



A Filosofia da Técnica como Hermenêutica

De Freud a Heidegger e Marcuse

Ângelo Milhano

Tese apresentada à Universidade de Évora
para obtenção do Grau de Doutor em Filosofia
Especialidade: Filosofia Contemporânea

ORIENTADORA: *Irene Filomena Borges Duarte*

ÉVORA, JUNHO DE 2018





A Filosofia da Técnica como Hermenêutica

De Freud a Heidegger e Marcuse

Ângelo Milhano

Tese apresentada à Universidade de Évora
para obtenção do Grau de Doutor em Filosofia
Especialidade: Filosofia Contemporânea

ORIENTADORA: *Irene Filomena Borges Duarte*

ÉVORA, JUNHO DE 2018



«Se atentares sobre as coisas boas e as coisas más que aconteceram durante a tua vida, terás, contudo, de reconhecer que te encontras ainda favorecido. Consideras que és infeliz por perderes as coisas boas que te davam prazer? Mas poderás encontrar conforto na eventualidade de que aquilo que agora faz de ti alguém infeliz é também algo passageiro. (Cit. BOETHIUS, ~ 524 d.C., p. 36)»¹

¹ “*Balance out the good things and the bad that have happened in your life and you will have to acknowledge that you are still way ahead. You are unhappy because you have lost those things in which you took pleasure? But you can also take comfort in the likelihood that what is now making you miserable will also pass away.*” (Tradução da nossa responsabilidade).

À memória da minha mãe.

Agradecimentos

Gostaria de começar por agradecer a título institucional, mas sobretudo a título pessoal, à minha orientadora, Professora Doutora Irene Borges Duarte, por toda a sua paciente orientação. Não existe gratidão nem admiração que sejam capazes de reconhecer a sua dedicação, a qual, desde sempre, se estendeu muito para além da circunscrição das suas funções académicas. O seu imenso contributo, pessoal e intelectual, foi imprescindível para a construção e conclusão desta investigação. Não só pelas sugestões e críticas que a tornaram possível, mas também pela confiança que em mim veio depositar, a qual acabou por desempenhar um papel crucial para levar este empreendimento a bom porto.

Deixo também os meus agradecimentos à Universidade de Évora, enquanto instituição que me acolheu e me permitiu desenvolver o projeto que aqui se materializa, e para o qual contribuíram todos os professores do seu Programa de Doutoramento em Filosofia, representados na figura da sua atual diretora, Professora Doutora Teresa Santos. A eles agradeço todo o apoio e aconselhamento dado ao longo desta fase do meu percurso académico. Deixo, contudo, um especial agradecimento à Professora Doutora Fernanda Henriques, pela motivação e aconselhamento que me forneceu no seguimento deste projeto; à Professora Doutora Margarida Amoedo, por toda a sua disponibilidade e compreensão; ao Professor Doutor Olivier Feron pela abertura de horizontes filosóficos que me proporcionou. Gostaria ainda de manifestar a minha gratidão à Biblioteca da Universidade da Beira Interior, sob a figura do Professor Doutor José Rosa, por me ter dado as condições necessárias para desenvolver este trabalho quando longe de Évora.

A título pessoal, manifesto a minha eterna gratidão ao meu pai, João José Antunes Milhano, por todo o apoio pessoal, financeiro e emocional, o qual nunca deixou de me fornecer no decorrer de todo o meu percurso académico. À minha mãe, cuja memória sempre me acompanhará, por toda a sua força e carinho. Aos meus sobrinhos e restante família pelo amor incondicional que desde sempre me manifestaram. Por último, agradeço a todos os meus amigos pelo seu apoio, e também pelas inúmeras conversas que em tanto vieram inspirar esta investigação.

Resumo

A Filosofia da Técnica como Hermenêutica: De Freud a Heidegger e Marcuse

A presente investigação procura demonstrar em que sentido a Filosofia da Técnica das Humanidades poderá ser compreendida como uma crítica «meta-hermenêutica» da modernidade. Para tal, esta investigação assenta as suas raízes sobre a problematização filosófica que Heidegger e Marcuse desenvolvem acerca da relação que se estabelece entre a técnica e a linguagem no decurso da modernidade tardia, tomando o «mal-estar» cultural diagnosticado por Freud no início do séc. XX como o seu ponto de partida.

Tal empreendimento veio a ser construído em dois momentos. O primeiro diz respeito à delimitação de um estado da arte, que procura fornecer os fundamentos necessários para o levantamento da questão que inquirir pelo carácter «meta-hermenêutico» da crítica da modernidade que está patente na Filosofia da Técnica das Humanidades — designação da qual nos viemos apropriar a partir de Carl Mitcham. Reflete-se, por isso, neste primeiro momento, acerca de alguns dos mais importantes desenvolvimentos que compõem a investigação feita em Hermenêutica e Filosofia da Técnica, com o intuito de legitimar a questão à qual esta investigação se pretende apresentar como uma possível resposta.

Num segundo momento, procurar-se-á responder à questão acerca do carácter «meta-hermenêutico» da Filosofia da Técnica das Humanidades. Refletindo acerca das problematizações filosóficas da técnica que são avançadas por Heidegger e Marcuse — enquanto dois dos principais impulsionadores da Filosofia da Técnica Contemporânea —, procurar-se-á demonstrar ao leitor como neles se manifesta, desde logo, uma crítica «meta-hermenêutica» da modernidade tardia. Esta crítica que procura ser evidenciada, vem por sua vez denunciar a crescente tecnificação da linguagem como um dos principais determinantes da conceção técnica do mundo que tem vindo a demarcar todo o pensamento moderno, e que se tem vindo assim a impor como um dos principais problemas a pensar pelo humanismo contemporâneo.

Palavras-Chave: Técnica; Modernidade; Hermenêutica; Meta-hermenêutica; Freud; Heidegger; Marcuse.

Abstract

Philosophy of Technology as Hermeneutics: From Freud to Heidegger and Marcuse

The present research intends to demonstrate how Humanities Philosophy of Technology can be understood as a «meta-hermeneutical» critique of modernity. This research lays its roots upon the philosophical problematization that Heidegger and Marcuse develop concerning the relationship that, throughout modernity, has been established between technology and language, taking the «cultural discontent» that Freud diagnoses at the beginning of the twentieth century as its point of departure.

Such an undertaking came to be built in two moments. The first concerns the delimitation of a state of the art, that seeks to provide the necessary foundations for the raising of the question that inquires about the «meta-hermeneutical» character of the critique that underlies Humanities Philosophy of Technology — a designation coined by Carl Mitcham's work. It is therefore reflected upon some of the most important developments that make up the research that has been made in contemporary Hermeneutics and Philosophy of Technology, always under the intention of legitimizing the question to which this thesis attempts to present itself as a possible answer.

In the second moment, an attempt shall be made to answer the question that inquires about the «meta-hermeneutical» character of Humanities Philosophy of Technology. Reflecting upon the problematization that Heidegger and Marcuse — as two of the most influential philosophers of technology — develop concerning modern technology as a starting point, we shall try to demonstrate how, in the thought of both of these authors, a «meta-hermeneutical» critique of modernity is already laid upon. This critique, which seeks to be evidenced throughout this research, denounces the ever-growing technification of language as one of the major determinations of the technical conception of the world that rules over modern thought, and that has also been imposed as the most important problem to be thought upon by contemporary humanism.

Keywords: Technology; Modernity; Hermeneutics; Meta-hermeneutics; Freud; Heidegger; Marcuse.

Citação de abertura	2
Dedicatória	3
Agradecimentos	4
Resumo	5
Abstract	6
Índice	7
Figura 1 <i>Drawing Hands - M. C. Escher</i>	13
Introdução	14
I.I. Consideração Preliminar	15
I.II. A Pergunta Levantada e a Resposta Procurada	16
I.III. Organização da Investigação	21
I.IV. Estrutura Formal da Tese: Primeira Parte	23
I.V. Estrutura Formal da Tese: Segunda Parte	28
I.VI. Aspetos Formais	32

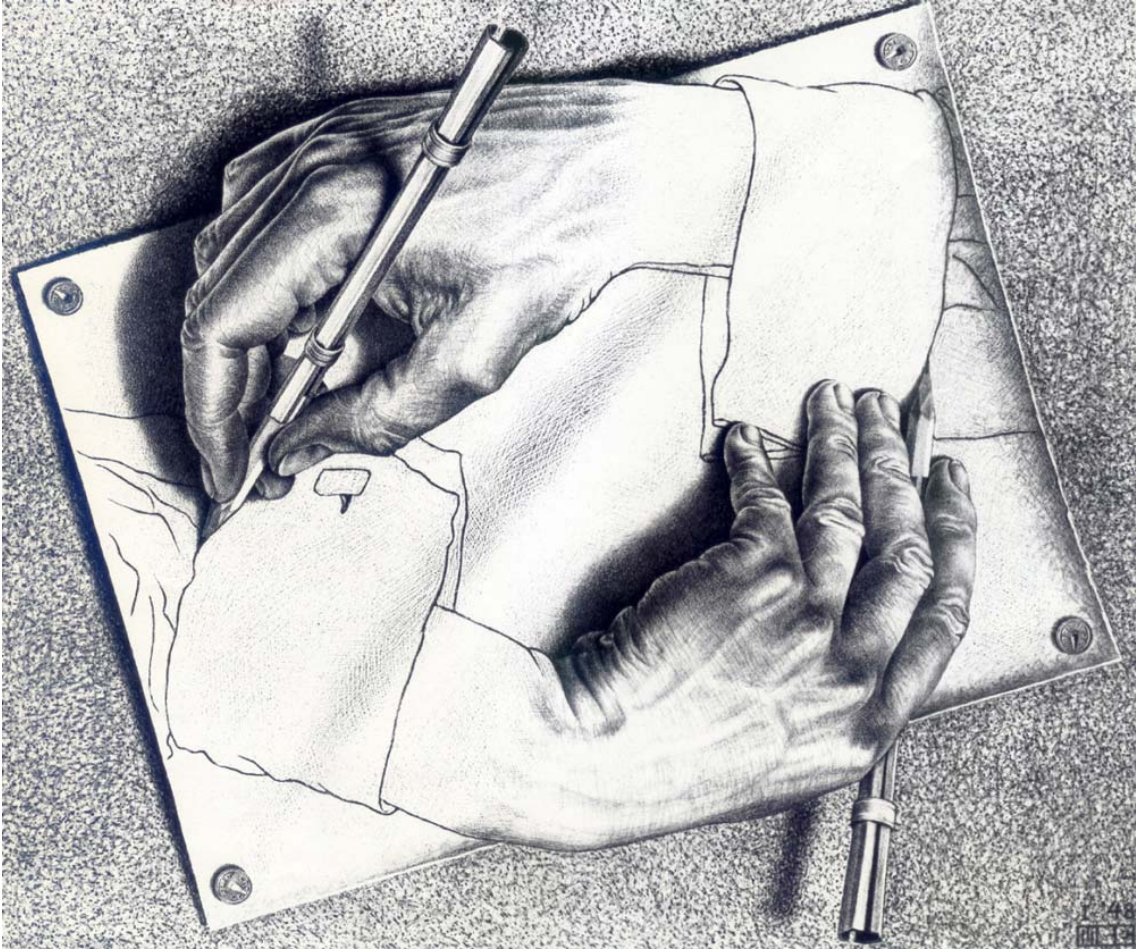
Primeira Parte: A Filosofia da Técnica das Humanidades e a sua Determinação Hermenêutica Fundamental	36
Capítulo 1: Da Tecnociência Moderna ao <i>Linguistic Turn</i> do Positivismo Lógico	38
1.1. A Tecnociência Moderna como <i>Zeit-Geist</i> Contemporâneo	39
1.2. O Positivismo e o Projeto de uma Filosofia Técnico-Científica	43
1.3. A Orientação Técnico-Científica do Estruturalismo	51
Capítulo 2: A Hermenêutica Contemporânea como Esforço de Revitalização do Humanismo	56
2.1. A Orientação Humanista da Hermenêutica	57
2.2. Os Fundamentos Humanistas da Hermenêutica em Friederich Schleiermacher e Wilhelm Dilthey.	58
2.3. Os Fundamentos Humanistas da Hermenêutica Fenomenológica de Martin Heidegger e Hans-Georg Gadamer.	64
2.4. Os Fundamentos Críticos da Hermenêutica em Jürgen Habermas e Paul Ricoeur	76
Capítulo 3: Da Fábrica à Internet: A Problematização Filosófica da Técnica e a sua Relação com o Séc. XX	91
3.1. O Contexto e a Emergência da Reflexão Filosófica Acerca da Técnica	92

3.2. A Filosofia da Técnica dos Engenheiros e a sua Relação com a Filosofia Analítica	98
3.2.1. Os Primórdios da Filosofia da Técnica dos Engenheiros: Ernst Kapp e Friedrich Dessauer	101
3.2.2. Desenvolvimentos Contemporâneos da Filosofia da Técnica dos Engenheiros: Peter Kroes, Anthonie Meijers, Marteen Franssen e Mario Bunge	106
3.3. A Filosofia da Técnica das Humanidades e a sua Relação com a Hermenêutica Contemporânea	114
3.3.1. Os Primórdios da Filosofia da Técnica das Humanidades: Lewis Mumford e José Ortega y Gasset	117
3.3.2. Desenvolvimentos Contemporâneos da Filosofia da Técnica das Humanidades: Jacques Ellul e a Técnica como a «Aposta» do séc. XX	131
3.3.3. Desenvolvimentos Contemporâneos da Filosofia da Técnica das Humanidades: Hans Jonas e a Técnica enquanto Problema Ético	137
3.4. A Filosofia da Técnica das Humanidades como Exercício «Meta-Hermenêutico»: Algumas Considerações Prévias	145
Segunda Parte: A Filosofia da Técnica das Humanidades como Crítica «Meta-Hermenêutica» da Modernidade	151
Capítulo 4: O Problema do «Mal-estar» no Contexto Social Moderno — A «Metapsicologia» de Sigmund Freud e os Prolegómenos da Crítica «Meta-Hermenêutica» da Modernidade	153

4.1. Prolegómenos de uma Questão Necessária	154
4.2. Oswald Spengler e a Desilusão pela Técnica como Raiz do Declínio do Humanismo na Modernidade	156
4.3. Psicanálise e «Metapsicologia»: A Psicanálise de Sigmund Freud e a sua Relação com o Contexto Social Moderno	164
4.3.1. A Orientação Terapêutica da «Metapsicologia»	165
4.3.2. A Orientação Sócio-Antropológica da «Metapsicologia»	168
4.4. A Modernidade e o «Mal-Estar» na Cultura: A Relação entre a Insatisfação Social Generalizada e o Progresso da Cultura na Modernidade Tardia	171
4.5. «Princípio de Realidade» e Progresso: A Opressão «Pulsional» como Instrumento Civilizador na Modernidade Técnica	177
4.6. Paul Ricoeur e a «Metapsicologia» de Sigmund Freud como «Meta-Hermenêutica» da Cultura	189
Capítulo 5: A Modernidade Técnica como Problema Ontológico: Martin Heidegger e a Técnica enquanto Essência da Modernidade	200
5.1. O «Mal-Estar» na Cultura como Manifestação da Necessidade de uma Crítica da Modernidade Técnica	201
5.2. A Técnica como Essência: A Delimitação Heideggeriana da Questão da Técnica na Modernidade	205
5.3. « <i>Techné</i> » e « <i>Aletheia</i> »: A Definição Heideggeriana da Essência da Técnica	213

5.4. A Essência da Técnica Moderna enquanto « <i>Ge-stell</i> » («Com-posição»): Martin Heidegger e a interpretação de « <i>Ge-stell</i> » como o «Poder» «Com-positivo» na Modernidade	221
5.5. A «Linguagem» na Modernidade Técnica: Entre o «Acontecimento de Apropriação» e o «Perigo»	232
5.6. A «Língua Técnica» como o Imperar da «Com-posição» na «Linguagem»	238
5.7. Martin Heidegger e o Problema da Técnica como «Meta-Hermenêutica» da Modernidade	246
Capítulo 6: A Modernidade Técnica como Problema Social: Herbert Marcuse e a «Racionalidade Técnica» como Fundamento da Sociedade «Unidimensional»	249
6.1. «Mal-Estar», «Com-posição», e os Fundamentos da Crítica Social da Modernidade Técnica	250
6.2. Herbert Marcuse e a Racionalidade Técnica como Problema Social da Modernidade	254
6.3. A «Dessublimação Repressiva» como Fundamento do Poder na Sociedade Industrial Moderna	262
6.4. A Fundamentação Histórica da «Racionalidade Técnica» e a Origem do Pensamento «Unidimensional»	271
6.5. A «Racionalidade Técnica» e a «Operacionalização» da Linguagem: O Positivismo como Materialização do Pensamento «Unidimensional» na Sociedade Industrial Moderna	277

6.6. O Caráter «Bidimensional» da Linguagem como Fundamento da Crítica «Meta-Hermenêutica» da Sociedade Industrial Moderna	286
Conclusão	292
1. O Problema e o Horizonte Hermenêutico da Investigação	293
2. A Fundamentação da Questão Levantada	295
3. O «Mal-Estar» Cultural e a Emergência da Crítica «Meta-Hermenêutica» da Modernidade	300
4. A Crítica «Meta-Hermenêutica» da Modernidade em Martin Heidegger	304
5. A Crítica «Meta-Hermenêutica» da Modernidade em Herbert Marcuse	307
6. Possíveis Desenvolvimentos da Investigação	311
Bibliografia	315
1. Aspectos Formais	316
2. Referências Primárias	317
3. Referências Secundárias	321



Drawing Hands (1948) - M. C. Escher

Introdução

I.I. Consideração Preliminar

Construir uma tese para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia apresenta-se como um exercício de investigação que pressupõe que o seu autor venha tomar uma posição definida relativamente a um problema que é formulado em torno de um determinado tema, teoria, ou conceito filosófico. Numa primeira instância, tal exercício de investigação parece contradizer aquela que, desde as suas origens na antiguidade clássica, se apresenta como uma das características que melhor delimitam aquilo que pode definir-se como pensamento filosófico, nomeadamente, o caso de não haver em Filosofia a possibilidade de fornecer uma resposta final para qualquer uma das questões que podem ser levantadas dentro dos seus horizontes de reflexão. Compreender uma tese de Doutoramento como um exercício que contradiz esta abertura que caracteriza o pensar filosófico apresenta-se, contudo, como uma leitura bastante limitada do tipo de investigação filosófica que vem culminar como tese. Pois que a resposta que uma tese doutoral propõe é sempre uma resposta que, mais do que delimitar uma posição definitiva acerca da questão sobre a qual se debruça, procura antes abrir o caminho para a formulação de novas questões.

Uma tese de Doutoramento em Filosofia apresenta-se por isso como uma tomada de posição que, na esteira que foi aberta pela dialética platónica, procura com a sua afirmação levantar novas questões que necessariamente a confrontam, e que procuram dessa forma encaminhar o pensamento que nela se constrói no caminho que vai ao encontro da verdade. Mostra-se então, por um lado, como um muito humilde contributo para o desenvolvimento do conhecimento filosófico, mas também como um árduo exercício de pensamento e reflexão individuais, visto a dificuldade da sua concretização residir mais na capacidade de formular uma pergunta, do que propriamente no exercício intelectual de providenciar-lhe uma resposta. Tal como Heidegger o constatou em *Ser e Tempo* ao formular novamente a questão que inquire sobre o Ser, é no próprio questionar onde se abre o caminho que vai ao encontro da resposta que é procurada, sendo na formulação de uma pergunta onde se manifesta desde logo uma pré-compreensão da resposta que ela procura.²

A pergunta que se constitui como o ponto de partida de uma tese doutoral, do mesmo modo que a resposta que delimita o seu ponto de chegada, são por isso dois dos momentos que compõem o «círculo hermenêutico» pelo qual se desenrola a sua

² Diz Heidegger: «*Furthermore, in what is asked about there lies also that which is to be found out by the asking [das Erfragte]: this is what is really intended: with this the inquiry reaches its goal.*» Cit., HEIDEGGER, 1927, p. 24.

investigação. Para se levantar a sua questão, é necessário construir um conhecimento prévio dos pressupostos, ideias, e conceitos filosóficos que estão em jogo na formulação dessa mesma questão, o que por sua vez se vem desde logo constituir como uma pré-compreensão do tipo de respostas que lhe poderão ser dadas. A litografia *Drawing Hands* (1948) de M. C. Escher, escolhida como o ícone da investigação que aqui culmina como tese, procura representar este «círculo hermenêutico», não só, porque expressa pictoricamente o processo de construção da pergunta que levou à elaboração desta tese, mas sobretudo porque consegue exprimir com a sua paradoxal representação o modo como o pensamento que percorre e caracteriza esta investigação se mostra — desde o seu início até à tomada de posição que se irá constituir como tese — também ele como um «círculo hermenêutico».

I.II. A Questão Levantada e a Resposta Procurada

A questão que lança esta investigação poderá então ser formulada do seguinte modo: poderá a Filosofia da Técnica ser compreendida como uma «meta-hermenêutica» da modernidade? Contudo, e ainda antes de se enunciar a resposta que esta investigação pretende fornecer a tal questão, torna-se desde logo importante sublinhar que, tal como se pode evidenciar aquando da leitura da própria questão, a sua formulação alicerça as suas raízes num encontro que se estabelece entre dois domínios particulares da Filosofia, *i.e.*, numa relação entre os âmbitos disciplinares da Filosofia da Técnica e da Hermenêutica que, no decorrer do texto, irão caminhar sempre lado a lado. Já a resposta que esta investigação procura sugerir para tal questão, é apresentada como uma resposta afirmativa. Defendendo-se ao longo do texto que, sobretudo no que diz respeito à vertente da Filosofia da Técnica das Humanidades, se manifesta na sua abordagem aos problemas que são levantados pela técnica moderna uma problematização «meta-hermenêutica» da modernidade enquanto época histórica do pensamento ocidental.

Tal resposta pode por isso parecer não estar a sugerir um contributo inteiramente novo para o âmbito de investigação no qual se enquadra, parecendo até perder muita da sua originalidade, visto estar a sugerir uma tese que se encontra já pressuposta em muitos dos autores cujos contributos têm vindo a delimitar os horizontes da investigação desenvolvida em Filosofia da Técnica das Humanidades. De facto, em muitos dos autores que se enquadram neste âmbito de investigação em Filosofia da Técnica, a relação deste âmbito disciplinar com a época histórica na qual se enquadra constitui-se como um dos principais pontos de reflexão das suas propostas. No entanto,

na grande maioria dessas propostas, fica por compreender em que sentido a sua interpretação da relação que se estabelece entre a técnica e a época moderna poderá ser compreendida como uma «meta-hermenêutica» da própria modernidade.

A escolha que é aqui feita pelo termo «meta-hermenêutica» não é por isso inocente. Através deste conceito procura sublinhar-se, por um lado, o carácter hermenêutico das críticas à modernidade que se manifestam nas propostas que compõem o horizonte da investigação que delimita a Filosofia da Técnica das Humanidades, procurando também, por outro lado, sublinhar-se como nessas críticas se denunciam os elementos que determinam a interpretação que a humanidade tem vindo a construir da época em que se encontra lançada. O conceito de «meta-hermenêutica» do qual esta tese se vem assim apropriar, encontra-se pela primeira vez pressuposto na problematização que Jürgen Habermas veio desenvolver em torno da Hermenêutica Fenomenológica de Hans-Georg Gadamer. Nomeadamente quando Habermas sugere que a Hermenêutica, se verdadeiramente se pretende constituir como um âmbito disciplinar universal, deverá, não só, partir dos preconceitos históricos que delimitam a «consciência histórica» da humanidade — a qual se constitui para Gadamer como uma das condições prévias necessárias para a construção da «compreensão» —, mas que deverá também colocar essa própria «consciência histórica» em questão, desenvolvendo-se por essa via, não apenas como interpretação, mas como uma crítica interpretativa da ideologia que nela prevalece, *i.e.*, como uma «meta-hermenêutica» da modernidade (*Cf.*, HABERMAS, 1970, pp. 89-189).

É assim que o uso que nesta tese se faz do termo «meta-hermenêutica», embora encontre as suas raízes na concepção originalmente proposta por Jürgen Habermas, procura, no entanto, estabelecer alguma distância para com a interpretação habermasiana, sem, contudo, descartar os seus pressupostos críticos fundamentais. A crítica ideológica inerente ao conceito habermasiano de «meta-hermenêutica», conjuga-se com o carácter essencialmente hermenêutico das interpretações que são desenvolvidas no contexto da Filosofia da Técnica das Humanidades, para se construir uma crítica interpretativa da modernidade técnica. Com o termo, procura então sublinhar-se como a Filosofia da Técnica, mais do que construir uma interpretação da época moderna que incide sobre a técnica que a caracteriza, comporta também na sua essência uma crítica dos preconceitos e princípios técnicos que, ao longo da modernidade, se mostram determinantes para a interpretação que o ser humano faz do «mundo» e da «cultura» com a qual interage. «Meta-hermenêutica» designa assim um exercício crítico da interpretação, no qual se denunciam os pressupostos históricos,

ideológicos e culturais que determinam o processo interpretativo. Uma interpretação crítica que, não apenas incide sobre a dimensão hermenêutica da reflexão filosófica desenvolvida em torno das questões levantadas pela técnica moderna, mas que, e sobretudo, evidencia o modo como a «técnica» e a «modernidade» se mostram capazes de determinar a compreensão que o ser humano poderá acerca delas construir.

Para além desta referência à possibilidade de compreender a Hermenêutica enquanto exercício interpretativo capaz de construir uma crítica das ideologias que predominam no contexto histórico da modernidade, a escolha que nesta tese se fez pelo termo «meta-hermenêutica» procura ainda salientar uma importante distinção que se pode estabelecer entre as diversas formas pelas quais a Filosofia da Técnica se vem relacionar com a Hermenêutica. Don Ihde, enquanto um dos mais influentes pensadores da Filosofia da Técnica pós *empirical turn*,³ compreende que todo este âmbito disciplinar possui um carácter essencialmente hermenêutico. Sendo um pensador fortemente influenciado pelo trabalho de Paul Ricoeur, Ihde compreende que existem diversas formas pelas quais a Filosofia da Técnica e a Hermenêutica se relacionam. Seja pelo facto de a Filosofia da Técnica propor interpretações capazes de compreender o significado inerente aos dispositivos tecnológicos que são resultantes da técnica moderna, ou pelo facto de se mostrar capaz de compreender os processos pelos quais os dispositivos tecnológicos podem influenciar, e até mesmo determinar, a «vida interior» do ser humano. De entre as diversas formas pelas quais a Filosofia da Técnica pode ser compreendida numa relação próxima com a Hermenêutica, Ihde dá um especial destaque ao modo como os diversos dispositivos tecnológicos podem ser compreendidos como manifestações simbólicas do contexto social e cultural onde são desenvolvidos; encontrando-se assim na posse de uma natureza semelhante à do

³ O termo *empirical turn* refere-se à viragem que vários autores entendem que se operou no contexto de investigação em Filosofia da Técnica entre finais dos anos 1980 e princípios dos anos 1990. Os autores que defendem esta viragem — *e.g.*, Peter Brey, Anthonie Meijers, ou Marteen Franssen — compreendem que a investigação desenvolvida em Filosofia da Técnica se poderá dividir em duas fases. A primeira, que antecede o *empirical turn* — e sobre a qual esta tese incide com maior atenção — engloba o trabalho desenvolvido por pensadores que abordam as questões da técnica a partir de uma perspetiva mais crítica, que problematiza a técnica a partir da sua conceção mais abstrata. Autores tais como Martin Heidegger, Lewis Mumford, Herbert Marcuse, Hans Jonas, entre outros, procuram sobretudo compreender as implicações que a técnica possui para o ser humano, problematizando a relação que se estabelece entre a técnica e a humanidade a partir da sua delimitação ontológica, antropológica, social ou histórica. Por sua vez, a segunda fase da investigação desenvolvida em Filosofia da Técnica, engloba o trabalho dos pensadores pós *empirical turn*. Tal como a própria designação dá desde logo a entender, os pensadores que se seguem ao *empirical turn* constroem uma abordagem das questões levantadas pela técnica que assenta sobre uma perspectiva empírica. Para autores como Marteen Franssen, Anthonie Meijers, Don Ihde, e até mesmo Andrew Feenberg, a problematização filosófica da técnica deve partir de uma compreensão e subsequente problematização dos seus produtos, *i.e.*, da sua manifestação empírica. Quando comparada com a abordagem pré *empirical turn*, a abordagem empírica constrói uma leitura menos crítica da relação que a técnica estabelece com o ser humano. *Cf.*, BREY, 2010. Veja-se ainda a este respeito: FRANSSEN; VERMAAS; KROES; MEIJERS, 2016, pp. 1-10

«texto». Para Ihde, é nesta capacidade de compreender a técnica moderna como uma representação simbólica onde reside a razão pela qual os dispositivos tecnológicos podem ser alvo de uma interpretação legítima, capaz de questionar os preconceitos históricos que os determinam a partir da sua estrutura fundamental e normativa. Neste sentido, a escolha que nesta tese se faz pelo termo «meta-hermenêutica», procura também destacar esta concepção da Filosofia da Técnica enquanto proposta de interpretação crítica da relação que se estabelece entre os dispositivos tecnológicos e a época histórica onde são desenvolvidos, por oposição aos restantes tipos de relacionamento que podem ser construídos entre os dois âmbitos disciplinares que estão aqui em jogo (*Cf.*, IHDE, 2009, pp. 180-183). Pois que:

«Nos contextos literários e textuais, algumas das questões que são aprofundadas dizem respeito à relação que os textos possuem com as suas origens, tal como é o caso da questão relativa à “intenção do autor”, assim como no que diz respeito às questões que se levantam acerca do contexto histórico-social-cultural que se encontra na origem do texto. O mesmo tipo de questões pode ser levantado relativamente à “intenção do *designer*”, assim como ao contexto histórico-social-cultural que se encontra na origem de um determinado dispositivo tecnológico. A técnica, do mesmo modo que os textos, encontra-se impregnada de significações sociais. (*Cit.*, IHDE, 2009, p. 182.)»⁴

No sentido de evidenciar o carácter «meta-hermenêutico» que subjaz nas propostas que são desenvolvidas no seio da Filosofia da Técnica das Humanidades, a investigação que aqui se desenvolve veio desdobrar-se necessariamente por outros âmbitos de investigação. Pois, destacar a Filosofia da Técnica das Humanidades como uma crítica «meta-hermenêutica» da modernidade, pressupõe também a construção de uma compreensão acerca de quais os fundamentos que levaram os autores que se inserem neste âmbito de investigação da Filosofia da Técnica a tomar uma posição mais crítica relativamente ao contexto histórico onde os próprios se encontram lançados. Foi sobretudo esta a razão pela qual a presente investigação ficou circunscrita a um conjunto restrito de pensadores, de entre os quais se destacam os contributos de Sigmund Freud, Martin Heidegger e Herbert Marcuse, sobre os quais se vem desenvolver toda a segunda parte da tese.

⁴ “*In literary and textual contexts, one question relates to origins, such as the question of “author’s intent,” but also to the historical-cultural-social context of the origin of the text. The same kind of question with respect to technologies can be raised concerning “designer intent,” and the historical-cultural-social context of the origin of the technology. Technologies, like texts, are embedded in social meanings.*” (Tradução da nossa responsabilidade).

A escolha destes três autores encontra a sua razão de ser, não só na proximidade histórica que se estabelece entre as abordagens aos problemas levantados acerca da cultura e da sociedade moderna que caracterizam o pensamento de cada um deles, mas sobretudo pelo facto de, em cada uma das suas interpretações, a modernidade técnica surgir representada como um contexto existencial particularmente hostil para o humanismo. Em cada uma das propostas avançadas por estes três autores, é possível compreender uma crítica à crescente tecnificação positiva da modernidade; raiz daquele que, à luz da proposta avançada pela «metapsicologia» freudiana, esta investigação vem compreender como o «mal-estar» generalizado que se faz sentir na cultura ocidental moderna, e que vem ser aqui compreendido como o principal potenciador de toda a crítica «meta-hermenêutica» da modernidade técnica.

Para além disto, a escolha das propostas avançadas por estes três autores para o núcleo central da investigação que aqui se materializa, encontra ainda os seus fundamentos na influência que os seus trabalhos — desenvolvidos, não obstante, a partir de três pontos de partida distintos — vieram desempenhar sobre todo o contexto de investigação em Filosofia da Técnica das Humanidades no decorrer do séc. XX. Ao longo do texto, é por diversas vezes destacado o carácter fundamentalmente hermenêutico de cada uma das suas abordagens, assim como a aproximação que por esta via entre elas se estabelece, articulando-se o pensamento de cada um deles com as principais tendências da Filosofia da Técnica das Humanidades que vieram marcar o século XX.

Por último, há ainda que sublinhar que a escolha de Freud, Heidegger e Marcuse como os principais autores sobre os quais se debruça esta investigação, encontra ainda parte da sua fundamentação num outro ponto de aproximação que pode ser construído entre eles, e que esta tese entende que se manifesta de forma particularmente eminente ao confrontar as propostas que são avançadas por Martin Heidegger e Herbert Marcuse.

Muito embora o tema da técnica se mostre como um tema de reflexão comum para o pensamento de Heidegger e de Marcuse, este é um tema que é tratado a partir de duas perspectivas diferentes. Enquanto Heidegger procura construir uma problematização ontológica da questão da técnica moderna que parte da interpretação daquela que define como a sua essência — *i.e.*, «*Ge-stell*» —, Marcuse parte de uma perspectiva materialista que procura compreender o problema da técnica moderna a partir do conceito de «racionalidade técnica», e das suas conseqüentes implicações sociais e históricas. Contudo, mesmo tendo em conta esta distinção fundamental, a investigação que aqui se materializa procura demonstrar como em ambos os autores pode destacar-se

uma importante aproximação teórica. Pois tanto na problematização heideggeriana da técnica moderna, como na problematização que dela é feita por Marcuse, é apresentada uma perspectiva comum, que se manifesta no modo como ambos os autores conceptualizam a relação que se estabelece entre a técnica moderna e a linguagem. Ao debruçar a sua atenção sobre esta relação, ambos os autores denunciam a redução positiva da linguagem como um dos maiores perigos que a técnica traz para o humanismo na modernidade. Denúncia que parte por sua vez de uma atitude de suspeita, em diversos aspetos semelhante àquela que caracteriza a interpretação da cultura que foi proposta por Sigmund Freud nos seus textos mais tardios.

Com base na suspeita que ambos os autores lançam sobre o papel que a linguagem representa no contexto industrial da modernidade técnica, é construída uma crítica «meta-hermenêutica» que denuncia a crescente determinação da sua estrutura significativa de acordo com os fundamentos inerentes ao pensamento técnico-instrumental pelo qual se rege o desenvolvimento sociocultural na modernidade tardia. A crítica «meta-hermenêutica» proposta em cada um dos autores é convergente neste sentido. Ambos consideram que é por via da influência que a técnica moderna vem desempenhar sobre o contexto histórico e social da modernidade, que a linguagem passou também a ser alvo de uma «redução positiva» dos seus conteúdos significativos, ficando cada vez mais circunscrita à sua condição enquanto mero instrumento de comunicação.

De acordo com as suas propostas, é pela via da expoente tecnificação da linguagem que o pensamento predominante nesta época tem vindo também a ser determinado de acordo com os modernos imperativos da produtividade e da utilidade. A Filosofia da Técnica que é apresentada no trabalho de cada um deles, apresenta-se como uma «meta-hermenêutica» também neste sentido. Pois é a partir da interpretação dos elementos históricos e culturais que estão em jogo na determinação técnica da linguagem, que nas conceptualizações filosóficas propostas por Heidegger e Marcuse se pode também construir uma crítica dos elementos que determinam o pensamento desenvolvido na modernidade enquanto época histórica do pensamento ocidental.

I.III. Organização da Investigação

No sentido de cumprir com a empresa com a qual esta tese se compromete, optou-se por estabelecer uma divisão do texto que o reparte por dois momentos. A primeira parte constitui-se na sua essência como um estado da arte, construído de forma a

evidenciar os fundamentos da questão que move toda esta investigação. É também no sentido de levantar a pergunta que move esta investigação onde se encontra a razão da apropriação que esta tese veio fazer da leitura que autores tais como Richard E. Palmer e Carl Mitcham fazem, respetivamente, dos principais desenvolvimentos da Hermenêutica e da Filosofia da Técnica ao longo da história. Nas interpretações que ambos constroem em torno dos desenvolvimentos históricos de ambas as disciplinas — e que em muito vieram influenciar a edificação da primeira parte desta investigação como um estado da arte —, encontram-se pressupostos os fundamentos pelos quais se poderá começar a antever a possibilidade de relacionamento entre a Hermenêutica e a Filosofia da Técnica das Humanidades, tal como ela vem a ser exposta ao longo da reflexão que esta tese constrói em torno de Sigmund Freud, Martin Heidegger e Herbert Marcuse. Parte-se, por esta razão, da leitura que cada um destes autores faz da história da Hermenêutica e da Filosofia da Técnica, para assim ir ao encontro da relação fundamental que se estabelece entre ambas as disciplinas, e que esta tese procura demonstrar como de suma importância para a compreensão do problema que a modernidade impôs sobre o pensamento filosófico. Relação que, embora possa antever-se a partir de uma interpretação dos trabalhos Richard E. Palmer e Carl Mitcham, não chegou, contudo, a ser devidamente aprofundada por cada um dos autores que foram aqui tomados como ponto de partida histórico-conceitual desta investigação.

Com a primeira parte da investigação, procura-se então destacar como a técnica veio influenciar em grande medida o contexto filosófico da modernidade tardia, prestando-se especial atenção ao papel que a determinação técnico-científica do conhecimento desempenhou sobre o *Linguistic Turn* que se operou na Filosofia — Positivista e Hermenêutica — ao longo da primeira metade do séc. XX. Para além disso, procurar-se-á ainda destacar nesta primeira parte como é a partir da tomada de consciência desta influência que a técnica possui sobre a Filosofia e o humanismo, que veio emergir aquela que Carl Mitcham veio designar como a Filosofia da Técnica das Humanidades. Procura-se então fundamentar a questão à qual esta tese se pretende apresentar como uma possível resposta, sumariando algumas das principais ideias que têm vindo a ser apresentadas pelos domínios disciplinares da filosofia que se encontram aqui em diálogo — sobretudo no que diz respeito aos desenvolvimentos da Hermenêutica e da Filosofia da Técnica no decorrer do séc. XX. Questão que inquirir pela razão que levou a investigação desenvolvida em Filosofia da Técnica das Humanidades a definir a sua posição académica a partir de uma atitude interpretativa

que levanta a suspeita sobre os desenvolvimentos da tecno-ciência no contexto da modernidade tardia.

Num segundo momento, e partindo da delimitação conceptual que foi construída ao longo da primeira parte, a segunda parte da tese irá incidir sobre as concepções filosóficas da técnica que são avançadas pelo pensamento de Martin Heidegger e de Herbert Marcuse, tomando como ponto de partida reflexivo o «mal-estar» social generalizado que Sigmund Freud entende que se faz sentir no contexto da modernidade técnica. Procura-se então destacar como nas propostas dos três autores sobre os quais se debruça a reflexão que compõe a segunda parte, se manifesta uma crítica «meta-hermenêutica» que é lançada sobre a modernidade técnica, a qual parte de uma tomada de consciência acerca das nefastas implicações que este contexto histórico-existencial poderá ter sobre o conceito de humanismo.⁵ A segunda parte da tese irá ainda procurar evidenciar como, em Heidegger e Marcuse, esta crítica «meta-hermenêutica» se desenvolve no sentido de demonstrar como é através da determinação técnica da linguagem que se vem criar a fundamentação necessária para o desenvolvimento do pensamento instrumental que predomina na modernidade tardia, assim como quais as consequências — ontológicas, antropológicas e sociais — que advêm desta determinação do pensamento de acordo com os fundamentos daquela que Marcuse compreende como a «racionalidade técnica» que nele impera.

Do mesmo modo que a primeira parte da tese, a segunda parte deve a sua concepção e organização à influência exercida por alguns autores contemporâneos que debruçaram a sua atenção sobre as questões acerca das quais se desenvolve. Há por isso que destacar a influência que Paul Ricoeur, Jürgen Habermas, Don Ihde e Andrew Feenberg desempenham sobre a reflexão que compõe a segunda parte do texto. O seu contributo demonstrou-se de suma importância para a construção deste projeto, tendo sido os seus trabalhos que, em muito, vieram delimitar o espírito a partir do qual se desenvolveu a reflexão que compõe o segundo momento desta investigação. Compreender o carácter hermenêutico que está pressuposto na «metapsicologia» de Sigmund Freud, assim como na Filosofia da Técnica que é apresentada por Martin

⁵ Associar o conceito «humanismo» ao pensamento de Sigmund Freud, Martin Heidegger e Herbert Marcuse, poderá parecer demasiado forçado ou até mesmo contraditório. Nas propostas de cada um destes autores compreende-se uma leitura bastante crítica da concepção clássica, subjectivista, do «humanismo» (*Cf.*, FREUD, 1930a; HEIDEGGER, 1947, pp. 141-181; MARCUSE, 1964). No entanto, o «humanismo» que esta tese compreende estar patente na crítica da modernidade que se levanta com o pensamento que cada um destes autores desenvolve, é compreendido como um «humanismo» que se afasta da concepção subjectivista mais clássica que é por eles criticada e que, simultaneamente, se contrapõe à racionalidade técnica que determina a concepção técnica do mundo que vigora na modernidade tardia.

Heidegger e por Herbert Marcuse, não teria sido possível sem o fundo conceptual que foi disponibilizado pelas suas ideias, e que, por conseguinte, veio acompanhar todo o desenvolvimento da investigação que se encontra aqui materializada. A interpretação que esta tese constrói em torno da Filosofia da Técnica proposta em Heidegger e Marcuse como uma «meta-hermenêutica» da modernidade, deve muita da sua inspiração à leitura que Paul Ricoeur e Jürgen Habermas fizeram acerca do carácter hermenêutico da «metapsicologia» freudiana (Cf., RICOEUR, 1965; 1969; HABERMAS, 1970). Por sua vez, e no que diz respeito à compreensão do possível relacionamento que pode estabelecer-se entre as propostas de Martin Heidegger e Herbert Marcuse, esta tese vem encontrar as suas raízes conceptuais mais influentes na leitura que Andrew Feenberg tem vindo a fazer em torno dos trabalhos que ambos os autores desenvolveram acerca da temática da técnica (Cf., FEENBERG, 2005). Já no que diz respeito à influência que Don Ihde veio desempenhar sobre esta investigação — tal como foi já parcialmente referido —, mostra-se sobretudo no modo como esta investigação procura compreender a Filosofia da Técnica de Martin Heidegger e Herbert Marcuse como um exercício fundamentalmente hermenêutico (Cf., IHDE, 2010). Assim, e da mesma forma que na primeira parte da tese foram apropriadas as leituras históricas feitas por Palmer e Mitcham de modo a propor um alargamento dos horizontes da investigação que foram circunscritos por cada um; na segunda parte desta investigação foram também apropriadas as propostas teóricas desenvolvidas por Ricoeur, Habermas, Feenberg e Ihde, para a partir delas se abrir um novo horizonte interpretativo acerca da problematização filosófica da modernidade técnica que se encontra pressuposta nas propostas de Sigmund Freud, Martin Heidegger e Herbert Marcuse.

