se trata da regulação do bom ou mau uso da técnica e da tecnologia, mas do fato de já não dispormos livremente dela. No limite, o maior perigo não é a má utilização, todavia, a própria essência dominadora e totalitária da técnica, de sorte que “resulta difícil responder à pergunta sobre onde é que terá de cessar o sim à técnica e onde é que terá de começar o não, pois esta converte-se numa ameaça não só onde se converte na técnica da ameaça.” (ANDERS, 2019, p. 34).

O último texto de Anders, *A obsolescência da história*, é composto por três partes, escritas em 1978. A primeira parte aborda a técnica como sujeito da história, não só justificando a substituição do ser humano como sujeito da história pela técnica, porém, sobretudo, demonstrando que ela é a meta da história. Aqui, Anders se ocupa em apresentar a condição de permanência, ou melhor, de existência da humanidade: a de ser consumidora de produtos, evidenciando, com isso, que ela está subjugada à máquina, da qual é ou virá a ser parte.

A segunda parte trata da obsolescência da categoria “modernidade”, não tanto no sentido filosófico, mas a partir do embate ideológico entre Oeste (capitalismo) e Leste (socialismo): para os soviéticos, a não modernidade está atrelada à rejeição dos não progressistas do Ocidente, ao passo que os do Oeste rejeitam os “contemporâneos” que ainda usam a ideia de “progresso” indiscriminadamente.

Por fim, a terceira parte examina a ideia de publicidade no Ocidente e no Leste europeu, mostrando como, para o primeiro, trata-se de um “mundo de sereias”, que, a partir da quebra do tabu sexual, estimula o consumo em função de propagandas com peitos e pernas, ao passo que, para o segundo, a publicidade tem a finalidade de exaltar e dar visibilidade aos instrumentos de intimidação, aos mentores do socialismo e aos dirigentes de Estado.

O segundo texto traduzido, *Algumas dificuldades de escrever uma história do espírito da técnica*, de Hans Blumenberg, corresponde ao primeiro capítulo de sua obra *História do espírito da técnica* (2009). A principal pergunta a lhe ser colocada é: apontar algumas (três, na verdade) dificuldades para escrever uma história do espírito da técnica já não é lançar as linhas gerais para tal empreitada? Para tanto, a primeira constatação feita pelo autor é que a história da técnica não coincide com a história do espírito da técnica, cujo objetivo é “tornar compreensível de que classe de impulsos surgiram a organização de uma nova

realidade antes dos seus próprios elementos poderem apresentar as exigências do seu desenvolvimento e integração interior.” (BLUMENBERG, 2019, p. 71). O tema da história (do espírito) da técnica diz respeito, sobretudo, à saída da técnica do âmbito da história, ou seja, de como se passou a compreender a realidade desde outra perspectiva. Justamente nisso reside o problema, pois os relatos, principalmente acerca das origens da mecanização, nos séculos XVII e XVIII, deixam dúvidas a respeito do transfundo da origem da técnica, ou seja, falam da *história da técnica*, mas não propriamente da *história do espírito da técnica*.

Em vista desse pressuposto, Blumenberg cita três exemplos para demonstrar essa dificuldade: o primeiro concerne ao conceito de invenção, o segundo à representação do que é a lei natural e o terceiro ao interesse histórico pela técnica, um interesse que compete sempre com outro, a saber, o antropológico. A partir, sobretudo, do terceiro exemplo, Blumenberg conclui que não é possível levar a cabo uma *história universal do espírito da técnica*, porque seu material histórico deve ser analisado caso a caso, não sendo permitida “uma clara coordenação entre fatores intelectuais e circunstâncias materiais, conforme ao esquema, por exemplo, de infraestrutura e superestrutura, motivações e consequências, projeto e realização.” (BLUMENBERG, 2019, p. 84).

O terceiro texto traduzido, *O Antropoceno – Estado de um processo à margem da história da Terra?* (2016), de Peter Sloterdijk, não se mostra contrário à técnica e à tecnologia, embora também não revele uma cegueira entusiástica favorável às mudanças ocasionadas pela exploração da natureza. Em suma, constitui um trabalho que tende à mediação dos dois radicais, a saber, dos minimalistas do consumo e dos esbanjadores, mas que, ao final, tende a destacar o aspecto positivo da técnica. Isso pode ser claramente percebido na cunhagem do termo *homeotécnica*, em contraposição a *alotécnica*: esta é devastadora da Terra, aquela integra homem e natureza, não abdicando da técnica.

Essa perspectiva é moldada com base em uma crítica ao termo/categoria Antropoceno, o qual, de acordo com Sloterdijk, é cunhado com os moldes das eras geológicas do século XIX, cuja construção narrativa se baseava em eras já finalizadas. O Antropoceno, ao contrário, descreve e, portanto, narra a era vigente, cuja base está assentada em uma lógica apocalíptica, que “indica o fim da despreocupação cosmológica que constitui o fundamento das formas históricas do estar-no-mundo humano.” (SLOTERDIJK, 2019, p. 95). Trata-

se, na verdade, de um termo/categoria mais alertador que descritor de uma era geo-histórica. Por isso, atrelada ao Antropoceno, surge a necessidade de um conhecimento prognóstico, “algo inédito na história da didática” (SLOTERDIJK, 2019, p. 99), que seja capaz de perceber e formular limites e mudanças na relação entre o ser humano e a Terra, já que a própria ideia de Antropoceno traz consigo só uma *minima moralia*, própria à época presente.

*Traumatology and Technology – On Sloterdijk and Anders*, de Bernhard Sylla, abre a sessão de textos críticos. Seu principal objetivo é mostrar a contribuição de Sloterdijk e Anders para o estabelecimento de uma tecnocética líquida, embora o termo em si seja pouco explorado pelo autor. Para tanto, em primeiro lugar, descreve-se brevemente o conceito de traumatologia e como ele pode ser abordado desde três perspectivas (psicológica, sociológica e filosófica), as quais se sobrepõem, pois há algo comum a elas: um poder violento externo que colapsa o sistema imunológico, o que acaba gerando a experiência de impotência, ou seja, “uma incapacidade capital para salvaguardar a segurança, a vida e a existência.” (SYLLA, 2019, p. 112).

Contudo, não bastam os textos há pouco traduzidos de Sloterdijk e Anders: Sylla faz uma apresentação de seus projetos filosóficos, convocando outros escritos e lendo-os desde o crivo do conceito de traumatologia. Em Sloterdijk, a traumatologia se apresenta amplamente ligada a um caráter antropológico com “reivindicações ontológicas e metafísico-cosmológicas” (SYLLA, 2019, p. 115), ao passo que, em Anders, ela se mostra por meio da cooperação dada pelo próprio ser humano à sua aniquilação, uma vez que este desconhece seu crescente esvaziamento existencial e, cada vez mais, entrega-se ao cotidiano, “à adaptação perfeita ao senso comum e comportamentos estereotipados.” (SYLLA, 2019, p. 122).

O texto de João Ribeiro Mendes – *Connecting the dots: History, Technology and Work in Günther Anders’ The Obsolescence of Man II* – está dedicado a analisar a lógica interna do trabalho de Anders, expondo a gênese do caráter totalitário da técnica, do fim do trabalho e do fim da história. Seu mérito, portanto, está na construção do fio que une os três textos há pouco traduzidos. Além disso, o autor avança em direção a outros dois conceitos fundamentais: obsolescência e imperativo tecnológico. Em relação ao primeiro, expõe a ambiguidade nele presente: o conceito não designa só o que já não é, mas também aquilo que já não tem razão de ser e “conjuntamente com ‘homem’ – obsolescência do homem – ele, de fato, retrata o desajustamento da humanidade com respeito a seu mundo e, mais terrivelmente, seu anacronismo

nesse novo contexto-ambiente” (MENDES, 2019, p. 135). Em relação ao outro, aponta que o imperativo tecnológico, por ser baseado na lógica do “é possível, logo, deve ser feito”, confere à tecnologia um poder ilimitado, de tal modo que, de acordo com Anders, já não são as condutas ético-morais da humanidade que dão as diretrizes para o uso dos produtos tecnológicos, senão que são estes mesmos e seus mandamentos que direcionam a ação: “isso significa não apenas que tudo o que é tecnicamente possível deve ser feito, mas também que o que deve ser permitido, obrigatório ou proibido depende apenas do que a tecnologia permite.” (MENDES, 2019, p. 136).