I.IV. Estrutura Formal da Tese: Primeira Parte

No que diz respeito à primeira parte da tese, a sua subdivisão foi repartida por três capítulos. Cada um destes, tal como foi já referido, procura evidenciar a relação que se estabelece entre a técnica moderna e a Filosofia, incidindo sobre três dos ramos pelos quais se tem vindo a desenrolar o pensamento filosófico contemporâneo: o Positivismo Lógico, a Hermenêutica, e a Filosofia da Técnica. Ao longo destes três primeiros capítulos, para além de se fundamentar a questão que move esta investigação, procurar-se-á também demonstrar como a crise do humanismo, que se fez sentir sobretudo na primeira metade do séc. XX, encontra muitas das suas raízes na determinação técnica do

pensamento que vigorou ao longo deste período. Intuito que procura desde logo, e por sua vez, estabelecer um ponto de articulação para o desenvolvimento da segunda parte da tese.

O primeiro capítulo apresenta uma reflexão acerca da relação que se estabelece entre o Positivismo Lógico e a tecno-ciência moderna. Ao recair sobre as propostas apresentadas por alguns dos principais autores que se inserem nesta tradição filosófica, este primeiro capítulo procura sublinhar como a viragem da reflexão filosófica de encontro com a linguagem — que ficou historicamente conhecida como *Linguistic Turn* — é um dos resultados da influência que a racionalidade técnico-científica exerceu sobre o contexto académico que caracterizou a época moderna. Muito embora não possa definir-se como uma análise exaustiva da relação que a tecno-ciência estabelece com o Positivismo Lógico, este capítulo incide particularmente sobre o modo como a proposta apresentada por Ludwig Wittgenstein em *O Tratado Lógico-Filosófico* (1922) se encontra numa estreita relação com a determinação técnica do pensamento que veio caracterizar as ciências positivas da modernidade tardia.

Partindo de algumas das mais importantes secções (versículos/divisões) do *Tratado Lógico-Filosófico*, este capítulo procura tornar claro como o intuito primordial wittgensteiniano de transformar a filosofia numa disciplina cuja objetividade poderia comparar-se com a de uma ciência empírica, acaba também por atribuir ao pensamento filosófico uma orientação instrumental, *i.e.*, técnica. Sem de forma alguma menosprezar os incontáveis contributos que esta obra wittgensteiniana trouxe (e continuará a trazer) para o pensamento filosófico contemporâneo, ao longo deste primeiro capítulo procura-se sobretudo demonstrar como, através de uma delimitação lógico-positivista do pensamento filosófico enquanto analítica proposicional, à filosofia passa então a caber uma função determinada, *i.e.*, um uso finito, que consiste fundamentalmente na clarificação das proposições científicas de acordo com os pressupostos da lógica formal simbólica. Mais que um fim em si mesma, com a conceção do filosofar que se constrói a partir da primeira obra de Wittgenstein, procura-se demonstrar como a filosofia poderá vir a perder, não só a sua autonomia disciplinar, mas também o seu humanismo intrínseco, correndo assim o risco de transformar-se numa técnica de validação das proposições científicas; numa metodologia da qual as restantes áreas do saber podem recorrer no sentido de demonstrar a validade empírica das suas proposições.

Ao construir esta reflexão acerca da relação que se estabelece entre o Positivismo Lógico e a hegemonia da racionalidade técnico-científica na modernidade tardia, o primeiro capítulo procura também evidenciar o modo como na modernidade técnica a

Filosofia se encontra dependente do contexto histórico no qual se desenvolve. Nesta época, a relação da Filosofia com a história apresenta-se por essa razão na possibilidade de ser problematizada a partir de uma nova perspectiva, que vem colocar em causa a relação que se estabelece entre o pensamento e o contexto histórico onde este é desenvolvido. É no seguimento desta ideia que a reflexão sobre os desenvolvimentos contemporâneos da Hermenêutica vem a ser introduzida como o tema central do segundo capítulo desta investigação. Com este, procurar-se-á sobretudo demonstrar como a Hermenêutica pode ser compreendida como uma antítese das tendências positivistas do filosofar, mas também, e mais que isso, como uma disciplina filosófica que procura salvaguardar as questões humanistas tradicionais, ao mesmo tempo que também é capaz de desenvolver a questão da relação de interdependência que se estabelece entre o pensamento filosófico e o contexto histórico no qual se desenvolve.

Desta forma, o segundo capítulo da tese apresenta-se como uma reflexão, ainda que bastante resumida, acerca dos principais desenvolvimentos da Hermenêutica, desde a sua conceção técnico-metodológica — tal como se demonstra patente nas propostas de Schleiermacher e Dilthey —, à sua delimitação enquanto ramo autónomo da investigação desenvolvida em Filosofia — tal como se encontra pressuposta no pensamento de autores tais como Hans-Georg Gadamer ou Paul Ricoeur. Embora na sua origem a Hermenêutica se manifeste sob uma orientação técnica, neste capítulo é prestada especial atenção à forma como a história da cultura ocidental surge problematizada por este ramo disciplinar. A formulação fenomenológica da Hermenêutica que está patente nas filosofias de Martin Heidegger e, sobretudo, de Hans-Georg Gadamer, apresenta-se assim como um dos mais importantes pontos de reflexão da investigação que neste capítulo se desenvolve. Pois, ao destacar o papel ativo que a história desempenha sobre o processo interpretativo que leva à «compreensão», a Hermenêutica Fenomenológica lança as sementes para a crítica da modernidade que vem a ser desenvolvida no contexto das investigações feitas em Filosofia da Técnica das Humanidades. À Hermenêutica cabe assim um papel crítico que se mostra, por sua vez, como um dos pontos quentes dos seus desenvolvimentos mais recentes, tendo ganho bastante visibilidade com a polémica que se estabeleceu entre Gadamer e Jürgen Habermas.

O terceiro capítulo, que vem finalizar a primeira parte da tese, procura por seu turno apresentar uma interpretação acerca da emergência e desenvolvimento da Filosofia da Técnica ao longo do séc. XX, correlacionando-a com alguns dos conceitos fundamentais que foram evidenciados nos capítulos que o antecedem. A análise das

principais propostas que vêm constituir a Filosofia da Técnica enquanto âmbito disciplinar autónomo, é construída utilizando como ponto de apoio uma delimitação prévia dos seus principais domínios de investigação. A delimitação que está aqui em uso, é aquela que foi pela primeira vez proposta por Carl Mitcham; autor para o qual a investigação que se desenvolve em Filosofia da Técnica poderá dividir-se por duas vertentes fundamentais: aquela que denomina como a Filosofia da Técnica dos Engenheiros, e a já referida Filosofia da Técnica das Humanidades.

À luz da proposta que é avançada por Mitcham, e no que à primeira divisão por ele proposta diz respeito — *i.e.*, à Filosofia da Técnica dos Engenheiros — integraram-se o tipo de conceções filosóficas da técnica que desenvolvem a sua análise sobre os processos, estrutura e mecanismos que lhe são inerentes. A Filosofia da Técnica dos Engenheiros é por essa razão uma perspetiva de investigação em Filosofia da Técnica de pendor analítico, que procura compreender a própria estrutura epistemológica que subjaz aos processos de criação e construção dos dispositivos tecnológicos que obedecem aos parâmetros que são delimitados pela técnica moderna, assim como quais os pressupostos teóricos que estão em jogo no seu desenvolvimento. Neste sentido, ao longo do terceiro capítulo são interpretadas as propostas que foram avançadas por alguns dos autores mais influentes desta tradição, de entre os quais será dado especial destaque aos trabalhos de Ernst Kapp, Friedrich Dessauer, Peter Kroes, Anthonie Meijers, Marteen Franssen e Mario Bunge.

O segundo domínio de investigação que integra a Filosofia da Técnica, e que Mitcham veio denominar como Filosofia da Técnica das Humanidades, vem integrar no seu âmbito de investigação as conceptualizações filosóficas que manifestam uma atitude mais crítica face aos desenvolvimentos alcançados por via da técnica moderna. Ao contrário da tendência generalizada da Filosofia da Técnica dos Engenheiros, cujos autores são na sua maioria — e tal como a própria designação o evidencia — engenheiros ou cientistas, na Filosofia da Técnica das Humanidades encontramos as conceptualizações da técnica moderna que são construídas maioritariamente por autores ligados à Filosofia, assim como às restantes áreas das humanidades. Por esta razão, a reflexão que se desenvolve no contexto da Filosofia da Técnica das Humanidades, encontra-se mais preocupada com as implicações que a técnica moderna poderá trazer para a vida quotidiana do ser humano, *i.e.*, com a forma como a técnica moderna se mostra capaz de determinar a humanidade, assim como a sua atitude para com o mundo no qual se encontra lançada. São por esta razão referenciadas as propostas de reflexão sobre a técnica moderna que são apresentadas por autores tais como Lewis Mumford,

José Ortega y Gasset, Jacques Ellul e Hans Jonas, uma vez que cada um destes vem problematizar a técnica a partir do impacto que esta possui sobre as áreas particulares do humanismo filosófico que são por eles investigadas.

Para além disso, a aproximação teórica e metodológica que cada uma destas divisões da Filosofia da Técnica estabelece com as tradições da filosofia contemporânea — nomeadamente com aquelas que foram destacadas ao longo do primeiro e segundo capítulos —, será também alvo de especial atenção neste terceiro capítulo. A Filosofia da Técnica dos Engenheiros, na medida em que se constitui como uma abordagem analítica dos processos técnicos — uma vez que se encontra fundamentalmente direcionada para a análise da estrutura epistemológica da técnica moderna —, pode considerar-se como uma tendência da Filosofia da Técnica que partilha do mesmo tipo de abordagem conceptual que o Positivismo Lógico desenvolve em torno dos problemas da linguagem. Sendo que a problematização da técnica à luz das suas implicações para o humanismo é, por essa razão, tomada como uma questão secundária por grande parte dos autores que integram esta tendência da Filosofia da Técnica.

Num sentido paralelo, neste capítulo é também evidenciado o modo como a Filosofia da Técnica das Humanidades se delimita a partir de uma abordagem hermenêutica das questões que são levantadas pela técnica moderna. As propostas que integram esta divisão encontram-se fundamentalmente preocupadas em demonstrar quais são as principais consequências que o desenvolvimento e predominância da técnica moderna podem ter para o humanismo, assim como para o desenvolvimento da cultura, o que por si só já implica uma abordagem interpretativa ao fenómeno da técnica moderna. A compreensão da estrutura epistemológica que determina o desenvolvimento dos dispositivos tecnológicos, assim como do próprio progresso por via do conhecimento técnico-científico, embora sejam também importantes para as conceções que são desenvolvidas pela Filosofia da Técnica das Humanidades, não vêm, contudo, ocupar um lugar central no desenvolvimento das investigações que determinam este domínio de investigação da Filosofia da Técnica. Nesta, os pressupostos formais da técnica são sempre delimitados tendo em mente as implicações que deles podem advir para o ser humano, razão pela qual a abordagem construída pela Filosofia da Técnica das Humanidades vem desde logo apresentar-se na posse de um carácter hermenêutico.

I.V. Estrutural Formal da Tese: Segunda Parte

Com a primeira parte da tese, procura-se então demonstrar como a emergência da Filosofia da Técnica das Humanidades se constrói tendo por sua base fundamental uma abordagem hermenêutica das questões que são levantadas pela técnica moderna. Procura-se também destacar a influência que foi exercida pelo pensamento técnico-científico no contexto do pensamento que vigora na modernidade tardia, para a partir daí defender que apenas uma abordagem hermenêutica das questões que assim são levantadas pela técnica moderna poderá evidenciar as suas mais importantes implicações para a humanidade. Partindo deste ponto, a segunda parte da tese procura então apresentar a sua resposta à questão que se levanta com a primeira parte da investigação, nomeadamente de como as conceptualizações filosóficas da técnica e da modernidade que são propostas pelo pensamento de Sigmund Freud, Martin Heidegger e de Herbert Marcuse podem ser interpretadas como uma crítica «meta-hermenêutica» da modernidade técnica.

Do mesmo modo que a primeira parte da tese, esta segunda parte reparte-se por três capítulos. O primeiro capítulo deste segundo momento da investigação, apresenta uma contextualização prévia do carácter hermenêutico da crítica patente em Heidegger e Marcuse a partir do “diagnóstico” da cultura moderna que é avançado pela «metapsicologia» de Sigmund Freud. A introdução da «metapsicologia» de Freud como ponto de partida da segunda parte da tese pretende, portanto, estabelecer um ponto de encontro preliminar para a reflexão crítica, «meta-hermenêutica», que se desenvolve nas leituras que Heidegger e Marcuse elaboram em torno das questões levantadas pela técnica moderna, sobretudo no que diz respeito à sua atitude de suspeita para com a relação que esta estabelece com a linguagem.

Refletindo acerca dos pressupostos hermenêuticos inerentes à denúncia do «mal-estar» social pela «metapsicologia» freudiana, procura-se então fornecer uma fundamentação concreta para a crítica da modernidade que está patente nas propostas que vêm constituir o horizonte da investigação desenvolvida em Filosofia da Técnica das Humanidades, *i.e.*, de estabelecer um contexto prévio que facilite a compreensão da relação que se estabelece entre a Hermenêutica e a Filosofia da Técnica das Humanidades no pensamento desenvolvido por Martin Heidegger e Herbert Marcuse. Em suma, com a «metapsicologia» de Freud, pretende-se demonstrar como a denuncia da queda do humanismo na modernidade — que, tal como se procura evidenciar ao longo da primeira parte, move a Filosofia da Técnica das Humanidades e a Hermenêutica Contemporânea —, encontra a sua manifestação mais objetiva no «mal-

estar» generalizado que prevalece como circunstância incontornável da existência em sociedade no contexto da cultura moderna.

No seguimento desta interpretação que Freud propõe acerca dos problemas que são levantados no contexto sócio-cultural moderno, a relação que ao longo da modernidade se veio estabelecer entre a técnica e a linguagem irá, tal como já foi referido, também constituir-se como outro dos pontos centrais da investigação que nesta segunda parte se desenvolve, sempre na perspetiva de evidenciar como a técnica moderna, através do controlo que tem vindo a exercer sobre a linguagem, tem vindo a mostrar-se capaz instrumentalizar o pensamento que tem vindo a delimitar este contexto histórico. Os capítulos que na segunda parte da tese são dedicados a Martin Heidegger e Herbert Marcuse irão incidir particularmente sobre esta questão, pois que é através da denúncia que Heidegger e Marcuse fazem da crescente tecnificação da linguagem onde se demonstra, não só, o carácter «meta-hermenêutico» da crítica que nas suas propostas se faz da modernidade técnica, como também da relativa proximidade que poderá estabelecer-se entre as filosofias de ambos, as quais se demonstram, à partida, inconciliáveis na maioria dos seus aspetos.

Por consequência, o quinto capítulo da investigação que aqui se materializa como tese, desenvolve-se em torno de uma reflexão acerca da problematização heideggeriana da questão da técnica moderna. De acordo com o pensamento de Heidegger, o questionamento filosófico daquela que se constitui como a essência da técnica moderna («*Ge-stell*»), apresenta-se como o problema mais importante a ser pensado pela Filosofia Contemporânea. Sobretudo porque a técnica moderna, no contexto histórico da modernidade tardia, tem vindo a ocupar um lugar central no processo de «descobrimto» do «ser», ao destituir progressivamente o «*Dasein*» do seu papel enquanto «ente privilegiado» a quem o «ser» se dá a «descobrir».

A técnica, de acordo com a perspetiva que é assim desenvolvida por Martin Heidegger, apresenta com a sua essência um «poder», que o autor vem definir a partir da sua interpretação do termo «*Ge-stell*». Este «poder», tal como até aqui se tem dado a entender, manifesta-se de forma particularmente evidente na instrumentalização que a técnica moderna tem vindo a fazer da linguagem. Com este capítulo procura-se por isso destacar o modo como a técnica moderna tem exercido o seu «poder» *com-positivo* sobre a linguagem, sendo os pressupostos teóricos inerentes à reflexão que Heidegger desenvolve acerca deste tema desenvolvidos sobretudo à luz dos textos *A Questão Acerca da Técnica* (1953) e *Língua de Tradição e Língua Técnica* (1962).

Será assim construída uma perspectiva que presta especial atenção ao modo como o tema da técnica e da hermenêutica se relacionam no pensamento de Heidegger, sobretudo no que diz respeito ao exercício «com-positivo» de «desencobrimento» das essências no contexto histórico da época, e que Heidegger veio denunciar em *A Questão Acerca da Técnica*. Neste sentido, e partindo de uma reflexão desenvolvida em torno do texto *Língua da Tradição e Língua Técnica*, destaca-se também neste capítulo como Martin Heidegger procura demonstrar que, por via do imperativo histórico que subjaz à essência da técnica moderna, a língua tem vindo a ser destituída do seu papel enquanto abertura para o «ser», uma vez que os seus conteúdos ontológicos fundamentais — *i.e.*, os valores substanciais e a identidade cultural (enquanto modo próprio de «ser-no-mundo») que uma língua materna transporta consigo ao longo de gerações — têm vindo a ser menosprezados em prol de uma operacionalização funcional língua, que procura a sua transformação de acordo com os princípios da utilidade, eficiência e produtividade.

No que ao sexto capítulo diz respeito, e em consonância com o espírito crítico que prevalece na apreciação heideggeriana das implicações que subjazem à essência da técnica moderna, irá ser desenvolvida uma reflexão em torno da problematização que Herbert Marcuse constrói acerca do tema em questão, assim como das suas consequentes implicações sociais. A escolha da proposta de Herbert Marcuse foi aqui determinada tendo em conta a proximidade que o seu pensamento possui da «metapsicologia» de Sigmund Freud — sobre a qual o autor se ocupou com particular atenção em *Eros e Civilização* (1955) —, como com alguns aspetos do pensamento de Martin Heidegger — seu professor em Friburgo entre 1928 e 1932.

Com a publicação de *O Homem Unidimensional* (1964), Herbert Marcuse procura denunciar as formas pelas quais as classes sociais dominantes têm vindo a fazer recurso da «racionalidade técnica» como instrumento capaz de subjugar a humanidade em conformidade com os pressupostos de produtividade que sustentam aquela que o autor da Escola de Frankfurt vem definir como uma «sociedade unidimensional». Com este texto de 1964, Marcuse procura então demonstrar como a «racionalidade técnica» — que considera ser o paradigma orientador do pensamento desenvolvido nesta época — tem vindo a ser impregnada com as intenções e valores substanciais que sustentam o poder social instituído. De acordo com Marcuse, a técnica moderna, mais que ultrapassar as circunstâncias que impedem o progresso da cultura e o alcance do «bem-estar» social, pelo qual a humanidade desde sempre almejou, tem vindo a ser determinada como um instrumento de dominação pelo qual as classes sociais superiores exercem o seu poder sobre aquelas que se lhes encontram subordinadas. A técnica

moderna, da qual depende toda a estrutura reguladora da sociedade industrial, veio a ser monopolizada pelo poder social instituído de modo a perpetuar o seu domínio, submetendo todo o contexto social moderno a um modelo de pensamento «unidimensional» que não abre o espaço necessário para o desenvolvimento do pensamento crítico, por sua vez capaz de apresentar alternativas ao modelo de vida em sociedade vigente neste período.

É no seguimento desta pretensão que, de acordo com Marcuse, o conteúdo crítico que ainda se mostra presente na linguagem, e que ao longo da história se veio inscrever sobre a sua dimensão significativa, tem vindo a ser descartado em prol de uma redução positiva da linguagem à sua funcionalidade operacional. Por via da influência que a produtividade e eficiência historicamente predominantes sobre ela exercem — e que tem também vindo a definir a estrutura normativa dos relacionamentos sociais de acordo com os pressupostos da técnica moderna —, a linguagem, de acordo com Marcuse, tem vindo a ser alvo de uma redução positiva dos seus conteúdos subjetivos, tendo desta forma vindo a limitar-se a um uso instrumental, à sua manifestação enquanto mero instrumento de comunicação. De acordo com a perspetiva desenvolvida pelo autor, esta «redução positiva» da significação linguística vem obedecer aos pretextos da «racionalidade técnica» pela qual as classes sociais dominantes têm vindo a assegurar o seu poder, guiando da mesma forma o pensamento que predomina na sociedade industrial avançada de encontro com as pretensões que são pré-determinadas pelo poder social instituído.

Com este capítulo, procura-se então demonstrar que, para Marcuse, é sob o pretexto da objetividade positiva que caracteriza a «racionalidade técnica», que a dimensão poética da linguagem tem vindo a ser «alienada» da sua função enquanto abertura de mundo. Neste sentido, ao longo deste capítulo procurar-se-á sobretudo sublinhar como Marcuse intenta demonstrar o modo como a linguagem tem vindo a ser operacionalizada de acordo com os pressupostos que guiam a «racionalidade técnica», *i.e.*, de como a linguagem, depois de «alienada» dos seus conteúdos históricos subjetivos, surge subsequentemente «reificada» como um dos mais eficientes instrumentos de subjugação da humanidade aos pretextos da objetividade positiva, assim projetados de modo a perpetuar o poder das classes sociais dominantes. Partindo ainda da análise desta tese marcuseana, procurar-se-á também evidenciar como na teoria crítica de Marcuse se delimita uma via para a superação da redução positiva da linguagem que consiste fundamentalmente no exercício de uma «hermenêutica crítica» que recai sobre o contexto sócio-cultural da modernidade tardia, *i.e.*, no exercício de

uma «meta-hermenêutica» capaz de resgatar os conteúdos críticos que se encontram historicamente inscritos na significação linguística.

I.VI. Aspetos Formais

Aquando da formatação de uma tese doutoral como texto, torna-se por diversas vezes necessário efetuar algumas escolhas formais e estruturais que procuram facilitar a sua compreensão. A investigação que aqui se materializa não é disso uma exceção. Ao longo da sua elaboração, foram tomadas algumas decisões relativas à formatação do texto que têm por intuito facilitar a sua leitura, organização e subsequente compreensão. A primeira diz respeito à escolha da designação «Filosofia da Técnica» para aqui referir o domínio disciplinar da Filosofia que se ocupa com a reflexão desenvolvida em torno das questões que são levantadas pela técnica e pela tecnologia. Muitos dos autores que se inserem neste ramo de investigação filosófica, defendem a existência de uma distinção possível entre os conceitos de «técnica» e de «tecnologia». Carl Mitcham, um dos primeiros grandes compiladores dos estudos que têm sido desenvolvidos neste âmbito disciplinar, compreende uma diferença substancial entre os termos em questão. De acordo com Mitcham, por «técnica» compreende-se uma definição histórica do conceito que abrange as técnicas artesanais, enquanto que a «tecnologia» é compreendida como um termo mais englobante, não se referindo apenas a uma delimitação específica da técnica. Uma vez que pressupõe na sua própria grafia uma «λογία» («logia»), a «tecnologia» apresenta-se para Mitcham não só como um conceito, mas como um saber próprio, que está já inscrito na técnica, assim como nos próprios dispositivos que a partir dela são criados. Com o uso do termo «tecnologia» na sua definição daquilo que compõe o estudo desenvolvido em «Filosofia da Tecnologia», Mitcham procura referir-se àquela que se pode compreender como «técnica» na sua extensão mais vasta, prestando contudo especial atenção à «técnica» desenvolvida após a revolução industrial, e que é assim distinta da «técnica tradicional» que a antecede (Cf., MITCHAM, 1989, pp. 13-14). Esta distinção entre «técnica» e «tecnologia» que pode ser assim estabelecida, poderá por isso levar a uma distinção entre uma «Filosofia da Técnica» e uma «Filosofia da Tecnologia», sendo vários os autores que advogam esta distinção.

Contudo, e embora Mitcham seja considerado como um dos autores que mais influíram sobre esta tese, na investigação que aqui se apresenta, o uso da designação «Filosofia da Técnica» não procura, de modo algum, enfatizar esta possível distinção

entre uma «Filosofia da Técnica» e uma «Filosofia da Tecnologia». A designação «Filosofia da Técnica», tal como ela é aqui utilizada, procura abarcar em si estas duas possíveis vertentes deste âmbito do estudo filosófico — tanto da «técnica» como da «tecnologia» —, procurando por isso referir-se à prolematização filosófica da técnica no seu sentido mais amplo. Embora Mitcham advogue que a designação «Filosofia da Tecnologia» se apresenta como uma designação mais englobante que «Filosofia da Técnica», a escolha que nesta tese se faz pelo termo «técnica» — em detrimento do termo «tecnologia» — para referir o domínio da investigação filosófica que se ocupa com o tema, não procura por isso sublinhar uma tal distinção. A escolha que aqui foi feita pelo termo «técnica» encontra a sua razão de ser na tradição académica sobre qual esta tese se desenvolve, visto assentar os seus principais fundamentos na reflexão que tem vindo a ser desenvolvida em torno do tema pela tradição filosófica continental. Nesta, autores tais como Ortega y Gasset, Martin Heidegger, Hans Jonas, Jacques Ellul, entre outros, fizeram sempre recurso do termo «técnica» para delimitar o horizonte problemático, não só da «técnica» (tal como ela é compreendida, *e.g.*, por Carl Mitcham), mas também da «tecnologia» moderna, e de todos os dispositivos que dela são derivados. Já os autores de origem anglo-saxónica, tais como Carl Mitcham, Don Ihde, Andrew Feenberg, entre outros possíveis, mesmo ao estar inseridos no contexto de reflexão que Mitcham vem designar como Filosofia da Técnica das Humanidades, referem-se ao seu âmbito de investigação com a denominação «Filosofia da Tecnologia».

Um outro aspeto formal a ter em consideração, diz respeito às abreviaturas que nesta tese foram introduzidas. No corpo do texto foi feito uso de algumas abreviaturas no sentido de tornar a sua extensão mais curta e a sua leitura facilitada. As abreviaturas em causa dizem nomeadamente respeito ao uso que aqui é dado às siglas «*i.e.*» e «*e.g.*». Com a sigla «*i.e.*» procura-se então abreviar a designação latina de «*id est*», cuja tradução para a língua portuguesa poderá ser feita como «isto é». Já com a sigla «*e.g.*», procura-se abreviar a expressão latina «*exempli gratia*», que poderá traduzir-se para português com a expressão «por exemplo» ou até «a título de exemplo». Para além das abreviaturas já referidas, são ainda utilizadas as abreviaturas «*Cf.*», «*Cit.*» e «*Op. Cit.*» como complemento interpretativo das referências bibliográficas utilizadas. Com a abreviatura «*Cf.*» procura-se aqui designar a palavra latina «*confer*», que poderá ser traduzida por «conferir», «confrontar» ou até mesmo «confirmar», dando-se com ela a entender ao leitor que o argumento ou interpretação exposta no corpo da tese poderá ser conferida/confirmada no texto que é assinalado com a referência bibliográfica que lhe

corresponde. Já com a abreviatura «*Cit.*», procura-se aqui designar a palavra latina «*citatum*», que pode ser traduzida para português pela palavra «citado», e que assim procura indicar ao leitor a obra da qual a citação que consta em corpo de texto foi retirada. A abreviatura «*Op. Cit.*» procura por sua vez designar a expressão latina «*opus citatum*», que em português poderá traduzir-se por «da obra citada», e que aqui procura designar a obra de um autor que já foi antes referida.

Um outro aspeto formal a considerar nesta tese, diz respeito às citações que foram introduzidas no decorrer do texto. Por diversas vezes, o autor desta investigação viu-se na necessidade de traduzir excertos ou passagens de textos, para serem aqui introduzidos como citações que procuram suportar ou clarificar alguns dos argumentos que são apresentados. Sempre que foi possível, foi feito recurso das publicações originais, tendo sido feita a sua tradução para português quando necessário, e sempre de acordo com as normas do acordo ortográfico de 1990. Nas notas de rodapé que acompanham a tradução destas citações, é sempre mencionado que a tradução é da nossa responsabilidade, encontrando-se esta indicação sempre antecedida pelo excerto original que foi traduzido. Por outro lado, e sempre que as publicações originais que foram utilizadas para citação se encontram escritas em português, foi efetuada a sua citação de acordo com as normas do acordo ortográfico pelo qual foi redigida a publicação utilizada.

Um outro ponto ainda a considerar relativamente às traduções das citações que constam ao longo do texto, encontra-se relacionado com as limitações linguísticas do autor desta investigação. O inglês e o castelhano apresentam-se como as línguas acerca das quais o autor possui maiores conhecimentos. Por esta razão, e sempre que não existia uma tradução portuguesa disponível, fez-se por diversas vezes recurso de traduções de obras originais dos autores referenciados para estas duas línguas, tendo as suas citações sido posteriormente traduzidas para o português.⁶ Na nota que acompanha este tipo de citações, atribui-se a responsabilidade da sua tradução inteiramente ao autor desta investigação, sendo que sempre que se dá esta circunstância, em rodapé é também introduzida a citação (em inglês, francês ou castelhano) tal como ela se encontra na tradução que foi utilizada. Neste sentido, e sempre que não se conseguiu recorrer a uma tradução portuguesa para os textos dos autores de língua alemã e francesa que ao longo da tese foram sendo referidos ou citados, procurou-se sempre fazer recurso das

⁶ Com a exceção de alguns textos — *e.g.*, o texto de Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers* (1991), ou ainda de *Eros and Civilization* (1955) —, dos quais se fez recurso da tradução francesa ou castelhana por não se ter conseguido obter a versão original do texto em língua inglesa.

traduções inglesas e castelhanas que melhor se lhes correspondem, tendo-se sempre tido em consideração o aconselhamento que a Professora Doutora Irene Borges-Duarte, enquanto orientadora desta investigação, demonstrou acerca das escolhas bibliográficas efetuadas.

Esta questão relativa às traduções da bibliografia aqui em uso é sobretudo evidente no que diz respeito — mas não se circunscrevendo apenas — aos textos de Martin Heidegger. Sempre que se manifestou a necessidade de citar o autor, procurou fazer-se uso das traduções portuguesas disponíveis, confrontando sempre os conceitos centrais que nelas se encontram traduzidos com o glossário da terminologia heideggeriana que acompanha a tradução portuguesa de *Caminhos de Floresta* (1935-1946). No entanto, e tendo em conta o vastíssimo *corpus* bibliográfico de Martin Heidegger, foi feito recurso de algumas traduções dos seus textos originais para o inglês e o castelhano. Sempre que foi necessária a tradução de excertos para serem introduzidos no corpo do texto, esta foi efetuada tendo em conta as sugestões dadas pela orientadora desta investigação, sendo, contudo, a tradução das mesmas da nossa inteira responsabilidade.

Primeira Parte:

A Filosofia da Técnica das Humanidades e a sua
Determinação Hermenêutica Fundamental

Capítulo 1:

Da Tecno-Ciência Moderna ao *Linguistic Turn* do
Positivismo Lógico

1.1. A Tecno-Ciência Moderna como *Zeitgeist* Contemporâneo

Com o desenrolar da modernidade, a ciência e a técnica ganharam uma nova visibilidade acadêmica. O desenvolvimento destes domínios proporcionou-lhes uma extensão até então nunca alcançada pelos restantes âmbitos do saber. O progresso do conhecimento científico foi potenciado como nunca antes, sobretudo graças às novas técnicas e tecnologias industriais que proporcionaram as condições necessárias para a exploração de domínios do universo até antes desconhecidos ou até mesmo inalcançáveis para o ser humano. Do mesmo modo, e no que à vida quotidiana diz respeito, o séc. XX mostra-se também como uma época sem precedentes, uma vez que a produção industrial veio estabelecer um contexto de existência onde a luta pela sobrevivência passou a ser menos doloral quando comparada com aquela que foi vivenciada pela humanidade ao longo de épocas anteriores. É assim, enquanto herdeiro da revolução industrial, que o séc. XX se apresenta como a evidência histórica do poder que subjaz ao uso da ciência e técnica modernas.

A interrelação entre a ciência e a técnica constitui por essa razão um dos elementos mais importantes que vieram estabelecer a base necessária para o salto evolutivo que se manifestou na cultura ocidental ao longo do séc. XX.⁷ A medicina, enquanto um de entre vários âmbitos académicos que se edificam sobre a racionalidade técnico-científica, é disso um claro exemplo. O seu drástico desenvolvimento ao longo deste período da história não teria sido possível sem a aliança dos conhecimentos da biologia moderna com as novas tecnologias criadas dentro do contexto da segunda revolução industrial.⁸ Do mesmo modo, a Física veio ganhar um alcance prático até então nunca pensado pelos seus teóricos. A diversificação das vias de comunicação, o domínio da energia elétrica, atômica, assim como a exploração em massa dos recursos naturais do planeta, não teria sido possível sem a aliança que se estabeleceu entre a técnica industrial e a física moderna (Cf., CARDWELL, 1994, pp. 334-389).

⁷ Não se pretende aqui de qualquer forma menosprezar o contributo que foi proporcionado pelo contexto político e sócio-cultural desta época. No entanto, é importante sublinhar que este mesmo contexto foi também fortemente influenciado pelo paradigma iluminista que coloca a razão no núcleo do *zeitgeist* da modernidade, e que lançou também as bases para o predomínio da tecno-ciência moderna.

⁸ Veja-se a título de exemplo o caso da implementação de desinfetantes industriais em hospitais para minimizar a contaminação dos pacientes por germes. Implementação que foi pela primeira vez promovida por Joseph Lister a partir dos trabalhos de Pasteur ao longo da primeira metade do séc. XX. Poderia ainda ser referido o sucesso do transplante de órgãos vivos no séc. XX, nomeadamente no que diz respeito à importância que tiveram para tal sucesso o desenvolvimento de invenções tais como a bomba de infusão de Carrel-Lindberg (1930), sem a qual Christiaan Barnard não teria conseguido efetuar o primeiro transplante de coração bem-sucedido em 1967. Cf. CARDWELL, 1994, pp. 331-333. A este respeito veja-se também FRAZIER, O.H., 2004.

Há, no entanto, que sublinhar que nenhuma interpretação fiel de uma época da história da humanidade pode ser analisada apenas a partir da perspectiva que mostra os seus desenvolvimentos benévolos. Mas mesmo no que ao reverso da medalha diz respeito, o séc. XX continua ainda a mostrar-se como uma das épocas que mais marcada foi pela influência da ciência e da técnica modernas. A primeira e segunda guerras mundiais são disso um dos melhores exemplos. Com o advento do mundo industrializado as armas mudaram, e com elas também o próprio conceito de guerra. Com a implementação generalizada da racionalidade técnico-científica possibilitou-se o contexto de produtividade industrial necessário para a produção em massa de armamento cada vez mais poderoso e eficiente. Para além disso, o desenvolvimento industrial proporcionou também as condições para uma guerra onde o inimigo, antes bem demarcado como o militar presente no teatro de conflito, passou a ser constituído por qualquer cidadão capaz de proporcionar, através da sua mão de obra, o trabalho necessário para a produção industrial responsável pelo armamento e pelos bens necessários para a frente de combate. Com esta transformação, os alvos a abater nas duas grandes guerras do séc. XX passaram a ser, não só, militares, *i.e.*, as colunas armadas, os armazéns militares, as linhas de fornecimento de bens para a frente de combate, mas também as próprias fábricas civis que são responsáveis pela produção dos materiais necessários para a produção do armamento, vestuário, e dos restantes bens de consumo utilizados pelo exército que se encontra em batalha (*Cf.*, CARDWELL, *Op. Cit.*, pp. 389-394).

O predomínio histórico da ciência e técnica modernas teve também o seu reflexo no pensamento filosófico que foi desenvolvido ao longo da modernidade tardia. Logo no início de *O Eclipse da Razão* (1947), Max Horkheimer, na esteira já aberta por Max Weber, vem reforçar esta ideia ao procurar sublinhar como o conceito de «razão» se veio transformar ao longo da história, culminando na modernidade com a sua configuração técnico-instrumental. De acordo com Horkheimer, com a modernidade, a racionalidade fica então subjugada a um papel de mediação, *i.e.*, transformou-se num *medium* orientado para o alcance dos fins determinados pelos critérios subjetivos que surgem dissimulados como técnico-científicos. No contexto da modernidade técnica, e segundo as palavras do próprio Horkheimer, «a razão tornou-se um instrumento (...) completamente subordinada ao processo social. (*Cit.*, HORKHEIMER, 1947, p. 27)» Com o texto *Técnica e Ciência como Ideologia* (1968), Jürgen Habermas, na senda de Max Weber e Herbert Marcuse, procura também demonstrar como a «racionalidade técnica» tem vindo a determinar o funcionamento das diversas estruturas que compõem

o contexto sócio-cultural da modernidade tardia. De acordo com o autor, com o imperar da «racionalidade» técnico-científica no contexto histórico da modernidade, os domínios sociais nos quais deveria prevalecer a comunicação intersubjetiva — e que Habermas vem denominar como domínios comunicativos de «interação» — têm vindo a ser determinados de acordo com os pressupostos da «racionalidade técnica» que caracteriza a comunicação que se desenvolve em contextos comunicativos de «trabalho». Por esta via, a «racionalidade» que subjaz à técnica e à ciência modernas, tem vindo a mostrar-se como um elemento histórico, como o paradigma que caracteriza a modernidade tardia, e pelo qual se tem vindo a determinar todo o pensamento que é desenvolvido nesta época da história da humanidade (Cf., HABERMAS, 1968, pp. 45-92).

Porém, esta constatação do predomínio moderno da «racionalidade» técnico-científica que é feita na proposta defendida por Jürgen Habermas, não nos remete diretamente para a origem da influência que esta tem vindo a exercer sobre a filosofia. É só com um exercício reflexivo, capaz de retornar aos primórdios do pensamento moderno, onde podem encontrar-se as principais raízes da influência que a aliança entre a técnica e a ciência veio exercer sobre os sistemas filosóficos da modernidade — tal como se pode efetivamente verificar com uma atenta análise do impacto histórico que *O Discurso do Método* (1637) teve sobre toda a filosofia subsequente.⁹

Immanuel Kant, enquanto autor expoente da filosofia desenvolvida dentro do contexto iluminista, foi também um pensador fortemente influenciado pela racionalidade inerente à tecno-ciência moderna, sobretudo pela via da física newtoniana. Com a sua *Crítica da Razão Pura* (1787), Kant procurou compreender quais são as «condições de possibilidade» para a produção de conhecimento, postulando também neste texto que o saber da filosofia, do mesmo modo que o saber das ciências exatas, deve ser guiado de acordo com pressupostos epistemológicos claros e objetivos (Cf., KANT, 1787). A delimitação do conhecimento que é demarcada pelo «juízo sintético *a priori*» kantiano, veio por essa razão colocar em questão uma grande parte da tradição

⁹ O intuito cartesiano fundamental que se desenha com *O Discurso do Método*, consiste numa tentativa de encontrar para a filosofia uma metodologia que, à semelhança de âmbitos do saber tais como a Matemática ou a Geometria, pudesse garantir resultados concretos; de garantir à Filosofia a objetividade que é característica dessas ciências exatas. O «método», tal como é originalmente concebido por Descartes, pode por isso ser interpretado como uma das primeiras instrumentalizações do pensamento filosófico. Mais que uma reflexão livre e desinteressada acerca do mundo, o pensamento filosófico é tomado em Descartes como um «meio», *i.e.*, como o exercício cético de aplicação da «dúvida metódica», para o alcance de um «fim», *i.e.*, a «evidência», a «verdade». Com esta proposta, Descartes inaugura assim a modernidade como um problema filosófico com o qual se irão debater diversos dos autores, de entre os quais se destaca aqui, *e.g.*, Martin Heidegger. Cf. DESCARTES, 1637. Acerca do contributo cartesiano para a modernidade veja-se também BORGES-DUARTE, 1998, pp. 507-524.

filosófica que foi desenvolvida até ao séc. XVIII, delineando simultaneamente novos contornos para a reflexão filosófica que foi desenvolvida posteriormente. Neste sentido, e tal como sublinha Alexandre Fradique Morujão no seu prefácio à tradução portuguesa do *magnum opus* kantiano:

«A revolução operada no campo do saber graças à qual foi possível a constituição de uma nova ciência da natureza, consiste, para Kant, em que a natureza não se encontra dada como um livro onde apenas bastará ler. A ciência constitui-se e desenvolve-se por um projecto adequado, que nos torne possível interrogar a natureza *e forçá-la a uma resposta*. Algo de semelhante tem que se operar em filosofia para esta se colocar no caminho seguro da ciência, para obter no seu domínio resultados tão certos como os obtidos nas diferentes disciplinas científicas. (Cit., MORUJÃO, 2001, p. X)»¹⁰

Um exemplo da influência da crítica kantiana pode ser desde logo encontrado na génese das «ciências do espírito» («*Geisteswissenschaften*») que foram sendo construídas ao longo do séc. XIX. Os resultados obtidos pelas ciências exatas ao longo da segunda metade desse período (assim como na primeira metade do séc. XX), mostraram-se aliciantes para aqueles que se ocupavam com as temáticas do humanismo. Assim seduzidos pela objetividade prática dos resultados alcançados através das técnicas de investigação em uso nas ciências exatas, novos âmbitos de conhecimento começaram a emergir no mundo académico, deslocando o questionamento filosófico tradicional para um domínio secundário na construção da investigação desenvolvida em torno de alguns dos temas clássicos com os quais a filosofia se tinha vindo a ocupar ao longo de épocas anteriores. De acordo com a orientação técnico-científica do conhecimento que dominou o academismo do final do séc. XIX e início do séc. XX, a filosofia viu-se então confrontada com um novo desafio: permanecer fiel à sua tradição e correr o risco de se transformar num saber secundário no contexto académico da época, ou seguir a tendência generalizada, adotando uma metodologia própria, concreta, que a oriente de encontro com resultados objetivos, empiricamente mensuráveis (Cf. HORKHEIMER, *Op. Cit.*, pp. 24-43).¹¹

1.2. O Positivismo e o Projeto de uma Filosofia Técnico-Científica

¹⁰ Itálicos da nossa responsabilidade.

¹¹ A este respeito veja-se também HABERMAS, 1968, pp. 45-92; QUIVIGER, 2009, pp. 484-500; ABBAGNANO, 1946-1950, Vol. 11, pp. 86-122.

Foi sob a senda da segunda hipótese de desenvolvimento da Filosofia atrás referida que começaram a traçar-se as primeiras linhas da tradição que mais tarde ficou conhecida como Positivismo Lógico. Remontando os seus fundamentos à problematização kantiana das «condições de possibilidade» do conhecimento, o Positivismo Lógico procurou imprimir uma metodologia científica — baseada nos princípios da lógica formal simbólica — em todos os domínios do pensamento filosófico, procurando por essa via deles eliminar qualquer orientação metafísica. Em sintonia com as linhas orientadoras que são proporcionadas pela delimitação do conhecimento à luz do «juízo sintético *a priori*», a tradição do Positivismo Lógico procurou assim transformar a filosofia num conhecimento exato (Cf., CARNAP/HAHN/NEURATH, 1929, pp. 101-110), cuja função consiste fundamentalmente em alargar os horizontes do conhecimento científico através da construção de uma análise lógica dos processos empíricos pelos quais se desenvolve a sua investigação, uma vez que:

«O objetivo a ter em mente é o de uma *ciência unificada*. Um esforço que consiste em construir uma ligação harmónica entre os vários feitos alcançados por investigadores individuais em diversos ramos científicos. Partindo deste objetivo comum segue-se a ênfase sobre os *esforços coletivos*, e também a ênfase sobre o que pode alcançar-se *intersubjectivamente*; da qual se impulsiona a pesquisa por um sistema neutro de fórmulas, por um simbolismo livre dos preconceitos das linguagens históricas; e também pela pesquisa de um sistema de conceitos universal. São almejadas a precisão e a transparência, rejeitando quaisquer distâncias obscuras ou profundezas indecifráveis. (Cit., CARNAP/HAHN/NEURATH, *Op. Cit.*, p. 104)»¹²

Na raiz do Positivismo Lógico, delimita-se assim uma orientação epistemológica que se encontra por sua vez direcionada para a análise e compreensão dos problemas que são levantados pelas novas metodologias em uso pelos diversos ramos do conhecimento científico, os quais serão por sua vez validados de acordo com os pressupostos da lógica formal. No entanto, esta orientação epistemológica, quando definida nestes termos, não se mostra ainda suficiente para garantir a autonomia da filosofia dentro do contexto académico da modernidade tardia. A filosofia, quando

¹² “*The goal ahead is unified science. The endeavor is to link and harmonize the achievements of individual investigators in their various fields of science. From this aim follows the emphasis on collective efforts and also the emphasis on what can be grasped intersubjectively; from this springs the search for a neutral system of formulae, for a symbolism freed from the slag of historical languages; and also the search for a total system of concepts. Neatness and clarity are striven for, and dark distances and unfathomable depths rejected.*” (Tradução da nossa responsabilidade).

assim delimitada pelo Positivismo Lógico, apresenta-se como um saber instrumental, *i.e.*, como uma técnica de validação dos procedimentos que levam à construção do conhecimento científico. Porém, para poder estabelecer-se como uma ciência empírica, à filosofia faltava ainda um objeto de estudo concreto, mas também capaz de garantir, simultaneamente, a sua autonomia acadêmica e a sua pertinência epistemológica.

A escolha da linguagem como objeto de estudo da nova filosofia que é proposta pelo Positivismo Lógico segue por isso esta orientação. Esta escolha assenta as suas raízes sob o pressuposto de que só a linguagem se constitui como um objeto de investigação devidamente delimitado, que consegue fornecer à Filosofia a autonomia disciplinar desejada e que, do mesmo modo, lhe abre a possibilidade de construir uma investigação universal acerca do saber. Uma vez que todos os âmbitos do conhecimento humano, de uma ou de outra forma, fazem recurso da linguagem para se poderem constituir como um saber, de acordo com a escola positivista, por meio de uma análise lógica da estrutura da linguagem, tornar-se-ia possível à Filosofia constituir-se como uma ciência empírica concreta, ao mesmo tempo que poderia continuar a desenvolver uma «conceção científica do mundo», transversal a todos os domínios do conhecimento humano (*Cf.*, RORTY, 1967, pp. 1-39).

O «Círculo de Viena», composto por pensadores como Moritz Schlick, Rudolph Carnap, ou Gustav Bergmann, foi o principal promotor deste movimento, sobre o qual teve também especial influência o pensamento de Gottlob Frege, Bertrand Russell e, sobretudo, Ludwig Wittgenstein, cujo *Tratado Lógico-Filosófico*, é ainda hoje considerado como um dos mais influentes textos desta tradição. Segundo a leitura que Richard Rorty desenvolve em torno da história desta tendência da Filosofia Contemporânea, uma vez tomada a linguagem como tema central da reflexão filosófica, a problemática nuclear com a qual o Positivismo Lógico se vem confrontar na sua tentativa de transformar a filosofia numa ciência empírica, passa sobretudo pela superação do problema da autorreferência implícita à investigação do seu objeto, *i.e.*, do problema da «metalinguagem».

Na medida em que se pretende determinar a linguagem como uma figuração lógica do universo no qual o ser humano se encontra inserido e sobre o qual é capaz de pensar, qualquer tentativa de explicação da ligação que se estabelece entre o mundo e o pensamento através da linguagem — pela qual se expressa esse pensamento —, tem de fazer recurso a uma outra linguagem que se mostre capaz de demonstrar a correlação lógica entre esses três domínios que se interpenetram na construção do conhecimento. No sentido de conseguir explicar de que modo é possível à linguagem constituir-se

como uma representação dos «factos» que se manifestam no universo, torna-se necessário recorrer a uma outra linguagem que explique a forma como se processa essa representação no pensamento, mas que não necessite ela própria de ser explicada por uma terceira, de forma a evitar uma redução ao infinito na fundamentação da prática filosófica proposta pelo Positivismo. Na leitura de Rorty, apenas mediante a superação deste problema será possível ao Positivismo Lógico demonstrar que os próprios processos de construção do conhecimento podem ser compreendidos através de uma análise lógica da estrutura da linguagem pela qual são elaborados, sem fazer recurso dos tradicionais postulados metafísicos da filosofia (Cf., RORTY, 1991, pp. 85-87).

De acordo com Rorty, o problema da «metalinguagem» é por essa razão estruturalmente semelhante com aquele com o qual Kant já se tinha deparado ao longo da sua *Crítica da Razão Pura*, uma vez que o último se viu na necessidade de introduzir o domínio do «transcendental» como «condição de possibilidade» do conhecimento (Cf., RORTY, 1991, pp. 85-87). Do mesmo modo, Bertrand Russell viu-se também na necessidade de introduzir a «intuição intelectual» como o âmbito transcendente que fornece a justificação para os seus «objetos lógicos» — como modo de evitar uma possível autorreferência no processo de justificação da verdade inerente aos princípios da lógica formal que procurou fundamentar. No entanto, os conceitos que são assim fornecidos, e que pretendem prover o conhecimento empírico de uma fundamentação *a priori*, não deixam de levantar as questões de carácter metafísico que o Positivismo Lógico procura eliminar. Pois, e uma vez que a demonstração formal do conhecimento construído empiricamente se encontra dependente de um fundamento *a priori* que o transcende, essa mesma fundamentação não pode, por definição, ser comprovada sem recurso a um outro âmbito de explicação que, do mesmo modo, a justifique transcendendo-a, o que por sua vez implicaria seguir o caminho metafísico de demonstração da verdade desse mesmo fundamento que se procura justificar. Nas palavras de Rorty:

«Russell tentou resolver este problema através de uma reinvenção das ideias platónicas. Postulou um mundo de objetos lógicos extramundanos e uma faculdade de intuição intelectual com a qual poderiam ser apreendidos. No entanto Wittgenstein verificou que esta tese ia ao encontro com uma nova versão do «problema do terceiro homem» que Platão havia já colocado em *Parménides* [o problema das entidades criadas para explicar o conhecimento] (...) Supunha-se que os objetos lógicos de Russell, as categorias kantianas e as ideias platónicas constituíam um outro conjunto de objetos — descritivos dos objetos empíricos, das intuições kantianas ou dos particulares materiais platónico-cognoscíveis. Em

qualquer caso, afirma-se que este tipo de objetos têm de relacionar-se com os primeiros antes que estes se encontrem disponíveis, antes que possam ser experimentados ou descritos. (Cit., RORTY, 1991, p. 83)»¹³

Fiel à motivação inicial do Positivismo Lógico, com o *Tratado Lógico-Filosófico*, Ludwig Wittgenstein apresenta uma tentativa de fundamentação das bases conceituais necessárias para a construção de um novo modo de filosofar desprovido de todas as suas tendências metafísicas. Na tentativa de superar o problema da autorreferência da linguagem com que se deparou o Positivismo Lógico — que, tal como já foi referido, se manifesta sobretudo através da proposta de Bertrand Russell —, Wittgenstein procura demonstrar a possibilidade de reduzir os problemas da filosofia aos problemas de construção da linguagem pela qual são formulados. Para tal, Wittgenstein tem por isso de demonstrar que as leis lógicas que estabelecem o correlato empírico entre a «linguagem» — enquanto totalidade das «proposições» — e o «mundo» — como totalidade dos «factos» que são «figurados» por essas mesmas «proposições» — são em si mesmas suficientes, uma vez que se constituem como verdades apodíticas que não necessitam de qualquer outro tipo de justificação que não parta delas próprias, *i.e.*, que não se encontre para além da sua demonstração empírica. Nas palavras do próprio Wittgenstein: «5.6 *Os limites da minha linguagem são os limites do meu mundo.* (Cit., WITTGENSTEIN, 1922, p. 114)».

Ao correlacionar «mundo» e «linguagem» por meio de uma análise da estrutura formal simbólica da última — a qual, por seu turno, obedece às leis da lógica formal —, o *Tratado Lógico-Filosófico* procura sobretudo demonstrar que a «linguagem» é uma «figuração lógica do mundo», *i.e.*, uma representação figurativa da realidade, desprovida de qualquer tipo de fundamentação cuja verdade se encontre dependente de uma entidade que a transcenda (Cf., KENNY, 1973, pp. 44-57). Nas palavras de Wittgenstein: «4.01 A proposição é uma imagem da realidade. A proposição é um modelo da realidade tal como nós a pensamos. (Cit., WITTGENSTEIN, *Op. Cit.*, p. 52)»¹⁴ Ou ainda, tal como sublinha Bertrand Russell a este respeito:

¹³ “Russell avait tenté de résoudre ce problème en réinventant les formes platoniciennes. Il avait postulé un domaine d’objets logiques extramondains et une faculté d’intuition intellectuelle destinée à les saisir. Mais Wittgenstein comprit que cela débouchait sur une nouvelle version du «problème du troisième homme», posé par Platon dans le Parménide (...) Les objets logiques de Russell, les catégories de Kant et les formes de Platon avaient également pour fonction de rendre connaissable ou descriptible un autre ensemble d’objets — les objets empiriques, les intuitions kantienne ou les particules matérielles platoniciennes. Dans chaque cas, on laissait entendre que ces dernières objets exigeaient d’être mis en relation avec les premiers avant d’être à notre portée, c’est-à-dire avant qu’ils ne pussent faire l’objet d’une expérience ou être décrits.” (Tradução e parêntesis retos da nossa responsabilidade).

¹⁴ A este respeito veja-se também FABRIS, 2001, pp. 11-20.

«Aquilo que tem que haver de comum entre a frase e o facto não pode, argumenta o sr. Wittgenstein, por sua vez ser *dito*. Na sua terminologia, só pode ser *mostrado* e não dito, porque tudo o que possamos dizer necessitará também por sua vez de ter a mesma estrutura. (Cit., RUSSEL, 1922, p. 3.)»

De acordo com o pensamento de Ludwig Wittgenstein, o correlato existente entre a «linguagem» e o «mundo» encontra-se assim manifesto nas «proposições» que podem ser construídas acerca do mesmo. O «mundo», de acordo com a perspectiva do autor, é composto por «factos» cujas relações apenas podem ser representadas pelas «proposições» que acerca dele são construídas. Uma «proposição elementar» representa por essa razão um «estado de coisas», *i.e.*, uma figura daquilo que na realidade é dado; uma relação que se estabelece entre os «factos», cujo sentido advém da possibilidade do seu relacionamento, e cuja verdade ou falsidade pode ser empiricamente comprovada. Neste sentido, qualquer «proposição elementar», enquanto representação de um «estado de coisas», pode ser considerada como uma «figuração lógica» do «mundo», desde que manifeste um «facto» possível de comprovar empiricamente, uma vez que:

«Qualquer representação pode ser uma representação precisa ou imprecisa: pode fornecer uma figuração verdadeira ou falsa daquilo que pretende representar. Foi esta constatação que levou Wittgenstein a desenvolver uma investigação que tem por intuito a clarificação da natureza das proposições através de uma teoria da representação. Em qualquer representação existem sempre duas coisas que devem ser consideradas: a) o que é que a representação pretende representar b) se aquilo que pretende representar é representado de forma precisa ou imprecisa. A distinção entre estas duas características da representação corresponde-se, no que diz respeito a uma proposição, com a distinção entre aquilo que a proposição *quer dizer*, e se aquilo que ela quer dizer é verdadeiro ou falso — entre sentido e valor de verdade. (Cit., KENNY, *Op. Cit.*, p. 44)»¹⁵

Para além das «proposições elementares», Wittgenstein admite também a existência de «proposições lógicas» na linguagem que, embora sejam desprovidas de sentido — uma vez que o seu valor de verdade não depende diretamente da experiência

¹⁵ “Any representation can be an accurate or inaccurate representation: it can give a true or false picture of what it represents. It is this fact which led Wittgenstein to seek to clarify the nature of the proposition by means of a general theory of representation. In any representation there are two things to consider: (a) what it is a representation of; (b) whether it represents what it represents accurately or inaccurately. The distinction between these two features of a representation corresponds to the distinction, concerning a proposition, between what the proposition means and whether what it means is true or false – between sense and truth-value.” (Tradução da nossa responsabilidade).

— têm de ser necessariamente verdadeiras ou falsas. As «proposições lógicas», embora se refiram ao «mundo», não apresentam uma «figuração» dos «estados de coisas» que nele são dados. As «proposições lógicas», ao contrário das «proposições elementares», tal como refere Wittgenstein em 6.121: «demonstram as propriedades lógicas das proposições ligando-as em proposições que nada dizem (...) o [seu] estado de equilíbrio mostra como estas proposições têm que ser constituídas logicamente. (Cit., WITTGENSTEIN, *Op. Cit.*, p. 123)».¹⁶ Este é o caso das «tautologias» que, segundo Wittgenstein, se definem como «proposições» capazes de apresentar todas as possibilidades relativas a um determinado «facto», mas que são em si mesmas desprovidas de sentido. Pois enquanto o valor de verdade das «proposições elementares» se determina empiricamente, com as «proposições lógicas», embora se faça também uma referência ao «mundo», o seu valor de verdade não é dele dependente uma vez que é determinado pela própria «proposição», *i.e.*, pela forma lógica que este tipo de proposição vem representar. São, nesse sentido, proposições analíticas, uma vez que não se mostram como uma figuração da relação que se estabelece entre os «factos». Antes refletem *a priori* todas as possibilidades relativas a um determinado «facto», apresentando do mesmo modo a sua verdade — no caso das tautologias — ou falsidade — no caso das contradições. Tal como refere Ludwig Wittgenstein:

«6.124 As proposições da Lógica descrevem as traves-mestras do mundo, ou melhor ainda, representam-nas. Não «tratam» de nada. Pressupõem que os nomes têm uma denotação e as proposições elementares um sentido — e é esta a sua ligação com o mundo. Que certas ligações de símbolos — que essencialmente têm um certo carácter — são tautologias tem que revelar, claro, alguma coisa acerca do mundo. Eis o decisivo. Dissemos que, nos símbolos que usamos, algumas coisas são arbitrárias, outras não são. Na Lógica só exprimem estas: mas isto não significa que na Lógica nós não exprimimos o que queremos por meio de símbolos, mas antes que na Lógica a natureza dos símbolos necessários e naturais fala por si: se conhecemos a sintaxe lógica de uma linguagem simbólica então já temos todas as proposições da Lógica. (Cit., WITTGENSTEIN, *Op. Cit.*, p. 125)»

Com a sua proposta de figuração do «mundo» por meio das «proposições» que podem ser feitas acerca dele, Wittgenstein — ainda em sintonia com os intuítos primordiais da filosofia kantiana — procura definir quais os limites do conhecimento filosófico. O «mundo», assim como tudo aquilo que pode ser pensado acerca dele, está delimitado pela linguagem que o representa simbolicamente através de «proposições».

¹⁶ Os parêntesis retos são da nossa responsabilidade.

Uma vez que a filosofia desenvolve a sua reflexão acerca de problemas que se dão nesse «mundo» do qual a «linguagem» se pretende «figura», para Wittgenstein, esses problemas podem por essa mesma razão ser resolvidos através de uma análise lógica das «proposições» pelas quais são formulados. No entanto, com o *Tratado Lógico-Filosófico*, Wittgenstein vem comprovar que os problemas sobre os quais tradicionalmente recai o pensamento filosófico — sejam estes de caráter metafísico, ético, ou estético — não possuem um correlato empírico comprovável, do mesmo modo que não refletem a forma lógica de um «facto». Por outras palavras, poder-se-á dizer que os problemas tradicionais da filosofia (*e.g.*, imortalidade da alma, o *telos* («τέλος») da vida humana, a arte, etc.) não podem ser constituídos como um «facto» do qual a «linguagem» é «figura», uma vez que as «proposições» pelas quais são formulados não podem confirmar-se empiricamente como verdadeiras ou falsas, ou como logicamente possíveis ou impossíveis. Wittgenstein considera, por essa razão, que os problemas tradicionais da filosofia — que acaba por denominar como «místicos» (*Cf.*, WITTGENSTEIN, *Op. Cit.*, pp. 138-142) — se constituem antes como «pseudo-problemas», pois, embora sejam problemas que podem ser mostrados, qualquer análise lógica que seja feita em torno da linguagem pela qual são formulados irá apenas constatar a sua falta de sentido. O vínculo que se estabelece entre a «linguagem», pela qual são constituídos, e o «mundo», que essa mesma «linguagem» delimita e do qual se pretende «figura», não pode ser comprovado empiricamente, do mesmo modo que não possui uma forma lógica expressa, o que implica a impossibilidade de demonstrar a veracidade ou falsidade das suas «proposições».

Como consequência, esta impossibilidade de analisar estruturalmente os problemas tradicionais que são investigados nestes âmbitos da reflexão filosófica leva Wittgenstein a defender uma “limpeza” da filosofia deste tipo de questões. “Limpeza” que tem por finalidade a transformação da filosofia de um conhecimento especulativo para um conhecimento analítico, cuja função consiste imperiosamente em clarificar os problemas e incongruências inerentes à estrutura lógica da «linguagem», descartando qualquer reflexão acerca de questões que não possuam uma correlação figurável com o «mundo». Tal como sublinha Wittgenstein:

«6.53 O método correcto da Filosofia seria o seguinte: só dizer o que pode ser dito, *i.e.*, as proposições das ciências naturais — e portanto sem nada que ver com a Filosofia — e depois, quando alguém quisesse dizer algo de metafísico, mostrar-lhe que nas suas proposições existem sinais aos quais não foi dada uma denotação. A esta pessoa o método pareceria ser frustrante — uma vez que não sentiria que lhe estávamos a ensinar Filosofia

— mas *este* seria o único método estritamente correcto. (*Cit.*, WITTGENSTEIN, *Op. Cit.*, p. 142.)»

O intuito wittgensteiniano aqui manifesto marcou com os seus pressupostos toda uma escola de pensamento que, no contexto académico da filosofia contemporânea, se veio transformar naquela que hoje se denomina como a corrente analítica da filosofia. Para além disso, o contributo de Wittgenstein que é avançado com o *Tratado Lógico-Filosófico* e, postumamente, também com as suas *Investigações Filosóficas* (1971), demonstrou-se como um dos principais impulsionadores daquele que Gustav Bergmann denominou como o *Linguistic Turn* da Filosofia.¹⁷ Pois, mais que uma tentativa de transformar a Filosofia numa ciência empírica desprovida das suas orientações metafísicas tradicionais, a proposta de Wittgenstein trouxe consigo uma tendência que, a par do Estruturalismo iniciado pelo trabalho de Ferdinand Saussure e a par da escola hermenêutica germânica, levou o pensamento filosófico de encontro com as questões levantadas pela correlação que se estabelece entre a linguagem, o pensamento, e o mundo (*Cf.*, SURKIS, 2012, pp. 700-722).

No entanto, a influência da tecno-ciência sobre o *Linguistic Turn* que é impulsionado pelo Positivismo Lógico mostra-nos ainda algo mais para além dos intuitos de cientificidade que imperam no contexto académico da modernidade tardia. Com a delimitação de novos horizontes para o pensamento filosófico — dentro dos quais se desenha uma orientação do pensar que segue as linhas de uma conceção científica de todo o universo —, a Filosofia acaba por se transformar ela mesma num saber técnico, numa metodologia de validação dos processos de construção de conhecimento que procura reduzir a subjetividade metafísica ao rigor das estruturas que delimitam a análise da lógica formal simbólica. A introdução da linguagem como seu objeto de estudo exclusivo, implica por isso a possibilidade de uma alteração radical do estatuto académico da Filosofia, pois embora se pretenda autónoma, a Filosofia passa a encontrar-se dependente das outras áreas de investigação sobre cujas metodologias recai a sua análise lógica. O *telos* da filosofia tradicional corre por essa razão o risco de ser posto de parte. À medida que a proposta positivista do filosofar a transforma num saber prático, vem também reduzi-la a um *medium* do qual outros âmbitos do saber fazem recurso para validar as suas próprias metodologias, elas próprias orientadas para a obtenção de resultados previamente determinados pelo ser humano. Em suma, e de

¹⁷ É Richard Rorty quem atribui a Gustav Bergmann o cunho da designação *Linguistic Turn*. *Cf.* RORTY, 1967, pp. 1-39.

acordo com as linhas fundamentais que são demarcadas por autores tais como Wittgenstein, a transformação da Filosofia implica a sua transformação numa técnica que, à semelhança das técnicas utilizadas no contexto das ciências exatas, elabora uma redução positiva do seu objeto de estudo através da eliminação das variáveis subjetivas inerentes ao significado linguístico, pois só deste modo é possível garantir uma maior objetividade dos seus resultados.

1.3. A Orientação Técnico-Científica do Estruturalismo

O *Linguistic Turn* que marcou grande parte da filosofia desenvolvida ao longo do séc. XX, é caracterizado como a viragem da reflexão filosófica moderna para os problemas suscitados pela própria linguagem. Esta viragem, tal como se procurou até aqui demonstrar, é fortemente influenciada pela racionalidade técnico-científica que predominou no contexto académico pós-revolução industrial. Tal como foi ainda referido no final do ponto anterior, a par do Positivismo Lógico, destacam-se ainda as tradições do Estruturalismo e da escola hermenêutica germânica como reflexos do alcance do *Linguistic Turn* na filosofia continental. Com o Estruturalismo, a busca por uma prática filosófica objetiva, tal como foi demarcada pela filosofia crítica kantiana, não deixa de se mostrar como um dos intuitos inerentes à viragem linguística que foi operada dentro desta tendência do pensamento filosófico continental. No entanto, e ao contrário do Positivismo Lógico, a transformação da Filosofia numa ciência empírica não foi definida como uma prioridade para esta tradição que, não obstante, possui o intuito de delinear um método concreto para a investigação que vem a ser desenvolvida pelas «ciências humanas».

Num primeiro momento, o Estruturalismo, nomeadamente no que diz respeito à sua formulação saussureana, destaca-se como uma tradição que procurou estabelecer uma metodologia capaz de proporcionar à teoria linguística uma compreensão clara dos processos de construção do significado da linguagem a partir da análise das relações que se estabelecem entre os seus elementos. A distinção que, no *Curso de Linguística Geral* (1916), Ferdinand de Saussure delimita entre os conceitos de «língua» («*langue*») e «fala» («*parole*») é feita nesse sentido (Cf., SAUSSURE, 1916, pp. 47-50), pois, e tal como o seu próprio nome indica, o Estruturalismo é conceptualizado como uma proposta técnico-metodológica de compreensão da linguagem que parte da análise da sua estrutura, *i.e.*, da forma como a partir da relação — de afinidade ou oposição — que se estabelece entre os elementos linguísticos se constroem os conteúdos significativos

que, por seu turno, delimitam a própria linguagem (*Cf.*, SAUSSURE, *Op. Cit.*, pp. 121-171).

O pressuposto teórico basilar do Estruturalismo sustem-se sobre a ideia de que é a estrutura da linguagem a responsável pela produção dos seus conteúdos significativos, uma vez que os elementos linguísticos, quando tomados isoladamente — *i.e.*, independentemente das relações que estabelecem entre si — nada significam.¹⁸ No campo da reflexão filosófica, o impacto do Estruturalismo manifestou-se em várias propostas que foram apresentadas por diversos autores do séc. XX — de entre os quais podem aqui destacar-se nomes tais como os de Claude Lévi-Strauss, Roland Barthes ou Jacques Lacan — cuja reflexão em torno dos conceitos centrais do pensamento estruturalista transportou a sua abordagem metodológica para além do âmbito da linguagem, desenvolvendo-se posteriormente como uma técnica de análise e interpretação filosófica que recai sobre as mais variadas questões; sejam estas de carácter social, psicológico, político, ou até mesmo estético (*Cf.*, CULLER, 1975).¹⁹ No entanto, tal como evidencia Jonathan Culler, há que sublinhar que:

«De acordo com a teoria estruturalista, a identidade do estruturalismo deverá evidenciar-se a partir dos contrastes inerentes ao sistema de pensamento moderno, das diferenças partilhadas por um grupo de pensadores, e não a partir de uma filiação histórica. De facto, o termo ‘estruturalismo’ é normalmente usado para designar o trabalho que remonta as suas origens à linguística estrutural e que faz recurso de um vocabulário saussureano, inclusivé, *signo*, *significante* e *significado*, *sintagma* e *paradigma*. Existem diversos textos, de Aristóteles a Chomsky, que partilham da orientação estrutural para analisar os objetos como produtos de elementos estruturais dentro de um sistema, mas se não partilharem das raízes saussureanas, normalmente não são designados de estruturalistas, independentemente das afinidades que possam ter com outros textos que se enquadrem nessa designação. (*Cit.*, CULLER, 1998, p. 175)»²⁰

¹⁸ Um exemplo clássico desta posição estruturalista pode encontrar-se na proposta apresentada por Algirdas Greimas, nomeadamente no que diz respeito ao seu modelo de um «quadrado semiótico» para a construção do significado. De acordo com Greimas, o significado de um termo da linguagem, *e.g.*, «positivo», só é possível de ser compreendido quando relacionado com o seu oposto, *e.g.*, «negativo». Sem o último, o primeiro termo não possuiria qualquer significado. Daí que para o pensamento estruturalista, o conteúdo significativo da linguagem não se encontre nas próprias palavras, mas sim na relação que estas estabelecem entre si, assim como com toda a estrutura da linguagem onde se inserem. *Cf.*, GREIMAS, 1966.

¹⁹ A este respeito veja-se também STURROCK, 1986.

²⁰ “*According to structuralist theory, the identity of structuralism should come from contrasts within the system of modern thought, from the differences shared by a range of thinkers, rather than from a historical filiation. In fact, the term ‘structuralism’ is generally used to designate work that marks its debts to structural linguistics and deploys a Saussurian vocabulary, including sign, signifier and signified, syntagmatic and paradigmatic. There are many writings, from Aristotle to Chomsky, that share the structuralist propensity to analyse objects as the products of a combination of structural elements*”

Depreende-se da análise até aqui construída que a concomitância entre o Estruturalismo e o Positivismo Lógico se manifesta sobretudo em dois sentidos. Por um lado, ambas as tendências tomam os processos de construção da linguagem e da sua relação com o mundo como objeto de estudo fundamental, muito embora, e no que ao Estruturalismo diz respeito, a análise dos processos de construção do significado centre mais a sua atenção na dimensão formal da linguagem que no modo como esta se encontra dependente da experiência empírica. Por outro lado, tanto o Estruturalismo como o Positivismo Lógico procuram fundamentar conceptualmente uma técnica de análise da linguagem que procura guarnecer a investigação desenvolvida no contexto das «ciências do espírito» de uma cientificidade equivalente àquela que é possibilitada pelas técnicas que são usadas no contexto de investigação das ciências exatas. Ambas as tradições procuram neste sentido construir uma técnica de investigação cuja aplicação se demonstre transversal a todo o conhecimento humanista.

No entanto, e para além dos seus pressupostos teóricos fundamentais, cada uma destas tradições não deixa de se distinguir da outra por um aspeto fundamental, nomeadamente no que diz respeito à autonomia académica pretendida para as suas propostas. Enquanto o Positivismo Lógico procura estabelecer-se a si mesmo como um âmbito disciplinar autónomo, — *i.e.*, como uma disciplina científica que resulta da evolução do pensamento filosófico tradicional para uma sistematização do mesmo enquanto ciência empírica — o Estruturalismo não partilha dessas pretensões de autonomia académica que caracterizam as posições positivistas, não pretendendo ir para além da sua caracterização enquanto «tendência metodológica», razão pela qual foi apropriado como técnica de investigação por tão diversas vertentes do humanismo.

Porém, mesmo ao ter em conta este afastamento, na orientação técnico-metodológica do Estruturalismo é ainda possível determinar aquele que talvez seja o mais importante ponto de comunhão que partilha com o Positivismo Lógico. Orientação que poderá ser também compreendida como uma das consequências históricas da institucionalização da racionalidade técnico-científica, enquanto paradigma do saber vigente na cultura ocidental moderna. A análise estrutural da linguagem, a par da análise lógica que é proposta pela tradição positivista, procura fornecer às «ciências humanas» uma técnica de investigação que visa eliminar dos estudos humanistas as variáveis subjetivas que a natureza do intelecto humano lhes tem vindo a impor,

within a system, but if they do not display a Saussurian ancestry, they are often not deemed structuralist, whatever their affinities with the writings so designated.” (Tradução da nossa responsabilidade).

subjugando o seu objeto de estudo aos intuítos almejados pelos seus investigadores. Neste sentido, é possível verificar que em ambas as tradições filosóficas são aplicadas técnicas de redução positiva do seu objeto de estudo — *i.e.*, do ser humano, através da sua representação linguística — de modo a poder garantir uma maior objetividade dos resultados alcançados.

A determinação científica do Estruturalismo, tal como foi já verificado com a orientação científica que se manifesta na tradição do Positivismo Lógico, encontra-se por essa razão ligada à forte influência que foi exercida pelos desenvolvimentos decorrentes da aliança das ciências naturais e exatas com a técnica moderna, que por sua vez dominou o contexto académico e cultural da modernidade tardia. A técnica da redução positiva da linguagem parece por isso manifestar-se como a característica essencial do *Linguistic Turn*. Pois tanto da parte do Positivismo Lógico como da parte do Estruturalismo, denota-se esta tendência metodológica reducionista que assim partilha dos pressupostos delineados pela racionalidade técnica dominante na segunda metade do séc. XIX, e início do séc. XX.

Capítulo 2:

A Hermenêutica Contemporânea como Esforço de Revitalização do Humanismo

2.1. A Orientação Humanista da Hermenêutica

A influência que a tecno-ciência moderna veio exercer sobre o âmbito do pensamento filosófico, tal como até aqui se tem vindo a procurar demonstrar, manifesta-se fundamentalmente a partir da instrumentalização dos seus pressupostos mais fundamentais, sempre de forma a poder levá-los ao encontro dos princípios do saber operacional que é determinado pela técnica moderna. Ao longo de toda a sua história, a Filosofia veio sempre mostrar-se como um fim em si mesma. Muito embora fosse possível determinar diferentes tendências teleológicas no trabalho desenvolvido pelos mais diversos filósofos, o caminho traçado pelo seu pensamento foi sempre tomado como um fim em si mesmo, e não como uma técnica orientada para fins previamente determinados, tendo em vista uma utilização subsequente. Com o culminar técnico da modernidade, veio assistir-se a uma transformação desta conceção tradicional do pensamento filosófico. A ideia do pensamento como um fim em si mesmo, como a procura por um saber desinteressado e livre, perdeu drasticamente essa conotação no contexto académico que vigorou neste período (*Cf.*, STEINER, 2008, pp. 13-32).

O avanço da sociedade industrializada veio introduzir um novo paradigma condutor da moderna conceção do «saber», o da «utilidade». A viragem da reflexão filosófica de encontro com a linguagem é em muitos aspetos devedora desta transformação. Sobretudo no que diz respeito às suas manifestações positivistas e estruturalistas, veio anunciar-se ao longo da modernidade tardia uma delimitação técnica da filosofia. Em ambas as propostas sobre as quais recaiu o capítulo antecedente, depreende-se que a filosofia surge teorizada como um instrumento, como uma metodologia que se destina a clarificar os problemas que são inerentes à construção e ao uso da linguagem, atribuindo-lhe por esta via uma utilidade, uma aplicação empírica possível. Como consequência, com esta delimitação instrumental do pensamento filosófico, a própria linguagem surge também representada tecnicamente; conceptualizada de acordo com as linhas da sua dimensão normativa. Em suma, e uma vez que em ambas as tradições até aqui referidas a reflexão filosófica incidem maioritariamente sobre as questões formais e estruturais da linguagem, a preocupação pelos conteúdos que através dela são transmitidos passa para um âmbito secundário (também ele dependente da forma e estrutura da linguagem pela qual são transmitidos), e, em muitas circunstâncias, chegando mesmo a ser descartado como forma de salvaguardar a objetividade das investigações desenvolvidas neste contexto.

Com esta instrumentalização do pensamento filosófico e, conseqüentemente, da conceção que aí se constrói da linguagem, vem colocar-se em causa o próprio conceito de humanismo. Pois aquela que tradicionalmente se denomina como a essência do ser humano, tal como o procurou demonstrar Wittgenstein ao longo do *Tractatus*, não pode ser alvo de uma análise formal, orientada de acordo com os pressupostos da racionalidade técnica. Aquela que se poderá designar como a manifestação empírica mais concreta do humano, está relacionada com a substância inerente ao uso da linguagem, e mesmo uma análise estrutural que procure evidenciar o processo de construção dos seus conteúdos significativos, deixará sempre de fora aquela que, quiçá, se constitui como o elemento mais importante do humanismo: a subjetividade inerente à vida humana.

2.2. Os Fundamentos Humanistas da Hermenêutica em Friederich Schleiermacher e Wilhelm Dilthey

A tradição hermenêutica germânica, numa primeira fase, apresenta-se também em consonância com esta orientação técnico-metodológica que caracteriza o contexto académico positivista.²¹ Na sua raiz primordial, a hermenêutica filosófica de Friederich Schleiermacher mostra-se como uma proposta técnico-metodológica que procura garantir a melhor interpretação possível dos conteúdos inerentes aos textos filosóficos. No entanto, esta é uma proposta que se afasta das tendências reducionistas características das técnicas que são usadas pelo Positivismo Lógico e pelo Estruturalismo, visto não descartar dos seus horizontes a dimensão subjetiva que a humanidade imprime no seu uso da linguagem. Antes pelo contrário, na tradição da hermenêutica filosófica que é iniciada por Schleiermacher, essa subjetividade inerente à linguagem é tomada como uma das dimensões mais fundamentais do conhecimento que através dela se pretende alcançar (*Cf.*, BOWIE, 1998, pp. xii-xix).

De acordo com Schleiermacher, o processo interpretativo apresenta-se na sua essência como um esforço de reconstrução dos processos intelectuais que levaram um

²¹ Esta referência a uma primeira fase da Hermenêutica é aqui introduzida à luz da divisão que Josef Bleicher faz deste âmbito disciplinar. Segundo Bleicher, a Hermenêutica pode dividir-se em três vertentes. A primeira diz respeito à hermenêutica metodológica, que o autor designa de «teoria hermenêutica». Esta ocupa-se fundamentalmente com os processos metodológicos da interpretação. A segunda diz respeito à «filosofia hermenêutica», que se ocupa das propostas hermenêuticas de orientação ontológica que são avançadas por autores tais como Martin Heidegger ou Hans-Georg Gadamer, onde a hermenêutica, mais que uma metodologia, é entendida como um sistema de pensamento que permite questionar diversos domínios da existência humana. A última divisão, que diz respeito à hermenêutica crítica, refere-se aos contributos pós-fenomenológicos para a Hermenêutica, onde poderá introduzir-se a «meta-hermenêutica». *Cf.* BLEICHER, 1980.

autor a construir o texto que é alvo de interpretação. Esta reconstrução é elaborada, e apenas tornada possível ao intérprete, por meio de uma metodologia própria que Schleiermacher denomina de «círculo hermenêutico». Uma técnica de interpretação circular que correlaciona dialecticamente as partes e o todo que compõem um texto. Esta técnica tem em vista a «compreensão»²² do sentido do texto à luz das intenções subjetivas do seu autor.²³ Para Schleiermacher, com o «círculo hermenêutico» torna-se possível ao intérprete «compreender o autor melhor do que este se compreendeu a si próprio» (*Cit.*, SCHLEIERMACHER, *Op. Cit.*, p. 228).²⁴ Uma vez que o intérprete se torna capaz de reconstruir os processos mentais do autor mediante a aplicação de uma dialética que se estabelece entre a «interpretação gramatical» do texto e o exercício de «interpretação psicológica», que o leva ao encontro do carácter subjetivo do mesmo, *i.e.*, dos processos mentais que nele foram impressos pelo seu autor. Em suma, com o «círculo hermenêutico» o intérprete procura, através do seu próprio intelecto, reconstruir as intenções subjetivas que moveram o autor, procurando sempre determinar a dimensão intelectual subjetiva que assim está inscrita no texto (*Cf.*, SCHLEIERMACHER, *Op. Cit.*, pp. 30-157). Tal como sublinha Richard E. Palmer a respeito de Schleiermacher:

«O intérprete compreende a individualidade do autor relativamente ao geral mas compreende-a também de um modo positivo, quase de um modo directo e intuitivo. Tal como o círculo hermenêutico envolve a parte e o todo, a interpretação gramatical e psicológica como uma unidade, envolve o específico e o geral; este último tipo de interpretação é geral e limitativo, bem como individual e positivo. A interpretação gramatical mostra-nos a obra na sua relação com a língua, tanto na estrutura das frases como nas partes interactuantes de uma obra e também com outras obras do mesmo tipo literário; assim, podemos ver o princípio das partes e do todo, em acção na interpretação gramatical. De igual modo, a individualidade do autor e da obra têm que ser vistas no

²² O conceito de «compreensão» em Schleiermacher encontra-se directamente relacionado com a capacidade do intérprete de alcançar a realidade interna do outro, neste caso do autor do texto a ser interpretado. *Cf.*, PALMER, 1969, pp. 91-103; SCHLEIERMACHER, 1838, pp. 9-11.

²³ De acordo com esta proposta metodológica avançada por Schleiermacher, a interpretação de um texto necessita, em primeiro lugar, de partir de uma familiaridade prévia do intérprete com os conteúdos da obra a interpretar — *e.g.*, o tema que o autor trabalha no texto, a corrente de pensamento onde se insere, etc. —, uma vez que a interpretação, assim como a «compreensão» por ela almejada, necessitam de um conhecimento prévio que lhes possa abrir o caminho. É este conhecimento prévio que irá delimitar a ideia — ainda que preliminar — do todo que irá subsequentemente orientar a interpretação das partes do texto que, por seu turno, irão complementar a compreensão da ideia do todo que irá, da mesma forma, facilitar cada vez mais a interpretação das restantes partes suas constituintes. A «compreensão» de um texto, tal como esta é prefigurada no pensamento de Schleiermacher, é tornada possível por meio da aplicação desta técnica de interpretação circular que se estabelece entre as partes e o todo do texto e que vai ao encontro da subjetividade nele inscrita pelo seu autor. *Cf.*, PALMER, *Op. Cit.*, pp. 91-103.

²⁴ “*To this also belongs understanding the writer better than he understands himself.*” (Tradução da nossa responsabilidade).

contexto dos factos mais amplos da sua vida, contrastando com outras vidas e com outras obras. O princípio de interacção e de esclarecimento recíproco da parte e do todo é essencial para os dois aspectos da interpretação. (*Cit.*, PALMER, *Op. Cit.*, pp. 95-96)»

Na proposta de Schleiermacher desenha-se por esta razão uma técnica que, ao contrário daquela que é proposta pelo Positivismo Lógico e pelo Estruturalismo, procura ir ao encontro da dimensão subjetiva do intelecto humano, demarcando-se assim da tendência reducionista que se verifica patente nas propostas técnico-metodológicas defendidas por essas tradições. Porém, a proposta de Schleiermacher é ainda limitada a um domínio de investigação do humanismo muito particular — o do texto filosófico —, sendo na perspectiva historicista de Wilhelm Dilthey onde pela primeira vez se irá apresentar a Hermenêutica como técnica e fundamentação epistemológica de toda a investigação que é desenvolvida pelas «ciências do espírito».

Dilthey apresenta-se por isso como um pensador cuja orientação intelectual se encontra ainda em consonância com a pretensão positivista de fundamentar epistemologicamente um âmbito de estudo técnico-científico do humanismo que, embora procure afastar-se das tendências metafísicas do pensamento filosófico tradicional, no entanto se demarca das restantes correntes que seguem esta linha, ao rejeitar qualquer proposta que procure edificar as «ciências do espírito» sob os pressupostos técnico-metodológicos das ciências exatas (*Cf.*, DILTHEY, 1911, pp. 15-23). A proposta hermenêutica de Dilthey pretende por isso fornecer às «ciências do espírito» uma abordagem original, própria à sua investigação, uma vez que tem em conta a dimensão subjetiva, e sobretudo histórica, do ser humano e que, por essa razão, se mostra mais adequada às suas características mais fundamentais. Nas palavras de Dilthey:

«O método só pode, portanto, ser o seguinte: busca das conexões, etc. Sua suplementação *como interpretação*.