O terceiro texto, *Blumenberg: Against the Demonization of Technology*, assinado por Bernhard Sylla, propõe explicitar por que a perspectiva de Blumenberg pode ser lida como uma crítica às abordagens unilaterais a respeito da técnica, que, por sua vez, exige uma abordagem bi ou até mesmo multilateral, porque “não é só sobre o espírito (*Geist*), que produz a técnica (*Technik*), mas também sobre a técnica, que produz espírito.” (SYLLA, 2019, p. 140). Mantendo o estilo de seu outro texto, Sylla traça um percurso que convoca outras obras de Blumenberg, agora não mais para apresentar seu projeto filosófico, mas com a intenção de mostrar que o próprio Blumenberg faz uma correção/crítica a trabalhos filosóficos precedentes e, ao mesmo tempo, à filosofia da técnica em geral, apontando duas suposições fundamentais distintas como falsas: em primeiro lugar, a posição que assume a técnica e a natureza como antagonicas; “de acordo com essa primeira crítica teórica, o que é unilateral aqui é uma compreensão da técnica segundo a qual a técnica desempenha um papel puramente dissociador e derivativo, no limite, sempre retornando à natureza.” (SYLLA, 2019, p. 141).

Em segundo lugar, a consideração unilateral que entende a técnica como capacidade do homem. Sylla avança justamente em direção a essa segunda crítica, sublinhando sua gênese e seu desdobramento. Para tanto, focaliza a influência de Husserl em Blumenberg, sobretudo, do conceito de mundo da vida, a partir do qual se pode entender a premissa blumenbergiana:

A técnica não é o resultado de uma explicação de certezas pré-teóricas, que se reduz a padrões de pensamentos naturalistas e, portanto, tanto semiconsciente quanto seminconscientemente explicada, mas a técnica surge já antes da ciência, ou seja, na área pré-teórica de experiência e ação do mundo da vida (Sylla, 2019, p. 142).

Daí a perspectiva de Blumenberg ser bilateral: ele tende a colocar a interação recíproca do pré-teórico e as motivações fundamentais, de um lado, e os padrões de modelos de interpretação cognitiva, de outro. Em outras palavras: há um posicionamento contrário aos monismos radicais que são otimistas em relação à tecnologia ou tecnofóbicos. Com isso, há uma ambivalência da técnica e da tecnologia, que não deve nem ser demonizada, nem ser só exaltada.

O último texto crítico, de autoria de Felizardo Pedro, tem como título *Sloterdijk: da crítica da cinética política à consciência da cidadania da Terra* e faz uma introdução bastante interessante ao autor, tendo por base duas de suas obras: *A mobilização infinita* (1989) e *O Antropoceno – Estado de um processo à margem da história da Terra?* (2016). Para Sloterdijk, o mundo aparece como promessa, devendo o ser humano fazer-se a si mesmo, ou seja, consolidar-se a partir de si mesmo, no mundo no qual foi jogado. Um processo denominado como o “esforço-que-sou-eu”, em função do qual o ser humano herda o mundo como promessa. Diante disso, a história surge como a narração dos feitos do ser humano, na tentativa de realizar as promessas recebidas e feitas a si mesmo. O domínio do mundo, então, faz parte da natureza do ser humano, que, com isso, cria para si uma segunda natureza: a cultura.

Contudo, há diferentes perspectivas de “domínio da Terra”: a do *cidadão do mundo*, pautada no *eu-para-a-morte*, permeado pela transitoriedade e pelo não sentido da existência, e a do *cidadão da Terra*, pautada no *eu-sou-por-nascimento*, o qual, sabendo de sua condição ontológica de ser-que-veio-ao-mundo, assume a Terra como destino. A partir disso, ao apresentar a diferença entre *alotécnica* e *homeotécnica*, o autor justifica por que a perspectiva de Sloterdijk pode ser avaliada como otimista em relação à técnica, bem como por que ainda é necessário dar espaço para que ela seja utilizada para o bem.

Por fim, recomenda-se a leitura de *Tecnofilosofia líquida: Anders, Blumenberg e Sloterdijk*, obra de domínio público e de acesso gratuito, não só porque ela dá a conhecer textos de autores ainda pouco explorados em língua portuguesa, mas também porque ela não trata só de autores contemporâneos: toda a tradição filosófica é por ela convocada, uma vez que a ideia mesma de *τέχνη* é uma das heranças deixadas pela Antiguidade Grega à filosofia como um todo. Ademais, ao trazer um conjunto de textos críticos, os organizadores sinalizam rumos possíveis a investigações futuras, abrindo possibilidades e, por que não, servindo de porta de entrada ao(à) leitor(a) para este tema tão em voga nas discussões filosóficas: a pertinência da técnica e da tecnologia.

## REFERÊNCIA

MENDES, J. R.; SYLLA, B. J. **Tecnofilosofia líquida**: Anders, Blumenberg e Sloterdijk. Braga: Centro de Ética, Política e Sociedade, 2019.

---

Recebido: 08/01/2021

Accito: 12/02/2021

# ROMELE, A. *DIGITAL HERMENEUTICS*. LONDON AND NEW YORK: ROUTLEDGE, 2020

Ângelo Milhano<sup>1</sup>

No decorrer das duas primeiras décadas do século XXI, a hermenêutica confrontou-se com um novo desafio. Um desafio que foi lançado pela disseminação e utilização massivas dos meios e tecnologias digitais, por sua vez capazes de determinar o modo como cada sujeito constrói, compreende, e interage com o seu mundo. A ubiquidade do digital delimitou um novo enquadramento da questão da interpretação, sobre o qual a Hermenêutica tem obrigatoriamente que reflectir, seja no sentido de problematizar a influência do digital sobre a interpretação e compreensão humanas, seja enquanto via metodológica que permite compreender e clarificar os processos interpretativos que são já inerentes aos meios e tecnologias com os quais o ser humano se encontra hoje, em constante interacção.

O texto *Hermenêutica Digital* (*Digital Hermeneutics*, 2020), propõe-se fazer isso mesmo. Com ele, Alberto Romele começa por sublinhar que uma abordagem hermenêutica, estritamente ontológica, aos problemas da interpretação que se levantam no contexto do digital não se constitui, por si só, como uma base sólida para uma reflexão aprofundada sobre o tema (ROMELE, 2020, p. 6). Tendo em mente as diferenças substanciais que existem entre os vários dispositivos e plataformas sob as quais o digital se fundamenta empiricamente, Romele considera que uma hermenêutica do digital, se se pretende verdadeiramente universal, necessita de se afastar da sua abordagem tradicional, estritamente ontológica, e atentar sobre as

---

<sup>1</sup> Pesquisador no Phenomenology and Culture Group – Praxis: Centre of Philosophy, Politics and Culture/University of Évora, Évora – Portugal.  <https://orcid.org/0000-0001-9830-6224>  
Email: a.s.n.milhano@gmail.com

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44dossier.15.p265>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

particularidades materiais que determinam o funcionamento do digital (ROMELE, 2020, p. 7-8).

Em muito inspirado pela “via longa” da hermenêutica de Paul Ricoeur, Romele procura construir uma hermenêutica do digital que, ao longo da primeira parte do texto, se debruça sobre a dimensão empírica dos dispositivos e plataformas digitais, articulando-a, de seguida, com uma delimitação ontológica dos problemas hermenêuticos que daí se levantam, e com a qual se irá ocupar na segunda parte do texto. Ao atentar sobre essa inextricável bidimensionalidade do digital, *i.e.*, sobre o seu desdobramento, simultaneamente, empírico e ontológico, Romele acaba por determiná-lo, não apenas como uma instância de mediação da relação que se estabelece entre o homem e o mundo, mas como um domínio independente capaz de construir uma interpretação que lhe é própria, e pela qual compreende, reconfigura, e também transforma, o sujeito e o mundo com os quais se relaciona (ROMELE, 2020, p. 9-12).