Decurso do conhecido para o desconhecido, isto é, dos factos históricos para a conexão neles ínsita, na sua legalidade. (*Cit.*, DILTHEY, 1911, p. 43)»

Ou ainda, tal como o descreve Richard E. Palmer:

«O projecto de formular uma metodologia adequada às ciências que se centram na compreensão das expressões humanas — sociais e artísticas — é primeiramente encarado por Dilthey no contexto de uma necessidade de abandonar a perspectiva reducionista e

mecanicista das ciências naturais, e de encontrar uma abordagem adequada à plenitude dos fenómenos. (Cit. PALMER, *Op. Cit.*, pp. 106-107)»

Mais que uma metodologia, Dilthey procura apresentar com a sua proposta uma fundamentação segura para as «ciências do espírito» que, ao mesmo tempo que lhes pretende proporcionar o reconhecimento e autonomia académica que é por elas almejado, as distingue das ciências naturais e exatas através da demarcação das características particulares inerentes ao estudo do seu objeto: a humanidade. A «vivência» («*Erlebnis*») ou, noutros termos, a «experiência interior vivida» pelo ser humano, constitui-se para Dilthey como o principal domínio sobre o qual se deverá debruçar a investigação humanista. Por outras palavras, Dilthey considera que o estudo do humano deve ser construído, em primeiro lugar, a partir de uma «compreensão»²⁵ da sua interioridade, pois é na «vivência» do mundo que é experimentada pelo indivíduo, *i.e.*, na visão subjetiva que cada ser humano elabora do mundo que o rodeia, onde se desenham os motivos que orientam as suas «expressões»; onde se encontram os fundamentos para os factos externos que acerca dele podem ser — posteriormente — analisados de forma objetiva (Cf., DILTHEY, 1910, pp. 154-159). Tal como Dilthey o exemplifica com o caso da «ação»:

«Uma ação não brota de uma intenção de comunicar; no entanto, o propósito com o qual se relaciona encontra-se nela contido. Existe uma relação entre uma ação e algum conteúdo mental que nos permite construir inferências prováveis. Mas é para tal necessário distinguir o estado de espírito que produziu a ação pela qual se expressa das circunstâncias da vida pelas quais ela é condicionada. A ação, pela força de um motivo decisivo, afasta-se da plenitude da vida demonstrando-a num só sentido. Não importa o quanto possa ser acerca dela considerado, ela expressa apenas uma parte da nossa natureza. Ela vem aniquilar potencialidades que subjazem a essa natureza. Desta forma, também a ação se separa do plano contextual da vida e, a não ser que seja acompanhada de uma explicação de como as circunstâncias, os propósitos, os meios e o restante contexto da nossa vivência se encontram nela interligados, não é possível construir uma compreensão abrangente da vida interior que lhe deu origem. (Cit., DILTHEY, 1910, p. 153)»²⁶

²⁵ Para Dilthey, o conceito de «compreensão» desenvolve-se a partir da delimitação que dele é feito por Schleiermacher. Por compreensão, Dilthey entende a «captação» que o intérprete faz da «expressão» do «mundo interior vivido» de um outro ser humano. Em suma, para Dilthey, a «compreensão» não se limita, por isso, só ao texto, mas é possível relativamente a qualquer tipo de «expressão» humana. Cf. DILTHEY, 1910, pp. 152-164. A este respeito veja-se também PALMER, *Op. Cit.*, pp. 105-128; 135.

²⁶ “*An action does not spring from the intention to communicate; however, the purpose to which it is related is contained in it. There is a regular relation between an action and some mental content which allows us to make probable inferences. But it is necessary to distinguish the state of mind which produced the action by which it is expressed from the circumstances of life by which it is conditioned. Action,*

Na proposta de Dilthey, o objeto de investigação das «ciências do espírito» necessita de ser encarado a partir de uma abordagem técnico-metodológica substancialmente diferente daquela que é desenvolvida no contexto das ciências exatas. Pois ao contrário dos objetos que por estas são investigados, o ser humano destaca-se como um objeto de investigação diferente, uma vez que é possuidor de uma intencionalidade própria, fruto da atividade da sua vida interna, das suas «vivências». Os fundamentos das «expressões» humanas — sejam elas psicológicas, sociais, artísticas, políticas ou históricas —, não podem ser reduzidos ao enquadramento analítico do empiricamente observável, uma vez que tais fundamentos se encontram ocultos na «vivência» humana, por sua vez inacessível às abordagens técnico-instrumentais que são levadas a cabo pelas ciências exatas. Em Dilthey, a Hermenêutica constitui-se por essa razão como a única abordagem metodológica possível de ser aplicada nos estudos humanísticos, uma vez que o exercício de interpretação que lhe é inerente vai ao encontro desta intencionalidade característica das «vivências», na sua pretensão de construir uma «compreensão» objetiva do ser humano (Cf., GADAMER, Hans-Georg, 1960, pp. 225 -252.).²⁷

De acordo com a conceptualização que Dilthey constrói das «ciências do espírito», depreende-se que a sua delimitação face às ciências naturais e exatas se determina a partir da abordagem que é feita ao seu objeto de investigação. Tal pressuposto implica, por sua vez, uma distinção que se estabelece também ao nível das metas almejadas por cada um destes domínios de investigação. A «explicação» apresenta-se aqui como um conceito radicalmente diferente da «compreensão». Pois enquanto as ciências naturais e exatas procuram fornecer uma «explicação» factual dos fenómenos que são alvo da sua investigação, na proposta de Dilthey, as «ciências do espírito» apresentam-se determinadas sob o intuito de alcançar uma «compreensão» das «expressões» humanas — que, no seu conjunto, delimitam a história —, e que apenas se torna possível por meio da interpretação (Cf., DILTHEY, 1910, pp. 161-164).

«Portanto, a diferença entre os estudos humanísticos e as ciências naturais, não está necessariamente nem num tipo de objecto diferente que os estudos humanísticos possam

through the power of a decisive motive, steps from the plenitude of life into one-sidedness. However much it may have been considered it expresses only a part of our nature. It annihilates potentialities which lie in that nature. So action, too, separates itself from the background of the context of life and, unless accompanied by an explanation of how the circumstances, purposes, means and context of life are linked together in it, allows no comprehensive account of the inner life from which it arose.» (Tradução da nossa responsabilidade).

²⁷ A este respeito veja-se também BLEICHER, *Op. Cit.*, pp. 34-43.

ter, nem num tipo diferente de percepção; a diferença essencial está no contexto dentro do qual o objecto percebido é compreendido. Os estudos humanísticos farão por vezes uso dos mesmos objectos ou «factos» das ciências da natureza, mas num contexto de relações diferentes, num contexto que inclui ou que refere uma experiência interna. A ausência da referência à experiência humana é característica das ciências naturais; a presença de uma referência à vida interior do homem está inevitavelmente presente nos estudos humanísticos. (Cit., PALMER, *Op. Cit.*, p. 111)»

Mesmo prezando pela atenção à dimensão subjetiva do humano, há que sublinhar que a proposta hermenêutica de Dilthey procura possibilitar às «ciências do espírito» uma «compreensão» objetiva das «expressões» humanas. Objetividade que só se torna possível quando a subjetividade inerente às «vivências» é tomada em consideração como uma dimensão fundamental do humano. Neste sentido, torna-se necessário destacar que a crítica de Dilthey à tradição positivista — que marcou o desenvolvimento académico do saber na sua época —, se centra mais sobre a tendência redutora que se manifesta nos seus pressupostos técnico-metodológicos, que na cientificidade que por ela é pretendida. De acordo com a perspectiva de Dilthey, os estudos humanísticos, se se pretendem verdadeiramente científicos, têm obrigatoriamente que tomar a subjetividade humana como um elemento fundamental no desenvolvimento das suas investigações. Pois a «vivência» subjetiva é uma das dimensões mais características da humanidade, constituindo-se mesmo como uma das suas dimensões mais fundamentais, razão pela qual não pode ser metodologicamente suprimida de modo a facilitar o progresso da investigação das «ciências do espírito» (Cf., GADAMER, 1960, pp. 277-291).²⁸

2.3. Os Fundamentos Humanistas da Hermenêutica Fenomenológica de Martin Heidegger e Hans-Georg Gadamer

Embora os contornos do pensamento de Dilthey se definam a partir de uma orientação essencialmente historicista, o seu alcance teórico fez-se sentir em diversos ramos do pensamento filosófico tradicional. O intuito de construir uma *Crítica da Razão Histórica* pela parte de Dilthey, aliado com a teoria da linguagem que foi delineada por Wilhelm Von Humboldt e com a fenomenologia de Edmund Husserl, encontram-se na base conceptual do *Linguistic Turn* que veio operar-se na tradição hermenêutica germânica contemporânea, sobretudo no que diz respeito à sua vertente fenomenológica. A Hermenêutica Fenomenológica pela primeira vez apresentada por

²⁸A este respeito veja-se também PALMER, *Op. Cit.*, pp. 105-128.

Martin Heidegger em *Ser e Tempo* é disso o exemplo, uma vez que conjuga numa nova abordagem ao problema da delimitação do contexto de investigação da Hermenêutica os pressupostos teóricos previamente delineados por cada um destes três autores.

A influência de Dilthey sobre o trabalho hermenêutico de Heidegger manifesta-se sobretudo no modo como o último vem definir a «compreensão»²⁹ como um conceito histórico, cuja fundamentação radica numa reformulação do «círculo hermenêutico» que se encontra por sua vez dependente do «tempo», assim como da própria existência do «*Dasein*» que a leva a cabo (Cf., HEIDEGGER, 1927, p. 188). Já no que diz respeito à teoria da linguagem defendida por Humboldt, Heidegger vai sobretudo beber da ideia de acordo com a qual a linguagem cria uma «abertura de mundo». Tal é evidente, sobretudo ao ter em conta como, na proposta defendida por Heidegger, é também a linguagem que possibilita a abertura necessária para a «compreensão», *i.e.*, que abre a possibilidade de «ser-no-mundo» ao «*Dasein*» onde o «ser» se dá a manifestar. Em suma, Martin Heidegger, a par de Humboldt, considera que a linguagem, mais que uma simples representação instrumental do «mundo», é uma forma própria de configuração da «compreensão» para a abertura do «ser» que se manifesta nesse mesmo «mundo» onde o «*Dasein*» se encontra lançado (Cf., LAFONT, *Op. Cit.*, pp. 21-33). No entanto, é necessário sublinhar que a hermenêutica fenomenológica heideggeriana só ganha a sua fundamentação filosófica mais profunda a partir dos conceitos apresentados pela fenomenologia de Edmund Husserl, nomeadamente no encontro que Heidegger estabelece com o conceito husserliano de «mundo da vida» («*Lebenswelt*»), que vem colocar o sujeito intérprete na base fundamental da compreensão objetiva do «mundo». Tal como se reflete nas palavras de Gadamer:

«No intuito de apresentar uma contraproposta ao conceito de mundo que engloba o universo daquilo que é objectivável pelas ciências, Husserl apresenta um conceito

²⁹ Embora se demonstre esta influência, de acordo com a proposta hermenêutica heideggeriana apresentada em *Ser e Tempo*, os conceitos de «compreensão» e de «interpretação» caminham a par naquela que é a concepção heideggeriana do «círculo hermenêutico». Não há em Heidegger uma cisão entre o sujeito e o objeto aquando do ato interpretativo. Na interpretação, a «compreensão» já esta dada, na medida em que o objeto interpretado já faz parte do pensar do sujeito que o interpreta projectivamente. Não há por isso uma distinção clara entre ambos os conceitos, na medida em que o ato interpretativo só é possível porque ele é já «compreensão», *i.e.*, uma projeção das possibilidades do «ser» no futuro. A «compreensão» não é por essa razão algo distinto da interpretação, ela faz parte do «ser-no-mundo» do «*Dasein*». Tal como se pode deduzir das palavras de Heidegger: «Na interpretação a compreensão não se transforma em algo diferente, torna-se nela própria. A interpretação encontra-se existencialmente fundamentada no compreender; a última não deriva da primeira.» *Cit.* HEIDEGGER, 1927, p. 188. “*In interpretation, understanding does not become something different. It becomes itself. Such interpretation is grounded existentially in understanding; the latter does not arise from the former.*” (Tradução da nossa responsabilidade). A este respeito veja-se também LAFONT, 1997, pp. 75-80; GADAMER, 1993, pp. 64-68.

fenomenológico que denomina de «mundo da vida», ou seja, o mundo em que nos introduzimos ao viver na nossa atitude natural, que não nos é objetivo como tal, mas que apresenta em cada caso o solo prévio de toda a experiência. Este horizonte do mundo está pressuposto também em todas as ciências e é por isso mais originário que elas. Como fenómeno horizontal, este «mundo» refere-se essencialmente à subjetividade; e esta referência significa ao mesmo tempo que «tem o seu ser no fluxo dos “em cada caso”».

(*Cit.*, GADAMER, 1960, p. 310.)³⁰

O problema fundamental que lança a Hermenêutica heideggeriana está diretamente relacionado com o papel nuclear dado à subjetividade humana que se encontra pressuposto tanto na proposta hermenêutica de Dilthey como na fenomenologia husserliana. Pois, embora Dilthey advogue a cientificidade das «ciências do espírito» através de uma Hermenêutica que parte da «vivência», na defesa do papel ativo desempenhado pela subjetividade humana no processo de interpretação histórica que dá fundamento à sua proposta, o autor não deixa de abrir por esta via o caminho para um «subjetivismo» das «ciências do espírito». Do mesmo modo, e embora se procure demonstrar como o fundamento primordial para a objetividade de todo o conhecimento, de acordo com a perspectiva de Heidegger, a subjetividade inerente ao «mundo da vida» husserliano remete também por este caminho que vai ao encontro do «subjetivismo», uma vez que a fenomenologia de Husserl se constitui, em última instância, como uma teoria antropocêntrica do conhecimento, cujo fundamento nuclear remete todo o processo de conhecimento à «consciência intencional» do «eu» na sua relação com os objetos (*Cf.*, PAISANA, 1992, pp. 113-142).³¹ No sentido de superar esta problemática, a linguagem, enquanto «abertura do mundo», apresenta-se para Heidegger como o elemento mediador entre a subjetividade do «mundo da vida» husserliano e a objetividade do «ser» que se manifesta no «mundo» onde o «*Dasein*» se encontra lançado. Pois, tal como o sublinha João Paisana:

«Husserl, (...) tomando como ponto de partida a consciência (*Bewusstsein*), parte da subjectividade, bloqueando-se na imanência do sujeito sem poder dar conta da acritude do *Dasein*. Na verdade, depois de Descartes, a subjectividade surge como *fundamentum*

³⁰ “*En consciente contrapropuesta a un concepto del mundo que abarca el universo de lo que es objectivable por las ciencias, Husserl llama a este concepto fenomenológico del mundo «mundo vital», es decir, el mundo en el que nos introducimos por el mero vivir nuestra actitud natural, que no nos es objetivo como tal, sino que representa en cada caso el suelo previo de toda la experiencia. Este horizonte del mundo esta presupuesto también en toda la ciencia y es por eso más originario que ellas. Como fenómeno horizontal este «mundo» esta esencialmente referido a la subjetividad, y esta referencia significa al mismo tiempo «que tiene su ser en la corriente de los “en cada caso”».*” (Tradução da nossa responsabilidade).

³¹ A este respeito veja-se também PALMER, *Op Cit.*, pp. 147-153.

inconcussum, nunca posta em questão quanto ao seu ser. No entanto, segundo Heidegger, só o estudo do *Dasein*, partindo da abertura ao mundo, nos permitirá questionar o ser da subjectividade, assim como da objectividade. (Cit., PAISANA, *Op. Cit.*, p. 121)»

A relação que assim se estabelece entre os conceitos de «história», «linguagem» e «mundo da vida», encontra-se materializada no conceito heideggeriano de «*Dasein*», sobre o qual também se edifica a sua hermenêutica fenomenológica. «*Dasein*», enquanto manifestação do «ser» no espaço e no tempo — ou seja, como «abertura», como o «aí» do «ser» que é espaço-temporalmente manifesto na realidade humana —, define-se como um «ente» cuja existência é já por si hermenêutica, uma vez que é o único possuidor de uma «pré-estrutura compreensiva» que o encaminha de encontro com a tarefa fundamental de «desencobrir» («*entbergen*») o «ser» a partir da «facticidade» da sua existência. A «pré-estrutura» da compreensão que possibilita esta tarefa existencial do «*Dasein*» é tornada possível, antes de tudo, por via da sua aptidão linguística, do «λόγος» («*logos*»), uma vez que é na capacidade de formular a questão que inquire pelo «ser» onde se encontra a raiz fundamental deste privilégio ontológico que o «*Dasein*» possui de projetar o «ser» nas suas possibilidades, *i.e.*, como a representação do «enquanto que» de um determinado «ente» captado na interpretação. Neste sentido, a hermenêutica fenomenológica heideggeriana, ao contrário das propostas hermenêuticas que até aqui têm vindo a ser analisadas, não centra a sua atenção apenas sobre os processos subjetivos de interpretação do sujeito. Embora a subjectividade se constitua como uma das características fundamentais da «pré-estrutura compreensiva» deste «ente privilegiado» — e que, não obstante, não deixa por essa razão de se encontrar sempre presente no ato interpretativo —, de acordo com a proposta hermenêutico-fenomenológica de Heidegger, a tarefa existencial do «*Dasein*» é ontológica. Consistindo num estar aberto à manifestação do «ser» dos entes que compõem o «mundo» tal como ele é, *i.e.*, em «desencobrir» o «ser» enquanto «ser», no «mundo» onde o «*Dasein*» está lançado e que, por esta via, é também por ele construído (Cf., HEIDEGGER, 1927, pp. 190-191).³²

A proposta delineada por Heidegger é por esta razão também definida como uma «hermenêutica da facticidade», uma vez que se desenvolve como uma «análise existencial», que tem em vista a compreensão do «ser» a partir das suas manifestações ônticas, dadas no contexto da quotidianidade da existência do «*Dasein*». Nesta, o «*Dasein*» é no seu «mundo», com os outros e à beira das coisas, dando-se por essas

³² A este respeito veja-se também: FABRIS, *Op. Cit.*, pp. 21-25.

mesmas vias a um processo de «desencobrimento» «(...) que projeta o ser sobre possibilidades» (Cit., HEIDEGGER, 1927, p. 188).³³ Interpretar é por isso o seu modo de «ser-no-mundo» («*in-der-welt-sein*»). No mesmo sentido, a hermenêutica fenomenológica, mais que uma metodologia de investigação, apresenta-se também como uma «analítica da existência», uma vez que consiste fundamentalmente num processo de desocultação do «ser» que nos «entes» se vem manifestar como «encoberto» («*verborgenheit*»). O «ser» desses «entes», é dado a esta manifestação através da «significação» que é proporcionada pela linguagem, pois é por meio desta que o «ser» destes «entes» se torna perceptível ao «*Dasein*». Sendo a «significação» quem oferece a abertura necessária que permite o envolvimento da «pré-estrutura compreensiva» no «desencobrimento» do «ser» dos «entes» que assim se manifestam. Nas palavras de Heidegger:

«Quando os entes intramundanos são descobertos a par com o Ser do *Dasein* — ou seja, quando eles chegam a ser compreendidos — dizemos acerca deles que possuem sentido [*Sinn*]. Mas aquilo que é compreendido, tomado de forma objetiva, não é o sentido mas sim o ente, ou em alternativa, o Ser. Sentido é aquilo em que a compreensibilidade [*Verständlichkeit*] de algo se mantém em si mesma. (Cit., HEIDEGGER, 1927, pp. 192-193)»³⁴

Tal como o refere Cristina Lafont: «É a linguagem o que proporciona ao *Dasein* a «inteligibilidade», ou seja, a «compreensão do ser» que constitui o seu «estado de abertura», do qual tínhamos partido. (Cit., LAFONT, *Op. Cit.*, pp. 98-99)»³⁵ No entanto, o contributo heideggeriano para o desenvolvimento da relação entre a Hermenêutica e a linguagem é trabalhado com maior detalhe nos textos posteriores a *Ser e Tempo*, i.e., no pensamento heideggeriano desenvolvido após a «*Kehre*».³⁶ Da análise que até aqui se tem vindo a desenvolver em torno do contributo heideggeriano

³³ «As understanding, *Dasein* projects its being upon possibilities.» (Tradução da nossa responsabilidade).

³⁴ «When entities within-the-world are discovered along with the Being of *Dasein* — that is, when they have come to be understood — we say that they have meaning [*Sinn*]. But that which is understood, taken strictly is not the meaning but the entity, or alternatively, Being. Meaning is that wherein the understanding [*Verständlichkeit*] of something maintains itself.» (Tradução da nossa responsabilidade).

³⁵ «Es el lenguaje el que proporciona al *Dasein* la «inteligibilidad», es decir, la «comprensión del ser» que constituye su «estado de abierto», del qual habíamos partido.» (Tradução da nossa responsabilidade).

³⁶ O termo alemão «*Kehre*» («inflexão»), quando utilizado no contexto do corpo bibliográfico de Martin Heidegger, designa a «inflexão» operada no seu pensamento à luz das problemáticas presentes nos textos posteriores a *Ser e Tempo*. Esta «inflexão» heideggeriana é também um *Linguistic Turn* nos seus próprios termos, uma vez que representa uma tentativa de compreender a problemática metafísica do «ser» lançada em *Ser e Tempo* a partir de uma abordagem mais centrada sobre as questões da linguagem. Heidegger refere-se ele próprio a esta «inflexão» na sua *Carta Sobre o Humanismo* como um distanciamento do seu pensamento da abordagem construída em torno da questão do «ser» que é desenvolvida em *Ser e Tempo*. Cf., HEIDEGGER, 1947, pp. 146-181.

para a Hermenêutica, compreende-se que este consiste sobretudo numa libertação deste âmbito disciplinar das suas limitações textuais para se expandir nos horizontes da investigação ontológica. Com Heidegger, a Hermenêutica constitui-se como um sistema de pensamento que compreende a atitude interpretativa, não apenas na relação do sujeito intérprete com os textos, mas como a sua própria disposição existencial enquanto «*Dasein*», uma vez que o «desencobrimento» do «ser», sobretudo através da sua abertura na linguagem, é uma tarefa fundamentalmente hermenêutica. É então neste sentido onde se demonstra que, para Heidegger, a linguagem é compreendida a partir do seu sentido originário enquanto «*logos*».

No pensamento de Heidegger é por isso possível compreender como se põe também em questão o problema da relação da Hermenêutica com a história. Do mesmo modo que o constata com a metafísica, para Heidegger a linguagem encontra-se impregnada de preconceitos culturais que ao longo da história têm vindo a ocultar o sentido originário dos conceitos que por ela são representados e que assim encaminham o «*Dasein*» de encontro com uma existência inautêntica (uma vez que é a linguagem quem lhe proporciona a abertura para o «mundo»). A delimitação que historicamente tem vindo a ser construída do conceito de «ser» — a par daquilo que Heidegger também considera que acontece com o conceito de «verdade» —³⁷ é para Heidegger o mais claro exemplo da influência que os preconceitos histórico-culturais exercem sobre a linguagem, cabendo por isso também à sua conceção da Hermenêutica, enquanto «desencobrimento», denunciar em que sentido estes preconceitos vieram determinar a relação que o «*Dasein*» tem vindo a estabelecer com o «ser» ao longo das épocas que perfazem a história da cultura ocidental. Neste sentido, o processo de «desencobrimento» hermenêutico, mais que um «desencobrimento» do «ser» que se manifesta nos «entes intramundanos», é também um processo ontológico (e, neste sentido, também etimológico) de «desencobrimento» do «ser» no «tempo», uma vez que procura determinar quais os preconceitos históricos que vêm obscurecer a possibilidade da sua manifestação na linguagem.

A proposta hermenêutica de Martin Heidegger vem por isso mostrar-se como um dos mais importantes elementos no desenvolvimento da história da Hermenêutica Contemporânea. Na crítica que nela se faz da subjetividade, o ato existencial de «interpretação»/«compreensão» é determinado como uma abertura ôntica para o domínio ontológico onde a «compreensão» do «ser» se torna possível. Em suma, com

³⁷ Este tema será desenvolvido com maior profundidade no quinto capítulo da presente investigação. Ver pp. 205-213.

esta concepção da tarefa ontológica da Hermenêutica, Heidegger procura afastar-se do problema do «subjativismo» que encontra pressuposto na proposta hermenêutica de Dilthey (e também de Husserl), ao mesmo tempo que também se afasta do Positivismo inerente a uma concepção técnica do processo interpretativo, prezando, contudo, ainda pela sua objetividade.

A abordagem que Hans-Georg Gadamer constrói da Hermenêutica mostra-se, neste sentido, em muitos aspetos devedora dos pressupostos hermenêuticos heideggerianos. O papel desempenhado por conceitos tais como o de «ser-com-outrem» («*mitsein*») na hermenêutica fenomenológica heideggeriana — onde a linguagem se define como uma abertura para a compreensão do «ser» que se mostra na relação do «*Dasein*» com «outrem» — é um elemento fenomenológico fundamental para a concepção gadameriana do conceito de «diálogo» (Cf., GADAMER, 1963, pp. 45-54). Para além disto, é também possível evidenciar a influência heideggeriana sobre Gadamer a partir do papel atribuído pelo autor de *Ser e Tempo* aos preconceitos históricos no desenvolvimento da linguagem. Esta influência torna-se manifesta na delimitação que Gadamer faz do conceito de «compreensão», a qual consiste por sua vez no resultado de uma «fusão de horizontes», cuja raiz subjaz no encontro dialético que se estabelece entre preconceitos³⁸ — do intérprete e do *interpretandum* —, fundamental na determinação daquela que Gadamer vem definir como a «consciência histórica». A proposta hermenêutico-fenomenológica de Hans-Georg Gadamer mostra-se assim em estreita concomitância com os pressupostos fundamentais avançados pelo pensamento do seu mestre. Tal como o próprio sublinha:

«Em pleno reconhecimento da crítica feita por Heidegger ao conceito de sujeito, cujo fundo de substância demonstrou, procurei por isso captar no diálogo o fenómeno originário da linguagem. Isto significava ao mesmo tempo uma retro-orientação hermenêutica da dialéctica, que tinha sido desenvolvida como método especulativo desde o idealismo alemão, para a arte do diálogo vivo, na qual o movimento do pensamento socrático-platónico se tinha completado. (...) Foi a partir do mesmo interesse, que eu não procurei a estrutura hermenêutica em primeiro lugar na experiência, mas na experiência da arte e da própria história, com as quais as chamadas ciências do espírito lidam com os seus objectos. (Cit., GADAMER, 1993, pp. 65-66)»

³⁸ Podemos aqui referir a concepção de preconceito em Gadamer tal como ela é definida por Paul Ricoeur em *Hermenêutica e Crítica das Ideologias*: «O preconceito (...) não é um pólo adverso de uma razão sem pressuposto; é uma componente do compreender, ligada ao carácter historicamente finito do ser humano (...)» Cit., RICOEUR, Paul, 1986a, pp. 338-339.

Não obstante as suas raízes assentarem no solo fértil do pensamento heideggeriano, a hermenêutica fenomenológica de Hans-Georg Gadamer representa pelo seu próprio mérito um dos marcos mais importantes no desenvolvimento da história da Hermenêutica Contemporânea. Ao contrário de Heidegger, cuja reflexão em torno da Hermenêutica se apresenta como uma das inúmeras questões que caminham a par da problemática central da sua investigação ontológica, em Gadamer a hermenêutica fenomenológica — embora também delimitada por uma orientação ontológica — destaca-se como o problema fundamental do seu pensamento. *Verdade e Método* (1960) é um texto incontornável para compreender o esforço de clarificar a reflexão que até então se tinha vindo a desenvolver em torno das questões da Hermenêutica, sobretudo no que diz respeito àquelas questões que derivam do confronto que se estabelece entre o objetivismo e o subjetivismo na delimitação da «compreensão».

Do mesmo modo que a hermenêutica fenomenológica apresentada por Heidegger, a proposta gadameriana procura construir uma delimitação fenomenológica do conceito de «compreensão» que, ao mesmo tempo que demonstra a sua orientação ontológica fundamental, destaca também a sua estreita dependência da história, do contexto social que envolve o objeto interpretado, assim como da experiência vivida do sujeito intérprete. Gadamer procura neste sentido apresentar a Hermenêutica como a tarefa existencial fundamental do ser humano; como a base dialética da sua abertura para o «mundo», e que assim a afasta do seu enquadramento técnico-metodológico — tal como este é perspectivado pelas «ciências do espírito» —, assim como da ênfase que é dada ao «distanciamento alienante» («*Verfremdung*») que delimita a abordagem metodológica das questões do humanismo. No sentido de sublinhar este afastamento, e também com o intuito de fundamentar aqueles que entende como os pressupostos universais da Hermenêutica, Gadamer começa desde logo por debruçar a sua atenção sobre a «compreensão» que advém da relação que se estabelece no encontro entre a interpretação — enquanto condição existencial do ser humano — e a obra de arte — enquanto uma das suas manifestações.

De acordo com a proposta de Gadamer, na experiência que o ser humano faz da arte, estabelece-se uma relação dialética entre o sujeito intérprete, a obra de arte, e o próprio «mundo». A experiência que é feita da obra de arte é por isso substancialmente diferente da conceção tradicional da «consciência estética»,³⁹ uma vez que o «mundo»

³⁹ A definição gadameriana do conceito de «consciência estética» é estabelecida em contraposição com a conceção clássica da estética que é desenvolvida por Immanuel Kant. Nesta, a interpretação de uma obra de arte é delimitada à luz da relação entre sujeito e o objeto, encontrando-se cada um devidamente delimitado, e cabendo inteiramente à consciência do sujeito a captação do sentido da obra de arte, assim

se abre através desta ao sujeito intérprete, não como algo diferente de si — *i.e.*, como objeto externo —, mas como algo no qual ele está lançado e com o qual tanto ele como a obra estão envolvidos. O «mundo» do sujeito intérprete é impulsionado pela obra, sobre ele é lançada uma nova luz que permite ao intérprete captar a realidade sob uma nova perspectiva. No encontro dialético que se estabelece entre o sujeito e a obra de arte, possibilita-se assim uma nova «compreensão» do real, uma nova forma de olhar para o «mundo» e, nesse mesmo sentido, também uma nova autocompreensão pela parte do sujeito que se encontra a «ser» nesse novo «mundo» que a obra lhe proporciona. A «compreensão» é por isso resultante de um encontro dialético, uma vez que o «jogo» que nela resulta, e que por esta via se dá como experiência de «mundo», é dependente, em igual medida, do sujeito intérprete como da própria obra de arte. Neste sentido, no diálogo que se estabelece entre o ser humano e a obra de arte, dá-se aquilo que Gadamer denomina como uma «fusão de horizontes». A experiência subjetiva que o sujeito intérprete faz do «mundo» funde-se com aquela que se encontra representada na obra de arte, criando assim uma nova «experiência vivida» do «mundo» onde ambos estão lançados. Em suma, a própria «experiência» que se encontra na base da Hermenêutica Fenomenológica gadameriana é por esta razão dialética. Ela é apenas tornada possível na medida em que o «mundo vivido» do intérprete se funde com o «mundo vivido» que lhe é proporcionado pelo *interpretandum* (neste caso concreto, pela obra de arte) (Cf., GADAMER, 1960, pp. 143-181).⁴⁰ O que por sua vez implica que:

«Qualquer obra de arte, não apenas a literária, tem que ser compreendida no mesmo sentido pelo qual se devem compreender todos os textos, e é necessário saber compreender dessa forma. Com isso, a consciência hermenêutica adquire uma extensão tão abrangente que chega inclusivamente mais longe que a consciência estética. *A estética deve subsumir-se na hermenêutica.* E este enunciado não se refere meramente às dimensões formais deste problema, valendo mesmo como afirmação de conteúdo. E, ao invés, a hermenêutica terá que determinar-se no seu conjunto de modo a que faça justiça à experiência da arte. A compreensão deve entender-se como parte de um acontecimento de sentido, no qual se forma e conclui o sentido de outro enunciado, tanto da arte como de outro género ou tradição. (Cit., GADAMER, 1960, p. 217)»⁴¹

como a sua determinação de acordo com as categorias estéticas. Gadamer procura superar esta conceção clássica da «consciência estética» evidenciando o papel ativo que é desempenhado pela obra («objeto») sob a experiência de «mundo» que é criada pelo sujeito intérprete. Cf., GADAMER, 1960, pp. 143-141. A este respeito veja-se também PALMER, *Op. Cit.*, pp. 167-175.

⁴⁰ A este respeito veja-se também FABRIS, *Op. Cit.*, pp. 42-46.

⁴¹ «Cualquier obra de arte, no sólo las literarias, tiene que ser comprendida en el mismo sentido en que hay que comprender todo texto, y es necesario saber comprender así. Con ello, la consciencia hermenéutica adquire una extensión tan abarcante que llega incluso más lejos que la consciencia

Nesta formulação do processo interpretativo é também possível destacar a importância desempenhada pela relação dialética inerente à «fusão de horizontes» na constituição daquilo que Gadamer vem delimitar sob o conceito de «consciência histórica». Na proposta hermenêutica de Gadamer, não existe uma «compreensão» livre de preconceitos, estes fazem parte da essência da interpretação. Qualquer ato interpretativo, recaia ele sobre um texto, uma obra de arte, ou até sobre elementos inerentes à existência mundana, parte de pressupostos orientadores prévios que guiam a «compreensão» no caminho que está a ser traçado ao longo do exercício interpretativo. Estes pressupostos delimitadores, tal como foi já feita a referência, são entendidos por Gadamer como preconceitos, *i.e.*, como pré-concepções histórico-culturais que são inerentes à «compreensão», e que ao mesmo tempo lhe servem de guia.

Mais uma vez se vem aqui introduzir o «círculo hermenêutico», sobretudo quando se tem em conta que no ato interpretativo, os preconceitos do sujeito intérprete são substancialmente alterados pelo impacto neles causado pelos preconceitos inerentes ao *interpretandum*. A analogia da relação dialética entre as partes e o todo mostra-se agora com Gadamer à luz dos preconceitos culturais e históricos que criam, por um lado, o *background* conceptual do sujeito intérprete, possibilitando-lhe a interpretação prévia do *interpretandum* — *i.e.*, os elementos que constituem aquilo que Heidegger veio definir na sua proposta como a «pré-estrutura compreensiva» do «*Dasein*» — e, por outro, dos preconceitos culturais, históricos e sociais implícitos ao próprio *interpretandum*, que irão exercer a sua influência sobre o sujeito intérprete.

A «fusão de horizontes» que permite alcançar a «compreensão», manifesta-se assim como o encontro dialético que se estabelece entre os preconceitos sociais, históricos e culturais prévios do sujeito intérprete, com os preconceitos que são inerentes ao *interpretandum*. Tal significa então que em Gadamer, da mesma forma que em Heidegger, a «compreensão» se demonstra delimitada pelo tempo, *i.e.*, pela época histórica na qual se desenvolve, nomeadamente por aquilo que Gadamer denomina de «consciência histórica». No entanto, e ao contrário de Heidegger, em Gadamer, os preconceitos históricos não são delimitados como um obstáculo que deve ser denunciado e que impede a «compreensão» genuína das manifestações ônticas do «ser».

estética. La estética debe subsumirse en la hermenéutica. Y este enunciado no se refiere meramente a las dimensiones formales del problema, sino que vale realmente como afirmación de contenido. Y a la inversa, la hermenéutica tiene que determinar-se en su conjunto de manera que haga justicia a la experiencia del arte. La comprensión debe entender-se como parte de un acontecer de sentido en el que se forma y concluye el sentido de todo enunciado, tanto del arte como de cualquier otro género o tradición.” (Tradução da nossa responsabilidade).

Antes pelo contrário, os preconceitos são uma parte intrínseca dessa mesma «compreensão», uma vez que são postos em causa pelos preconceitos do *interpretandum* ao longo do processo interpretativo e, por essa via, superados ou alargados através da «fusão de horizontes». Em suma, e uma vez que se encontra sempre situada historicamente, a delimitação fenomenológica que Gadamer constrói do conceito de «compreensão», mostra-o numa íntima dependência da «consciência histórica» que vem determinar a subjetividade do intérprete, assim como a subjetividade do próprio *interpretandum*. Em Gadamer, à parte da linguagem pela qual se possibilita, não existe na «compreensão» uma dimensão objetiva como tal, formalmente mensurável e despida de preconceitos, do mesmo modo que a «compreensão» também não se encontra no caminho de uma relativização subjetivista — tal como se poderá deduzir da acusação que lhe é feita por Habermas —⁴², uma vez que os «preconceitos», ao serem postos em causa pelo processo interpretativo, abrem o caminho para uma reflexão autêntica em torno do «ser» que se manifesta onticamente. Nas palavras de Gadamer:

«Assim se determina, de novo, a tarefa da hermenêutica. Só graças ao fenómeno da “distância temporal” [entre intérprete e *interpretandum*] e à clarificação do seu conceito poderíamos cumprir a tarefa propriamente crítica da hermenêutica, quer dizer, distinguir os preconceitos que cegam dos que iluminam, os preconceitos falsos dos preconceitos verdadeiros. É necessário arrancar à compreensão os preconceitos que a dirigem e permitir assim, por outro lado, às “perspectivas outras” da tradição, que se desprendam — o que implica assegurar a possibilidade de que qualquer coisa seja compreendida *como outro*. (Cit. GADAMER, 1963, p. 85.)»⁴³

A linguagem, nomeadamente no que diz respeito à relação que estabelece entre os conceitos de tradição e de cultura, é um outro ponto conceptual fundamental a ter em conta na análise da proposta hermenêutica gadameriana, uma vez que é nesta onde radica o fundamento mais elementar da «compreensão» daquilo que se manifesta «*como outro*». Na reflexão que constrói em torno do conceito de linguagem ao longo da terceira parte de *Verdade e Método*, Hans-Georg Gadamer procura sobretudo demonstrar como a linguagem, quando pensada a partir da sua essência — *i.e.* enquanto diálogo —, expressa a evidência da subjetividade inerente ao pensamento humano e, simultaneamente, vem demonstrar-se também como o único elemento que potencia a

⁴² Esta polémica que se estabeleceu entre Gadamer e Habermas será desenvolvida com maior atenção no ponto que segue.

⁴³ O conteúdo entre parêntesis retos é da nossa responsabilidade.

possibilidade de superação do solipsismo que está pressuposto na experiência individual que o sujeito cria do «mundo», possibilitando dessa mesma forma a universalidade da interpretação. Tomando a filosofia da linguagem pressuposta no trabalho de Wilhelm von Humboldt como o seu ponto de partida teórico, Gadamer determina no conceito de «diálogo» o fundamento mais elementar da abertura do «mundo» que é proporcionada pela linguagem.

De acordo com Gadamer, a linguagem é o elemento que abre o «mundo» ao sujeito, que lhe possibilita a «compreensão» da sua própria experiência da realidade. No entanto, esta abertura, uma vez que se encontra dependente da linguagem, só pode ser alcançada através do «diálogo», do encontro linguístico com o *outro*. A raiz fenomenológica da linguagem assenta por esta razão na «fala» — aqui entendida do mesmo modo que se apresenta na conceção saussureana de «*parole*» —, mais concretamente na sua configuração linguística como «conversação». A «conversação», enquanto materialização do «diálogo», estabelece assim a origem da «compreensão» humana sob um enquadramento sociocultural, *i.e.*, na relação que o sujeito individual estabelece com o contexto envolvente, uma vez que a «conversação», na medida em que se encontra dependente da língua, delimita uma forma própria de comunicar que é característica a uma cultura específica. A linguagem, tal como Gadamer aqui a entende — em parte à luz da delimitação que dela é operada pelo pensamento de Humboldt —, transforma-se na própria conceção humana de «mundo». É ela que vem determinar o «horizonte» específico sob o qual a realidade se apresenta para o sujeito humano, delimitando dessa mesma forma a consciência de um povo, de uma cultura, ou até mesmo de uma época. Em suma, para Gadamer, é na linguagem, enquanto «diálogo», onde se encontra a raiz da «consciência histórica», basilar para levar a cabo o exercício hermenêutico que vem resultar na «compreensão» (*Cf.*, GADAMER, 1960, pp. 526-547).⁴⁴

É neste sentido que na proposta de Gadamer se pode entender como a linguagem se encontra enraizada no «diálogo», nomeadamente na sua materialização como «conversação», constituindo-se simultaneamente como o conceito central que permite o encontro do ser humano com o domínio ontológico do mundo, com o «ser» que se manifesta na realidade a partir da «consciência histórica». Em suma, a linguagem, ao mesmo tempo que possibilita a conceção subjetiva do «mundo» a partir da experiência do sujeito individual, possibilita também um encontro desta subjetividade com outras subjetividades que no seu conjunto compõem o «mundo», alargando os «horizontes» do

⁴⁴ A este respeito veja-se também HABERMAS, 1970, pp. 151-161.

pensamento humano. Uma «compreensão» “objetiva” do «mundo», do mesmo modo que a «compreensão» decorrente do encontro do ser humano com a obra de arte, só se torna possível por meio do «diálogo» que se estabelece entre estas subjetividades, raiz fundamental da linguagem e, no mesmo sentido, da própria «compreensão» (Cf. FABRIS, *Op. Cit.*, pp. 42-46). Tal como Gadamer vem sublinhar:

«(...) o mundo linguístico próprio no qual se vive não é uma barreira que impede todo o conhecimento do ser em si, ele abarca por princípio tudo aquilo que pode expandir-se e elevar-se à nossa percepção. É claro que aqueles que foram criados numa determinada tradição linguística e cultural veem o mundo de uma maneira distinta daquela que é vista por aqueles que pertencem a outras tradições. É também verdade que os «mundos» históricos, que se resolvem uns nos outros ao longo da história, são distintos entre si e também distintos do mundo atual. E, no entanto, o que se representa é sempre um mundo humano, isto é, constituído linguisticamente, seja qual for a tradição em que é construído. (Cit., GADAMER, 1960, p. 536.)»⁴⁵

Há por isso que sublinhar que a tradição desempenha um papel incontornável na Hermenêutica Fenomenológica de Gadamer. É ela o que provê o sujeito intérprete dos seus preconceitos prévios, do *background* necessário para o alcance da «compreensão». O ato interpretativo está assim dependente da tradição, da época histórica e do contexto social em que se desenvolve. Uma vez que a «compreensão» é o resultado de uma «fusão de horizontes», ela é apenas tornada possível através do encontro dialético que a linguagem proporciona entre os preconceitos do sujeito intérprete e os preconceitos inerentes ao objeto interpretado. Na apropriação da tradição pelo sujeito intérprete, estabelece-se assim o fundamento que torna possível o encontro do pensamento com o «ser» que se manifesta através da história. Desta forma, toda a interpretação é histórica, na medida em que se encontra sempre dependente dos preconceitos que ela fornece, residindo a sua universalidade na linguagem pela qual é alcançada.

2.4. Os Fundamentos Críticos da Hermenêutica em Jürgen Habermas e Paul Ricoeur

⁴⁵ “(...) el mundo lingüístico propio en el que se vive no es una barrera que impide todo conocimiento del ser en sí, sino que abarca por principio todo aquello hacia lo cual puede expandir-se y elevar-se nuestra percepción. Por supuesto que los que se han criado en una determinada tradición lingüística y cultural ven el mundo de una manera distinta a como la ven los que pertenecen a otras tradiciones. Es verdad que los «mundos» históricos, que se resuelven los unos en los otros en el curso de la historia, son distintos entre si y también distintos del mundo actual. Y sin embargo lo que representa es siempre un mundo humano, esto es, constituido lingüísticamente, lo haga en la tradición en que lo haga.” (Tradução da nossa responsabilidade).

Jürgen Habermas é um pensador que defende uma posição que vem insurgir-se sobre a proposta defendida por Gadamer. Ao assentar os fundamentos do seu pensamento nos pressupostos conceptuais da teoria crítica desenvolvida pela Escola de Frankfurt, Habermas defende uma leitura da proposta de Gadamer que vem colocar em questão a pretensa universalidade da Hermenêutica Fenomenológica a partir do papel que é atribuído pelo discípulo de Heidegger à relação que se estabelece entre a tradição e a linguagem no desenvolvimento do processo hermenêutico da «compreensão». Muito embora nas teorias de Gadamer e de Habermas se deslindem alguns aspetos concordantes — nomeadamente no que diz respeito à leitura que ambos os autores fazem da influência da racionalidade técnico-positivista exercida sobre as investigações desenvolvidas no contexto das «ciências do espírito» —, a tarefa que é por cada um deles atribuída à Hermenêutica é, contudo, substancialmente diferente.

Na proposta de Gadamer, tal como até aqui tem vindo a ser analisada, a Hermenêutica apresenta-se como uma teoria que visa delimitar o conceito de «compreensão» a partir de uma conceção fenomenológica do ato interpretativo que procura tornar claro o sentido do «mundo» que se manifesta na experiência subjetiva que o ser humano dele faz. De acordo com Gadamer, este processo encontra-se por isso dependente da tradição, nomeadamente da forma como o sujeito intérprete dela se apropria através da linguagem, assim possibilitando a «fusão de horizontes» sob uma «consciência histórica». No entanto, e de acordo com a leitura que Habermas faz da proposta de Gadamer, a linguagem, por ser capaz de abrir o «mundo» ao sujeito intérprete, pode também vir a ser utilizada como um instrumento de dominação que visa subjugar a humanidade aos interesses do poder instituído. Tal dominação é tornada possível através da instrumentalização da relação que se estabelece entre a linguagem e a tradição, sobre a qual, tanto o sujeito intérprete como qualquer *interpretandum*, se encontram inevitavelmente enraizados. A crítica que é avançada por Habermas, vem defender fundamentalmente que o exercício dialético que, na Hermenêutica gadameriana, se vem concluir como «compreensão», não é por si só suficiente. Mais que uma «fusão de horizontes», a Hermenêutica terá, também e sobretudo, de ser capaz de lançar as bases para a construção de uma «crítica da ideologia» dominante no contexto social sobre o qual se desenvolve, proporcionando a partir daí a possibilidade de uma «comunicação infinita» (Cf., HABERMAS, 1970, pp. 161-170).⁴⁶ Pois:

⁴⁶ A este respeito veja-se também ROCHA, 2003, pp. 53-66; COUTINHO, 2003, pp. 113-126.

«Para Habermas, a crítica da ideologia é um processo diferente do acto de compreensão no qual a hermenêutica de Gadamer encontra o seu acabamento. Para realizar a emancipação ou para anular a dominação não basta compreendê-las; é preciso querer destruir uma e atingir a outra. Para Habermas, uma hermenêutica que não adira às críticas goza, também ela, de um papel ideológico e reforça, até, a legitimação exercida pelo positivismo. E, contra os argumentos de Gadamer, insiste na distinção entre ciências críticas (críticas das ideologias de Marx e psicanálise) e ciências histórico-hermenêuticas. (Cit., COUTINHO, *Op. Cit.*, p. 121)»

A crítica que desta forma é levantada por Habermas a Gadamer encontra o seu fundamento na possibilidade de determinação material da tradição e da linguagem pelas quais o ser humano tem acesso ao «mundo» onde se encontra lançado. Seguindo na linha traçada pela proposta gadameriana, Habermas defende que as alterações sociais e industriais, que se têm vindo a dar ao longo da modernidade tardia, têm também vindo a configurar o contexto histórico da modernidade de acordo com os paradigmas da produtividade capitalista sob o subterfúgio da «racionalidade técnica». Uma vez que a linguagem se apresenta como um reflexo direto da tradição — por sua vez delimitada pelo contexto sócio-histórico no qual é utilizada —, e uma vez que a conceção do «mundo» que é construída pelo ser humano se encontra diretamente dependente dos preconceitos que por ela são construídos, a própria experiência do «mundo» pode ser configurada de acordo com a materialização sócio-histórica dos interesses dominantes sobre a tradição, *i.e.*, através da institucionalização da «racionalidade técnica» como paradigma epistemológico. Neste sentido, a abertura do «mundo», que na proposta de Gadamer é hermenêuticamente proporcionada ao sujeito no processo de construção da sua «consciência histórica», encontra-se desde logo tendenciosamente delimitada pelo paradigma da «racionalidade técnica» que vigora no contexto da sociedade industrial (Cf., HABERMAS, 1970, pp. 171-175).

Nas palavras de Habermas:

«Suspeito que as mudanças institucionais proporcionadas pelo progresso técnico-científico exercem uma influência indireta sobre o esquema linguístico das mundividências, do mesmo tipo daquela que foi exercida pelas alterações nos processos de produtividade; uma vez que a ciência se veio transformar no principal recurso das forças de produção. No entanto, as ciências empíricas não se representam como um jogo de linguagem arbitrário. A sua linguagem interpreta a realidade a partir da perspectiva da possibilidade de exploração tecnológica, uma perspectiva que, em termos antropológicos, se encontra profundamente

enviesada. Através deste tipo de linguagem, as restrições das circunstâncias naturais da vida introduzem-se na sociedade. (Cit., HABERMAS, 1970, p. 173)»⁴⁷

Para Habermas, a simples «compreensão» não pode por isso constituir-se como o «telos» da Hermenêutica, sobretudo quando se evidencia que ela pode ser tendenciosamente determinada. A Hermenêutica deverá então ser capaz de proporcionar as condições necessárias para uma «crítica da ideologia» que se encontra subjacente aos preconceitos da tradição que, uma vez instrumentalizados de acordo com a «racionalidade técnica», vêm perpetuar a subjugação da humanidade aos intuítos do poder social instituído. Na proposta de Habermas, a Hermenêutica terá por isso de complementar-se como uma «meta-hermenêutica», como uma «crítica» que deverá expandir os seus horizontes metodológicos a partir do diálogo que necessariamente tem de estabelecer com as restantes «ciências sociais críticas». Não pretendendo de modo algum menosprezar o pensamento de Gadamer, Habermas procura apenas sublinhar a necessidade de a filosofia estabelecer um diálogo com os restantes âmbitos do conhecimento — sobretudo no que diz respeito ao âmbito daquelas que designa como «ciências sociais críticas» — uma vez que no relacionamento que a filosofia com elas estabelece, são construídos os pressupostos fundamentais para o desenvolvimento da almejada «crítica da ideologia» dominante no contexto da sociedade moderna (Cf., RICOEUR, 1986a, pp. 350-355).

Na crítica lançada por Habermas, a Hermenêutica terá então de se transformar numa «meta-hermenêutica», uma vez que terá de ser capaz de denunciar os elementos histórico-ideológicos que interferem no ato de interpretação do mundo e da história. A psicanálise freudiana, nomeadamente na sua formulação enquanto «metapsicologia», ganha em Habermas um enfoque especial, uma vez que o autor de *Teoria da Ação Comunicativa* (1981) nela encontra a possibilidade de munir o pensamento filosófico com os elementos necessários para a construção de uma crítica social da ideologia dominante que interfere com a interpretação, sobretudo no que diz respeito à necessidade de desvendar quais os interesses sociais que se têm vindo a impor sobre a linguagem, e que desta forma vêm transformar a comunicação humana naquilo que

⁴⁷ “I suspect that the institutional changes brought about by scientific and technical progress exercise an indirect influence on the linguistic schemata of world-views of the same kind once exercised by changes in the mode of production; for science has become the foremost of the forces of production. But the empirical sciences do not represent an arbitrary language game. Their language interprets reality from the view-point of possible technological exploitation, a viewpoint that is, anthropologically speaking, deeply anchored. Through that language the actual constraints of the natural circumstances of life enter into society.” (Tradução da nossa responsabilidade).

Habermas denomina como o problema da «pseudo-comunicação» (Cf., RICOEUR, 1986a, 350-355).⁴⁸

A polémica que nestes moldes se instalou entre Gadamer e Habermas, constituiu um dos pontos mais marcantes do desenvolvimento da Hermenêutica na segunda metade do séc. XX. Enquanto Gadamer determina a Hermenêutica como um âmbito de investigação filosófica que culmina numa ontologia da «compreensão» — e que por essa via procura atribuir um carácter universal à Hermenêutica —, de acordo com Habermas, tal investimento do pensamento filosófico não se mostra suficiente quando se tem em conta o problema do despotismo que se tem vindo a instalar no contexto sociocultural da modernidade tardia. De acordo com Habermas, ao ater-se ao carácter histórico da «compreensão», a Hermenêutica gadameriana abre o caminho para a possibilidade de justificar historicamente as ações despóticas, ideologicamente determinadas sob o paradigma da «racionalidade técnica» que em tanto marcou o desenrolar do séc. XX. Em suma, para Habermas, a Hermenêutica terá de mostrar-se sempre capaz de encaminhar a humanidade na senda da emancipação. Para além disso, há ainda que sublinhar como Habermas considera que por fundamentar os seus pressupostos sob os preconceitos históricos que determinam a tradição, a Hermenêutica também não poderá constituir-se como universal. De acordo com o autor, na formulação gadameriana, a Hermenêutica distancia-se dos restantes âmbitos de estudo das humanidades, fechando-se sobre si mesma, e impedindo dessa forma as vias de libertação que poderia proporcionar ao estabelecer um diálogo com as «ciências sociais críticas».

O impacto desta polémica no contexto da história da Hermenêutica foi profundo, sendo ainda hoje ouvidos muitos dos seus ecos. Vários foram os autores que desenvolveram o seu pensamento no sentido de proporcionar uma clarificação dos pressupostos inerentes à polémica que assim se estabeleceu entre Gadamer e Habermas. Mas tendo em vista os desenvolvimentos posteriores da Hermenêutica,⁴⁹ e tendo também em mente o contexto da investigação que aqui se vem desenvolver, o contributo que Paul Ricoeur constrói em torno deste debate talvez seja aquele que, cuja referência, possui maior pertinência. Pois, tal como sublinha Fernanda Henriques:

⁴⁸ A relação entre a «metapsicologia» e a Hermenêutica será desenvolvida com maior profundidade no quarto capítulo da presente investigação.

⁴⁹ Sobre tudo no que diz respeito à sua relação com a Filosofia da Técnica, tal como ela se matiza, *e.g.*, em Don Ihde.

«Para Paul Ricoeur, de facto, pensar os dois campos teóricos [hermenêutica e crítica das ideologias] como exteriores um ao outro, de tal modo que a hermenêutica não contivesse uma instância crítica e a crítica das ideologias pudesse passar-se de um enraizamento hermenêutico, corresponde a não analisar suficientemente a questão. (Cit., HENRIQUES, 2010, pp. 23-32.)»⁵⁰

De acordo com a leitura que constrói em torno da polémica Gadamer-Habermas em *Hermenêutica e Crítica das Ideologias* (1986), Paul Ricoeur, mesmo ao ter em conta «que cada uma das teorias fala de um lugar diferente» (Cit., RICOEUR, 1986a, p. 331), defende contudo que na análise da estrutura fundamental da Hermenêutica Fenomenológica gadameriana é possível destacar uma instância crítica; assim como nos fundamentos conceptuais da «crítica das ideologias» de Habermas é também possível delimitar pressupostos hermenêutico-fenomenológicos. É, no entanto, necessário sublinhar que esta leitura ricoeuriana que antevê elementos críticos na Hermenêutica e pressupostos hermenêuticos na «crítica das ideologias» não procura construir uma síntese entre as posições em confronto na polémica. Antes procura direccionar as propostas de Gadamer e Habermas ao encontro da proposta de conceptualização da Hermenêutica que está patente no trabalho do próprio Paul Ricoeur (Cf., RICOEUR, 1986a, pp. 329-371).⁵¹

Desta forma, na crítica que Ricoeur levanta às propostas fenomenológicas de Heidegger, mas sobretudo, de Hans-Georg Gadamer, a Hermenêutica terá de afastar-se da sua abordagem ao conceito de «compreensão» a partir da conceptualização da linguagem como discurso — ou, na terminologia gadameriana, como «conversação» — para se debruçar sobre a sua delimitação a partir do conceito de «texto». Ricoeur considera que é no «texto» onde se encontra a fundamentação conceptual do distanciamento hermenêutico necessário para uma correcta determinação ontológica do conceito de «compreensão», assim como da própria autonomia que é também necessária para fundamentar os elementos críticos que a ela subjazem. De acordo com o autor de *O Conflito das Interpretações* (1969), o «texto», quando comparativamente confrontado com o discurso, demonstra uma autonomia metodológica que se manifesta em três sentidos, os quais, por seu turno, garantem à Hermenêutica uma maior precisão ontológica na determinação do conceito de «compreensão». Com o «texto», Ricoeur torna-se capaz de apresentar uma determinação Hermenêutica da «compreensão» que a situa ontologicamente entre a subjetividade do sujeito intérprete e a objetividade

⁵⁰ O conteúdo entre parêntesis retos é da nossa responsabilidade.

⁵¹ A este respeito veja-se também HENRIQUES, 2010, pp. 23-32.

empírica da experiência simbólica. A partir da delimitação da linguagem que é proporcionada pelo «texto», a Hermenêutica vem evidenciar a autonomia da «compreensão» perante o autor, perante o contexto sócio-histórico no qual o «texto» se insere, assim como perante o destinatário (leitor) ao qual se dirige.

Em qualquer conversação, o que é dito, é sempre dito por alguém que está presente. O significado que é captado pela «compreensão», e que subjaz ao «dito», encontra-se inteiramente dependente das intenções do ser humano que o materializa através do «dizer». Em suma, no discurso falado, o «dito» pertence ao autor que o diz. Já no que diz respeito ao «texto», e embora se possa ainda atribuir a um autor, o «dito» é substituído pelo «escrito», ganhando a «compreensão» uma autonomia própria, uma vez que o conteúdo significativo deixa de estar exclusivamente dependente do autor que leva a cabo o «dizer». A «compreensão» mostra-se neste sentido como autónoma, uma vez que pode ser construída por qualquer intérprete apenas a partir do «texto», sem ser necessária a presença física do seu autor.

A diferença que se estabelece entre o discurso falado e o texto diz também respeito à relação que se estabelece entre o contexto sócio-histórico do «texto» e a «compreensão» que a partir dele pode ser construída. O discurso falado encontra-se sempre temporalmente situado, é proferido e dirige-se a um espaço-tempo determinado, a uma época da qual partilham o locutor e recetor(es) do discurso. A «compreensão» do discurso falado é por isso “volátil”, uma vez que está sempre dependente do estar presente nesse aí onde o discurso acontece e ao qual se dirige, *i.e.*, ao momento em que o discurso é proferido, correndo por essa razão o risco de se dissipar da memória dos seus intervenientes. Com o «texto», esta barreira temporal é ultrapassada. O significado que nele está inscrito através do uso de símbolos deixa de se encontrar dependente do estar presente, do aí onde o *dizer* acontece. O «texto» pode ser lido em qualquer altura, e o seu significado poderá ser compreendido e recuperado em qualquer época, projetando-se de igual modo para o agora onde é compreendido, como para o futuro onde pode vir a ser compreendido. Da mesma forma, o destinatário que «compreende» deixa de ser um «outro» concreto, determinado como recetor imediato do discurso, como aquele a quem o discurso se dirige, que ouve e interpreta o «dito». O «texto» escrito dirige-se a um recetor abstrato, e por isso mais abrangente. O conteúdo significativo do «texto» dirige-se a qualquer um que saiba ler, que seja capaz de interpretar o significado inscrito no texto através dos símbolos que o constituem. Mais uma vez o «texto» mostra-se capaz de ultrapassar a barreira física do espaço-tempo. A sua «compreensão» não requer a presença do intérprete no acontecer proporcionado

aquando do discurso. Na sua transformação em «escrito», o «dito» transcende o tempo e dirige-se a qualquer um capaz de interpretar as formas simbólicas pelas quais se constitui (Cf., RICOEUR, 1986a, pp. 360-361).⁵²

A crítica fundamental, que através da reabilitação do conceito de «texto» Ricoeur procura lançar à hermenêutica fenomenológica de Hans-Georg Gadamer, consiste sobretudo na denuncia da determinação fenomenológica do conceito de «compreensão», que em Gadamer se fundamenta, quase inteiramente, sobre a dependência que o intelecto do sujeito intérprete tem do contexto histórico. Tal constatação vem colocar em questão — tal como já o denunciou Habermas — a pretensa universalidade da Hermenêutica. Pois, por estar sempre dependente dos preconceitos do sujeito intérprete — uma vez que são estes que proporcionam a fundamentação necessária para a «fusão de horizontes» — à Hermenêutica não é possível estabelecer o distanciamento necessário para proporcionar uma crítica da ideologia eficaz, uma vez que está demasiadamente dependente do sujeito, o qual se encontra sócio-historicamente alienado.

Na proposta de Gadamer, mesmo ao admitir-se que a «fusão de horizontes» implica um encontro entre o intérprete e o «mundo», a «compreensão» continua a dar-se inteiramente na subjetividade do sujeito intérprete, uma vez que está dependente da sua pré-estrutura compreensiva, e, por sua vez, da tradição que a possibilita. Graças à autonomia que é proporcionada pelo «texto», Ricoeur mostra-se capaz de deslocar o cerne da questão Hermenêutica da «compreensão» do âmbito subjetivo do sujeito para o «texto», não a deixando, contudo, à mercê da redução técnico-metodológica advogada pela objetividade positiva inerente às tendências positivistas do humanismo. Para além disso, o «texto» permite ainda à Hermenêutica uma determinação ontológica da «compreensão», ao mesmo tempo que lhe proporciona também uma instância crítica, tendo em conta que a «compreensão» que pelo texto é proporcionada inflete, em igual medida, sobre o horizonte subjetivo do sujeito intérprete como na determinação empírica do «mundo» que se constitui como fundamento das humanidades.

Assim, e ao contrário da proposta de Gadamer, com a determinação ricoeuriana da hermenêutica fenomenológica a partir do «texto», «verdade» e «método» passam a ser delimitados como conceitos que deixam de se excluir mutuamente. Ambos estão implicados no desenrolar do processo interpretativo. Para além disso, e ainda na senda que é aberta por Ricoeur, com a viragem de encontro com o «texto», a dicotomia entre «compreensão» e «explicação» que se veio estabelecer desde Dilthey é também

⁵² A este respeito veja-se também RICOEUR, 1986b, pp. 141-162; 1989, pp. 47-60.

ultrapassada, abrindo-se também aí a via para uma crítica hermenêutica da ideologia. Pois ao contrário daquilo que é defendido pelos hermeneutas seus antecessores, Ricoeur não interpreta o conceito de «explicação» como um conceito originário e exclusivo das ciências exatas. Para Ricoeur — mostrando-se aqui muito das suas influências estruturalistas — o «texto» é já por si uma evidência das origens linguísticas do conceito de «explicação», uma vez que pela sua própria estrutura, se constitui simultaneamente como «explicação» — que parte de unidades menores de significado (*e.g.*, palavras, frases) para unidades maiores (*e.g.*, parágrafos, obras) —, e «compreensão» — enquanto estrutura significativa que advém do processo explicativo textual (captação do sentido da obra/obras pela parte do intérprete) (*Cf.*, RICOEUR, 1986b, pp. 141-162). Nas palavras de Ricoeur:

«Com efeito, a tarefa do compreender consiste em trazer para o discurso aquilo que, em princípio, se dá como estrutura. Mas é preciso ter-se ido tão longe quanto possível na via da objectivação, até ao ponto em que a análise estrutural põe a descoberto a *semântica profunda* de um texto, antes de pretender «compreender» o texto a partir da «coisa» que nele fala. A *coisa* do texto não é aquilo que uma leitura ingénua do texto revela, mas aquilo que o arranjo formal do texto mediatiza. (*Cit.*, RICOEUR, 1986a, p. 362)»

A coisa que o «texto» mediatiza é uma abertura para o «mundo», à qual Gadamer também já tinha feito referência. No entanto, Ricoeur encontra nesta abertura uma outra instância crítica da hermenêutica fenomenológica. Pois que o mundo que é aberto pelo texto, vem colocar questões sobre aquele no qual o texto se insere e ao qual também se dirige. Ao expor um modo próprio de ser, *i.e.*, uma nova realidade que está prefigurada no texto, e que por essa via incide sobre o «mundo», o texto abre sobre ele uma nova dimensão. Esta nova dimensão do real que é aberta pelo texto é já por si mesma «possibilidade de uma crítica do real (*Cit.*, RICOEUR, 1986a, p. 363)». Ela faz uso dos elementos da realidade em que o texto é criado, construindo a partir deles a referência a uma realidade alternativa, à possibilidade de um outro modo de ser no mundo, a um *poder ser* que se lança a partir da abertura do texto para o «mundo».

É também neste sentido que Ricoeur compreende que a abertura proporcionada pelo texto se mostra capaz de introduzir ainda um outro elemento crítico dentro da estrutura da Hermenêutica Fenomenológica, e que se corresponde com a subjetividade inerente ao sujeito intérprete. Seguindo a linha da leitura que tem vindo a estabelecer em torno da Hermenêutica Fenomenológica de Gadamer, Ricoeur considera que com o «texto», a própria subjetividade do intérprete pode demonstrar-se também ela como uma

instância crítica da Hermenêutica, sobretudo na medida em que o texto é capaz de afetar. Mais que uma «fusão de horizontes», Ricoeur entende que no ato interpretativo se encontra a possibilidade de emancipação da própria subjetividade do intérprete. Pois a abertura que o texto proporciona irá afetar diretamente a percepção que o sujeito possui da realidade. Ao compreender as diferentes possibilidades de ser que na abertura proporcionada pelo texto se manifestam, o sujeito intérprete vê-se por elas afetado na medida em que se torna capaz de projetar a sua possibilidade. A herança da tradição é assim abalada nos seus fundamentos. A imaginação que a ficção textual apresenta incide sobre o “eu” do sujeito, alterando-o, dando-lhe uma nova perspectiva do possível. Ela altera a sua própria percepção do real, permitindo-lhe estabelecer o distanciamento crítico necessário perante o paradigma da realidade que se encontra socialmente instituído. De acordo com Ricoeur, nesta dimensão proporcionada pelo texto «a crítica das ideologias pode ser assumida num conceito de compreensão de si que implica, organicamente, uma crítica das ilusões do sujeito. (Cit., RICOEUR, 1986a, p. 364)».

Posto isto, e apontando de seguida a sua atenção para a proposta habermasiana, Ricoeur inverte o seu exercício reflexivo procurando assim destacar como, a partir de uma análise atenta dos seus pressupostos fundamentais, a «crítica das ideologias» se pode também apresentar como uma teoria de fundamentação hermenêutica. Ricoeur procura levar a cabo esta empresa a partir de uma reflexão acerca daqueles que considera ser os quatro pontos fundamentais a partir dos quais a proposta crítica de Jürgen Habermas se procura destacar da proposta hermenêutico-fenomenológica de Hans-Georg Gadamer. Nesta reflexão, Ricoeur procura sobretudo destacar em que sentido estes pontos, mais do que destacarem a proposta crítica de Habermas, a aproximam da hermenêutica fenomenológica de Hans-Georg Gadamer.⁵³

Ricoeur começa assim por debruçar a sua atenção sobre o conceito habermasiano de «interesse», sobre o qual o pensador germânico entende edificada toda a empresa epistemológica que a humanidade tem vindo a desenvolver ao longo da história. De acordo com a leitura que Ricoeur desenvolve, qualquer «crítica das ideologias» tem a obrigação de desvendar o papel que o «interesse» desempenha na construção das

⁵³ Ricoeur entende que o distanciamento entre a «crítica das ideologias» e a Hermenêutica Fenomenológica se estabelece a partir de quatro pontos conceptuais que Habermas procura sobrepor aos conceitos da hermenêutica gadameriana. Ricoeur atenta em primeiro lugar sobre o conceito habermasiano «interesse», que visa substituir criticamente o conceito gadameriano de «preconceito». Entende também que em Habermas é construída uma conceptualização das ciências humanas como «ciências sociais críticas», e que por essa via se opõem às «ciências do espírito» («ciências histórico-hermenêuticas») de Gadamer. O conceito de «ideologia» habermasiano apresenta-se por oposição ao papel desempenhado pela «incompreensão» no seio da hermenêutica de Gadamer, e, finalmente a «comunicação infinita» que Habermas procura sobrepor à ideia de «consenso» gadameriana. Cf., RICOEUR, 1986a, pp. 346-356; 365-371.

ideologias socialmente instituídas. Pois é nele onde se escondem os fundamentos do poder despótico, habitualmente encobertos pela máscara da «racionalidade técnico-científica» que visa legitimar o seu exercício, e que a Hermenêutica tem a obrigação de denunciar.

O recurso habermasiano à proposta psicanalítica de Freud é aqui evidente, sendo que é precisamente neste ponto onde Ricoeur considera que também se encontra um dos mais evidentes pressupostos hermenêuticos da «crítica das ideologias» de Habermas. O exercício crítico de denuncia do «interesse» ideológico que se encontra na base da organização técnica da sociedade consiste para Habermas numa «meta-hermenêutica», num processo de clarificação e de denúncia dos pressupostos subjetivos que se encontram detrás da «ideologia» dominante, e que assim determinam a estrutura normativa da sociedade moderna. Ora, para Ricoeur, esta «meta-hermenêutica» proposta por Habermas — também designada de «hermenêutica das profundidades» —, embora tenha por intuito denunciar os elementos que visam dificultar uma correta determinação do papel ideológico das instituições sociais, não deixa no entanto de se apresentar como uma Hermenêutica Fenomenológica, sobretudo uma vez que se constitui estruturalmente como um exercício de «desencobrimento», semelhante àquele que Heidegger delimita como tarefa hermenêutica fundamental do *«Dasein»*. Desta forma, o «interesse», mesmo ao ser determinado a partir do pressuposto da emancipação que orienta o trabalho da «crítica das ideologias» — *i.e.* enquanto «interesse crítico» —, apresenta-se para Ricoeur sob uma determinação fenomenológica, bastante próxima daquilo que no pensamento de Heidegger se define como um «existencial», e que assim se determina também como fundamento hermenêutico da «crítica das ideologias» (*Cf.*, RICOEUR, 1986a, pp. 365-366).

A proposta de delimitação do papel central das humanidades em Habermas é também um dos pontos pelos quais o autor procura destacar a «crítica das ideologias» face à Hermenêutica Fenomenológica. No entanto, segundo a leitura que é levada a cabo por Ricoeur, Habermas, na crítica que aqui procura levantar a Gadamer, vem defender a necessidade de se estabelecer uma delimitação crítica das humanidades — *i.e.*, transformar as ciências humanas tradicionais em «ciências sociais críticas» — por oposição à determinação histórica daquelas que em Gadamer se determinam como «ciências histórico-hermenêuticas». Esta distinção feita por Habermas, procura destacar o papel libertador que as humanidades devem tomar como objetivo fundamental. Papel que surge já determinado pela própria ideia habermasiana de «emancipação»,

nomeadamente no sentido de lançar as bases necessárias para a possibilidade de criação de um contexto social onde «comunicação infinita» seja também possível.

De acordo com Ricoeur, também nesta delimitação das «ciências sociais críticas» se evidenciam pressupostos hermenêutico-fenomenológicos, pois esta teleologia que é determinada pelo conceito de «emancipação», só ganha o seu fundamento a partir da possibilidade inerente à comunicação que é já proporcionada pela experiência histórica, a qual o sujeito faz sempre a partir de si mesmo. Na leitura assim apresentada por Ricoeur, a conceção habermasiana da «comunicação», mais do que criar uma delimitação face à hermenêutica fenomenológica, parece estar a aproximar-se da conceção gadameriana de «linguagem», sobretudo na medida em que ambas se encontram dependentes da tradição histórica pela qual o sujeito adquire as suas capacidades comunicativas. Neste sentido, e só quando o sujeito é capaz de projetar a sua própria experiência sobre os outros, é que as «ciências sociais críticas» defendidas por Habermas ganham um fundamento concreto. Tal como sublinha Ricoeur:

«Por minha parte, parece-me que uma crítica nunca pode ser primeira nem última; só se criticam distorções em nome de um *consensus* que não podemos antecipar simplesmente no vazio, sobre a forma de uma ideia reguladora, se esta ideia reguladora não for exemplificada: um dos lugares próprios da exemplificação do ideal da comunicação é precisamente a nossa capacidade de vencer a distância cultural na interpretação das obras recebidas do passado. Quem não é capaz de reinterpretar o seu passado não pode ser capaz de projectar, concretamente, o seu interesse pela emancipação. (Cit., RICOEUR, 1986a, p. 367)»

Um outro ponto pelo qual a proposta de Habermas se procura afastar da Hermenêutica Fenomenológica gadameriana diz respeito à conceptualização do elemento que, no decorrer do processo interpretativo, leva ao impedimento do alcance da verdade inerente ao objeto interpretado. Na Hermenêutica de Gadamer, este elemento é identificado como a «incompreensão»; já para Habermas, este impedimento é definido pelo próprio conceito de «ideologia» que a crítica procura evidenciar. Na proposta de Habermas, a «ideologia» define-se como a delimitação prática do conceito que opera a dissimulação da introdução dos interesses subjetivos do poder instituído sobre a «ação comunicativa» do ser humano, *i.e.*, como aquilo que opera a determinação da «ação comunicativa» de acordo com os interesses das classes sociais dominantes.

Em suma, e segundo a interpretação que Ricoeur faz deste conceito, a «ideologia» determina-se como o sistema “praxiológico” que vem encobrir a implementação dos

interesses do poder social sobre a «ação comunicativa», de modo a poder exercer o controlo do contexto social moderno de acordo com as suas pretensões subjetivas. Ricoeur compreende, no entanto, que esta conceção habermasiana da «ideologia» possui uma raiz fenomenológica fundamental, sobretudo porque a sua delimitação se mostra substancialmente diferente daquela que o marxismo tradicional faz deste conceito. Pois que na determinação marxista tradicional da «ideologia», a dissimulação dos interesses do poder instituído sobre as classes operárias é levada a cabo pelas «mais valias» que advêm da produção industrial, *i.e.*, pela «alienação» que advém do «consumo» que a industrialização proporciona aos seus trabalhadores. No entanto, esta é uma definição do conceito «ideologia» que Habermas vem rejeitar, uma vez que considera já não se adaptar ao contexto social contemporâneo. Diz-nos Ricoeur que em Habermas, esta dissimulação é agora levada a cabo pela «racionalidade técnico-científica», sendo os seus próprios pressupostos teóricos — de eficiência, progresso, e desenvolvimento sócio-económico — que hoje servem de máscara para a institucionalização dos interesses subjetivos do poder social dominante sobre o contexto social moderno, e que assim vêm determinar a própria «ação comunicativa» (*Cf.*, RICOEUR, 1986a, pp. 368-369).

A fundamentação hermenêutico-fenomenológica que se mostra presente na determinação do conceito de «ideologia» de Habermas, manifesta-se no modo como o autor de *Teoria da Ação Comunicativa* faz derivar este conceito da história da cultura ocidental. Enquanto no contexto teórico do marxismo tradicional a determinação do conceito de «ideologia» é elaborada empiricamente, visto assentar os seus fundamentos primordiais numa análise das implicações sociais do moderno contexto de trabalho. Em Habermas, a determinação do conceito de «ideologia» é fundamentada fenomenologicamente na «racionalidade técnico-científica», que o autor germânico considera como principal característica que destaca historicamente a sociedade moderna. A delimitação do conceito de «ideologia» assenta por isso numa interpretação histórica, nomeadamente no modo como se tem vindo a determinar o contexto da vida em sociedade de acordo com os interesses do poder social estabelecido.

Ricoeur considera ainda que a própria ideia habermasiana de uma «comunicação infinita», livre de constrangimentos ideológicos, e que se estabelece como objetivo último da «crítica das ideologias», pressupõe também uma fundamentação hermenêutico-fenomenológica. Sublinhando que a crítica que Habermas lança à proposta hermenêutica de Gadamer recai fundamentalmente sobre a importância que o último atribui à tradição na determinação ontológica da «compreensão», de facto, a

«crítica das ideologias» que é advogada por Habermas impõe-se incisivamente sobre a justificação histórica da «ideologia» dominante, sobre a tradição que tem vindo a legitimar o poder instituído. No entanto, tal como até aqui se tem vindo a dar a entender, Ricoeur compreende que a própria «crítica das ideologias» não pode ser compreendida como a-histórica, sobretudo uma vez que ela própria vem remontar as suas raízes à filosofia iluminista, nomeadamente no que diz respeito ao ideal da emancipação da humanidade através do uso da «razão», que marcou profundamente toda essa tradição filosófica (Cf., KANT, 1783, pp. 11-19). O que Ricoeur pretende demonstrar com isto, diz sobretudo respeito à fundamentação histórica que assim está implícita à «crítica das ideologias» advogada por Habermas. Efetivamente, ao seguir a linha de pensamento que é traçada por Ricoeur, depreende-se que a crítica almejada por Habermas encontra também os seus fundamentos numa conceção hermenêutico-fenomenológica do entendimento. Ao determinar o papel emancipador da «razão» como elemento central de qualquer «crítica das ideologias», Habermas não se consegue afastar dos pressupostos da tradição, uma vez que a sua teoria se encontra dependente de uma conceção da «razão» que está historicamente enraizada na modernidade.

Não obstante a crítica que é assim lançada, o conflito que se veio estabelecer entre as propostas de Hans-Georg Gadamer e Jürgen Habermas é perspetivado por Ricoeur como um evento profícuo para a Hermenêutica. Ambas as posições, tal como Ricoeur faz por destacar, partem de «lugares diferentes», e dirigem-se por isso a domínios de interpretação distintos. No entanto, e na medida em que a Hermenêutica se constitui como um âmbito de investigação essencialmente indeterminado, uma vez que assenta sobre a ideia de «conflito», ambas as propostas não podem determinar-se exclusivamente. A interpenetração subjacente às propostas que protagonizaram a polémica sobre a qual *Hermenêutica e Crítica das Ideologias* se vem debruçar, é também assim demonstrada por Ricoeur como uma das condições fundamentais do exercício hermenêutico. Pois não só a «crítica das ideologias» está dependente de pressupostos fenomenológicos, como não se pode conceber uma Hermenêutica *pura*, idónea, cujo exercício ponha de parte a crítica que é inerente a qualquer uso que o ser humano faça da sua própria «razão».

À luz do espírito hermenêutico ricoeuriano, compreende-se que em todas as propostas hermenêuticas até aqui destacadas é evidente uma preocupação com a componente humana na determinação do sentido inerente ao texto, assim como ao próprio mundo onde a humanidade se encontra lançada. Esta evidência, é por esta razão também uma evidência da crise do humanismo que na modernidade se veio manifestar.

A Hermenêutica enfatiza aquilo que todas as tendências técnico-científicas do humanismo vieram menosprezar em prol de uma metodologia reducionista: o domínio subjetivo do humano. Esta preocupação pela dimensão subjetiva, pela individualidade de cada ser humano, está claramente manifesta nas propostas de Schleiermacher e Dilthey, mas também se encontra presente nos restantes autores aos quais aqui se fez referência. A hermenêutica fenomenológica de Martin Heidegger e de Hans-Georg Gadamer toma a individualidade humana como um elemento fundamental na determinação fenomenológica do conceito de «compreensão». Muito embora não enfoquem o papel da subjetividade como componente central do processo interpretativo — tal como se verifica com Schleiermacher e Dilthey —, em Heidegger assim como em Gadamer a subjetividade mostra-se, não obstante, como um elemento crucial da «pré-estrutura compreensiva» que possibilita a «compreensão». Já no que diz respeito à formulação habermasiana de uma Hermenêutica enquanto «crítica das ideologias», a componente humanista destaca-se desde logo como fundamental. Uma vez que na individualidade humana, nomeadamente no que diz respeito à sua reivindicação face à homogeneidade advogada pela «ideologia» da sociedade industrial moderna, se encontra o mais fundamental pressuposto da «emancipação».

Capítulo 3:

Da Fábrica à Internet: A Problematização Filosófica da Técnica e a sua Relação com o Séc. XX

3.1. O Contexto e a Emergência da Reflexão Filosófica Acerca da Técnica

Logo no início do primeiro capítulo da investigação que aqui se desenvolve, procurou evidenciar-se como a técnica moderna se veio constituir como *zeitgeist* do séc. XX. Seria, contudo, ingénuo não reconhecer que existem muitas outras circunstâncias, eventos/acontecimentos que vieram marcar profundamente o desenvolvimento deste período na história da cultura ocidental, sobretudo no que diz respeito ao seu espectro político. No entanto, todos esses elementos que poderiam aqui ser destacados como fundamentais no desenrolar do séc. XX, encontram-se, de uma ou de outra forma, numa estreita relação com a técnica moderna e, em muitos aspetos, são mesmo por ela inteiramente determinados.⁵⁴

Ainda no que diz respeito ao primeiro capítulo, procurou também destacar-se em que sentido a aliança que se veio estabelecer entre a técnica e a ciência moderna redefiniu radicalmente os horizontes do entendimento humano. O surgimento de novos âmbitos de investigação científica no contexto académico do séc. XIX e da primeira metade do séc. XX não teria sido possível sem as vias de desenvolvimento que foram abertas pela técnica industrial moderna. O próprio conceito de «conhecimento» foi alvo de uma redefinição, ganhando um sentido inteiramente diferente daquele que até então tinha vigorado. Tradicionalmente concebido à luz da conceção clássica de «sabedoria» — enquanto gnose eclética que reúne conhecimentos aprofundados acerca dos diversos temas e âmbitos sobre os quais pode recair a reflexão humana — o «conhecimento» passou a ser definido como o domínio especializado de um determinado tema ou objeto. A definição do conceito de «conhecimento» passou assim a ser construída a partir de uma delimitação técnica do entendimento, *i.e.*, a partir da capacidade que o ser humano possui de encontrar os meios necessários para alcançar um determinado fim.

Nesta nova delimitação do saber por via da «racionalidade técnica», são os resultados que podem ser obtidos a partir da manipulação de um determinado objeto ou elemento aquilo que determina o desenvolvimento da investigação científica, assim como a sua relevância dentro do contexto académico deste período. As investigações que foram desenvolvidas em Física ao longo da primeira metade do séc. XX são um exemplo clássico desta orientação técnica do saber. Sobretudo quando se tem em conta como a aliança que neste âmbito disciplinar se estabeleceu entre a capacidade de instrumentalizar os elementos da natureza de acordo com a vontade humana —

⁵⁴ José A. Bragança de Miranda apresenta com as suas investigações uma aprofundada reflexão acerca do modo como a técnica moderna determinou a cultura ao longo do séc. XX. *Cf.*, BRAGANÇA DE MIRANDA, 2002.

sobretudo no que diz respeito aos interesses militares de um estado-nação — veio proporcionar as condições necessárias para o desenvolvimento de novas tecnologias para a guerra, tal como se veio exemplificar com o caso da bomba-atômica.

«O duplo horror que associava ao nome de duas cidades japonesas passou para mim a significar um outro tipo de duplo horror: a tomada de consciência daquilo que os Estados Unidos eram capazes de fazer, o país que cinco anos antes me ofereceu a sua cidadania; e um terror nauseante que advinha do conhecimento da direção que todas as ciências naturais estavam a tomar. Nunca afastado de uma visão apocalíptica do mundo, eu vi o fim da essência da humanidade, um fim cada vez mais próximo, e até mesmo tornado possível graças à profissão à qual eu pertencia. Na minha perspectiva, todas as ciências naturais fazem parte de uma única, e se uma delas não pode advogar-se como inocente, nenhuma outra o poderá fazer. (Cit., CHARGAFF, 1978, p.3)»⁵⁵

O relato de Erwin Chargaff acerca da sua experiência dos bombardeamentos das cidades Hiroshima e Nagasaki é uma evidência da tomada de consciência que a comunidade científica teve sobre o alcance das suas investigações. De que, na sequência da tecnificação generalizada do saber, o conhecimento científico, para além do seu progresso exponencial, veio também testemunhar aquela que Chargaff aqui enuncia como a «perda da sua inocência». No contexto da modernidade técnica, o investigador deixou de ser aquele que, através do seu intelecto, se mostra capaz de clarificar os segredos ocultos na natureza, tendo vindo a ser substituído por aquele que é capaz de instrumentalizá-la de acordo com os interesses políticos, sociais e económicos instituídos neste período. Com o decorrer da modernidade tardia, figura do cientista passou facilmente a confundir-se com a do engenheiro. E muito embora a grande maioria das ciências procure justificar as suas abordagens técnico-metodológicas sobre a objetividade dos resultados por elas obtidos, no decorrer desta época, cada um dos ramos pelos quais se desenvolve a ciência passou a ser valorizado, não pelo saber que é desinteressadamente por eles alcançado, mas pela capacidade que possuem de instrumentalizar os seus objetos de estudo em conformidade com os interesses sociais e políticos predominantes (Cf., STEINER, *Op. Cit.*, pp. 13-32).

⁵⁵ “*The double horror of two Japanese city names grew for me into another kind of double horror: an estranging awareness of what the United States was capable of, the country that five ears before had given me its citizenship; a nauseating terror of the direction in which the natural sciences were going. Never far from an apocalyptic vision of the world, I saw the end of the essence of mankind, and end brought nearer, or even made possible, by the profession to which I belonged. In my view, all natural sciences were as one; and if one science could no longer plead innocence, none could.*” (Tradução da nossa responsabilidade).