Ao longo do primeiro capítulo de *Hermenêutica Digital*, esse domínio surge conceptualizado por Romele como uma representação, como uma construção do mundo que, embora nele se encontre empiricamente enraizado, pressupõe para com ele uma distância interpretativa, a partir da qual se torna possível traçar uma fronteira — embora bastante ténue — entre o digital e o real (ROMELE, 2020, p. 17-21). Alberto Romele toma assim uma posição contra os autores que compreendem o humano na eminência de ser totalmente digitalizado, *i.e.*, contra aqueles que descartam a possibilidade de uma distinção entre o digital e o real. Uma posição que se encontra claramente manifesta na crítica ao reducionismo que Romele considera inerente à Teoria Semântica da Informação de Luciano Floridi, pela qual se desenvolve uma concepção do real integralmente delimitada pelo seu carácter informativo (ROMELE, 2020, p. 27-35).

Contra tal posição, Romele vem defender que a construção do significado no contexto do digital não assenta apenas sobre o carácter informativo dos dados, uma vez que também este acaba por ser determinado por circunstâncias de carácter hermenêutico, as quais se encontram por sua vez manifestas na heterodeterminação dos seus conteúdos significativos. Na proposta de Romele, o significado que pode ser extraído da informação se encontra por isso dependente de um conjunto alargado de contextos e elementos que criam acerca dele múltiplas perspectivas, por seu turno também relativas ao sujeito que as interpreta, e que não podem ser, por isso, descartadas

(ROMELE, 2020, p. 35-39), conforme se pode compreender das suas próprias palavras (ROMELE, 2020, p. 30):

Não existe uma informação que não possua um valor de verdade dentro de um contexto específico de utilização. Mesmo muitos dos dados perceptivos acabam por se demonstrar dependentes de um contexto extraperceptivo, linguístico, simbólico, cultural e pragmático (no final de contas, hermenêutico). Tal não quer dizer que seja necessário optar por uma posição relativista, sobretudo uma vez que, por um lado, as coisas possuem as suas possibilidades, e que, por outro, a cultura, a linguagem, entre outros elementos, definem um enquadramento dentro do qual a informação assume um valor de verdade.<sup>2</sup>

No entanto, para Romele, considerar que existe uma fronteira entre o digital e o real não quer dizer que ambos os domínios não se encontrem interligados. Com o título “O Real Invadiu o Virtual”, o segundo capítulo dá desde logo a entender essa interligação. Na introdução deste, Romele começa por fazer referência aos vários aspectos do digital que, no decorrer das últimas décadas, acabaram por ser transformados sob a influência que o contexto social, histórico e cultural sobre eles acabou por exercer (ROMELE, 2020, p. 43-46). No sentido inverso, Romele faz também referência aos vários modos pelos quais a vida quotidiana se encontra cada vez mais imersa no digital, e de como, a partir dessa relação, se tem vindo a criar uma nova forma de perspectivar as próprias relações sociais. O “rasto digital” que é criado aquando da utilização dos mais diversos dispositivos tecnológicos com os quais interagimos — *e.g.*, o nosso histórico de pesquisas e navegação, o rasto criado com o uso de *smartphones*, *wearables* etc. — tem vindo a ser pressuposto por diversas áreas do conhecimento, especialmente no que diz respeito às ciências sociais, como um correlato digital da realidade social onde o ser humano se encontra lançado (ROMELE, 2020, p. 47-50).

Detendo-se sobre o trabalho que Bruno Latour desenvolve nesse sentido, Romele acaba por levantar uma importante questão epistemológica relativa à pressuposição de uma homologia entre o registo digital dos dados e a realidade social, nomeadamente no que concerne ao problema da indiferenciação entre o objecto de estudo e as metodologias de análise que estão em jogo no domínio da Sociologia Digital (ROMELE, 2020, p. 49). Muito embora considere a Teoria Actor-Rede de Latour como uma proposta sociológica que perspectiva as relações sociais, tanto na sua dimensão ontológica como

<sup>2</sup> A tradução de todas as citações ao longo do texto é da nossa inteira responsabilidade.

material (ROMELE, 2020, p. 51) — pois atenta sobre a rede de relações que se estabelecem entre os diversos actores sociais —, Romele compreende que o mesmo não poderá ser dito acerca da concepção latouriana do digital. Na leitura de Romele (2020, p. 53):

A metafísica de Latour desdobra-se num duplo sentido; como uma metafísica da matéria *e* como uma metafísica das redes. Enquanto, normalmente, essa ambivalência da metafísica se encontra num equilíbrio elegante (um equilíbrio com o qual, em grande medida, acabo por concordar), parece-me no entanto que, quando Latour se refere ao digital, tem tendência a favorecer as redes em detrimento da matéria. Como se as (re)apresentações digitais da realidade social fossem transparentes e “inocentes”, como se elas não fossem apenas capazes de representar as coisas, mas também de apresentá-las como elas são.

Seguindo a proposta de Romele, a concepção latouriana do digital enquanto representação, “sem filtro”, da realidade social, acaba mesmo por contradizer muitas das ideias sociológicas mais fundamentais da sua Teoria Actor-Rede (ROMELE, 2020, p. 54). Em Latour, os dispositivos e plataformas tecnológicas surgem conceptualizados a partir da rede de relações que estabelecem, não apenas com os actores no contexto social no qual se desenvolvem, mas também com os próprios elementos empíricos que os definem como tais, *i.e.*, na sua dependência social da matéria, da cultura, e da história. Contudo, e tendo em mente a sua concepção do digital, esse domínio acaba por apresentar-se aqui como desmaterializado e descontextualizado; concebido como uma “cópia fiel” da rede de relações que se criam entre os vários actores sociais, uma rede sob a qual a Sociologia Digital deverá fundamentar a sua investigação (ROMELE, 2020, p. 55-59). Seguindo o argumento de Romele, na concepção do digital pressuposta em Bruno Latour, não existe, por isso, uma distinção clara entre o digital e o real, sendo que, por essa mesma via, o objecto e a metodologia da investigação em Sociologia Digital acabam também por se confundir, colocando em causa toda a sua pretensa cientificidade.

A crítica que Romele lança à concepção do digital proposta por Latour desenvolve-se, por isso, no mesmo sentido da crítica dirigida a Floridi, no decorrer do primeiro capítulo. Tomando algumas das questões técnicas que se levantam com o *Big Data* para fundamentar a sua posição, Romele termina o segundo capítulo defendendo que o significado inerente ao “rasto digital” que compõe os dados, ao contrário do que é pressuposto pela concepção do digital

de Bruno Latour, é também ele hermenêutico (ROMELE, 2020, p. 59-63). Inspirando-se no trabalho de Simondon, Romele considera que, mais que uma tradução do real, o digital constitui-se, antes, como uma “transdução”, como uma individuação do sentido, o qual, muito embora se pretenda como um reflexo exacto das relações sociais que se estabelecem entre os vários actores, acaba, no entanto, por ser construído por via hermenêutica (ROMELE, 2020, p. 64-72). Numa clara referência à influência que a hermenêutica de Ricoeur exerce sobre a sua própria posição, Romele defende que o significado do “rasto digital”, mais do que um espelho do mundo e das interacções que nele se dão entre os diversos actores sociais, resulta, antes, de um “enredo” (*mise en intrigue*), de um enquadramento interpretativo que torna os dados compreensíveis para um intérprete. Um processo que se demonstra, por isso, estruturalmente bastante próximo da noção ricoeuriana de *mimesis* (ROMELE, 2020, p. 75-78).

Com a primeira parte do seu texto, Romele delimita então o carácter epistemológico e metodológico da Hermenêutica, no contexto do digital. A dimensão empírica que aí se propõe irá agora articular-se com dimensão ontológica que ocupa o segundo momento do livro. Aqui, o autor propõe-se principalmente expandir a abordagem hermenêutica do digital, construindo para tal sobre uma “viragem ontológica” que coloca as propriedades interpretativas inerentes aos dispositivos tecnológicos e às plataformas digitais no centro do questionamento, delimitando-as a partir do conceito de *emaginação* (*emagination*) (ROMELE, 2020, p. 83). Ao compreender uma capacidade interpretativa nos meios e tecnologias digitais, a proposta avançada em *Hermenêutica Digital* acaba também por se afastar do carácter antropocêntrico que caracteriza as propostas mais tradicionais da Hermenêutica.

Romele coloca-se, assim, por essa via, no caminho de uma reformulação verdadeiramente universal dos seus pressupostos (ROMELE, 2020, p. 84-87). No intuito de delimitar os processos interpretativos que considera inerentes a alguns meios e tecnologias digitais, Romele dedica a atenção do terceiro capítulo ao conceito de “imaginação produtiva”, a qual compreende como base esquemática dos processos que operam a síntese interpretativa. Remontando as raízes da concepção moderna da “imaginação produtiva” à determinação transcendental kantiana que dela é feita, Romele compreende que “o digital, tal como hoje se encontra formulado, não diz apenas respeito aos processos de registo de dados, e por isso à memória, mas também à própria imaginação”

(ROMELE, 2020, p. 89). Na defesa dessa ideia, Romele procura, em primeiro lugar, dar a compreender ao leitor de *Hermenêutica Digital* como a “imaginação produtiva” humana é, também ela, algo que se dá “fora das nossas cabeças” (ROMELE, 2020, p. 121), materializada em símbolos, metáforas e narrativas (ROMELE, 2020, p. 93), sem contudo deixar de sublinhar o papel crítico que ela desempenha, aquando da síntese interpretativa.

A síntese interpretativa operada por via da “imaginação produtiva” à qual Romele se refere, poderá ser compreendida, ainda mais claramente, através de uma pequena incursão pelas etapas que compõem a tríplice *mimesis* de Paul Ricoeur (p. 93-94). De acordo com esta, a interpretação apresenta-se como um processo que começa por criar 1) uma “prefiguração” do sentido, pela qual se reconhecem quais os elementos significativos que já se encontram no mundo, e também a forma como estes se podem articular entre si. Daí, esses elementos são 2) “configurados”, sintetizando-se temporalmente a sua heterogeneidade sob um “enredo” (*mise en intrigue*). O significado acaba então por se construir aquando 3) da “refiguração” do objecto que resulta do “enredo”, *i.e.*, na relação que o objecto significativo resultante estabelece com a subjectividade que é inerente aos contextos social, histórico e também cultural, com os quais acaba por interagir (ROMELE, 2020, p. 93-96).

Todo esse processo, por se revelar dependente de elementos externos, *i.e.*, do “mundo” que fornece os elementos significativos que irão compor a interpretação, demonstra para Romele como a faculdade da “imaginação produtiva” não pode ser compreendida apenas como algo interno à mente humana; que o esquematismo inerente à “imaginação produtiva” não pode compreender-se como um processo que reside naquelas que Romele, citando Kant, designa como as “profundezas da alma humana” (ROMELE, 2020, p. 87, 96, 109). A “imaginação produtiva”, pela qual se opera a síntese interpretativa, depende, por isso, tanto do sujeito intérprete, que articula os elementos significativos da realidade numa síntese temporal, *i.e.*, num “enredo”, como do próprio mundo onde se encontram esses mesmos elementos e no qual se determinam também as suas possibilidades de relação significativa.

Romele compreende ainda que essa formulação da “imaginação produtiva” à luz da tríplice *mimesis* também se encontra manifesta no contexto da produção digital de sentido, sobretudo uma vez que os meios e tecnologias digitais se mostram já capazes de replicar fielmente os seus processos (ROMELE, 2020, p. 97). Propondo o conceito de *emagination* (*emagination*) para definir os processos de síntese aí em jogo — especialmente

no que concerne ao funcionamento dos algoritmos de processamento de dados — Romele compreende que o digital se apresenta, hoje, como um elemento criador de sentido, sobretudo na medida em que se mostra capaz de operar uma “síntese do heterogêneo” que é representado pelo “rasto digital” — criado aquando do emprego dos meios e tecnologias digitais — que, depois de “configurado” sob a forma de dados, se torna interpretável (ROMELE, 2020, p. 100-103). Para Romele, “as tecnologias digitais não são apenas interfaces entre a nossa imaginação e o mundo. Elas são, mais que isso, uma das formas (talvez hoje a principal) pela qual a ‘imaginação produtiva’ se externaliza e se realiza como tal, no mundo” (2020, p. 103).

No que diz respeito à sua delimitação digital enquanto “*em*imaginação”, o carácter hermenêutico da “imaginação produtiva” mostra-se, para Romele, na luz da dependência que todo o processo de transformação do “rasto digital” em dados possui para com o contexto social, histórico, e cultural que o determina. A liberdade criativa, a qual, na sua formulação mais tradicional, poderia ser usada como base para distinguir a “imaginação produtiva” humana da sua formulação enquanto “*em*imaginação”, acaba também por ser reformulada por essa via, pois, por se encontrar dependente de um conjunto de regras que determinam as suas possibilidades, a “imaginação produtiva”, embora autónoma, acaba por ser compreendida sob um enquadramento que se encontra já delimitado pelo que existe. Fazendo recurso da terminologia de Levi Strauss, Romele (2020, p. 115) compreende por isso que, no que tange à imaginação, “nunca fomos engenheiros”, apenas artesãos.

Nesse sentido, e não podendo ser compreendida como uma *creatio ex nihilo*, a “imaginação” que Romele considera inerente, tanto aos seres humanos como a alguns dos meios e tecnologias digitais que se encontram hoje disponíveis, é assim definida como a capacidade de transformação e reconfiguração dos elementos significativos já existentes no “mundo”, sempre de acordo com o contexto hermenêutico que determina as suas possibilidades de correlação:

A liberdade consiste menos numa questão de libertação, e muito mais na possibilidade de recombinar, e por aí renegociar, as fronteiras do ambiente sócio-técnico que nos envolve. Por outras palavras, os seres humanos são essencialmente hetero-determinados, e aquilo que designamos de “liberdade” pressupõe um longo e árduo desvio pela nossa exterioridade tecnológica, mas também pela nossa exterioridade corporal, cultural, e social (ROMELE, 2020, p. 109).

Todos os objectos interpretativos são, por isso, o resultado de uma recombinação de elementos que já existem no mundo; uma recombinação que, no digital, é construída por via da *emaginação* (ROMELE, 2020, p. 115-125). Ora, quando compreendida sob o prisma do “esquematismo” kantiano, a *emaginação* — *e.g.*, no caso dos algoritmos de processamento *Big Data*, de Inteligência Artificial, entre outros possíveis — revela-se mesmo capaz de ultrapassar, em vários aspectos, a “imaginação produtiva” do ser humano (ROMELE, 2020, p. 130-132).

Como conclusão do quarto capítulo, Romele debruça-se ainda sobre as várias fases de desenvolvimento da hermenêutica digital, que considera em muitos aspectos similares aos níveis interpretativos que compõem a abordagem hermenêutica da natureza. Romele faz, sobretudo, por destacar como 1) a hermenêutica digital começou por criar uma circunscrição do digital como um objecto passivo, alvo da investigação hermenêutica; passando para a sua 2) determinação como *medium* interpretativo, através do qual se torna possível ao sujeito criar uma interpretação do “mundo”; culminado com 3) a problematização hermenêutica das capacidades interpretativas autónomas que são inerentes aos próprios meios e tecnologias digitais (ROMELE, 2020, p. 137-140).

No decorrer de *Hermenêutica Digital*, Romele apresenta então uma concepção da Hermenêutica que se edifica sobre uma posição fundamentalmente crítica. Muito embora a sua proposta compreenda uma distinção entre o digital e o real, ela não deixa, contudo, de se debruçar sobre as questões que se levantam em torno da correlação que se estabelece entre esses dois domínios. Para terminar o texto, Romele propõe, por isso, uma importante reflexão acerca do problema da indiferença que a humanidade manifesta, perante a crescente influência que a *emaginação* possui sobre as representações sociais do sujeito. Essa indiferença, conforme ele concebe, manifesta-se em dois sentidos: 1) aquela que as tecnologias interpretativas — *e.g.*, algoritmos de processamento de *Big Data* e Inteligência Artificial — possuem para com a subjectividade de cada ser humano que representam digitalmente, e 2) a que o ser humano, seu utilizador, possui perante a crescente influência que essas representações digitais exercem sobre si e sobre a sua compreensão do mundo (ROMELE, 2020, p. 145-146). Nas palavras de Romele (2020, p. 152):

[...] há dois elementos que caracterizam o *habitus* digital: (1) primeiro, que as práticas dos algoritmos e do *Big Data* são indiferentes ao sujeito, visto que operam em um nível infraindividual, na medida em que desmembram os indivíduos em algumas das suas tendências, gostos etc. Mas também porque operam a um nível supraindividual, uma vez que organizam esses elementos em categorias gerais; (2) segundo, embora seja indiferente para conosco, o digital continua a ser sobre nós muito influente. Propõe-nos continuamente imagens e imaginários das nossas identidades com os quais, em um certo nível, nos adaptamos inconscientemente, e que acabamos finalmente por tornar nossos.