No que diz respeito à filosofia do séc. XX, o impacto causado pela técnica moderna foi também sentido de forma profunda. O surgimento do Positivismo Lógico, enquanto tradição que procurou introduzir na filosofia as tendências metodológicas da investigação que são características da tecno-ciência moderna, assim como a sua influência sobre todo o pensamento ocidental subsequente, são disso uma forte evidência. Tal como se procurou destacar ao longo do primeiro capítulo, a ideia de transformar a abordagem filosófica de acordo com os pressupostos da objetividade que são inerentes à tecno-ciência moderna, levou vários pensadores a defender a necessidade de descartar vários problemas filosóficos tradicionais, reduzindo metodologicamente o âmbito da reflexão filosófica de acordo com os imperativos da objetividade e eficiência pressupostos pela racionalidade que caracteriza as técnicas. Como consequência, a concepção de «humanidade» que está patente na tradição positivista é também uma concepção que apresenta uma visão redutora do conceito, na medida em que reduz os problemas do «humanismo» às suas manifestações empíricas observáveis, pondo de parte as questões e os temas que estão fundamentalmente ligados à «vida interior» do ser humano.

Procurou-se, no entanto, também sublinhar que o impacto da técnica moderna sobre a filosofia se estendeu para além dos problemas levantados pelo reducionismo metodológico inerente às diferentes concepções “científicas” do filosofar. A Hermenêutica Contemporânea, sobre a qual recaiu a análise que compõe o segundo capítulo desta investigação, pode ser também concebida como um desses domínios especializados herdeiros da abordagem técnico-científica, ao mesmo tempo que pode também conceber-se como uma reação filosófica ao predomínio histórico da técnica moderna. Pois, por um lado, e uma vez que ela própria pode ser determinada conceptualmente como uma metodologia que guia a interpretação dos textos filosóficos, a Hermenêutica pode ser considerada em si mesma como uma tecnificação da filosofia, que tem como intuito fundamental a clarificação do processo interpretativo pelo qual se desenvolve. Por outro, e tal como se procurou destacar com mais impetuosidade ao longo do capítulo antecedente, a Hermenêutica, na medida em que preza por clarificar a importância desempenhada pela dimensão subjetiva do intelecto humano na construção e delimitação do conceito de «compreensão», é ela mesma uma reação às tendências reducionistas advogadas pelas concepções técnico-positivas do filosofar, mostrando-se assim como uma «meta-hermenêutica», uma importante instância crítica do pensamento filosófico, capaz de se insurgir como um caminho alternativo da reflexão filosófica, como uma alternativa que se afasta dessas mesmas tendências.

Há ainda que destacar que talvez o reflexo mais importante da influência que a técnica moderna desempenhou sobre a filosofia se encontre diretamente relacionado com a forma como a própria pensa a técnica, *i.e.*, no modo como a filosofia encarou a reflexão que pode ser desenvolvida em torno das questões que são levantadas pela técnica moderna. A Filosofia da Técnica, é ela mesma uma especialização do pensamento filosófico sobre um ramo de investigação particular, sendo por essa razão também ela uma disciplina herdeira das tendências técnico-científicas que imperaram sobre o contexto acadêmico da modernidade tardia. Não obstante, a problematização filosófica da técnica não é um tema que diga apenas respeito à filosofia do século antecedente, uma vez que remonta as suas origens ao próprio berço da filosofia.⁵⁶ Mas de qualquer forma, e enquanto ramo autónomo da filosofia, esta é uma disciplina relativamente recente, datando a sua origem aos anos 1970, e encontrando as suas raízes conceptuais mais significativas em pensadores cujo trabalho foi desenvolvido maioritariamente ao longo da primeira metade do séc. XX (*Cf.*, DUSEK, 2009, pp. 131-140).

Aquilo que no contexto académico da Filosofia se define como Filosofia da Técnica é definido como um âmbito de estudo delimitado, mas que procura construir uma conceptualização filosófica da técnica que pode ser elaborada a partir de um conjunto alargado de perspetivas. A Filosofia da Técnica engloba por isso uma grande variedade de abordagens metodológicas às questões levantadas pelo seu objeto, estendendo-se mesmo para além dos ramos disciplinares tradicionais da Filosofia, sempre no sentido de construir uma reflexão (o mais abrangente possível) em torno das questões que podem levantar-se acerca da temática da técnica. Mas mesmo ao apresentar-se como transdisciplinar, as mais populares conceções da técnica moderna partem de investigações que são desenvolvidas pelos ramos de investigação que possuem uma ligação mais vincada com a Filosofia tradicional. Por essa razão, a Filosofia da Técnica encontra as suas raízes conceptuais mais importantes dentro das diversas tendências que o pensamento filosófico contemporâneo tem vindo a seguir. Tal como o sublinha Val Dusek, em Filosofia da Técnica não é por isso estranho falar de uma «Analítica da Técnica» ou de uma «Fenomenologia da Técnica», mas sempre

⁵⁶ A reflexão desenvolvida em torno deste tema pode ser encontrada em autores tais como Platão e Aristóteles, mostrando ainda alguns dos seus ecos nos períodos que se seguiram e que antecederam a primeira revolução industrial. Veja-se a título de exemplo o excuroso platónico acerca da relação dialética e a técnica n' *A República*, ou mesmo a diferenciação que Aristóteles estabelece entre «*techné*» («*τέχνη*») e «*episteme*» («*ἐπιστήμη*») na sua *Ética a Nicómaco*. *Cf.* PLATÃO, ~ 400-300 a.C., (Livro VII, 514a - 540c), pp. 315-358; ARISTÓTELES, ~ 400-300 a.C., (Livro VI, 1139b-1140b), pp. 133-139.

tendo em vista uma conceção transdisciplinar integrada acerca do tema. Nas palavras de Dusek:

«Um dos impactos que a filosofia da técnica teve foi o de encorajar e, no contexto da resolução dos seus problemas, em alguns casos também forçar a integração de várias abordagens filosóficas. Ao aplicar conjuntamente as metodologias de diversas abordagens possíveis para lidar com as questões da filosofia da técnica, as características que são partilhadas por estas tendências da filosofia tornam-se mais evidentes. (Cit., DUSEK, 2009, p. 139)»⁵⁷

De acordo com Carl Mitcham, as diversas reflexões filosóficas que são desenvolvidas em torno da técnica moderna podem ser enquadradas sobre duas divisões fundamentais que, com as suas devidas reservas, se podem corresponder com as duas principais tradições pelas quais a filosofia contemporânea se tem vindo a desenvolver. A primeira divisão é designada por Mitcham como a «Filosofia da Técnica dos Engenheiros».⁵⁸ Nesta, de acordo com o autor, enquadram-se as perspetivas filosóficas que procuram desenvolver uma reflexão em torno da técnica moderna que a perscruta à luz de uma análise que incide sobre os seus processos e mecanismos. É por essa razão uma divisão da Filosofia da Técnica onde se enquadram as perspetivas de pendor analítico, que procuram compreender a estrutura epistemológica inerente à técnica moderna, assim como quais os pressupostos empíricos que estão em jogo no seu desenvolvimento. A segunda divisão é denominada por Mitcham de «Filosofia da Técnica das Humanidades». Nesta enquadram-se as reflexões filosóficas que possuem um carácter mais crítico face aos desenvolvimentos da técnica moderna. A investigação que se desenvolve no contexto da Filosofia da Técnica das Humanidades, segundo Mitcham, está mais preocupada com as implicações que a técnica moderna traz para a vida quotidiana; com a forma como a técnica moderna se mostra capaz de determinar a humanidade assim como a sua atitude para com o mundo onde se encontra lançada. Ao contrário da Filosofia da Técnica dos Engenheiros que — tal como a própria designação dá a entender — é desenvolvida maioritariamente por engenheiros e cientistas diretamente envolvidos na criação e desenvolvimento de dispositivos tecnológicos, na Filosofia da Técnica das Humanidades enquadram-se as problematizações filosóficas da

⁵⁷ “One of the impacts of the philosophy of technology is to encourage and, in the context of problem-solving, in some cases to force the integration of various philosophical approaches. In jointly deploying the methods of these various approaches to deal with philosophy of technology, the shared features of many of these schools of philosophy become more evident.” (Tradução da nossa responsabilidade).

⁵⁸ Também denominada pelo autor como «Filosofia Mecânica», designação cuja cunhagem Mitcham atribui a Andrew Ure. Cf., MITCHAM, 1989, p. 21-23.

técnica que são levadas a cabo por filósofos e outros pensadores das restantes áreas do humanismo, e que procuram sobretudo compreender o impacto que a técnica possui sobre os mais diversos domínios sobre os quais se desenrola a vida humana (Cf., MITCHAM, 1989, pp. 82-93).

Terá de se ressaltar porém que esta divisão se estabelece aqui a título estritamente formal, e sempre sob o intuito de estabelecer uma ligação entre a interpretação que aqui se desenvolve e aquela que está patente nos dois capítulos que lhe são antecedentes.⁵⁹ Por esta razão, torna-se também necessário sublinhar que muitos têm sido os esforços levados a cabo pelos mais diversos autores no sentido de estabelecer pontes que permitam estabelecer uma ligação entre estas duas tendências da Filosofia da Técnica. Muitos destes esforços, acabaram por sua vez por determinar algumas das mais importantes propostas contemporâneas que têm sido apresentadas acerca do tema.⁶⁰

Para além disso, e do mesmo modo que qualquer divisão que seja construída no sentido de enquadrar as propostas de reflexão filosófica que podem ser desenvolvidas acerca de uma determinada questão, com a divisão entre uma Filosofia da Técnica dos Engenheiros e uma Filosofia da Técnica das Humanidades corre-se também o risco de deixar de parte algumas importantes concepções filosóficas da técnica que não se enquadram nos parâmetros que são aqui definidos à luz da proposta que é avançada por

⁵⁹ A estrutura e pretensões teóricas que acabaram por delimitar os objectivos desta tese levaram a descartar importantes propostas de delimitação do contexto histórico da investigação que é desenvolvida em Filosofia da Técnica. A falta de uma referência directa ao *empirical turn*, que diversos autores consideram que se veio operar na Filosofia da Técnica, é disso um de entre vários casos possíveis. De acordo com Peter Brey, para além de uma divisão entre uma abordagem analítica e uma abordagem hermenêutica das questões que são levantadas pela técnica moderna, poderá ainda ser introduzida uma divisão histórica entre as propostas que problematizam a técnica a partir sua concepção mais abstracta (ontológica, antropológica, social ou histórica), e as propostas que problematizam a técnica a partir da sua manifestação empírica mais concreta, *i.e.*, que pensam a técnica e os seus problemas a partir de uma análise ou interpretação que incide sobre os dispositivos tecnológicos com os quais o ser humano interage empiricamente. Embora sejam feitas referências ao trabalho desenvolvido por pensadores posteriores ao *empirical turn*, a investigação que aqui se materializa como tese incide maioritariamente sobre o pensamento de autores que se enquadram no contexto da Filosofia da Técnica pré *empirical turn*. Cf., BREY, 2010.

⁶⁰ Don Ihde e Andrew Feenberg podem aqui ser referidos, *e.g.*, como dois dos autores que procuram com as suas propostas estabelecer ligações entre a Filosofia da Técnica dos Engenheiros e a Filosofia da Técnica das Humanidades. Embora possam ser considerados como dois dos autores cujas propostas se enquadram no contexto da Filosofia da Técnica das Humanidades, nelas é possível destacar traços das abordagens mais características da Filosofia da Técnica dos Engenheiros. Na hermenêutica da técnica proposta por Ihde, a técnica é interpretada a partir dos seus dispositivos, da sua manifestação empírica mais objetiva. Para além disso, a própria interpretação das implicações que os dispositivos tecnológicos podem vir a ter para o ser humano e para a sociedade é construída, numa primeira instância, a partir da análise dos seus processos, traço característico das propostas que se enquadram na Filosofia da Técnica dos Engenheiros. Já no que diz respeito à Teoria Crítica da Tecnologia de Feenberg, é também possível descobrir alguns traços característicos da Filosofia da Técnica dos Engenheiros, sobretudo no que diz respeito à sua concepção do «código técnico», que parte também de uma análise formal dos processos de desenvolvimento e criação de dispositivos tecnológicos, propondo, a partir dele, alternativas de desenvolvimento tecnológico que se mostram num equilíbrio harmónico com o humanismo e a natureza. Cf., IHDE, 1979; FEENBERG, 1991.

Mitcham — tal como é o caso das problematizações feministas e ambientalistas da técnica moderna.⁶¹

3.2. A Filosofia da Técnica dos Engenheiros e a sua Relação com a Filosofia Analítica

A emergência da Filosofia da Técnica dos Engenheiros, por se constituir como uma abordagem ao conceito de «técnica moderna» que é levada a cabo fundamentalmente por engenheiros e cientistas, encontra os seus fundamentos originais na necessidade que estes tiveram de compreender os pressupostos normativos inerentes às suas investigações. Os autores que se enquadram nesta tendência da Filosofia da Técnica, encontram-se por isso especialmente preocupados com o desenvolvimento de uma análise que tem em vista a clarificação dos problemas empíricos da técnica, *i.e.*, na construção de uma análise que recai maioritariamente sobre as questões práticas que se levantam aquando do *design* e criação dos dispositivos tecnológicos, sempre com o intuito de facilitar a compreensão dos seus processos, assim como a dinâmica inerente à sua estrutura interna. Por essa via, a investigação desenvolvida no âmbito da Filosofia da Técnica dos Engenheiros encontra-se fundamentalmente preocupada em determinar quais as condições que podem vir impulsionar o progresso da técnica moderna (*Cf.*, MITCHAM, 1994, pp. 19-38).⁶²

A delimitação histórica e ontológica daquilo que pode ser compreendido sob a designação de «técnica moderna» não constitui uma preocupação central no contexto da investigação que é desenvolvida em Filosofia da Técnica dos Engenheiros. A delimitação daquilo que a técnica *é*, apresenta-se neste âmbito de investigação como

⁶¹ De acordo com a perspetiva de Robert C. Scharff e Val Dusek, as conceções ambientalistas e feministas da técnica moderna surgem como dois âmbitos que dificilmente podem ser inseridos nestas divisões da Filosofia da Técnica que são propostas por Mitcham. Pelas suas próprias características, tanto a conceção feminista como a conceção ambientalista da técnica moderna podem ser consideradas em si mesmas como dois âmbitos próprios de investigação que poderiam ser acrescentados aos dois que são já propostos por Mitcham. Wendy Faulkner, *e.g.*, compreende que a perspetiva feminista desempenha um importante papel na reflexão filosófica que se desenvolve em torno do tema da técnica. De acordo com a sua proposta, é possível perceber os diversos sentidos em que a técnica pode ser tendenciosamente determinada de acordo com o género. No que às perspetivas ambientalistas diz respeito, a técnica é fundamentalmente pensada de acordo com a relação que estabelece com a natureza. Embora as origens destas perspetivas filosóficas possam ser remontadas a alguns dos principais autores da Filosofia da Técnica das Humanidades, ganhando a perspetiva ambientalista bastante robustez com a abordagem que Hans Jonas constrói acerca do tema (autor ao qual será feita referência mais adiante), a conceção filosófico-ambientalista da técnica estabeleceu um terreno próprio de reflexão com os trabalhos desenvolvidos, *e.g.*, por Peter Singer. *Cf.*, SCHARFF/DUSEK, 2003, pp. 187-190. Veja-se acerca das conceções feministas da Filosofia da Técnica, FAULKNER, 2001, pp. 224-238; GLAZEBROOK, 2006, pp. 37-52.

⁶² A este respeito veja-se também MITCHAM, 1989, pp. 21-48.

uma questão secundária, sobretudo por pressupor uma problematização especulativa acerca do impacto antropológico e cultural da técnica, que em pouco contribui para delimitar de uma forma eficiente quais as vias de progresso que devem ser seguidas aquando do *design* e construção dos diversos dispositivos tecnológicos. A reflexão que se desenvolve em torno da técnica moderna vai por essa razão buscar os seus pressupostos teóricos às metodologias das ciências exatas, procurando determinar objetivamente quais os elementos que garantem uma maior eficiência dos processos que determinam o funcionamento dos diversos dispositivos tecnológicos, assim como quais os pontos em que estes podem ser melhorados.

As semelhanças entre a Filosofia da Técnica dos Engenheiros e as tendências positivistas da filosofia começam desde logo a mostrar-se neste ponto. Pois as perspetivas a partir das quais cada uma destas tradições filosóficas pretende delimitar o seu objeto de estudo mostram-se bastante semelhantes na sua estrutura. No que diz respeito ao Positivismo Lógico — e tal como se procurou sublinhar ao longo do primeiro capítulo —, a linguagem, enquanto objeto de investigação, é perspetivada a partir da sua dimensão formal, sempre sob o intuito de clarificar o modo pelo qual é capaz de transmitir conteúdos significativos aos seus utilizadores. A abordagem analítica desenvolvida pelas propostas positivistas recai, por essa razão, sobre a relação que a linguagem estabelece empiricamente com o mundo que pretende representar aos seus utilizadores. Ela é assim perspetivada a partir da sua dimensão normativa, sempre com o intuito do seu aperfeiçoamento, *i.e.*, de tornar a transmissão dos conteúdos significativos o mais clara e eficiente possível.

Em suma, a perspetiva sob a qual a Filosofia da Técnica dos Engenheiros procura delimitar a técnica moderna enquanto conceito, desenrola-se a partir de uma abordagem metodológica que se foca principalmente sobre a sua dimensão formal. Com esta, procura-se clarificar o modo pelo qual os processos internos inerentes ao funcionamento dos dispositivos tecnológicos são capazes de determinar de antemão a sua operacionalidade. A análise que assim se desenvolve no contexto da Filosofia da Técnica dos Engenheiros, visa por isso proporcionar uma compreensão normativa da técnica moderna que parte da sua dimensão empírica, *i.e.*, do modo como os seus dispositivos se encontram estruturalmente determinados, para interagir com o meio no qual se inserem, assim como com os utilizadores que deles fazem uso. Deste modo, a Filosofia da Técnica que é construída pelos engenheiros e cientistas responsáveis pela criação e desenvolvimento tecnológico, procura sobretudo determinar quais são as vias que podem ser seguidas aquando do *design* dos seus dispositivos, sempre tendo em vista

a determinação dos modos pelos quais se poderá proporcionar um aumento da sua produtividade e eficiência. Por estar fundamentada sobre uma metodologia analítica, a Filosofia da Técnica dos Engenheiros vem partilhar dos mesmos pressupostos teóricos sob os quais se enraíza o Positivismo Lógico, chegando mesmo a ser delimitada por alguns dos seus autores como um dos ramos de investigação sobre os quais se veio desdobrar a tradição positivista.

Tal como Robert C. Scharff e Val Dusek vêm sublinhar:

«No geral, poder-se-á pelo menos dizer, sem surpresas, que as tendências analíticas da filosofia da técnica tendem a refletir as características da tradição empirico-positivista da qual são herdeiras. Daí que, por exemplo, e dada a bem conhecida suspeita que estas tradições possuem face a sistemas especulativos de afirmações extracientíficas, os seus filósofos da técnica se encontrem preocupados com os problemas factuais da técnica evitando qualquer tipo de avaliações acerca do que a técnica é "enquanto tal". (Cit., SCHARFF/DUSEK, *Op. Cit.*, p. 187)»⁶³

A relação entre a Filosofia da Técnica dos Engenheiros e a tradição analítica que foi desenvolvida na primeira metade do séc. XX a partir dos pressupostos teóricos do Positivismo Lógico, torna-se também manifesta a partir de uma reflexão em torno das conceções filosóficas que procuram definir a técnica moderna a partir de uma relação de subjugação desta para com a ciência.⁶⁴ De acordo com estas perspetivas, a técnica moderna é concebida como uma aplicação prática do conhecimento científico; quase como uma extensão empírica da ciência, *i.e.*, um apêndice prático das teorias científicas sob as quais se encontra fundamentada. Nestas conceções primordiais, os problemas filosóficos normalmente associados à técnica são conceptualizados como uma manifestação empírica dos problemas epistemológicos inerentes à ciência moderna. A sua análise obedece por essa razão aos princípios metodológicos fundadores da filosofia das ciências, não se estabelecendo por isso nesta linha uma clara distinção entre os conceitos de «ciência» e de «técnica» (Cf., SCHARFF, 2009, pp. 160-163).

A técnica moderna não é por isso aqui constituída como um domínio autónomo da problematização filosófica, sendo antes concebida como uma validação empírica dos

⁶³ “In general, one can at least say that, not surprisingly, analytic philosophies of technology tend to reflect the characteristics of the predominantly empiricist-positivist tradition they inherit. Hence, for example, given this tradition’s well-established suspicion of speculative systems and extrascientific claims, its philosophers of technology tend to look first toward actual or real-world technological issues and problems and to eschew evaluations of anything like technology “as such.” (Tradução da nossa responsabilidade).

⁶⁴ John Dewey e Mario Bunge são dois dos autores de renome que tomam a técnica como uma derivação empírica da ciência moderna.

pressupostos teóricos da ciência da qual se encontra dependente. No entanto, esta é uma concepção da técnica que veio perder a sua força com o desenrolar da modernidade tardia. A percepção de que a ciência e a técnica modernas se encontram numa relação de interdependência simbiótica (ao contrário da ideia de uma relação de subjugação da técnica para com a ciência), começou a ganhar terreno no contexto académico contemporâneo. A própria ideia da autonomia da ciência moderna chegou a ser colocada em questão com a tomada de consciência de que a ciência se encontra também dependente da técnica, nomeadamente no que diz respeito aos domínios de investigação científica que se fundamentam em possibilidades que só através da técnica moderna podem ser abertas. Com a generalização desta concepção, vários foram os pensadores que passaram a delimitar a técnica como um domínio de investigação autónomo, capaz de levantar problemas que lhe são próprios e que, embora se encontre numa estreita relação com a ciência, não se encontra dela inteiramente dependente. A Filosofia da Técnica, tal como ela é hoje entendida, ganhou assim um terreno delimitado sobre o qual se erigir (Cf., FRANSSSEN, 2009, pp. 184-188).⁶⁵

3.2.1. Os Primórdios da Filosofia da Técnica dos Engenheiros: Ernst Kapp e Friedrich Dessauer

A problematização que, em *Linhas Orientadoras para uma Filosofia da Técnica* (1877), Ernst Kapp propõe acerca do conceito de «técnica moderna», vem delimitar o problema da técnica como um âmbito autónomo sobre o qual se pode desenvolver a reflexão filosófica (Cf., KAPP, 1877). Sobretudo por ser o primeiro autor a apresentar uma conceptualização sistematizada da reflexão que pode desenvolver-se em torno da técnica moderna, Kapp é considerado por diversos autores como o pai da Filosofia da Técnica dos Engenheiros. De acordo com Mitcham, foi Kapp quem veio cunhar o termo «Filosofia da Técnica», ao delimitar a técnica moderna como o objeto de estudo de um novo âmbito sobre o qual o pensamento filosófico deverá necessariamente incidir. Não obstante, e tal como Mitcham sublinha, a importância de Kapp vai para além da sua ligação com a primeira delimitação da Filosofia da Técnica como um ramo autónomo da investigação desenvolvida em Filosofia. Pois muito embora possa determinar-se como uma teoria ainda bastante rudimentar quando comparada com algumas das propostas que lhe são posteriores — chegando mesmo a conter enunciados que se encontram já patentes na concepção aristotélica de «*techné*» («τέχνη») —, a proposta

⁶⁵ A este respeito veja-se também STEINER, *Op. Cit.*, pp. 13-32.

avançada por Kapp vem, no entanto, lançar as bases para as primeiras concepções contemporâneas do «instrumentalismo».⁶⁶

Delimitada a partir de uma abordagem analítica que se centra fundamentalmente sobre as características morfológicas dos dispositivos tecnológicos, a técnica moderna é concebida por Kapp à luz das suas características instrumentais, *i.e.*, como um conjunto alargado de extensões/meios que podem ser criados, e que se encontram disponíveis para o ser humano alcançar mais facilmente os fins que por si próprio são determinados. Em Kapp, a técnica surge por isso concebida à luz do confronto evolucionista que o ser humano tem vindo a estabelecer com a natureza, como um dos resultados da batalha que a humanidade, ao fazer recurso do seu intelecto, tem vindo a travar com o mundo natural sob o intuito de dominar os seus elementos de acordo com a sua vontade.

Segundo a leitura que Mitcham desenvolve, na análise que delimita a Filosofia da Técnica proposta por Ernst Kapp, o conceito de técnica surge definido como o conjunto de instrumentos/dispositivos que o ser humano possui e que pode criar a partir de si mesmo. Os dispositivos técnicos são assim compreendidos como extensões do corpo do ser humano, como uma «projeção de órgãos», *i.e.*, como o conjunto de extensões não biológicas dos órgãos humanos que tem em vista a facilitação das suas atividades diárias de sobrevivência. Assentando toda a sua proposta num exercício de comparação orgânico-morfológico entre o ser humano e a técnica moderna, em Kapp, a técnica surge assim concebida como uma projeção que o ser humano é capaz de construir de si mesmo, no sentido de cumprir com as suas intenções de domínio dos elementos do mundo natural (*Cf.*, KAPP, Ernst, *Op. Cit.*).⁶⁷

Embora possa ser considerada como uma «extensão de órgãos», Kapp não procura por isso construir uma definição da técnica enquanto tal, que a delimite sob um conceito específico, do mesmo modo que na sua proposta não se regista um outro intuito a não ser o da construção de uma análise formal dos dispositivos tecnológicos e dos produtos que deles resultam. Porém, a aproximação entre a proposta apresentada por Kapp e a tradição analítica da filosofia contemporânea não deixa de poder ser aqui percebida. Pois ao compreender a técnica como uma «projeção de órgãos», o autor parte de uma análise dos dispositivos tecnológicos da sua época que visa fornecer acerca deles uma

⁶⁶ O conceito de «instrumentalismo» é compreendido nesta investigação à luz da definição que Andrew Feenberg lhe atribui. De acordo com Feenberg, compreende-se como instrumentalista qualquer proposta filosófica que defina a técnica como um meio neutro, *i.e.*, como *instrumentum* que se encontra subjugado à vontade humana. De acordo com a perspetiva instrumentalista, a técnica é definida como um meio direcionado para um fim, não possuindo qualquer determinação substancial própria, a não ser aquela que lhe é previamente imposta pelo ser humano que a cria, ou pelo que dela faz uso. *Cf.*, FEENBERG, 2002, pp. 5-7, 63, 65, 141.

⁶⁷ A este respeito veja-se também MITCHAM, 1989, pp. 25-32; 1994, pp. 20-24.

descrição objetiva, que vem assentar sob uma estrutura teórica pré-determinada — e, neste sentido, também bastante familiar —, a do corpo humano. O formalismo inerente à proposta de Kapp, embora ainda não possa ser concebido como um formalismo normativo orientado de acordo com uma intenção progressista — pelo menos não do mesmo modo que o são as propostas analíticas que lhe são subsequentes —, procura, no entanto, estabelecer-se teoricamente de acordo com as linhas orientadoras de uma abordagem analítica objetiva da técnica moderna, sendo que os seus pressupostos teóricos mais importantes se encontram fundamentados empiricamente.

Ainda no que diz respeito aos primórdios da Filosofia da Técnica dos Engenheiros, Friedrich Dessauer apresenta-se como outro dos nomes fundadores a destacar neste contexto de investigação. Tal como Kapp, Dessauer é um autor que vem pensar a técnica moderna a partir de uma abordagem analítica, de fundamentação empírico-instrumentalista. No entanto, e ao contrário de Kapp, na proposta de Dessauer a técnica não surge conceptualizada isoladamente, como um elemento independente das circunstâncias cognitivas que possibilitam a sua existência, sobretudo porque o pensamento de Dessauer se encontra já fundamentalmente preocupado com o processo criativo responsável pelo *design* dos dispositivos tecnológicos que vem caracterizar a orientação teórica da Filosofia da Técnica dos Engenheiros mais tardia. Dessauer apresenta-se assim como um autor cuja análise da técnica moderna procura desde logo enquadrar-se sobre uma orientação progressista, que procura compreender a dimensão normativa da técnica para, a partir daí, possibilitar a abertura de novas vias para o seu desenvolvimento. Segundo Carl Mitcham, é ao ter este intuito em mente que Dessauer vem inspirar parte da sua proposta na filosofia crítica de Immanuel Kant. Uma vez que, com as suas investigações, Dessauer procura construir uma «teoria crítica» que incide sobre o pensamento técnico, *i.e.*, que visa apresentar uma delimitação concreta da racionalidade inerente ao processo que leva um engenheiro a construir uma resposta técnica que tem como intuito ultrapassar um problema que se lhe coloca (*Cf.*, DESSAUER, 1958, pp. 161-178).⁶⁸

Embora parta de uma leitura relativamente simplista da filosofia crítica kantiana, o esforço crítico de Dessauer passa por delimitar quais os elementos que estão em jogo no processo criativo do engenheiro, para a partir daí perceber qual o papel que é ocupado por cada um deles aquando da «invenção», e subsequente construção, de um determinado dispositivo tecnológico. Neste sentido, e do mesmo modo que nas críticas kantianas vem a ser postulado um domínio transcendente — para o conhecimento, para

⁶⁸ A este respeito veja-se também MITCHAM, 1994, pp. 29-33.

a moral, e para a estética — que estabelece a mediação entre a razão e os dados empíricos sobre os quais se debruça, Dessauer considera que o conceito de «invenção» («criação técnica») — que vem por sua vez fundamentar todo o conhecimento técnico — pode ser também compreendido como um domínio transcendente que possibilita a correlação entre a vontade humana e as leis da natureza que devem ser utilizadas/manipuladas de forma a que essa mesma vontade possa ser levada a cabo (Cf., DESSAUER, 1958, p.162). Nas palavras de Dessauer:

«Ao seguir o processo da invenção revela-se que entre os campos das necessidades humanas e da ordem natural existe uma zona comum, pela qual ambos podem chegar a uma espécie de acordo. O medicamento químico terapêutico de Ehrlich é um exemplo moderno de tal acordo, e a roda, um exemplo muito mais antigo. Ambos (o medicamento e a roda) respondem a exigências humanas, e são formas adequadas às leis naturais. As necessidades são satisfeitas nestas criações cumprindo com leis naturais, e nisto se manifesta a essência da técnica. (Cit., DESSAUER, 1958, p. 166)»⁶⁹

Ou ainda, tal como Mitcham o refere:

«Dessauer argumenta que o fazer, particularmente enquanto forma de invenção, estabelece um contacto preciso com as coisas-em-si. A essência da técnica não se encontra nem na sua manufatura (que é uma mera invenção que tem em vista a produção em massa), nem nos seus produtos (que são meramente utilizados pelos consumidores), mas sim no ato de criação técnica. Uma análise do ato da criação técnica revela que esta tem o seu lugar na harmonia que se estabelece entre as leis da natureza de acordo com os propósitos humanos, mas que os propósitos humanos e naturais, embora sejam condição necessária, não são contudo condição suficiente para a sua existência. (Cit., MITCHAM, 1989, p. 47)»⁷⁰

Tal como se evidencia com as propostas de Ernst Kapp e Friedrich Dessauer, a conceção da técnica moderna enquanto projecção que o ser humano faz de si mesmo vem

⁶⁹ “Al seguir el proceso del invento se reveló que entre los campos de las necesidades humanas y del orden natural existe una zona común, en la que ambos pueden llegar a una especie de ajuste. El medicamento químico-terapéutico de Ehrlich es un moderno ejemplo de ello, y la rueda, uno muy antiguo. Ambos (el medicamento e la rueda) responden a exigencias humanas, y son formas adecuadas a las leyes naturales. Las necesidades se satisfacen en estas creaciones cumpliendo leyes naturales, e en esto se manifiesta la esencia de la técnica.” (Tradução da nossa responsabilidade).

⁷⁰ “Dessauer argumenta que el hacer, particularmente en la forma de invención, establece contacto preciso con las cosas-en-sí. La esencia de la tecnología no se encuentra ni en la manufatura industrial (que es meramente una invención para la producción en masa), ni en los productos (que son meramente utilizados por los consumidores), sino en el ato de la creación técnica. Un análisis del ato de la creación técnica revela que ésta tiene lugar en armonía con las leyes de la naturaleza a instancias de los propósitos humanos, pero que los propósitos humanos y naturales sólo son condición necesaria pero no suficiente para su existencia.” (Tradução da nossa responsabilidade).

marcar o tom da grande maioria das propostas que se inserem no contexto da investigação desenvolvida na Filosofia da Técnica dos Engenheiros. Nestas prevalece uma tendência «instrumentalista», que delimita a técnica como um meio neutro, subjugado à vontade e ao intelecto humano, estando desprovida de qualquer orientação substancial a não ser aquela que nela se imprime aquando do seu *design* (Cf., FEENBERG, 1991, pp. 5-7; 14-15; 65).

Partindo da leitura que Mitcham constrói acerca do desenvolvimento histórico da Filosofia da Técnica dos Engenheiros, mesmo no que diz respeito às propostas de delimitação filosófica da técnica que são apresentadas por autores tais como Peter K. Engelmeier, Alard DuBois-Reymond e até por Gilbert Simondon, esta tendência «instrumentalista» prevalece, uma vez que as propostas destes autores se enquadram numa perspetiva que toma a técnica moderna a partir da sua caracterização enquanto *medium*. Mesmo quando é pensada a partir das relações que estabelece com domínios que não são do âmbito estritamente técnico — *i.e.*, antropológicos, sociais, culturais ou políticos — a análise que acerca dela se constrói delimita-a como uma criação subjugada à vontade humana, incidindo particularmente sobre os processos que levam à sua criação e desenvolvimento. A técnica, de acordo com perspetiva da Filosofia da Técnica dos Engenheiros, apresenta-se como um meio que tem por último intuito facilitar a existência da humanidade ao subjugar os elementos da natureza aos seus princípios teóricos.

Nas palavras de Mitcham:

«A filosofia da técnica dos engenheiros assenta sobre uma justificação da técnica ou sobre uma análise da técnica em si mesma — sobre os seus conceitos, métodos, a suas estruturas cognitivas e manifestações objetivas. Parte daí para a descoberta da natureza que se manifesta a partir das relações humanas e, de facto, chega mesmo a tentar explicar o mundo humano e não humano em termos técnicos. A cultura é um tipo de técnica (Kapp); o estado e a economia deveriam organizar-se de acordo com princípios técnicos (Engelmeier e Veblen); a experiência religiosa une-se com a criatividade tecnológica (Dessauer e Garcia Bacca). (...) A filosofia da técnica dos engenheiros pode até denominar-se como uma filosofia tecnológica, como um modo de filosofar que faz uso dos paradigmas e critérios técnicos para problematizar e julgar acerca de vários aspetos das questões humanas, e dessa forma aprofundar ou expandir a consciência técnica. (Cit., MITCHAM, 1994, p. 62)»⁷¹

⁷¹ «*Engeneering philosophy of technology beings with the justification of technology or an analysis of the nature of technology itself — its concepts, its methods, its cognitive structures and objective manifestations. It then proceeds to find that nature manifested through human affairs and, indeed, even seeks to explain both the non-human and human worlds in technological terms. Culture is a form of technology (Kapp); the state and the economy should be organized according to technological principles*

Tal como sublinha Mitcham nesta passagem, mais do que vir a definir a técnica moderna em termos instrumentais, a Filosofia da Técnica dos Engenheiros constitui-se ela mesma também como uma filosofia tecnológica, que faz recurso da terminologia e da racionalidade características da técnica sob o intuito de definir, e posteriormente proporcionar, os elementos necessários para o seu desenvolvimento. O enfoque que a Filosofia da Técnica dos Engenheiros dá ao processo criativo que se encontra na base do *design* tecnológico ao longo da segunda metade do séc. XX é disso uma prova. A grande maioria dos pensadores que se enquadram no contexto de investigação da Filosofia da Técnica dos Engenheiros estão fundamentalmente preocupados com os problemas dos quais poderá advir um subseqüente aperfeiçoamento dos processos de criação de dispositivos tecnológicos. No entanto, e tal como sublinha Marteen Franssen, a conceção analítica da técnica moderna que está patente neste contexto de investigação expande-se ainda para outros domínios que, embora ainda relacionados com as questões do *design* inerente aos dispositivos tecnológicos, demonstram uma clara preocupação com a fundamentação conceptual da Filosofia da Técnica dos Engenheiros enquanto ramo de investigação autónomo (Cf., FRANSSEN, *Op. Cit.*, pp. 185-187).

3.2.2. Desenvolvimentos Contemporâneos da Filosofia da Técnica dos Engenheiros: Peter Kroes, Anthonie Meijers, Marteen Franssen e Mario Bunge

Enquanto conceção analítica que se desenvolve em torno da temática da técnica moderna, a abordagem que é levada a cabo pela Filosofia da Técnica dos Engenheiros terá de edificar-se a partir de uma fundamentação empírica, concreta, do tema sobre o qual se debruça a sua análise. A proximidade entre este ramo de investigação filosófica e os restantes ramos da Filosofia Analítica mostra-se de novo aqui, na necessidade que encontra em delimitar os fundamentos empíricos do seu objeto de estudo. Assim, e no que diz respeito à fundamentação empírica da Filosofia da Técnica dos Engenheiros, verifica-se que esta é construída a partir de uma perspetiva muito próxima da abordagem que a Filosofia Analítica elabora em torno dos fundamentos empíricos sob os quais se edifica epistemologicamente a ciência moderna. Porém, enquanto a ciência moderna encontra os seus fundamentos empíricos nos elementos naturais sobre os quais

(Engelmeier and Veblen); religious experience is united with technological creativity (Dessauer and García Bacca). (...) Engineering philosophy of technology might even be termed a technological philosophy, one that uses technological criteria and paradigms to question and to judge other other aspects of human affairs, and thus deepen or extend technological consciousness." (Tradução da nossa responsabilidade).

desenvolve os seus estudos — sejam estes os astros, átomos, organismos biológicos, minerais, etc. —, no que à Filosofia da Técnica diz respeito, esta fundamentação torna-se mais difícil de determinar. Aqueles que até aqui se têm vindo a denominar como dispositivos tecnológicos, ao contrário dos elementos naturais sobre os quais se debruça a investigação científica, possuem uma existência que é por si mesma já dependente do domínio abstrato que os define como tais. A técnica, ao contrário da ciência, encontra-se por isso empiricamente fundamentada em elementos que dela dependem, uma vez que a existência dos dispositivos tecnológicos não seria possível sem uma técnica que os determine de antemão como tais (Cf., FRANSSEN, *Op. Cit.*, pp. 186-187).⁷²

As questões metafísicas que aqui se podem levantar, vêm assim reforçar a necessidade de delimitar uma fundamentação empírica concreta da técnica que se mostre capaz de as evitar. Uma vez que a problematização da «técnica» que é levada a cabo por esta tradição da Filosofia da Técnica assenta em pressupostos analíticos, as dificuldades inerentes ao problema da sua fundamentação empírica assentam sobretudo nas questões que se encontram subjacentes à determinação de uma estrutura modelo sob a qual se possam enquadrar todos os dispositivos tecnológicos. De facto, não é possível determinar num objeto físico concreto a estrutura normativa modelo pela qual possam ser delimitados todos os dispositivos tecnológicos que, por seu turno, se constituem como fundamentação empírica da «técnica» e, pela mesma via, também da abordagem analítica que delimita o contexto da Filosofia da Técnica dos Engenheiros. Por uma arma ou um computador não se enquadrarem na delimitação que é feita por uma estrutura normativa particular, *i.e.*, por não cumprirem com os desígnios normativos que empiricamente delimitam uma das suas possíveis configurações, não podem deixar de ser considerados como as armas ou computadores que são. Pois, se a estrutura normativa que define uma arma se determinar como «*aquilo que permite pôr término à vida humana ou animal*», as armas que se enquadram na sub-categoria de «não letais» não podem ser empiricamente determinadas como armas. Do mesmo modo, alguns elementos naturais que não são armas (tais como algumas doenças ou até alguns dos mecanismos naturais de defesa de alguns animais) podem vir a ser empiricamente determinados como armas, mesmo não o sendo. O mesmo poderá também demonstrar-se no que diz respeito aos computadores. Pois se definirmos a estrutura normativa de um computador a partir do modelo empírico que é representado pelo «computador digital», os modelos analógicos seus antecessores não poderão ser empiricamente determinados como computadores, uma vez que não partilham das mesmas

⁷² A este respeito veja-se também KROES, 2002, pp. 288-291.

características estruturais normativas. Para além disso, e partindo dessa mesma estrutura normativa que é construída a partir do «computador digital», muitos outros dispositivos tecnológicos que não podem ser compreendidos como computadores poderão, no entanto, ser determinados sob essa designação (*e.g. smartphones, tablets, etc.*), dificultando por essa via a possibilidade de construir uma determinação empírica concreta do dispositivo tecnológico que poderá ser alvo de análise.