O problema da indiferença surge assim perspectivado por Romele à luz de Pierre Bourdieu, nomeadamente na reformulação que propõe para o conceito bourdieusiano de *habitus* como “*habitus* digital”. Enquanto o *habitus* (social) de Bourdieu se compreende, em linhas gerais, como “aquilo que nos faz querer o que a sociedade nos permite ter” (ROMELE, 2020, p. 150), *i.e.*, como a delimitação conceptual do processo pelo qual se opera uma identidade social, paralelamente, o “*habitus* digital” de Romele refere-se ao modo como, aquando da utilização dos meios e tecnologias digitais, estes se mostram capazes de construir uma representação do sujeito, *i.e.*, um “perfil”, criado a partir dos hábitos do utilizador que ficam registados sobre as plataformas digitais, *i.e.*, uma identidade digital.

O problema que Romele compreende aqui manifesto materializa-se na forma como os processos de representação digital, os quais operam hermeneuticamente sobre o “*habitus* digital”, acabam por se mostrar permeáveis aos interesses económicos e políticos que sobre eles se impõem. Na medida em que podem ser influenciados por esse tipo de interesses, os algoritmos que regem o funcionamento dos meios e tecnologias digitais acabam por processar o “*habitus* digital” de um utilizador, de acordo com os pressupostos determinados por esses interesses. O sujeito, por via desse processo, acaba por ser digitalmente representado sob o espectro do consumo, perfilado conforme os traços gerais que compõem o seu “*habitus* digital”, ficando a sua identidade desprovida da subjectividade que o distingue como o sujeito que ele é. O problema revela-se, pois, no modo como a indiferença que o algoritmo manifesta para com o sujeito acaba também por se repercutir sobre ele e sobre as suas concepções do “mundo” (ROMELE, 2020, p. 149-152).

Para Romele, os meios e tecnologias digitais que hoje temos ao nosso dispor são, por isso, e em grande medida, “máquinas geradoras de *habitus*”

(ROMELE, 2020, p. 151). Com o problema da indiferença que aí se fundamenta, é a própria liberdade humana que acaba por ser colocada em causa. Na conclusão de *Hermenêutica Digital*, Romele acaba por defender uma educação para o digital, uma consciencialização social para os seus perigos, que, quando devidamente institucionalizada, se mostra capaz de promover a liberdade pessoal, assim como uma atitude crítica e consciente, capaz de confrontar os processos construção e representação padronizados do sujeito que imperam nesse contexto.

Segundo Romele, uma educação para o digital apresenta-se ainda como a melhor resposta que pode ser dada no combate à indiferença que, por essa via, se tem vindo a disseminar, sempre de maneira a evitar as suas mais nefastas repercussões sobre o sujeito e sobre a comunidade onde este se encontra lançado (ROMELE, 2020, p. 155-158). Num contexto histórico e social onde o digital acabou por se transformar numa parte incontornável, não só das relações sociais que estabelecemos, mas também da construção de nossa própria individualidade, *Hermenêutica Digital* apresenta-se como uma obra de incontornável importância. Não apenas pelos contributos que fornece para o contexto da investigação que se desenvolve actualmente, em Filosofia da Tecnologia e nas restantes Humanidades que se ocupam com o digital, mas também para as áreas de investigação e desenvolvimento tecnológico que se ocupam com o *design* e construção dos meios e tecnologias sob os quais o digital se fundamenta empiricamente. Para estas, *Hermenêutica Digital* constitui uma obra que consegue, simultaneamente, enquadrar materialmente as questões epistemológicas e metodológicas que se levantam com o desenvolvimento dos processos de interpretação digital, e também alertar para algumas importantes questões éticas e humanas que daí vão acabar por se levantar.

## REFERÊNCIA

ROMELE, A. **Digital Hermeneutics**. London and New York: Routledge, 2020

---

Recebido: 08/01/2021

Accito: 16/02/2021

**OLIVEIRA, JELSON. NEGAÇÃO E PODER: DO DESAFIO  
DO NIILISMO AO PERIGO DA TECNOLOGIA, CAXIAS DO SUL,  
EDUCS, 2018, 496 p.<sup>1</sup>**

*Antonio Valverde*<sup>2</sup>

*“Um verme rói – enorme roer –  
Um verme rói minuciosamente  
Desde que o tempo sentou-se sobre si [...]  
Um verme roerá a morte.”*  
(MENDES, 1995)

*“Pertencemos a uma época cuja civilização corre o perigo  
de ser destruída pelos meios da civilização.”*  
(NIETZSCHE, 2000)

*“O que pode servir como bússola? A previsão do perigo.”*  
(JONAS, 2006)

Instabilizador. O livro em pauta resulta de pesquisa prospectiva, sem dispensar a acumulada de anterioridades acadêmicas do Autor. Assim, mobiliza-se por interrogações latentes, ora explicitadas, ao panorama ético-filosófico contemporâneo, sob o espectro da niilidade, antes, do niilismo. Conduzidas ao fio da navalha do movimento de um entreconhecer dialético

---

<sup>1</sup> Jelson Roberto de Oliveira é Doutor em Filosofia pela UFSCar, Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCPR, Coordenador do GT de Filosofia da Tecnologia e da Técnica da ANPOF, autor de vários estudos acerca da filosofia de Hans Jonas, Coordenador do Centro Hans Jonas Brasil e da Cátedra Hans Jonas da PUCPR.

<sup>2</sup> Professor do PEPG em Filosofia da PUC-SP, São Paulo, SP – Brasil.  <https://orcid.org/0000-0002-1713-7914> E-mail: valverde@puccsp.br

<https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44dossier.16.p275>



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.

movido ao atrelar o *hóspede* indesejado e seu par natural, o hospedeiro. Postados desde a provável improficiência de um e a dilacerada misologia de outro: o ressentir-se da ferrugem do tempo. Todavia, tal tarefa *sisifiana* não pode não se revelar demarcada, de modo mais geral, do infamiliar, inavogado, indevassado, recôndito, trevoso. Porém, sob processo de travessia - travessia do niilismo -, em vista do horizonte de sua negação. Ou não, se se considerar o niilismo – se o niilismo for compreendido como pressuposto –, qual um drama psicótico filosófico, em movimento subterrâneo, desde a Antiguidade. Apresentado, por certo, tal o mais robusto substrato da Filosofia, derivado em parte do zoroastrismo e de pares análogos complementares. Quiçá, especulativamente, pode-se emparelhá-lo ao *Eclesiastes*, por espelhar a solidão, a vaidade, o homem idêntico ao animal, no mesmo passo em que lança à imaginação o contraponto da alegria de viver frente o mal-estar, que, por hipótese, se instaurava nos desvãos da existência humana, desde a Antiguidade. Contudo, o termo adentrara a cena filosófica moderna, desde que Hamilton (1755-1804) nomeou de niilismo a negação da realidade substancial, identificando Hume como niilista, por negar a realidade substancial (*sic*). Na filosofia alemã, ao final do século XVIII, Jacobi e Fichte polemizaram acerca do niilismo como contestação do *racionalismo* idealista.

Todavia, a doença incurável, ora desvelada, no detalhe, aos limites da história da filosofia e da sabedoria religiosa, parece remexer, desacomodando os traumas residuais de suas formações e o desenlace de ambas. Traumas constatados com precisão pelos sintomas inaugurais, na forma *gnosis* da Antiguidade tardia, detectada por Hans Jonas. Prosseguido pelo lastro pessimista, em curso exaltado na Modernidade - talvez estendido da antecipada filosofia de Giacomo Leopardi -, um dos que melhor captara o fim do *ethos antigo*. Apesar de Nietzsche referir-se pouco ao Italiano, em suas obras. Assim, se se tomar o niilismo como drama psicótico, dada a sua compreensão profunda e o grau de verdade que contém, a operar o interdito, o mais provável interdito da filosofia e do homem, tem-se um problema ético grave, verdadeiro. Na contramão da formulação precária, abreviada da falta de sentido da vida e do fastio da humanidade com a própria humanidade. Afinal, o psicótico guarda uma verdade fundante, porém, sem poder revelá-la, porque ninguém a compreenderia, se fosse explicitada. Nem a aceitaria, dado o grau de perplexidade que contém. Talvez, a ponto de uma defectibilidade, que somente ao resguardo no trato do niilismo figure mimetizado, através da técnica sedutora de mais insinuar que desnudar sua verdadeira face, a oculta.

Se os filósofos do tempo presente se mostram esquecidos da arma da crítica, espontânea, generosa, pontiaguda, que se encontra recolhida, afrontada por remordimentos, na forma generalizada de parálise do pensamento radicalmente crítico, findando por não gerarem, *grosso* modo, contribuições filosóficas à altura da crise contemporânea - a crise da razão a-histórica e *seus* entornos. Salvo poucas exceções. Assim, o desvelar pela sondagem filosófica do *sentimento* do tempo e do agir moral sob o vácuo ético, ao encarar o niilismo refletido da tecnologia, pode ser um promissor roteiro para o desarme da catástrofe civilizacional em curso, sob todas as ordens e de muitos modos. À sombra globalizada da barbárie emergida, o presente encontra-se prevalente de um tipo de enfrentamento filosófico, como se lê nos capítulos de *Negação e poder* - título que corresponde plenamente ao conteúdo.

O *sentimento* do tempo presente dá a ver o avesso do avesso do avesso da civilização, que é civilidade, florescida dentre os povos antigos, ao vencerem a barbárie originária, registrada por Giambattista Vico, em *Ciência Nova*. Contudo, o Napolitano alerta que a barbárie é o fantasma da História sempre a rondar, ameaçador, as conquistas civilizacionais (VICO, 2005, § 603, § 488, § 817). Para Vico, a Idade Média fora regressiva em relação aos alvares civilizacionais (VICO, 2005, § 224, § 525, § 645). Entretanto, o processo de recepção seletiva e de repaginação civilizacional, operado pelos humanistas renascentistas, novamente projetou e estendeu as alturas civilizatórias adquiridas. Porém, sob o *perigo* representado pela filosofia cartesiana, dado o excesso de razão, de racionalidade, com que a promover o desmonte das promessas humanistas e por projetar as alturas alcançadas pelo Esclarecimento. Todavia, a civilização moderna descortinou-se trôpega, durante a Primeira Guerra Mundial, que pode ter encarnado a efetivação do niilismo prognosticado por Nietzsche: a roedura, a decadência, a corrosão ética, de par com uma crise aguda do capital a prenunciar outras em ciclos cada vez mais próximos, como os surtos psicóticos de uma pessoa detentora de transtornos mentais. Até o momento de um surto final, ininterrupto, como parece ocorrer com o modo de produção capitalista, hoje.

Assim, a Primeira Guerra Mundial acede o corte, a ruptura com o passado eloquente e malgrado da civilização. Por suposto que os valores fortes - uma vez postos à prova -, não teriam suportado o assalto, sucumbindo à voracidade destrutiva do tempo estilhaçado, qual vidraça da pintura *Le Clef des Champs*, de René Magritte, 1936, que está no Museo Nacional Thyssen-

Bornemisza, Madrid.<sup>3</sup> A História posterior mostrou a derrocada sem fim das alturas civilizacionais ético-políticas alcançadas, de par com o progresso vazio, contrariamente, ao avanço da pesquisa científica sem freios éticos e de sua aplicabilidade técnica, sob regimes políticos autoritários em qualquer parte do hemisfério ou continente, como se fosse um destino *manifesto* humano, trágico, irreversível. Mesmo que abrangidos, ideologicamente, pela funcionalidade do Estado do Bem-Social, enquanto existiu e nos arremedos colonizados em baixo relevo, como ocorrera no caso nacional entre os governos FHC e Lula - todos esgotados ou em esgotamento.

Enfim, de um tempo em que há tantos fins, tantos encerramentos, tantas destruições, aniquilamentos, tantas mortes. Como se o tempo presente fosse já um tempo póstumo e sem futuro próximo, senão de catástrofes sobrepostas. A ponto de nenhum futuro civilizacional alternativo se apresentar, largamente, como tal, de face mais qualificada que o cumprido, pois, o que se constata é o reforçar da aparência de sobrevida de um morto vivo, que cerceia as possibilidades de superação da fatalidade anunciada e cumprida, ou descumprida em fatalidade: a do capital. Para isso, as teorias minguaram, frágeis, passadas, sem utilidade para a necessária compreensão do presente, ao menos sob a chave de análise do beco sem saída representada pelo verme da irracionalidade niilista. Ou não?

Da Primeira Guerra Mundial em diante, a História, mestra dos homens, que guarda os conhecimentos científico e filosófico, as sabedorias religiosa e artística, e, por consequência, o destino da própria humanidade como um todo, vê rolar escada abaixo as aquisições civilizacionais mais significativas, em prolongado outono. Nem o liberalismo, o Estado do Bem-Estar Social, nem a filosofia, a antropologia, a psicanálise, o socialismo, a Declaração dos Direitos Humanos, a sociedade civil *a la* Hegel, nem a defesa do meio ambiente, as guerras civis, nem mesmo a ciência e a tecnologia conseguem conter a barbárie globalizada, que se impôs. Tudo ocorrendo sob a crise estrutural do capital e de sua lógica irredutível, caracterizadas pela precarização do trabalho, de par com o esgarçamento da classe operária, o inevitável emperramento da luta de classes e a exploração exacerbada e ascendente da expropriação do mais-valor. Contraditoriamente, sob o surpreendente acúmulo de capital.

Jelson Oliveira circunscreve a Segunda Guerra Mundial como a época da irrupção mais aguda do substrato niilista presumido por Nietzsche,

<sup>3</sup> Disponível em: <https://www.museothyssen.org/en/collection/artists/magritte-rene>. Acesso em: 30 dez. 2020.

estendido por Heidegger e incorporado e analisado por Hans Jonas, para além do fenómeno em si, em vista da possibilidade de suplantá-lo, firmado a partir do estudo da *gnosis* antiga, da filosofia biológica e da ousada tentativa de construção de uma ética de responsabilidade, votada à civilização tecnológica.

Porém, ao tempo da Primeira Guerra Mundial, surgiu a pandemia nomeada de Gripe Espanhola, entre janeiro de 1918 e dezembro de 1920, supostamente emergida de aglomeramentos militares, se em hospital francês ou se em forte militar no Kansas, no Estados Unidos, os registros variam, a *peste* não. Passados cem anos, a pandemia-endemia Covid-19 trouxe à cena bárbara milhares de mortos e o multiplicado número de infectados, que figuram como alegoria, enquanto metáfora continuada e acabada, da civilização combalida. Ou será a realidade da crise continuada - de modo nada alegórico -, sem interrupção do capital? Sinal forte do tempo presente, cujas demandas poderão ser conferidas na obra em pauta, particularmente, nos interstícios dela, em seu substrato.