É sobretudo por esta razão que a abordagem proposta por Peter Kroes e Anthonie Meijers — que visa salientar a natureza híbrida dos dispositivos tecnológicos — tem vindo a ganhar terreno no que diz respeito às propostas que se têm vindo a apresentar como possíveis soluções para o problema da determinação empírica dos fundamentos da Filosofia da Técnica (*Cf.*, KROES/MEIJERS, 2006, pp. 1-4). De acordo com Kroes e Meijers, a determinação empírica dos dispositivos tecnológicos terá obrigatoriamente que evidenciar o duplo carácter pelo qual estes se encontram empiricamente determinados. Um dispositivo tecnológico, embora se corresponda sempre com um objeto que existe empiricamente — *i.e.*, com um objeto físico —, não pode, no entanto, ser inteiramente determinado por essa via pelas razões que foram já referenciadas. Neste sentido, a determinação empírica de um dispositivo tecnológico terá de caminhar a par com a sua determinação formal, pois para além de uma estrutura normativa que pode ser delimitada empiricamente, a determinação empírica de um dispositivo tecnológico é também dependente da sua determinação «funcional», *i.e.*, da sua «função», do «para quê» que lhe foi imprimido aquando do seu *design* (*Cf.*, KROES/MEIJERS, *Op. Cit.*, pp. 1-4).⁷³

Nas palavras de Kroes e Meijers:

«Vistos a partir desta perspetiva, poder-se-á dizer que os artefactos técnicos possuem uma dupla natureza: eles são i) estruturas físicas desenhadas de acordo com ii) funções referentes à intencionalidade humana. Esta conceptualização dos artefactos técnicos, como objetos físicos e funcionais, *combina* duas formas fundamentalmente diferentes de olhar para o mundo. A primeira, pela qual somos capazes de construir uma conceção do mundo que o representa constituído por objetos físicos que interagem de acordo com conexões causais. A segunda, pela qual somos capazes de conceber partes do mundo que são constituídas por agentes, sobretudo por seres humanos, que são capazes de representar o mundo e agir sobre ele com base na sua razão. Assim, os artefactos técnicos, quando compreendidos como estruturas físicas, enquadram-se na conceção física do mundo; quando compreendidos como possuidores de funções relativas a intenções, enquadram-se sobre a conceção intencional. Ambas as conceptualizações são necessárias para caracterizar

⁷³ A este respeito veja-se também KROES, *Op. Cit.*, pp. 287-302.

os artefactos técnicos. O que faz dos artefactos técnicos objetos “híbridos” que apenas podem ser descritos corretamente de uma forma que possa combinar as concepções físicas e intencionais do mundo. (*Cit.*, KROES/MEIJERS, *Op. Cit.*, p. 2)»⁷⁴

Contrariamente aos objetos físicos que fundamentam empiricamente as ciências, e, por consequência, também a abordagem analítica que pode ser feita acerca delas, os dispositivos tecnológicos não se apresentam como um fundamento cuja determinação possa ser construída unicamente a partir da sua manifestação empírica, *i.e.*, a partir da sua existência enquanto objeto físico aí presente. Ao contrário dos elementos naturais que fornecem a fundamentação empírica necessária ao desenvolvimento da ciência moderna, um dispositivo tecnológico, quando perspectivado a partir de uma abordagem analítica, não pode ser concebido como um objeto autónomo, *i.e.*, independente dos sujeitos que são responsáveis pelo seu *design* e pela sua subsequente utilização. A qualquer dispositivo tecnológico subjaz uma «intenção» que nele foi impressa, e que o determina a par da sua existência física. Franssen sublinha que é por esta razão que é de crucial importância para as concepções analíticas da técnica moderna debruçar-se sobre a questão da determinação empírica daquilo que pode compreender-se como um dispositivo tecnológico, nomeadamente no que diz respeito ao modo como a sua «funcionalidade» é determinada. Pois, e tal como foi já referido, é na determinação empírica deste conceito onde se encontram os pressupostos da objetividade almejada pela Filosofia da Técnica dos Engenheiros, nomeadamente no que diz respeito ao tratamento das questões inerentes à técnica moderna (*Cf.*, FRANSSEN, *Op. Cit.*, pp. 184-188).

O problema da determinação empírica dos fundamentos que vêm legitimar a abordagem analítica que caracteriza a Filosofia da Técnica dos Engenheiros, vem demonstrar ainda um outro ponto de aproximação entre esta tradição e os pressupostos teóricos do Positivismo Lógico. Pois mesmo tendo em conta que a «linguagem» se mostra como algo substancialmente diferente da «técnica»; do mesmo modo que os dispositivos tecnológicos, a sua determinação empírica não pode ser determinada

⁷⁴ “*Seen from this perspective, technical artifacts can be said to have a dual nature: they are (i) designed physical structures, which realize (ii) functions, which refer to human intentionality. This conceptualization of technical artifacts, as physical and as functional objects, combines two fundamentally different ways of viewing our world. One, we can conceive of the world as consisting of physical objects interacting through causal connections. Two, we can conceive of parts of it as consisting of agents, primarily human beings, who intentionally represent the world and act in it on the basis of reasons. In so far as technical artifacts are physical structures they fit into the physical conception of the world; in so far as they have intentionality-related functions, they fit into the intentional conception. Both conceptualizations are necessary for characterizing technical artifacts. This makes technical artifacts ‘hybrid’ objects that can only be described adequately in a way that somehow combines the physical and intentional conceptualizations of the world.*” (Tradução da nossa responsabilidade).

apenas a partir das suas manifestações empíricas. Mesmo quando é determinada a partir da sua materialização enquanto «fala» ou enquanto «escrita», a determinação empírica da «linguagem» é elaborada não só a partir da sua manifestação enquanto objeto “físico”, que se manifesta empiricamente, mas também a partir da sua «função», da estrutura intencional que determina o seu uso, em suma, da sua dependência do ser humano. Neste sentido, e do mesmo modo que a determinação que pode ser feita de um dispositivo tecnológico, a determinação empírica da «linguagem» parte de uma fundamentação híbrida, que se enraíza, por um lado, na sua realização empírica e, por outro, na sua dimensão formal. A «linguagem» apresenta-se por isso como um objeto cuja fundamentação se aproxima bastante da fundamentação empírica na qual se enraíza também a «técnica». Pois, tal como acontece com os dispositivos tecnológicos, tanto a «língua», como a «fala», assim como a «escrita», apresentam-se analiticamente como elementos empíricos que se encontram previamente dependentes de uma «linguagem» que os determina enquanto tais.

Para além disso, poder-se-á ainda destacar que mesmo quando os conceitos de «linguagem» e «técnica» são analisados isoladamente — *i.e.*, independentemente da relação que estabelecem com o mundo (enquanto objetos) e com os seus utilizadores (enquanto função) —, continuam a mostrar-se como dois objetos de estudo muito semelhantes na medida em que por si sós nada significam. Na conceção que nestas tradições filosóficas se elabora acerca da «técnica» e da «linguagem», a sua determinação empírica encontra-se quase inteiramente dependente dos seus utilizadores. A determinação empírica da «linguagem», assim como a da «técnica», é construída a partir de uma perspetiva operacional, «instrumentalista», que determina empiricamente os conceitos em análise a partir das suas características intencionais, do seu *para quê*; a partir da razão humana que dá sentido à existência de cada um dos objetos em análise. Numa perspetiva estritamente analítica, tanto a linguagem como a técnica surgem empiricamente determinados como *medium's*, como instrumentos desprovidos de substância e que, por consequência, por si sós nada significam.

Com a abordagem analítica característica das propostas que integram a Filosofia da Técnica dos Engenheiros que até aqui foram apresentadas, é possível evidenciar que em ambas prevalece uma conceptualização estritamente formal da técnica. Tanto na análise que se desenvolve em torno do *design* tecnológico, como naquela que é desenvolvida em torno dos dispositivos tecnológicos enquanto fundamentação empírica da Filosofia da Técnica dos Engenheiros, a reflexão filosófica que aqui se desenvolve mostra-se fundamentalmente preocupada com a clarificação das vias normativas pelas

quais se poderá promover o progresso tecnológico, deixando outros importantes aspetos filosóficos da técnica de parte, ou então deslocando-os para um domínio secundário do seu âmbito de questionamento.

Contudo, tal não quer dizer que todas as propostas que delimitam o contexto de investigação da Filosofia da Técnica dos Engenheiros partilhem desta orientação. Mario Bunge, embora compreendido como um autor que se enquadra no domínio da tradição analítica que compõe o âmbito de investigação da Filosofia da Técnica dos Engenheiros é, no entanto, um autor que concebe uma proposta de análise que pode ser desenvolvida em torno do tema da técnica moderna, e que procura simultaneamente distanciar-se da perspectiva estritamente formal que é dominante neste contexto. A proposta apresentada por Bunge encontra grande parte da sua inspiração na Filosofia das Ciências, e procura por essa via construir uma epistemologia da técnica que procura demonstrar quais são os seus mais importantes *inputs* e *outputs* filosóficos.⁷⁵

Embora considere que a técnica moderna se constitui em si mesma como um domínio temático substancialmente diferente da ciência moderna, Bunge compreende que a primeira se encontra, contudo, numa relação de dependência para com a segunda. Neste sentido, o autor considera que a grande maioria dos *inputs* filosóficos que podem ser evidenciados relativamente à temática da técnica moderna, são uma herança direta das questões filosóficas que se levantam relativamente às implicações epistemológicas da ciência moderna. Para Bunge, as questões do *design* tecnológico responsável pela criação e desenvolvimento dos dispositivos tecnológicos, às quais se tem vindo a fazer uma constante referência, são neste sentido um reflexo das questões epistemológicas que se levantam em torno das metodologias adotadas pela ciência moderna, e sobre as quais recai a reflexão desenvolvida no contexto da Filosofia das Ciências contemporânea. Do mesmo modo, as questões sociais, ontológicas, e metafísicas que podem ser levantadas acerca daquilo que a técnica moderna é, assim como da sua relação com a cultura e a humanidade, de acordo com o pensamento de Bunge, são uma herança manifesta do modo como a técnica se encontra inevitavelmente inserida no

⁷⁵ Mario Bunge utiliza aqui a terminologia computacional de *input* e *output* para poder dar a compreender em que sentidos se poderão pensar os elementos filosóficos presentes na técnica moderna. Neste sentido, Bunge entende como *inputs* filosóficos o tipo de questões que a técnica vai buscar à filosofia, *i.e.*, os problemas filosóficos que a técnica vem herdar enquanto conceito que se encontra também dependente da história e da cultura. Já como *outputs* filosóficos, Bunge define o tipo de questões filosóficas que são levantadas pela própria técnica, *i.e.*, os problemas de reflexão que o desenvolvimento tecnológico veio levantar para o pensamento filosófico. Em suma, para Bunge, a reflexão filosófica que pode ser feita em torno da técnica pode ser levada a cabo em dois sentidos: i) acerca das questões filosóficas que a técnica recebe da cultura e da história onde se encontra inserida e ii) acerca dos novos problemas que a técnica vem levantar para o contexto da investigação que se desenvolve em filosofia. *Cf.*, BUNGE, 1979, pp. 191-200.

contexto da história e da cultura modernas e que, inevitavelmente, vêm influenciar o modo como a técnica moderna pode vir a ser compreendida.

Mario Bunge não deixa, contudo, de evidenciar o facto de que a técnica moderna é em si mesma um domínio conceptual diferente da ciência e que, para além disso, é também um elemento capaz de exercer uma forte influência no desenrolar da história e da cultura humanas nas quais se encontra inserida, e com as quais também interage. Para Bunge, a técnica, embora dependente da ciência e do contexto histórico-cultural onde se encontra, não é por isso um conceito passivo, mostrando-se mesmo capaz de influenciar com o seu desenvolvimento os próprios âmbitos do saber com os quais interage. Aqueles que Bunge considera como os *outputs* filosóficos da técnica moderna, são eles mesmos uma evidência do poder que a técnica pode exercer sobre a ciência e sobre o contexto histórico-cultural onde se encontra inserida, uma vez que se mostra capaz de levantar questões filosóficas que lhe são próprias e originais, e também porque não se encontram acerca dela precedentes na tradição de questionamento que é delimitada pela Filosofia da Ciência, ou em questões que são características dos restantes âmbitos disciplinares tradicionais da filosofia (Cf., FRANSSEN, *Op. Cit.*, pp. 191-200).⁷⁶

Partindo da sua inspiração epistemológica, de entre os vários *outputs* filosóficos que são resultantes da existência da técnica moderna no atual contexto sócio-histórico, Bunge faz sobretudo destaque das questões que a técnica tem vindo impôr sobre o modo como o ser humano concebe o saber em geral, ou até mesmo sobre a sua própria conceção de conhecimento científico. Ao contrário das ciências puras, cujo saber resulta, fundamentalmente, de uma investigação desinteressada, que se elabora em torno dos vários elementos que constituem o mundo natural, o saber que caracteriza a técnica moderna apresenta-se como um saber valorativamente determinado, podendo ser mesmo considerado como tendencioso em algumas das suas manifestações mais características. O saber que resulta da aplicação da técnica moderna, na medida em que se encontra instrumentalmente delimitado, é um saber que tem sempre em vista um fim previamente conhecido. Em suma, e enquanto no contexto da investigação científica o saber se constitui como o próprio fim que é almejado pela ciência, a investigação técnica que é desenvolvida em torno de alguns elementos naturais, é feita de acordo com um propósito específico, tendo sempre em vista um fim previamente determinado, e por essa razão, definido a partir de um interesse particular. Neste sentido, o saber técnico é também em si mesmo um saber interessado, instrumental.

⁷⁶ A este respeito veja-se também SCHARFF/DUSEK, *Op. Cit.*, pp. 187-188.

Por esta razão, Bunge considera que a delimitação instrumental do conhecimento é por isso um dos mais importantes problemas filosóficos que vem a ser levantado pela técnica moderna, um dos seus *outputs* mais característicos, e que em si mesmo levanta outras questões de caráter epistemológico, antropológico e, segundo Bunge, sobretudo ético.

Nas palavras de Bunge:

«A atitude pragmática para com o conhecimento reflete-se, particularmente, na forma como a tecnologia trata o conceito de verdade. Embora na prática adote a concepção correspondente da verdade enquanto adequação da mente ou do intelecto com a coisa, ele só se irá preocupar com dados reais, hipóteses, e teorias desde que estas o conduzam de encontro com os fins por si almejados. Por diversas vezes irá preferir meias-verdades a uma verdade complexa. É isto o que deve fazer, uma vez que se encontra sempre sobre a pressão de produzir resultados úteis. (Cit., BUNGE, *Op. Cit.*, pp. 194-195)»⁷⁷

Porém, e não obstante o afastamento do autor argentino perante a concepção estritamente formal que predomina no contexto de investigação em Filosofia da Técnica dos Engenheiros, a sua proposta não deixa de ser compreendida como uma concepção analítica do problema da técnica. Tal como foi já referido, Bunge encontra-se fundamentalmente preocupado em construir uma epistemologia da técnica que vai buscar a maior parte da sua inspiração à Filosofia das Ciências. Do mesmo modo que as restantes propostas até aqui referenciadas, Bunge procura também propor uma teoria analítica da técnica moderna que tem em vista uma delimitação do tema que parte de uma concepção normativa da técnica. Mesmo embora sejam por ele destacadas algumas das implicações que a técnica traz para o âmbito das humanidades — fazendo mesmo referência a algumas das implicações éticas, sociais e antropológicas do desenvolvimento técnico — Bunge encontra-se no entanto fundamentalmente preocupado em destacar quais as vias de desenvolvimento que podem ser seguidas pela técnica, a partir de uma reflexão que é desenvolvida em torno dos *outputs* filosóficos pelos quais o progresso e institucionalização da técnica moderna é responsável. A sua conceptualização da técnica moderna, do mesmo modo que aquelas que até aqui foram destacadas, enquadra-se por isso ainda sob uma concepção estritamente formal da

⁷⁷ “The pragmatic attitude toward knowledge is reflected, in particular, in the way the technologist treats the concept of truth. Although in practice he adopts the correspondence conception of truth as adequacy of the intellect or mind to the thing, he will care for true data, hypotheses, and theories only as long as they are conducive to the desired outcomes. He will often prefer a simple half-truth to a complex truth. He must, because he is always in a hurry to get useful results.” (Tradução da nossa responsabilidade).

técnica. A qual advém por sua vez de uma abordagem analítica que, embora represente um importante contributo para o desenvolvimento de uma crítica filosófica da técnica moderna, não possui qualquer intuito de se desenvolver como tal (*Cf.*, BUNGE, *Op. Cit.*, pp. 191-192).⁷⁸

3.3. A Filosofia da Técnica das Humanidades e a sua Relação com a Hermenêutica Contemporânea

Ao contrário da filosofia da Técnica dos Engenheiros, a Filosofia da Técnica das Humanidades, tal como foi destacado logo no início deste capítulo, constitui-se como o âmbito de investigação em Filosofia da Técnica que adota uma posição mais crítica relativamente ao progresso tecnológico no decorrer da modernidade tardia. Este âmbito de investigação, tal como se pretende desde logo destacar com a designação que lhe é dada por Mitcham, é desenvolvido sobretudo por pensadores da área das humanidades, que procuram compreender em que sentidos e de que formas o progresso tecnológico se mostra capaz de influenciar os diversos domínios que são capazes de determinar o contexto existencial do ser humano.

Em contraposição com a perspetiva que caracteriza a investigação desenvolvida pela Filosofia da Técnica dos Engenheiros, a preocupação que move a Filosofia da Técnica das Humanidades assenta os seus fundamentos numa abordagem hermenêutica dos problemas que são levantados pela técnica moderna. O tema da técnica moderna é por isso perspetivado por este âmbito do pensamento filosófico a partir de uma delimitação hermenêutica, que toma a relação da humanidade com a técnica como a questão central das suas investigações. Porém, mesmo ao definir-se a partir de um enfoque sempre delimitado pelos problemas que a técnica moderna levanta para o conceito de «humanismo», as questões relativas ao *design* e à fundamentação empírica da técnica não são, contudo, completamente postas de parte. A sua problematização é feita de uma forma substancialmente diferente daquela que é levada a cabo pela abordagem instrumental que prevalece nas conceções analíticas da técnica. Em consonância com o espírito humanista que aqui prevalece, as questões relativas ao *design* e fundamentação empírica dos dispositivos tecnológicos são problematizadas tendo sempre em mente o impacto que estas virão a ter sobre o contexto histórico, social e existencial da humanidade, tentando sempre compreender como irão influir na relação da humanidade consigo mesma, assim como na relação que esta estabelece com o

⁷⁸ A este respeito veja-se também MITCHAM, 1994, pp. 35-38.

mundo no qual se encontra lançada (Cf., MITCHAM, 1989, pp. 82-87; 1994, pp. 39-40).

De acordo com as premissas que determinam este contexto de investigação, a compreensão que se procura alcançar acerca do conceito de «técnica moderna», é construída de acordo com uma perspectiva histórica e ontológica, incidindo sobre os pressupostos hermenêuticos que a ela se encontram associados. O significado conceptual da técnica é aqui criado tendo como base a compreensão que é feita do seu impacto sobre a existência humana, deixando por isso de incidir sobre uma linha de problematização analítica que se desenvolve em torno das questões formais/normativas relacionadas com a «funcionalidade» e «eficiência» tecnológicas. Em suma, e embora as questões fundamentais com que se ocupa a Filosofia da Técnica dos Engenheiros não sejam totalmente descartadas, a análise formal da técnica moderna passa neste contexto para um plano secundário. Tal como o refere Mitcham:

«A filosofia da técnica das humanidades, ou filosofia hermenêutica da técnica, como também tem vindo a ser designada, procura, pelo contrário, penetrar no significado da técnica — nos vínculos que estabelece com o domínio trans-técnico: com a arte e a literatura, com a ética e a política, com a religião. Tal busca é feita no sentido de reforçar o conhecimento dos aspetos não-técnicos do mundo humano de modo a considerar em que sentido a técnica poderá (ou não) aí enquadrar-se. Na sua tentativa de avaliar os aspetos não-técnicos da experiência humana e de trazer critérios não-técnicos para o âmbito de questionamento acerca da técnica, vem reforçar a tomada de consciência que o ser humano é capaz de fazer acerca dos domínios não-técnicos. (Cit., MITCHAM, 1994, pp. 62-63)»⁷⁹

A ligação entre a Hermenêutica e a Filosofia da Técnica das Humanidades torna-se assim clara para Carl Mitcham. A problematização filosófica da técnica que caracteriza esta tradição, vem evidenciar uma relação íntima entre a técnica e os seres humanos responsáveis pela sua criação, e que também dela vêm fazer uso, denunciando muitos dos perigos que técnica moderna vem por esta via trazer para a humanidade. Esta denúncia é, no entanto, apenas tornada possível por uma via interpretativa, pela possibilidade de construir uma compreensão do vínculo que se estabelece entre a existência humana e a técnica moderna, no sentido em que a última é passível de ser

⁷⁹ “*Humanities, or what may also be called hermeneutic philosophy of technology, seeks by contrast insight into the meaning of technology — its relation to the transtechnical: art and literature, ethics and politics, religion. It typically beings with non-technical aspects of the human world and considers how technology may (or may not) fit in or correspond. In its attempt to appreciate the nontechnical aspects of human experience and to bring nontechnical criteria to bear on the questioning of technology, it reinforces an awareness of the nontechnological.*” (Tradução da nossa responsabilidade).

moldada de acordo com os imperativos operacionais que determinam o funcionamento dos dispositivos tecnológicos.

É sobretudo por esta via que muitos dos pensadores cujo trabalho se enquadra no contexto da Filosofia da Técnica dos Engenheiros vêm acusar os pensadores da Filosofia da Técnica das Humanidades de defender posições antitecnológicas que se fundamentam numa leitura especulativa, demasiadamente romântica, da relação que o ser humano estabelece com os instrumentos. Mario Bunge poderá ser aqui referido como um desses pensadores mais críticos da abordagem hermenêutica que caracteriza esta segunda tendência da investigação desenvolvida em Filosofia da Técnica (*Cf.*, SCHARFF/DUSEK, *Op. Cit.*, pp. 187-188).⁸⁰

No entanto, concordando ou não com este tipo de acusações, não se pode deixar de ter em conta que, do mesmo modo que a Hermenêutica se apresenta como uma perspetiva que complementa a tradição positivista do filosofar — uma vez que vem evidenciar algumas das lacunas que lhe são inerentes —, também a Filosofia da Técnica das Humanidades vem destacar alguns importantes problemas filosóficos que são levantados pela técnica, e que não são contemplados pela abordagem analítica que caracteriza as propostas da Filosofia da Técnica dos Engenheiros.

3.3.1. Os Primórdios da Filosofia da Técnica das Humanidades: Lewis Mumford e José Ortega y Gasset

O Texto *Técnica e Civilização* (1934) de Lewis Mumford, representa uma das primeiras grandes obras que integram o *corpus* bibliográfico da investigação desenvolvida em Filosofia da Técnica das Humanidades. Nesta obra, Mumford procura desenvolver uma compreensão extensiva daquilo que a técnica é, partindo para tal de uma interpretação que se desenvolve em torno da relação que o ser humano tem vindo a estabelecer com ela ao longo da história da cultura ocidental, prestando especial atenção aos desenvolvimentos que esta relação teve no decorrer do período que se seguiu à primeira revolução industrial. De acordo com Mumford, a história do desenvolvimento tecnológico pode ser dividida em três períodos: o período da «eotécnica», o da «paleotécnica», e da «neotécnica». Nestes, para além de se construir uma delimitação cronológica das etapas do desenvolvimento técnico ao longo da história, é também possível destacar quais os principais dispositivos tecnológicos que vieram influenciar o progresso histórico, cultural, e social da humanidade.

⁸⁰ A este respeito veja-se também MITCHAM, 1994, pp. 62-65.

O primeiro período do desenvolvimento da história da técnica é determinado por Mumford como a era das «técnicas intuitivas» (que Mumford designa de «eotécnica»), *i.e.*, como o período de desenvolvimento em que os dispositivos tecnológicos mais complexos utilizavam como recursos energéticos elementos naturais tais como a água e o vento, substituindo por estas vias a força humana que até então servia de base para a execução das tarefas laborais. Segundo Mumford, este período do desenvolvimento técnico corresponde-se com a história da humanidade que se estende desde a antiguidade clássica até ao final do séc. XVIII, sendo o progresso sócio-cultural impulsionado em grande medida por dispositivos tecnológicos, tais como o moinho, sistemas de barragens e canais para a irrigação agrícola, o veleiro, entre outros cujo recurso energético principal consistia no aproveitamento da força do vento ou das águas. O segundo período que Mumford assinala como fundamental no desenvolvimento da história da técnica, diz respeito à era das «técnicas empíricas» (designado por Mumford como «paleotécnica»), que se corresponde, grosso modo, com a etapa da história que foi marcada pela primeira e segunda revoluções industriais, *i.e.*, do final do séc. XVIII até ao início do séc. XX. Nesta divisão, Mumford defende que se operou uma mudança radical ao nível do *design* e da criação dos dispositivos tecnológicos, a qual se encontra intimamente relacionada com a descoberta de novas formas de utilização do aço na fabricação de utensílios, e do uso do carvão e outros combustíveis fósseis como recursos energéticos na construção e utilização dos mesmos. A dependência que o progresso sociocultural da humanidade veio estabelecer com os dispositivos tecnológicos torna-se nesta época bastante evidente. É inegável que a invenção do motor a vapor, do comboio, assim como, mais tarde, do automóvel e do avião, se encontram no epicentro das ondas de progresso que a humanidade veio registar ao longo deste período. Por último, Mumford destaca o período das «técnicas científicas» (designado pelo autor como «neotécnica»), e que se corresponde historicamente com a época contemporânea. Para além da aplicação dos conhecimentos científicos e das suas metodologias no processo de *design* tecnológico, Mumford verifica que os dispositivos tecnológicos deste período encontram o seu recurso energético na eletricidade, cujo domínio foi potenciado por descobertas tais como as que foram feitas por Thomas Edison ou Nicola Tesla. A invenção e implementação de dispositivos tecnológicos tais como o telégrafo e o telefone no contexto da existência quotidiana mostra-se para Mumford como uma das principais características deste período (*Cf.*, MUMFORD, 1934, pp. 107-267).⁸¹

⁸¹ Por ter sido uma obra lançada nos primórdios do séc. XX, em *Técnica e Civilização* Mumford não faz

A proposta avançada por Mumford constata por isso que esta relação que se tem vindo a desenvolver entre o ser humano e a técnica pode ser compreendida como uma relação de interdependência, de uma interpenetração mútua que se dá entre a técnica e a humanidade. De acordo com o autor, não só o ser humano se mostra capaz de determinar o desenvolvimento técnico através da aplicação do seu intelecto na criação de novos dispositivos tecnológicos, como o próprio desenvolvimento técnico se mostra também capaz de determinar o contexto existencial da humanidade, abrindo com o seu progresso novas vias de expansão para o intelecto humano. Esta ideia torna-se evidente a partir da interpretação que Mumford faz de algumas das relações que o ser humano tem vindo a estabelecer com alguns dos mais importantes dispositivos tecnológicos que foram emergindo ao longo da história. Esta relação de interpenetração pode aqui ser referida à luz do exemplo proposto por Mumford em *Técnica e Civilização*, nomeadamente na sua tentativa de determinar as origens históricas dos fundamentos técnicos que potenciaram a revolução industrial.

Logo nas páginas iniciais de *Técnica e Civilização*, Mumford faz por destacar como a relação de interpenetração que o ser humano estabelece com a técnica se pode constatar de forma clara a partir do exemplo da invenção e introdução do relógio mecânico no decorrer da idade média. De acordo com Mumford, foi com o rigor imposto pelas «horas canónicas», que marcavam o passo da vida monástica, onde se demonstrou de forma mais vincada a necessidade de criar mecanismos capazes de efetuar uma medição precisa da passagem do tempo. Esta necessidade de criar uma medição mais rigorosa, veio a ser colmatada pela invenção do relógio mecânico, instrumento que passou a estar presente na maioria dos mosteiros e igrejas que se encontravam espalhadas por todas as principais cidades do mundo ocidental. Na leitura de Mumford, para além da sua importância para a vida monástica, a implementação do relógio mecânico trouxe também consigo uma regulação mais precisa das atividades que caracterizavam o dia a dia fora dos mosteiros. Não só para os devotos que se dedicaram à vida monástica, mas também para as populações dos povoados circundantes às igrejas e mosteiros, a invenção e introdução do relógio representa um ponto de viragem civilizacional, uma vez que foi este o responsável pela regulação da maioria das atividades quotidianas através das suas manifestações regulares de medição,

ainda referência ao uso e implementação do computador como um dos dispositivos tecnológicos mais característicos do século passado. No entanto, por prestar especial atenção à importância que os dispositivos tecnológicos fundamentalmente orientados para a comunicação desempenham na sua época, é desde logo possível antever no autor uma preocupação com escalada contemporânea das tecnologias da informação.

perceptíveis por toda a população, graças ao tocar dos sinos que lhe ficou caracteristicamente associado (Cf., MUMFORD, 1934, pp. 12-18).

De acordo com a proposta de Mumford, é por esta razão que as origens técnicas da revolução industrial não podem ser simplesmente remontadas à invenção do motor a vapor. Para o autor norte-americano estas origens são ainda mais remotas, uma vez que considera que foi a introdução do relógio mecânico na vida quotidiana do mosteiro quem veio pela primeira vez determinar as rotinas sociais e laborais que mais tarde irão estar no cerne da demanda pela produtividade que caracterizou o contexto social da revolução industrial. Para Mumford, no que diz respeito ao impulsionamento da produtividade industrial, nenhuma introdução de qualquer outro mecanismo da história da humanidade poderá equiparar-se com o impacto causado pelo relógio mecânico. Nas palavras do autor:

«É o relógio, e não o motor a vapor, a máquina que potenciou a era industrial moderna. Em cada fase do seu desenvolvimento o relógio é o mais notável facto e, simultaneamente, o símbolo mais característico da maquinaria: mesmo nos dias que correm nenhuma outra máquina é tão ubíqua. Aqui, no próprio início da técnica moderna, apareceu profeticamente a máquina de precisão automática que, só depois de vários séculos de esforço, veio também provar a consumação final da técnica moderna em todos os departamentos da atividade industrial. (Cit., MUMFORD, 1934, p. 14)»⁸²

Partindo deste exemplo, torna-se desde já possível compreender que na interpretação que Mumford faz em torno das questões relativas à técnica moderna, este conceito surge representado como uma extensão humana, como um *instrumentum* ao serviço do ser humano. No entanto, e ao contrário da análise proposta por Ernst Kapp — que representa a técnica sob uma conceção similar —, na proposta Mumford a ideia de que a técnica é uma extensão do próprio ser humano não assenta inteiramente sobre uma análise formal com uma orientação vincadamente «instrumentalista», *i.e.*, sob uma representação da técnica que a apresenta despida de conteúdos valorativos substanciais. De acordo com o pensamento de Mumford, mesmo ao ser compreendida como uma extensão do ser humano, é no entanto possível distinguir duas sub-conceções diferentes que podem fazer-se acerca do conceito de técnica moderna. A primeira é aquela que o

⁸² “*The clock, not the steam engine, is the key-machine of the modern industrial age. For every phase of its development the clock is both the outstanding fact and the typical symbol of the machine: even today no other machine is so ubiquitous. Here, at the very beginning of modern techniques, appeared prophetically the accurate automatic machine which, only after centuries of further effort was also to prove the final consumation of this technics in every department of of industrial activity.*” (Tradução da nossa responsabilidade).

autor define como a concepção «politécnica» — que se corresponde grosso modo com a concepção antropológico-instrumental da técnica que é proposta por Martin Heidegger — ,⁸³ onde se enquadram todos os dispositivos tecnológicos capazes de potenciar a vida humana. Na «politécnica» enquadram-se então todos os dispositivos capazes de funcionar em harmonia com a natureza, sem impor limitações a qualquer dos dois domínios com os quais interagem. A «politécnica», é por isso um conceito que atribui à técnica uma conotação polimorfa, que a delimita como um instrumento desprovido de um conteúdo substancial intrínseco, podendo por isso ser orientada para o alcance dos mais diversos fins, determinados sempre em harmonia com a ideia de proliferação da «vida».

A segunda concepção possível, que Mumford designa de «monotécnica» — que se corresponde grosso modo com as concepções «substancialistas»/«essencialistas» da técnica que foram desenvolvidas ao longo do séc. XX —,⁸⁴ surge como a concepção da técnica moderna onde se enquadram os dispositivos tecnológicos capazes de exercer um poder autoritário sobre os objetos que por eles são instrumentalizados. Na interpretação de Mumford, os dispositivos tecnológicos que caracterizam a «monotécnica», para além de se mostrarem capazes de exercer um controlo autoritário sobre os objetos que instrumentalizam, são também capazes de impor limitações ao ser humano que deles faz uso, exercendo também, por essa mesma via um controlo instrumental sobre a humanidade. A «monotécnica», que também se determina em Mumford como o fundamento estrutural que subjaz a todas as «megamáquinas»,⁸⁵ corresponde-se em

⁸³ Martin Heidegger apresenta a sua definição da concepção antropológico-instrumental da técnica logo nas primeiras páginas do seu texto *A Questão Acerca da Técnica* (1953). Uma vez que a filosofia da técnica avançada por Martin Heidegger ocupa um capítulo próprio no desenvolvimento desta investigação, optou-se por não introduzir a problematização heideggeriana da técnica moderna neste capítulo. Esta concepção antropológico-instrumental da técnica que é avançada por Martin Heidegger será, contudo, desenvolvida de modo mais aprofundado nas páginas 213-232 do quinto capítulo desta investigação. Cf., HEIDEGGER, 1953, pp. 217-238.

⁸⁴ Andrew Feenberg denomina de «substancialista» qualquer concepção filosófica da técnica que a defina como um meio orientado de acordo com valores substanciais intrínsecos capazes de determinar a sua funcionalidade em consonância com os propósitos das classes sociais dominantes. Estas concepções, segundo Feenberg, conceptualizam a técnica a partir da sua essência, podendo por isso ser também designadas como essencialistas. Cf., FEENBERG, 2002, pp. 5, 7-9, 12-14, 74.

⁸⁵ O termo «megamáquina» surge em Mumford para designar um dos conceitos centrais do seu pensamento. Como «megamáquina» Mumford entende qualquer organização estrutural rígida, que faz uso de todos os recursos ao seu dispor — sejam eles militares, económicos, sociais, etc. — e da qual resultam grandes empreendimentos, dos quais embora advenham grandes resultados e benefícios para a humanidade, trazem, no entanto, consigo um custo de igual mensura. Um exército pode ser assim designado como uma «megamáquina», assim como o conjunto de trabalhadores que levam a cabo a construção de uma obra monumental (e.g., as pirâmides de Gizé, a grande muralha da china, etc.) o poderá ser, uma vez que parte de um conjunto bastante alargado e diversificado de elementos, estruturalmente organizados de acordo com um propósito pré-definido. A «megamáquina» é por isso capaz de levar a cabo grandes aspirações, mas sempre a custo de um regime autoritário que é imposto sobre todos os seus elementos humanos, e que normalmente lhes limita em grande medida a sua autonomia. Cf., MUMFORD, 1966, pp. 12-13; 188-198; MITCHAM, 1989, pp. 54-56.

larga medida com os dispositivos e instrumentos que são usados no contexto da era industrial moderna. Neste sentido, mesmo ao conceber-se como uma projeção dos órgãos humanos, *i.e.*, como uma extensão do ser humano para além de si mesmo, a técnica moderna é compreendida pelo autor norte-americano como algo mais que um simples instrumento, uma vez que pode possuir uma fundamentação valorativa própria, sendo a «monotécnica» um exemplo claro da orientação substancial que prevalece nas técnicas e dispositivos tecnológicos que têm vindo a caracterizar a modernidade tardia (Cf., MITCHAM, 1994, pp. 42-44).⁸⁶

Neste sentido, é possível compreender que a Filosofia da Técnica que se desenha no pensamento de Mumford, vem enquadrar os problemas levantados pela técnica moderna numa perspetiva fundamentalmente histórica. A relação entre a técnica e o ser humano é interpretada a partir do seu desenrolar histórico-cultural, a partir da ligação que se estabelece entre a inteligência prática e a procura pela satisfação das necessidades humanas numa determinada época. Para Mumford, este desenvolvimento da relação que se estabelece entre o ser humano e a técnica vem culminar com a modernidade tardia, nomeadamente a partir da sua interpretação da relação de dependência que as necessidades do ser humano vieram estabelecer com os dispositivos tecnológicos da modernidade, por sua vez determinados de acordo com a intenção de controlo e instrumentalização da natureza que caracteriza a «monotécnica».

A interpretação que Mumford elabora, consiste por isso num exercício hermenêutico que determina o progresso técnico a partir da sua relação com a história da humanidade. O próprio conceito de «megamáquina» é disso um claro exemplo, pois, para Mumford, esta é uma manifestação da técnica que trespassa toda a história conhecida. A «megamáquina», embora se demonstre como uma manifestação da técnica mais característica dos períodos «paleotécnico» e «neotécnico» — uma vez que todo o contexto de produção industrial em massa pode ser compreendido à luz deste conceito — é também destacável em algumas das épocas mais remotas da civilização, visto que nestas é também já possível evidenciar a presença de técnicas que se constroem na sua essência como um exercício de poder que encontra a sua força e subsequente extensão num domínio instrumental que concebe o próprio ser humano como um recurso.⁸⁷ É

⁸⁶ A este respeito veja-se também MITCHAM, 1989, pp. 55-58.

⁸⁷ Pensar os grandes monumentos da antiguidade como o resultado produtivo de «megamáquinas» pressupõe também a compreensão de que nessas épocas era já exercido um controlo técnico sobre a humanidade. As pirâmides de Gizé ou a grande muralha da China não teriam sido empreendimentos possíveis sem uma subjugação técnica da humanidade. Os escravos que foram responsáveis pela força que levou a cabo tais construções foram, neste sentido, seres humanos despidos da sua humanidade, reduzidos às suas características operacionais, como elementos constituintes da «megamáquina» que proporcionou estes empreendimentos. A partir do conceito de «megamáquina» poderá desenvolver-se

neste sentido que Mumford se apresenta como um autor crucial para este contexto, sobretudo uma vez que a problematização «meta-hermenêutica» da técnica que é por ele levada a cabo, irá constituir-se como a tendência filosófica predominante em todas as propostas desenvolvidas no contexto de investigação da Filosofia da Técnica das Humanidades que lhe é posterior.

O pensamento desenvolvido por José Ortega y Gasset em torno das questões que se levantam acerca da técnica é disso um dos exemplos, sobretudo uma vez que a relação que ao longo da história se estabelece entre a técnica e a subjetividade humana se constitui como uma das ideias fundamentais que movem o seu trabalho. De acordo com a proposta que Ortega apresenta em *Meditação Sobre a Técnica* (1939), a técnica moderna terá de compreender-se, em primeiro lugar, como o resultado do incessante esforço que o ser humano procura levar a cabo no sentido de satisfazer as suas necessidades. Para Ortega, a técnica constitui-se por isso como um tema incontornável no desenvolvimento de qualquer proposta que procure refletir filosoficamente acerca da existência humana, uma vez que se constitui como uma das suas manifestações existenciais mais características. Tal como o refere Margarida Amoedo a este respeito:

«Ortega reflete acerca da técnica a partir de uma clarificação do conceito de *necessidade humana*. Considera que alimentar-se, caminhar, aquecer-se, são necessidades que os seres humanos procuram satisfazer, de maneira natural; no entanto acrescenta que a *necessidade das necessidades* é o viver (...) O ser humano não se limita a cumprir, naturalmente, determinadas necessidades, uma vez que, quando não encontra no mundo circundante o que sente precisar para superar as suas limitações, ele substitui o repertório das suas atividades básicas a partir do qual responde às suas necessidades com um novo tipo de *fazer*, através do qual produz o que não se encontrava ao seu alcance. (Cit., AMOEDO, 2012, p. 45)»⁸⁸

uma interessante reflexão acerca de uma possível correlação entre o pensamento de Mumford com a interpretação Heideggeriana da essência da técnica como «*Ge-stell*» («com-posição»). Correlação que, no entanto, será alvo de uma reflexão mais atenta num outro contexto que não o desta investigação. De qualquer forma, e tal como se dá aqui desde logo a entender, há que sublinhar neste sentido que, com Mumford, e ao contrário da interpretação heideggeriana da essência da técnica, a redução da humanidade à racionalidade instrumental que guia o funcionamento da «megamáquina», não pode conceber-se como uma característica exclusiva da era industrial, uma vez que se evidencia por diversas vezes ao longo da história da humanidade. Cf., MUMFORD, 1966, pp. 188-198.

⁸⁸ «Ortega reflexiona sobre la técnica, a partir de la aclaración del concepto de necesidad humana. Considera que alimentarse, caminar, calentarse son necesidades que los seres humanos buscan satisfacer, de manera natural; pero añade que la necesidad de las necesidades es el vivir (...) El ser humano no se limita a cumplir, naturalmente, determinadas necesidades, ya que, cuando no encuentra en el mundo circundante los recursos que siente precisar para superar sus deficiencias, él sustituye al repertorio de las actividades básicas con las que responde a sus necesidades por un nuevo tipo de hacer, por medio del cual produce lo que no estaba al alcance.» (Tradução da nossa responsabilidade).

A proximidade com Mumford é desde logo aqui evidenciada. No entanto, enquanto o pensador norte-americano toma a técnica como o seu ponto de partida — *i.e.*, enquanto um elemento autónomo sobre o qual se pode debruçar a razão, e que se encontra numa relação de interpenetração mútua com o ser humano —, para Ortega a técnica apresenta-se como um dos elementos sobre os quais deverá incidir a reflexão que se desenvolve em torno do ser humano que a cria e que dela vem fazer uso (*Cf.*, MITCHAM, 1994, pp. 45-49). Na proposta de Ortega, a técnica apresenta-se por isso como um conceito que se encontra sempre dependente do ser humano com o qual se encontra em relação e que é também responsável pela sua criação, não podendo constituir-se como um domínio autónomo da reflexão filosófica por essa mesma razão. A conceção da técnica que se desenha no «ráciovitalismo» de Ortega y Gasset é por isso uma conceção antropológica, que a determina como um «fazer» tipicamente humano (*Cf.*, AMOEDO, 2012, pp. 45-48).⁸⁹ Fazendo paráfrase da máxima orteguiana que é apresentada em *Meditaciones del Quijote* (1914), a técnica moderna surge no seu pensamento conceptualizada como uma das mais importantes «circunstâncias» do ser humano.⁹⁰ Mais que isso, a técnica moderna mostra-se mesmo como a «circunstância» que é capaz de moldar todas as suas outras «circunstâncias». Em Ortega y Gasset, a técnica pode assim, e por esta via, ser também interpretada como uma extensão do ser humano, não num sentido morfológico — tal como vem a ser compreendida a partir das propostas de Ernst Kapp e de Lewis Mumford —, mas antes como uma materialização do seu intelecto, como uma manifestação empírica da inteligência da qual o ser humano é possuidor, e que é capaz de pôr em prática como um «fazer», sempre com o intuito de determinar novos meios que possam facilitar a satisfação das suas necessidades. Nas palavras de Ortega:

«Actos técnicos — dizíamos — não são aqueles em que o homem procura satisfazer directamente as necessidades que a circunstância ou a natureza lhe faz sentir, mas precisamente aqueles que levam a reformar essa circunstância, eliminando dela, dentro do possível, essas necessidades, suprimindo ou minguando o acaso e o esforço que satisfazê-las exige. Enquanto o animal, por ser *atécnico*, tem que se arranjar com o que encontra aí dado e enfastiar-se ou morrer quando não encontra o que necessita, o homem, em virtude do seu dom técnico, faz com que se encontre sempre em seu redor o que precisa — cria, pois, uma circunstância nova mais favorável, segrega, por assim dizer, uma sobrenatureza, adaptando a natureza às suas necessidades. (*Cit.*, ORTEGA Y GASSET, 1939, p. 33)»

⁸⁹ A este respeito veja-se também MITCHAM, 1994, pp. 55-56.

⁹⁰ «*Yo soy yo y mis circunstancias, y si no la salvo a ella no me salvo yo.*» *Cit.*, ORTEGA Y GASSET, 1914, p. 757.