Ao mesmo passo, Walter Benjamin, calcado no materialismo histórico, à guisa de anotação para alguma utilização posterior, sem necessariamente compor parte de sua filosofia das teses acerca da História, registrou: “Nunca houve uma época que não se sentisse ‘moderna’ no sentido excêntrico, e que não tivesse o sentimento de se encontrar à beira de um abismo. A consciência desesperadamente lúcida de estar em meio a uma crise decisiva é crônica na história da humanidade. Cada época se sente irremediavelmente nova. O ‘moderno’, porém, é tão variado como os variados aspectos de um mesmo caleidoscópio.” (BENJAMIN, 2007, p. 587).<sup>4</sup>

Se a humanidade, historicamente, sempre se imaginou à beira do abismo, contudo, há mais proximidade de tal risco, *não por acaso*, afigurado pelas evidências aterradoras do presente. Entanto, ainda haverá alguma esperança ou não mais, na primeira quadra do século XXI, para os rumos civilizacionais? A inserção do termo “perigo” no título da obra e seu significado no desenvolvimento argumentativo aponta para o caos instalado, do qual o esforço de compreensão não sugere por completo algum epílogo, diga-se, favorável. Pressuposto que o niilismo possa ser considerado objeto de uma

<sup>4</sup> No original, BENJAMIN, W. **Passagen-Werk**. Konvolut S, Malerei, Jugendstil, Neuheit, Fragment S1a, 4, Suhrkamp 1983, Seite 677: "Es hat keine Epoche gegeben, die sich nicht im exzentrischen Sinne ‚modern‘ fühlte und unmittelbar vor einem Abgrund zu stehen glaubte. Das verzweifelt helle Bewusstsein, inmitten einer entscheidenden Krisis zu stehen, ist in der Menschheit chronisch. Jede Zeit erscheint sich ausweglos neuzeitig. Das ‚Moderne‘ aber ist genau in dem Sinne verschieden wie die verschiedenen Aspekte ein und desselben Kaleidoskops."

travessia humana, até o instante de autossuprimir-se em vista do surgimento de um homem novo, um tipo homem novo, do jargão filosófico nem niilista nem cristão, desde o devir histórico. *Se* houver tempo físico - em vista de provável colapso da natureza -, para o advento inaugural de uma época livre das amarras do último surfar sobre a maré vazante do *ethos antigo*, operado por Nietzsche, restado às calendas. – *Às margens de um (novo) outro abismo.*

Movido pelo *logos* interrogante, Jelson Oliveira escreveu *Negação e Poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia*, armado da crítica acumulada desde o horizonte nietzschiano, prosseguido de estudos da filosofia heideggeriana e da jonasiana, dentre outros. *Se* outros estudiosos de Hans Jonas identificaram o substrato de seu pensamento filosófico pelo tema da vida, o da morte e o da liberdade, Oliveira identifica no niilismo o fundamento e a expectativa de uma superação, em torno do qual perfila as recorrências necessárias para elucidação e construção de uma ética para a civilização tecnológica, tendo a técnica como a mais recente e perigosa *encarnação* do niilismo. Para Jonas, ambos, niilismo e técnica, devem ser analisados e combatidos com as armas da crítica filosófica, com base no kantismo e na fenomenologia existencialista de matriz heideggeriana. Contudo, para além de tais bases, de sorte a inaugurar um novo padrão de pensar, O Filósofo parece as ter utilizado como escada de subir. O que não significa garantia de que o niilismo, ou antes, a niilidade, poderão ser transubstanciados em um platô ético-filosófico, superior. Mas a aposta ética está lançada.

A excelente contribuição filosófica de *Negação e Poder* encontra-se, dentre outras qualidades exemplares, na habilidade do Autor de pensar a tecnologia como o braço materializado do niilismo, sua mais completa tradução, no presente, sob o arco da imaginação heurística do temor e da pressuposta utopia tecnológica, eixos lapidares do *constructo* jonasiano. A par do recurso metódico fenomenológico a favorecer o ato de descrever o “fenômeno” da sem finalidade da existência humana, posto pela problematizante interpretação de Nietzsche à decadência ocidental, compósita com a via heideggeriana.

Assim, o niilismo finda por ser uma forma ética antropofágica, a devoração catártica e expandida da civilização. Ou, antes, sob larga concessão, a disposição para um tipo de *antropodiceia*, que é, *grosso modo*, o arco de estudos da natureza humana e dos fins morais. Entretanto, sem oportunidade de o homem individual conquistar a si mesmo, dada a crise da subjetividade, diferente de “a famosa história do rei Vishvamitra, que através de milênios de automartírio alcançou tal sentimento de poder e confiança em si, que

empreendeu a tarefa de construir *um novo céu*: o símbolo apavorante da mais antiga e mais nova experiência dos filósofos na terra – todo aquele que alguma vez construiu um ‘novo céu’, encontrou o poder para isso apenas *no próprio inferno...*” (NIETZSCHE, 1998, III, § 10). Porque, também, “[Q]uem realmente possui a si mesmo, isto é, *conquistou* definitivamente a si, vê doravante como privilégio próprio castigar-se, perdoar-se, compadecer-se de si mesmo: ele não precisa concedê-lo a ninguém, mas pode livremente passá-lo às mãos de outro, de um amigo, por exemplo – mas sabe que assim confere um *direito*, e que direitos podem ser conferidos apenas desde que se possua *poder*” (NIETZSCHE, 2004, § 437). - Aqui se abre um debate acerca do resgate da subjetividade e o “homem coletivo”, como quer Hans Jonas.

Afinal, o niilismo parece encarnar um tipo ético polígrafo das aquisições éticas tradicionais, porque não perspectiva o futuro, antes o aniquila, antecipadamente, qual a volúpia da serpente Píton, nascida após o dilúvio. Porém, para ser destruída por um Apolo redivivo. Assim, o niilismo, até certo ponto, expõe uma variante ética de viés inócuo, que, se naturalizado, como tudo que é inócuo, mostra-se venéfico. Eis a sua tragédia. Porque o homem (trans)nietschiano pode se autoconquistar, independentemente das vicissitudes da vida, da ordem social opressiva, das doenças, da morte. - Acaso, existirá, poderá existir esse protótipo de homem? Aquele da antropologia nietschiana, com corpo de César e alma de Cristo, incompreendido dos seus leitores contemporâneos.

Assim, o niilismo encarna a irrupção da destruição ética ao limite do colapso ambiental, incrustado à tecnologia. De outra mão, um estudioso prega a aceleração do niilismo, de modo a superá-lo, em vista da possibilidade de uma nova interrelação das espécies. Porém, a perspectiva nietschiana do niilismo guarda o vazio, o nada, mesmo se considerada como travessia.

O livro é composto de cinco capítulos, antecipados de o “Prefácio: O espírito da época”, assinado por Michael Hauskeller, da Universidade de Liverpool, UK, com reconhecimento elogioso à obra, e da “Introdução”, em que o Autor contextualiza o cenário histórico-filosófico da obra. Após, no Capítulo 1, “Fases do Niilismo”, analisam-se as posições nietschiana, heideggeriana, e o contraponto jonasiano a partir do niilismo gnóstico. No Capítulo 2, cuida-se das “Formas de niilismo”, decompostas em niilismo cósmico, antropológico e ético. No 3, “O niilismo da tecnologia”, dissecam-se pelos aspectos de “poder incrementado em atividade permanente”; “vontade de *ilimitado* poder”; “ignorância dos fins e ausência de valor” e “a utopia como

negação”. Passo seguinte, no Capítulo 4, “O transumanismo é um niilismo”, direciona-se à abordagem sob três movimentos: “o ser humano em questão”; “a humanidade como doença e o espírito melhorista do progresso” e “a secularização das promessas religiosas”. Por fim, no Capítulo 5, circunscreve-se o “Enfrentamento do niilismo”, como desemboque de toda arquitetura mostrada, anteriormente, passada pelas temáticas “revolução ontológica”, “nova antropologia”, ética da responsabilidade”, em vista do encerramento da discussão com a reflexão acerca do “horizonte do futuro”.

Porém, há ainda a oportuna reflexão contida no “Epílogo”, intitulado “Sísifo, entre a negação e poder”, em que se lê: “É aí, na paisagem da pedra, que a pergunta central de Camus retorna: Por que o *homem e não antes o nada?* Ou, em termos jonasianos: Por que a *humanidade deve ser* e não antes arriscar-se, como espécie, em tais apostas? Mesmo aí, Sísifo é o paradigma. [...] (Contudo), o novo Sísifo vive uma situação existencialmente coletiva. Nele, a incerteza do fim e do valor assume repercussões inéditas, que levam a filosofia à sua primeira tarefa cósmica.” (OLIVEIRA, 2018, p. 481).

Conduzida ao fio da navalha, a reflexão reitera o *perigo* da tecnologia. De um mito a outro, frente ao niilismo, também Prometeu desacorrentado fulgura qual promotor desavisado da abissal controvérsia entre otimismo e pessimismo, contemporâneos. Todavia, “Prometeu sacudiu os braços manietados [...] / Pela primeira vez a víscera do herói, / Que a imensa ave do céu perpetuamente rói, / Deixou de renascer às raivas que a consomem. / Uma invisível mão as cadeias dilui; / Frio, inerte, ao abismo um corpo morto rui; / Acabara o suplício e acabara o homem (MACHADO de ASSIS, 2015, p. 548).”

Ao *sentimento* do tempo: *um verme roerá a morte*, que é o verdadeiro niilismo?

- *À boa leitura!*

Afinal, não é a qualquer hora que surge um livro *instabilizador!*

## REFERÊNCIAS

BENJAMIN, W. **Passagens**. Tradução de Irene Aron e Patrícia de Freitas Camargo. Belo Horizonte: UFMG/Imprensa Oficial, 2007.

JONAS, H. **O Princípio Responsabilidade**: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto/PUCRio, 2006.

MACHADO DE ASSIS, J. M. **Obra Completa**. v. III, São Paulo: Nova Aguilar, 2015.

MENDES, M. **Poesia Completa e Prosa**. Organizada por Luciana Stegnano Picchio. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da Moral**: uma polêmica. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo, 1998.

NIETZSCHE, F. **Humano, Demasiado Humano**: um livro para espíritos livres. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, F. **Aurora**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

OLIVEIRA, J. **Negação e Poder**: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia, Caxias do Sul, EDUCS, 2018, 496 p

VICO, G. **Ciência Nova**. Tradução de Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

---

Recebido: 08/01/2021

Accito: 08/3/2021



### **1) ORIGINALIDADE:**

Trans/Form/Ação publica textos originais na forma de artigos, além de entrevistas, traduções de ensaios filosóficos de reconhecida relevância, e resenhas de obras filosóficas. O autor, ensaísta, resenhista ou tradutor que publicar na revista precisa aguardar dois anos, isto é, seis fascículos, para poder apresentar uma nova proposta.

### **2) ADEQUAÇÃO DO TEMA:**

Os temas tratados devem ser da área de Filosofia ou ter uma abordagem filosófica interdisciplinar, os quais podem ser resultados de pesquisa ou ter caráter meramente informativo. As traduções precisam ser de textos de Filosofia e as resenhas de livros publicados, há menos de dois anos.

### **3) INFORMAÇÕES GERAIS:**

Os manuscritos submetidos para publicação devem ser encaminhados on-line pela plataforma do SEER, já no formato de “avaliação cega” (sem dados que identifiquem o autor), via homepage da revista, em versão do Word (.doc, docx) ou formato Rich Text Format (.rtf). São aceitos trabalhos redigidos em português, espanhol, italiano, francês e inglês. Os trabalhos já no formato de “avaliação cega” serão direcionados para um avaliador da área de Filosofia, que comumente será o editor ou eventualmente algum membro do Conselho Editorial, a fim de checar a pertinência de sua possível

publicação na Trans/Form/Ação, bem como a adequação de seu formato, para posteriormente ser encaminhado aos pareceristas.

### **4) AUTORIA:**

Os dados e conceitos emitidos nos trabalhos, bem como a exatidão das referências bibliográficas, são de inteira responsabilidade dos autores. Os arquivos devem ser encaminhados necessariamente através da página da revista. Toda identificação e dados do autor serão obtidos via cadastro no sistema, e não pelo texto. O preenchimento incorreto de dados, assim como a ausência dos mesmos e eventuais problemas em seu cadastro, pode invalidar sua submissão. É importante frisar que a revista não tem a tradição de aceitar trabalhos de estudantes, geralmente negando textos enviados por não doutores, porém, reserva-se o direito de exceção se assim julgar razoável.

### **5) VERIFICAÇÃO DE SIMILARIDADE E EXCLUSIVIDADE DE TEXTOS**

Os manuscritos submetidos passam por verificação de similaridade de textos e prevenção de plágio (Turnitin) na etapa de designação das submissões. A revista também exige que o texto não tenha sido submetido a outra revista ao mesmo tempo. Em caso de verificação de plágio ou de envio conjunto, o(a) autor(a) fica proibido de publicar na revista pelos próximos cinco anos.

## 6) AVALIAÇÃO POR PARES

O manuscrito, seja no formato de artigo, seja tradução de algum texto filosófico ou ainda resenha de livros filosóficos, é submetido ao exame “duplo-cego” por pelo menos dois pareceristas. Via de regra, a decisão favorável ou desfavorável à publicação é definida de acordo com o parecer da maioria dos avaliadores, podendo, em certos casos, haver uma decisão qualitativa da equipe editorial. Os pareceristas são, preferencialmente, professores vinculados a Programas de Pós-graduação em Filosofia nacionais e internacionais. As modificações e/ou correções sugeridas pelos pareceristas quanto ao conteúdo e/ou à redação (clareza do texto, gramática ou novas normas ortográficas) das contribuições são repassadas aos respectivos autores, que terão um prazo delimitado para efetuarem as alterações requeridas. O artigo, entretanto, será enviado para avaliação apenas se satisfizer os requisitos de originalidade e adequação expostos acima e do modelo de formatação de manuscritos.

## 7) PRAZOS

O prazo médio atual entre a submissão a resposta dos avaliadores é de cinco meses. O prazo médio entre a aprovação do artigo e sua publicação é de outros cinco meses, considerando que o artigo passa, depois de aprovado, por uma revisão gramatical, normalização e editoração.

## 8) CRITÉRIOS NORMATIVOS PARA SUBMISSÃO

Ao submeter o artigo, devem ser considerados os critérios de normalização para o manuscrito seguir para a fase de avaliação:

- O primeiro autor do manuscrito deve possuir o título de Doutor;
- O manuscrito não pode conter referências ao(s) autor(es);
- O manuscrito deve conter entre cinco e oito mil palavras (entre 14 e 21 páginas);
- Seguir cuidadosamente o Modelo Padrão da revista: [https://drive.google.com/file/d/1EPjItk9TK7cFoCL4JfXVCxSD9\\_qmkEpb/view](https://drive.google.com/file/d/1EPjItk9TK7cFoCL4JfXVCxSD9_qmkEpb/view)
- Os trabalhos que não se enquadram nas normas acima serão rejeitados ou devolvidos aos autores indicando as adaptações a serem realizadas.

## 9) INDICADORES BIBLIOMÉTRICOS

Scopus (CiteScore), Web of Science (Fator de Impacto), Google Scholar (índice h5).

## 10) ALGUNS ENDEREÇOS E BASES DE DADOS DA REVISTA NA INTERNET

<http://www.scielo.br/trans>

<http://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao>

<https://www.scopus.com/sourceid/5600155298?origin=resultslst>

<https://login.webofknowledge.com>

[http://132.248.9.1:8991/F/VFU31CAKBPKGSAECD3DMTE3ACYGPJS2INSAP93NBJ3T8QH1D3S-23015?func=find-word&scan\\_code=WRE&rec\\_number=000160252&scan\\_word=trans/form/acao](http://132.248.9.1:8991/F/VFU31CAKBPKGSAECD3DMTE3ACYGPJS2INSAP93NBJ3T8QH1D3S-23015?func=find-word&scan_code=WRE&rec_number=000160252&scan_word=trans/form/acao)

[www.ebscohost.com](http://www.ebscohost.com)

<https://www.mla.org/Publications/MLA-International-Bibliography>

<http://pob.peeters-leuven.be/content.php>

<http://www.proquest.com/products-services/llba-set-c.html>

<http://search.proquest.com/wpsa>

<http://www.proquest.com/products-services/socioabs-set-c.html>

<http://diadorim.ibict.br>

## **CONTATO**

E-mail da revista:

[transformacao.marilia@unesp.br](mailto:transformacao.marilia@unesp.br)

E-mail do editor da revista: [marcos.a.alves@unesp.br](mailto:marcos.a.alves@unesp.br)

Endereço: Departamento de Filosofia/Programa de Pós-graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências (UNESP) – Campus de Marília, Av. Hygino Muzzi Filho, 737 – Cidade Universitária, 17525-900 – Marília – SP.