Esta concepção da técnica que se desenha em Ortega y Gasset, parte então da relação fundamental que se estabelece entre o uso do intelecto e a satisfação das necessidades humanas. A técnica consiste por isso no poder que o ser humano possui de moldar as «circunstâncias» que o envolvem de acordo com a sua vontade, de modo a garantir, não só a sua sobrevivência, mas sobretudo o seu «bem-estar» (Cf., AMOEDO, 2012, p. 46). A justificação desta fundamentação antropológica da técnica é remetida pelo autor para uma interpretação histórica da relação que o ser humano com ela tem vindo a estabelecer, partindo para tal de uma hermenêutica que deverá construir-se em torno do desenvolvimento dos dispositivos tecnológicos ao longo da história da humanidade, uma vez que para Ortega, «convém tentar destacar a sua peculiar silhueta sobre o fundo de todo o passado técnico do homem (Cit., ORTEGA Y GASSET, 1939, p. 70)».⁹¹ Pois que:

«Aquilo que significa viver bem é, por outro lado, variável, pelo que se mostra necessário abordar a técnica com sensibilidade histórica, com o intuito de discernir, em particular, quais são os diferentes tipos de aspirações vitais que predominam em certos contextos culturais e em determinados momentos. Desta forma, para Ortega, interrogar a técnica inclui também ter em conta os modos de ação técnica que são plurais, de acordo com determinados propósitos ou projetos de ser (...) (Cit., AMOEDO, 2012, p. 47)»⁹²

Mais uma vez se poderá interpretar nesta proposta uma aproximação teórica entre o pensamento de Ortega y Gasset e a proposta de Lewis Mumford. Uma vez que também para Ortega o desenvolvimento da técnica pode interpretar-se como historicamente repartido por três fases: a «técnica do acaso», a «técnica do artesão», e a «técnica do técnico», que se vêm corresponder com três épocas diferentes da história da humanidade. A primeira fase do desenvolvimento técnico, definida por Ortega como o estádio da «técnica do acaso», corresponde-se com os períodos mais primitivos da civilização. De acordo com Ortega, nesta fase, não existe no ser humano uma consciência daquilo que a técnica é, pois o ser humano, embora faça uso de algumas técnicas no sentido de cumprir com a satisfação das suas necessidades, não está,

⁹¹ A este respeito veja-se também ORTEGA Y GASSET, 1962, pp. 93-104; AMOEDO, 2009, pp. 9-19.

⁹² “*Lo que significa vivir bien es, por otra parte, variable, por lo que es necesario abordar la técnica con sensibilidad histórica, con el fin de discernir, en particular, cuáles son los diferentes tipos de aspiraciones vitales que predominan en ciertos contextos culturales y en determinados momentos. Entonces, para Ortega, interrogar a la Técnica incluye tener en cuenta los modos de acción técnica que son plurales, según determinados propósitos o proyectos de ser (...)*” (Tradução da nossa responsabilidade).

contudo, consciente destas enquanto técnicas que são; enquanto formas de moldar a natureza de acordo com a sua vontade. Aquilo que Ortega define como «atos técnicos», apresentam-se para o ser humano deste período histórico «como pertencendo à sua vida não técnica (*Cit.*, ORTEGA Y GASSET, 1939, p. 73)», não existe acerca deles uma consciência que os diferencie enquanto tais. No entanto, e já no que diz respeito à segunda fase do desenvolvimento técnico que é proposta por Ortega y Gasset — *i.e.*, no estágio da «técnica do artesão» — é esta tomada de consciência acerca daquilo que se constitui como do âmbito do técnico o que irá impulsionar a criação e o desenvolvimento dos dispositivos tecnológicos subsequentes, *i.e.*, a tecnologia artesanal que em grande medida caracterizou a maior parte da história do progresso da cultura ocidental. Para o pensador madrileno, este estágio do desenvolvimento técnico corresponde-se sobretudo com o período histórico que se circunscreve desde a antiguidade clássica até ao final da idade média.

Segundo Ortega, neste estágio demonstra-se no ser humano uma tomada de consciência daquilo que se vem propriamente definir como conhecimento técnico. A figura do artesão representa para o autor o modo como a técnica se veio manifestar enquanto materialização antropológica de um conceito abstrato por via da aprendizagem. Nesta fase, a técnica veio assim levar o ser humano ao encontro de uma especialização do seu intelecto para a produção, para a criação de coisas, ao encontro de um fazer consciente do qual resultam artefactos definidos de acordo com uma função específica, determinada de antemão. No entanto, Ortega vem também sublinhar que os dispositivos tecnológicos deste período, embora constituam um repertório muito mais vasto e complexo do que aquele que se determina com o decorrer da «técnica do acaso», não podem ainda ser interpretados como a base da civilização que se corresponde com este contexto histórico particular. Pois, nas palavras de Ortega, a vida que o ser humano seria capaz de levar sem estes não implicaria uma mudança «tão radical que impedisse de se retrair a uma vida primitiva ou quase primitiva (*Cit.*, ORTEGA Y GASSET, 1939, p. 76)».

Já no que diz respeito à última fase do desenvolvimento técnico, designada por Ortega como a «técnica do técnico», corresponde-se com o período da história que se delimita desde o final da idade média até aos dias de hoje. De acordo com o filósofo espanhol, esta fase do desenvolvimento técnico caracteriza-se fundamentalmente pela dissociação entre as figuras do técnico e do operário. Aqui, a técnica é já claramente compreendida como um elemento externo ao ser humano, como algo que ele é capaz de criar e, subsequentemente, de fazer um uso. Segundo Ortega, neste estágio do

desenvolvimento técnico, a criação de um dispositivo tecnológico, de um artefacto, ou de um produto, é levada a cabo em dois momentos: o da criação/concepção do dispositivo/artefacto/produto — que se corresponde teoricamente com o conceito de *design* tecnológico ao qual já foi por diversas vezes feita referência —, e o segundo que corresponde à sua produção. O primeiro momento, é concebido e levado a cabo pelo «técnico», pela entidade humana responsável por conceber abstratamente o dispositivo tecnológico, o artefacto, ou o produto, de acordo com a sua funcionalidade. O «técnico» é assim o responsável pela idealização do objeto de acordo com a função que irá desempenhar, assim como pela determinação do processo que o trará à existência. O segundo momento, que se corresponde com a produção do dispositivo tecnológico, do artefacto, ou do produto, é levado a cabo pelo «operário», *i.e.*, pelo responsável pelo manuseamento dos diferentes elementos que através do seu trabalho irão formar o resultado que é previamente concebido pelo «técnico». O fazer do «operário» é por esta razão orientado de acordo com a ideia projetada pelo «técnico», encontrando-se por esta via subjugado aos princípios que são previamente estabelecidos como procedimentos para a criação do objeto em causa.

Seguindo a interpretação que é proposta por Ortega acerca daquele que delimita como o último estágio de desenvolvimento da técnica, o domínio do conhecimento técnico apresenta-se pela primeira vez como uma forma de ultrapassar as limitações naturais do ser humano, como a possibilidade de moldar e ultrapassar aquelas que designa como as suas «circunstâncias». Para Ortega, com a «técnica do técnico», o ser humano dá-se pela primeira vez conta da sua capacidade de moldar o universo de acordo com a sua vontade, da capacidade de ultrapassar as limitações que até então lhe pareciam impossíveis de ultrapassar. Com esta fase do desenvolvimento técnico, o ideal de progresso infinito — em diversos sentidos também pressuposto no pensamento iluminista — vem materializar-se sob a concepção orteguiana da técnica moderna (*Cf.*, ORTEGA Y GASSET, 1939, pp. 79-84).

Em certo sentido, toda a interpretação que o filósofo espanhol constrói acerca da técnica, tal como até aqui se tem vindo a destacar, parece enquadrar o conceito sobre uma delimitação “progressista”, bastante próxima da leitura que a Filosofia da Técnica dos Engenheiros vem construir acerca do tema. Porém, mesmo neste sentido, dificilmente se poderá dizer de Ortega que é um pensador que concebe a técnica dentro de uma perspetiva puramente «instrumentalista».⁹³ Pois, numa atenta interpretação da

⁹³ A crítica que Martin Heidegger desenha às concepções «antropológico-instrumentais» da técnica logo no início de *A Questão Acerca da Técnica*, parece estar a referir-se a este tipo de concepção que se desenha no

relação que, segundo Ortega, se estabelece entre o «técnico» e o «operário», percebe-se de que forma o autor castelhano vem desde logo aniquilar qualquer «instrumentalismo» que possa estar latente na sua proposta. No que à fase da «técnica do técnico» diz respeito, demonstra-se a prevalência de uma relação de poder entre o «técnico» e o «operário», cujos contornos se demonstram bastante próximos da relação que veio caracterizar todo o contexto teórico da crítica marxista da produtividade na era da técnica industrial. Esta crítica encontra-se pressuposta na interpretação do modo como o «técnico» é destacado como o responsável pelos processos que o «operário» deve levar a cabo aquando do manuseamento dos elementos que irão constituir os dispositivos tecnológicos. Como o último se encontra subjogado a um processo pré-determinado, e como só por meio dele poderá trazer o dispositivo, artefacto, ou o produto à existência, o «técnico», através da delimitação cognitiva que constrói dos processos de produção tecnológica, vem exercer um controlo instrumental sobre o «operário», restringindo a sua participação no processo através da limitação das suas ações de acordo com os pressupostos técnico-rationais que lhe impõe.

Poder-se-ia ainda questionar esta interpretação, sobretudo quando se compreende que Ortega não deixa de definir a técnica moderna como o expoente máximo do desenvolvimento humano. Neste sentido, e uma vez que a «técnica do técnico» se demonstra para o autor como a capacidade de ultrapassar quaisquer que sejam as limitações que se possam vir a impor sobre o ser humano (sejam estas naturais ou não), poderá ainda defender-se a ideia de que Ortega está, com a sua proposta, a construir uma interpretação profeticamente otimista do tema em questão. Mas embora possa elaborar-se esta leitura do pensamento orteguiano, ela não pode, contudo, ser defendida como uma leitura aprofundada. Pois que a interpretação proposta por Ortega y Gasset não deixou de encontrar na «circunstância» da técnica algumas das questões de onde podem depreender-se alguns dos mais eminentes perigos para o humanismo. Tal como o autor deixa desde logo adivinhar:

«E para o caso de me esquecer ou de não ter tempo de o dizer, embora pertença a um outro capítulo, aproveito a conexão para os levar a observar que a técnica, ao aparecer por um lado como capacidade, em princípio ilimitada, faz com que ao homem, começando a viver

pensamento de Ortega. No entanto, há por isso que sublinhar que essa crítica recai apenas sobre a ideia segundo a qual a técnica se encontra inteiramente sob o controlo do ser humano que dela faz uso, como um alerta para o «perigo» que pode advir dessa ideia. Ressalva-se por isso que este «perigo» para o qual Martin Heidegger vem chamar a atenção, se encontra já parcialmente evidenciado no trabalho que Ortega desenvolve em torno do tema, tal como se irá verificar ao longo dos parágrafos seguintes. Cf., ORTEGA Y GASSET, 1939, p. 79; HEIDEGGER, 1953, pp. 217-221.

da fé na técnica e só nela, se lhe esvazie a vida. Porque ser técnico e só técnico é poder ser tudo e conseqüentemente não ser nada determinado. De tão cheia de possibilidades, a técnica é mera forma oca — como a lógica mais formalista; é incapaz de determinar o conteúdo da vida. Por isso estes anos em que vivemos, os mais intensamente técnicos que houve na história humana, são dos mais vazios. (*Cit.*, ORTEGA Y GASSET, 1939, p. 80)»

Tal como se compreende desta passagem, a interpretação que Ortega y Gasset constrói acerca do tema da técnica moderna, pode ser também compreendida como uma crítica «meta-hermenêutica». Ao destacar que o maior perigo que advém da técnica moderna reside na sua capacidade de «esvaziar» a vida humana, Ortega procura sobretudo chamar a atenção para o modo como na modernidade tardia o ser humano se vem desvincular de si mesmo, da sua essência. O facto histórico de que com as possibilidades que são abertas pela técnica moderna todas as limitações humanas podem vir a ser ultrapassadas, vem deixar o ser humano fora de si próprio, desvinculando-o das suas mais fundamentais características. Pois se o ser humano se define a si mesmo na relação que estabelece com as suas «circunstâncias», a técnica moderna, na medida em que é capaz de ultrapassar todas essas mesmas «circunstâncias» — moldando-as de acordo com a vontade humana —, vem por consequência mostrar-se como o elemento capaz de esvaziar o ser humano da sua essência, *i.e.*, da sua capacidade criadora subjetiva, do «fazer» que o caracteriza enquanto tal. A técnica moderna, enquanto expoente da capacidade criativa humana, que o transporta para além de todas as suas limitações, vem trazer também consigo a sua própria antítese. Na medida em que se mostra capaz de transcender todas as limitações humanas, a técnica moderna mostra-se também capaz de tornar obsoleta a própria criatividade que a origina, de destruir a imaginação subjetiva que potencia a sua criação, e que advém historicamente da necessidade natural de satisfação que se encontra na raiz da essência humana. Para Ortega y Gasset, por estar inteiramente dependente do ser humano que a cria e que dela faz uso, a técnica moderna vem também despir o ser humano da sua capacidade criadora. Em suma, e na medida em que é capaz de anular todas as «circunstâncias» do ser humano, a técnica moderna, para além de desvincular o ser humano da sua essência, vem também anular-se a si mesma enquanto «circunstância» que dela é dependente (*Cf.*, ORTEGA Y GASSET, 1939, pp. 76-90).⁹⁴

Embora apresente uma conceção que assenta numa perspetiva antropológica acerca da técnica, a leitura que é assim construída por Ortega y Gasset mostra-se numa

⁹⁴ A este respeito veja-se também MITCHAM, 1994, pp. 47-49.

consonância histórica, mas também ideológica, com a leitura que os seus contemporâneos Oswald Spengler e Martin Heidegger desenvolvem acerca do tema em questão. Em termos gerais, nas propostas avançadas por cada um destes três autores, é construída uma conceção da técnica moderna que lhe atribui uma importância que advém do modo como com ela se materializa o culminar do poder transformador que o ser humano é capaz de impor sobre a natureza. Em suma, nas perspetivas de Spengler, de Ortega y Gasset, e de Martin Heidegger, na medida em que é finalmente capaz de moldar a natureza de acordo com a vontade humana, a técnica moderna vem constituir-se como o elemento mais importante sobre o qual a reflexão filosófica se deverá deter, constituindo-se por isso como a característica mais importante da modernidade tardia.

Para além disso, na leitura que em cada um dos três autores se desenvolve acerca do tema, o perigo que é consequentemente associado ao progresso tecnológico é também delineado segundo contornos que os vêm aproximar. Pois embora tenha vindo a ser definida historicamente como um meio, com a transformação da técnica pré-moderna em moderna, a ideia de que o ser humano possui um total controlo sobre os seus processos e desenvolvimento vem cair por terra nas perspetivas desenvolvidas por cada um dos três autores aqui em jogo. Para Ortega, tal como se tem vindo até agora a sublinhar, a moderna configuração da técnica pressupõe para o ser humano a possibilidade de se perder da sua capacidade criadora, de se envolver de tal modo nos processos de transformação técnica que corre o risco de olvidar-se da sua essência criadora. Do mesmo modo, na interpretação histórica da «civilização» ocidental que é apresentada por Oswald Spengler em *O Homem e a Técnica* (1931), é também denunciado o perigo que lhe está associado, o do eterno envolvimento no fazer técnico, que lança o ser humano numa existência em conformidade com a ideia do eterno trabalho, desenraizando-o por essa via do seu «espírito» originário. Em Heidegger, o «perigo» que advém do progresso tecnológico na modernidade é também denunciado a partir da interpretação daquela que define como a essência da técnica moderna. De acordo com proposta *ontológico-essencialista* de Heidegger, a técnica moderna, na medida em que se constitui como um modo próprio de «desencobrir», vem destituir o ser humano do seu papel privilegiado no processo de «desencobrimento» das «essências» que compõem o mundo onde se encontra lançado.⁹⁵

⁹⁵ As propostas desenvolvidas por Oswald Spengler e de Martin Heidegger em torno da técnica moderna serão alvo de maior atenção no quarto e quinto capítulos da presente investigação.

3.3.2. Desenvolvimentos Contemporâneos da Filosofia da Técnica das Humanidades: Jacques Ellul e a Técnica como a «Aposta» do séc. XX

É por ser capaz de destituir a humanidade da sua essência que se poderá compreender que no pensamento de Ortega y Gasset se propõe uma crítica filosófico-antropológica da técnica moderna que possui contornos «meta-hermenêuticos». No entanto, não pode deixar de se sublinhar que a técnica surge concebida pelo filósofo espanhol como uma «circunstância» que está dependente do ser humano, sobretudo uma vez que é ele o responsável pela sua existência, mas também na medida em que a técnica, em última instância, se compreende como uma «circunstância» que vem a ser determinada pela sua vontade. Jacques Ellul, por sua parte, apresenta-se como um autor que, seguindo a tradição da Filosofia da Técnica das Humanidades, procura também construir uma conceção filosófica daquilo que se pode definir sob o conceito de técnica moderna, partindo para tal de uma interpretação da relação que se estabelece entre esta e o ser humano. Porém, e no sentido de construir uma interpretação mais penetrante no fenómeno da técnica moderna, Ellul vem estabelecer a sua proposta sob um ponto de partida diferente daquele que é proposto por Ortega. Para o autor de *La Technique ou l'enjeu du Siècle* (1954), uma compreensão abrangente da relação que se estabelece entre o humano e a técnica moderna terá de partir de uma perspectiva mais alargada acerca da forma como a técnica se insurge sobre a humanidade. Sendo então por essa razão que Ellul se procura afastar de uma conceção estritamente antropológica da técnica moderna, vindo a apresentar uma *compreensão filosófico-sociológica* da relação que se estabelece entre o âmbito do humano e a técnica. Nesta proposta, a técnica surge fundamentalmente conceptualizada como um elemento autónomo da realidade social que, embora se encontre numa íntima relação com o ser humano, é dele independente na medida em que todo o seu desenvolvimento é guiado por conteúdos que lhe são próprios, intrínsecos, e por essa razão também substanciais (Cf., MITCHAM, 1989, pp. 76-81).

Mesmo ao construir uma leitura “filosófico-sociológica” das questões que são levantadas pela técnica moderna, no pensamento de Ellul não deixa contudo de mostrar-se uma interpretação histórico-etimológica do conceito. Pois, do mesmo modo que Mumford e Ortega y Gasset, Ellul também considera que a técnica se mostra como um conceito cuja definição e compreensão se encontram fundamentadas na relação íntima que se estabelece entre o seu progresso e o desenrolar da história da humanidade. No entanto, enquanto Mumford e Ortega defendem uma leitura tripartida do progresso

histórico da técnica, para Ellul — a par de Martin Heidegger e Hans Jonas —, o seu desenvolvimento histórico vem repartir-se por duas fases, que vem denominar de «técnica tradicional» e de «técnica moderna».

Aquilo que o autor francês determina como «técnica tradicional» corresponde-se com o fenómeno e a atividade técnicas que são características da época pré-industrial. A conceção da «técnica tradicional» proposta por Jacques Ellul vem por isso corresponder-se aproximadamente com as fases da «eotécnica» e «paleotécnica» de Mumford, assim como com a «técnica do acaso» e a «técnica do artesão» que são propostas por Ortega y Gasset. Por outro lado, a conceção elluliana da «técnica moderna» vem corresponder-se com a técnica que predomina na era pós-revolução industrial — designada por Mumford de «neotécnica», e de «técnica do técnico» pelo pensamento de Ortega y Gasset. Há, contudo, que destacar que a «técnica moderna» não se define para Ellul a partir de uma conceptualização que parte da interpretação das manifestações empíricas da técnica moderna, *i.e.*, das máquinas ou dos dispositivos tecnológicos que são utilizados na modernidade tardia. Para o pensador francês, a «técnica moderna» consiste antes na «totalidade dos métodos» que vigoram no contexto da «sociedade tecnológica», e que têm vindo a caracterizar a época contemporânea. Nas suas próprias palavras:

«O termo *técnica*, tal como eu o utilizo, não pretende designar as máquinas, a tecnologia, ou este ou aquele procedimento pelo qual se alcança um determinado fim. Na nossa sociedade tecnológica, a *técnica* é a *totalidade dos métodos racionalmente alcançados e que possuem uma eficiência absoluta* (numa determinada fase do desenvolvimento) em todos os domínios sobre os quais se exerce a atividade humana. As suas características são inteiramente novas; a técnica do presente não possui qualquer medida em comum com a técnica do passado. (Cit., ELLUL, 1963, p. XXV)»⁹⁶

Ellul considera assim que a técnica moderna se distingue da técnica tradicional pela sua novidade, pelo modo como os seus métodos e aplicações diferem daqueles que eram característicos da técnica tradicional. A proposta de Ellul parece por isso apresentar-se, mais uma vez, numa consonância teórica com as propostas de Mumford e Ortega, na medida em que a «técnica moderna» surge em Ellul concebida como uma

⁹⁶ “*The term technique, as I use it, does not mean machines, technology, or this or that procedure for attaining an end. In our technological society, technique is the totality of methods rationally arrived at and having absolute efficiency (for a given stage of development) in every field of human activity. Its characteristics are new; the technique of the present has no common measure with that of the past.*” (Tradução da nossa responsabilidade).

técnica radicalmente diferente da «técnica tradicional» sua antecessora. No entanto, e tal como já foi feita a referência, é na ideia da «autonomia» da técnica moderna onde se encontra o ponto que vem distinguir de forma mais vincada a proposta de Ellul das propostas que compõem a Filosofia da Técnica das Humanidades que até aqui foram apresentadas, uma vez que, ao contrário de Ellul, tanto para Mumford como para Ortega y Gasset, a técnica moderna mostra-se como um conceito que, de uma ou outra forma, é dependente do ser humano que a cria e que dela vem fazer uso.

No esforço de construir uma demonstração teórica que fundamente a sua tese, Ellul vem evidenciar que a sua conceção da técnica moderna vem encontrar as suas raízes conceptuais em sete características elementares que delimitam a «técnica moderna» como um conceito radicalmente distinto da «técnica tradicional». Estas sete características da «técnica moderna» consistem para Ellul na sua «racionalidade», na «artificialidade», no «automatismo das escolhas técnicas», na sua capacidade de «autocrescimento», no seu «monismo» (também definido como «univocidade» ou até «indivisibilidade»), no «universalismo técnico», e, por último, na sua «autonomia» (Cf., MATEUS-JERÓNIMO/LUÍS-GARCIA/MITCHAM, 2013, p. 4).

Para Ellul, a «racionalidade» da técnica moderna compreende-se como a determinação prévia que vem guiar de antemão qualquer *design* ou aplicação da mesma. A «racionalidade» vem assim definir a natureza do conhecimento técnico que é responsável pela criação e produção tecnológica. Por sua vez, a «artificialidade» vem destacar a diferença que se estabelece entre os produtos da técnica moderna e aqueles que são resultantes do mundo natural, tal como a capacidade que a primeira possui de moldar o último. O «automatismo» inerente às escolhas técnicas é definido como uma das outras principais características destacadas por Ellul, uma vez que na técnica moderna a escolha dos processos de criação de artefactos e produtos, ou até da aplicação de dispositivos tecnológicos, é determinada autonomamente pela «racionalidade» técnica que lhes é inerente. Daqui também se pode desde logo compreender em que consiste o «autocrescimento» da técnica moderna uma vez que, na sua configuração, a técnica moderna se mostra como um conceito autossustentável, determinado pelo ideal do progresso, também ele previamente determinado pela «racionalidade» que determina o paradigma da eficiência que, por sua vez, vem guiar as suas subseqüentes aplicações. Já o «monismo», demonstra-se para Ellul como a característica onde se evidencia o modo como a técnica moderna, embora ao constituir-se como um conglomerado de partes (métodos), se vem definir como um conceito unitário e indivisível. As suas partes só ganham sentido enquanto elementos que fazem

parte de um todo, *i.e.*, que delimitam a técnica moderna enquanto tal. Já no que diz respeito ao «universalismo» da técnica moderna, é compreendido por Ellul como a característica que define o seu caráter expansivo, determinando-se como a sua tendência para dominar todos os âmbitos onde se aplica, assim como aqueles sobre os quais não possui ainda qualquer domínio (*Cf.*, MATEUS-JERÓNIMO/LUÍS-GARCIA/MITCHAM, *Op. Cit.*, pp. 3-5).

Em Ellul, todas estas características vêm marcar a distância que considera estabelecer-se entre a «técnica moderna» e a «técnica tradicional». No entanto, mais que evidenciar esta distância, estas características vêm também mostrar como a «técnica moderna» se constitui como um elemento independente do ser humano que com ela se relaciona e que dela faz uso. A «autonomia» da técnica moderna apresenta-se por isso como uma das suas características mais fundamentais, e que, por essa razão, deverá ser alvo de uma reflexão mais detalhada. Pois, de acordo com a proposta de Jacques Ellul, é dela que dependem, e também onde culminam, as restantes características que distinguem a «técnica moderna» da «técnica tradicional». Esta «autonomia» que a «técnica moderna» possui, manifesta-se através da sua independência do ser humano sobretudo em dois sentidos: 1) enquanto «autonomia» que a técnica moderna possui face à sociedade e à tradição onde se encontra inserida; e 2) enquanto «autonomia» que a técnica moderna possui relativamente à escolha do caminho a seguir no seu próprio desenvolvimento.

Contrariamente às propostas avançadas por Lewis Mumford e José Ortega y Gasset, com a proposta avançada por Jacques Ellul, o progresso da técnica em uso na modernidade tardia não se encontra dependente de uma herança social humana, *i.e.*, da tradição, da economia ou até da política. Para Ellul, na configuração moderna da técnica a tradição deixou de fazer parte da sua essência. Por oposição à sua compreensão da «técnica tradicional», a «técnica moderna» elluliana é definida como «autónoma» na medida em que apenas se encontra dependente do contexto de desenvolvimento que é criado por ela própria, sempre a partir das leis que definem os seus processos, em suma, a partir da sua orientação racional intrínseca. De acordo com o pensamento de Jacques Ellul, a única hereditariedade que pode encontrar-se presente na estrutura de desenvolvimento da técnica moderna, diz respeito à forma como ela é devedora dos processos técnicos que a antecedem e sobre os quais vêm assentar as bases do seu progresso, mas sempre numa orientação ascendente. A técnica adapta-se em conformidade com os seus usos e aplicações, sem que exista para tal a necessidade de

estar em posse de qualquer conhecimento prévio acerca do contexto sócio-histórico onde se vem inserir (*Cf.*, ELLUL, 1954, pp. 14-15; 133-135).

Daqui se poderá também compreender em que sentido a técnica moderna possui também «autonomia» no que diz respeito à delimitação das vias do seu próprio desenvolvimento. Pois, e contrariamente à ideia «instrumentalista» mais generalizada de que, no contexto da sociedade pós-industrial, o progresso técnico é o resultado de um conjunto de critérios e escolhas previamente determinados pelo ser humano responsável pelo seu *design*, para Ellul, o progresso técnico encontra-se apenas subjugado aos pressupostos delimitados pela racionalidade inerente ao paradigma da eficiência. Em suma, e de acordo com a interpretação que é desenvolvida por Ellul, o *design* mais eficiente de um determinado dispositivo tecnológico, artefacto ou produto, prevalece sobre qualquer outro que lhe seja concorrente. A eficiência que guia o *design* tecnológico é por isso compreendida da mesma forma que se pode compreender uma operação matemática, *i.e.*, como uma verdade *a priori* que se manifesta através de um cálculo que dá origem a resultados que posteriormente se demonstram empiricamente como a resposta mais adequada a um problema que é determinado de antemão. O *design* que consegue alcançar, da melhor forma possível, o fim para o qual se destina, é assim definido como o mais eficiente, e também como aquele que irá ser posteriormente utilizado.

No que assim diz respeito à questão acerca de qual o caminho a seguir no desenvolvimento tecnológico, a escolha assenta inevitavelmente sobre uma determinação que é sempre construída tendo em vista um progresso ascendente. A técnica moderna deixou por isso de estar dependente das escolhas subjetivas que são levadas a cabo pelo ser humano que, ao estar fora da determinação do progresso técnico, deixa também de interferir nas decisões que estão no cerne do seu próprio progresso. O *design* tecnológico cuja configuração se demonstra empiricamente como a mais eficiente, constituirá, invariavelmente, a configuração técnica que irá prevalecer, e que irá tornar obsoletas todas as outras configurações que a antecedem. Uma vez que por esta via deixa de existir aqui qualquer espaço para a subjetividade na determinação do caminho para o progresso, o ser humano — contrariamente àquilo que diz respeito à determinação dos processos de desenvolvimento da técnica tradicional — deixa de ser um agente determinante na configuração da técnica moderna (*Cf.*, ELLUL, 1954, pp. 135-147).

Tal como se compreende das palavras de Jacques Ellul:

«A técnica obedece a leis próprias e específicas, do mesmo modo que qualquer máquina se encontra subjugada a leis. Todos os elementos do complexo técnico seguem leis específicas que são determinadas a partir das relações que estes elementos estabelecem entre si, estas leis são internas ao sistema e de nenhuma forma são influenciadas por fatores externos. Não se trata aqui de fazer o ser humano desaparecer, mas antes de o fazer capitular, de induzi-lo a acomodar-se à técnica, afastando-o das suas experiências e reações sentimentais. (Cit., ELLUL, 1954, pp. 137-138)»⁹⁷

Na senda do pensamento de Jacques Ellul, por ser «autônomo», o desenvolvimento da técnica moderna encontra-se fora do controlo do ser humano que dela faz uso. E na medida em que o progresso social da modernidade tardia se encontra também quase totalmente dependente do desenvolvimento da técnica moderna que o proporciona, também o progresso do contexto social no qual se desenrola a vida humana não se constitui como um âmbito sobre o qual o ser humano possa exercer qualquer controlo. Em suma, e uma vez que a técnica moderna se desenvolve autonomamente, o progresso social do ser humano não conseguirá deixar de estar dela dependente, uma vez que o contexto sobre o qual se desenrola a sua existência se encontra dependente de uma estrutura social que está tecnicamente determinada de acordo com a racionalidade inerente ao paradigma da eficiência. O ser humano é por essa razão um seu espectador, cabendo-lhe apenas um papel passivo dentro da estrutura racional que determina o progresso técnico. Ao «apostar» na técnica moderna como elemento fundador do contexto do desenvolvimento social e histórico, o ser humano passa a remeter-se a si mesmo para um lugar que consiste fundamentalmente em compreender qual das várias alternativas de progresso que são proporcionadas pela técnica moderna é racionalmente mais eficiente, adaptando-se subsequentemente a quaisquer que sejam as circunstâncias existenciais que dela possam advir (Cf., MITCHAM, 1989, pp. 76-81).⁹⁸

3.3.3. Desenvolvimentos Contemporâneos da Filosofia da Técnica das Humanidades: Hans Jonas e a Técnica enquanto Problema Ético

⁹⁷ “*Technique obeys its own specific laws, as every machine obeys laws. Each element of the technical complex follows certain laws determined by its relations with the other elements, and this laws are internal to the system and in no way influenced by external factors. It is not a question of causing the human being to disappear, but of making him capitulate, of inducing him to accommodate himself to techniques and not to experience personal feelings and reactions.*” (Tradução da nossa responsabilidade).

⁹⁸ A este respeito veja-se também SCHARFF/DUSEK, *Op. Cit.*, p. 189.

Hans Jonas é um outro pensador que, tal como Ellul, também considera que a técnica moderna se veio constituir como um conceito autónomo. Que embora a técnica se encontre numa estreita relação com o ser humano que dela faz uso, se tem vindo entretanto a tornar dele independente, encontrando-se, no contexto da modernidade tardia, essencialmente determinada por valores que lhe são próprios. Ainda a par de Ellul, Jonas defende também que a técnica moderna se veio transformar num conceito cuja definição e extensão apresentam características radicalmente diferentes daquelas que estavam associadas àquela que se constituía como a técnica predominante até à revolução industrial. Para além disso, e em consonância com o espírito «meta-hermenêutico» que até aqui se tem vindo a procurar demonstrar como característica da investigação desenvolvida em Filosofia da Técnica das Humanidades, Hans Jonas constrói também a sua reflexão acerca das questões levantadas pela técnica moderna ao assentar as suas raízes conceptuais numa interpretação da relação histórica que o progresso técnico tem vindo a estabelecer com o desenvolvimento da humanidade, aproximando-se por esta via da interpretação «meta-hermenêutica» que os restantes autores da Filosofia da Técnica das Humanidades até aqui referidos têm vindo também a fazer.

Do mesmo modo que o seu mentor Martin Heidegger, Hans Jonas propõe uma distinção entre uma técnica moderna, que se refere à técnica que predomina na era pós-revolução industrial, e uma técnica pré-moderna, que se refere à técnica que vingou historicamente até ao final do séc. XVIII. A distinção que Jonas estabelece entre estas duas conceções parte por isso de uma abordagem hermenêutico-fenomenológica do fenómeno da técnica, tal como esta se tem vindo a manifestar na modernidade tardia. Numa relativa proximidade com a leitura da essência da técnica que é construída pelo pensamento do seu mentor de Marburgo (*Cf.* HEIDEGGER, 1953, pp. 217-238), a técnica pré-moderna consiste para Jonas num exercício intelectual que o ser humano leva empiricamente a cabo, *i.e.*, numa *praxis*. Ela é por isso definida como um processo criativo, como um exercício prático que é paulatinamente elaborado pela inteligência humana sempre sob o intuito de ultrapassar as barreiras naturais que se impõem sobre a sua vontade. Por outro lado, e ainda em relativa consonância com a proposta avançada por Martin Heidegger, para Hans Jonas a técnica moderna define-se essencialmente como uma forma de exercer um domínio sobre o mundo natural, como um método que permite tomar posse da natureza, transformando-a definitivamente de uma forma rápida e eficaz. Por esta via, a técnica moderna apresenta-se para Jonas como um exercício de poder, historicamente fundamentado, que vem subjugar algo a um domínio instrumental

que o transforma. A proximidade teórica com Heidegger torna-se aqui ainda mais evidente, pois para Jonas, esta determinação histórica que define a técnica moderna enquanto fenómeno, veio expandir-se de tal modo, chegando mesmo a manifestar-se como um estado de constância sobre o qual o agir do ser humano da modernidade se vem encerrar (*Cf.*, SCHARFF/DUSEK, *Op. Cit.*, p. 189). Tal como se pode compreender com as palavras de Hans Jonas:

«Como vimos, a *techné* era então um tributo mensurável à necessidade, não a via para um objectivo escolhido pela humanidade — um meio com uma medida finita de adequação para fins bem definidos e próximos. Agora, a *techné*, sob a forma da moderna tecnologia, tornou-se num ímpeto infinito da espécie, o seu mais significativo empreendimento, em cujo permanente e autotranscendente avanço para as coisas cada vez mais grandiosas tende a rever-se a vocação do homem, e cujo êxito no máximo controlo sobre as coisas e sobre ele próprio surge como sendo a consumação do seu destino. (*Cit.*, JONAS, 1972, pp. 41-42)»

Na proposta apresentada por Hans Jonas, esta conceptualização da essência da técnica moderna é construída a partir de uma interpretação que se desenvolve em torno das duas formas pelas quais ela se tem vindo a manifestar, *i.e.*, enquanto «forma» e enquanto «matéria». A primeira manifestação do fenómeno da técnica moderna sobre a qual se constrói a interpretação filosófica de Hans Jonas, diz respeito àquela que o autor designa como a sua «dinâmica formal», como a interpretação que pode construir-se em torno dos pressupostos formais que guiam as diversas aplicações e desenvolvimentos da técnica moderna. Para Jonas, mediante o exercício de uma interpretação aprofundada desta dimensão da técnica moderna, torna-se possível criar uma clara compreensão do modo como ela se veio constituir como um conceito formalmente diferente da técnica pré-moderna. Pois enquanto movimento abstrato contínuo, guiado de acordo com as orientações que são definidas pela aliança que se estabelece entre a racionalidade e o ideal do «progresso», a técnica moderna apresenta uma «dinâmica formal» radicalmente diferente daquela que poderá ser atribuída à sua configuração pré-moderna. Na «dinâmica formal» da técnica moderna descobre-se sobretudo uma forte influência do conhecimento científico, resultante da herança que lhe foi deixada pela racionalidade iluminista, e que a guia de encontro com o ideal do «progresso infinito», por sua vez justificado na utopia social do constante melhoramento da vida humana, já pressuposta no trabalho de autores clássicos tais como Aristóteles ou Francis Bacon (*Cf.*,

ARISTÓTELES, *Op. Cit.*).⁹⁹ Já no que diz respeito à técnica tradicional, esta orientação formal para o progresso não se manifesta desta forma, uma vez que a sua essência não se encontra determinada de acordo com os pressupostos teóricos da aliança que se estabeleceu entre técnica e a ciência moderna (*Cf.*, JONAS, 1979a, pp. 211-215).

Pelo outro lado da sua interpretação, Jonas vem designar como «conteúdo substancial» qualquer manifestação material do fenómeno da técnica moderna. O filósofo alemão determina então como «conteúdo substancial» da técnica todos os objetos que são dela um resultado direto, salvaguardando que sob a terminologia de “objeto” se devem inserir todos os produtos e artefactos que são criados pelas vias da aplicação da técnica moderna, mas que também devem aí incluir-se os «objetivos/fins» para os quais algumas das configurações da técnica moderna se encontram estruturalmente orientadas. Posto isto, e do mesmo modo que na interpretação da «dinâmica formal» que caracteriza a técnica moderna, também ao nível da sua manifestação enquanto «matéria», vem Jonas interpretar uma distinção radical que se estabelece entre esta e a configuração pré-moderna da técnica que assim a antecede historicamente.

De acordo com Jonas, enquanto os objetos resultantes da configuração pré-moderna da técnica se mostram numa consonância harmónica com a natureza — na medida em que é atenciosamente laborada de modo a produzir um artefacto ou um bem de consumo —, os objetos criados pelo uso da técnica moderna não são produzidos a partir de uma interação deste tipo. Ao interpretar os objetos a partir da relação que na modernidade tardia se estabelece entre o laborar técnico e o mundo natural, a velocidade a que são produzidos, assim como a sua vasta quantidade, vem desde logo demonstrar que o laborar técnico responsável pela produção em massa se insurge de um modo fundamentalmente diferente sobre a natureza onde encontra os seus recursos. Graças à introdução das metodologias científicas no domínio técnico-instrumental, assim como do conhecimento científico em geral nos processos de produção que são utilizados no contexto industrial moderno, mais do que o resultado de um laborar sobre os elementos naturais, os produtos que por esta via são criados, são o resultado da subjugação dos elementos naturais a uma imposição provocadora que sobre eles se exerce (*Cf.*, JONAS, 1979a, pp. 215-218). Tal como se pode interpretar das palavras de Hans Jonas:

«Tome-se como exemplo da primeira das grandes alterações ao quadro que herdámos, a extrema vulnerabilidade da natureza à intervenção tecnológica do homem — insuspeita

⁹⁹ A este respeito veja-se também BACON, 1627, pp. 457-490.

antes de ter começado a revelar-se nos danos entretanto causados. Esta descoberta, cujo choque conduziu ao conceito e ao nascimento da ciência que é a ecologia, altera a própria concepção que temos de nós mesmos como interventores causais na mais vasta complexidade da vida. Por intermédio dos seus efeitos, traz à luz o facto de a natureza da acção humana ter *de facto* mudado, e um objecto de uma ordem inteiramente diferente — nada menos que toda a biosfera do planeta — ter sido acrescentado àquilo pelo qual somos responsáveis em virtude do poder que sobre ele temos. (Cit., JONAS, 1972, pp. 37-38)»

É também neste sentido que Jonas verifica que com o predomínio histórico da técnica moderna se demonstra a necessidade de construir uma nova ética, capaz de lidar com as novas circunstâncias da ação humana que, através da implementação e predomínio da técnica moderna, vieram a ser criadas. Esta necessidade demonstra-se para Jonas sobretudo no facto que constata como a técnica moderna veio implementar um contexto existencial para o ser humano que é, em diversos sentidos, completamente diferente de todos aqueles que o precederam historicamente. Pois ao estabelecer novas formas pelas quais o ser humano pode intervir sobre a natureza e sobre os seus recursos, as diferentes aplicações da técnica moderna vieram também estabelecer um contexto de relação entre o ser humano e o mundo no qual se encontra lançado, que não encontra quaisquer precedentes teóricos sobre os quais se possam construir novos conteúdos normativos para guiar a sua ação. É então por esta razão que se vem tornar fundamentalmente necessária a construção de uma reflexão atenta sobre o modo como a técnica se mostra capaz de determinar a ação humana. Pois, tal como se compreende da chamada de atenção que Jonas faz em *O Princípio da Responsabilidade* (1979):

«A nossa tese defende que os novos tipos e dimensões da ação exigem uma ética comensurável de previsão e responsabilidade, tão nova quanto as eventualidades sobre as quais recai. Vimos que estas eventualidades são aquelas que advêm dos trabalhos do *homo faber* na era da técnica. Mas de entre estes novos trabalhos ainda não mencionámos aquele que é potencialmente o mais ameaçador. Pois considerámos até agora que a *techné* se aplicava apenas ao domínio do não humano. Mas o próprio homem foi acrescentado aos objetos da técnica. O *homo faber* está a virar-se para si próprio e está a preparar-se para se recriar como o criador de tudo o resto. Esta consumação do seu poder, que bem pode estar a pressagiar o declínio do ser humano, esta última imposição da arte sobre a natureza, vem apelar a um uso pleno dos recursos éticos do pensamento, que nunca antes se enfrentou com a escolha de alternativas para aqueles que eram considerados como os termos definitivos da condição humana. (Cit., JONAS, 1979b, p. 18)»¹⁰⁰

¹⁰⁰ “Our Thesis is that new kinds and dimensions require a commensurate ethic of foresight and responsibility which is as novel as the eventualities which it must meet. We have seen that these are the

A necessidade de construir uma ética capaz de lidar com os desafios que são impostos pela técnica moderna está então relacionada com o perigo que Jonas considera subjacente aos seus desenvolvimentos. A técnica moderna deixou de se constituir como um simples *instrumentum*, ela deixou de poder ser simplesmente concebida como a via para a satisfação das necessidades humanas. Pela primeira vez na sua história, e sobretudo graças ao poder que lhe é proporcionado pela técnica moderna, o ser humano mostra-se capaz de transformar toda a natureza de acordo com a sua vontade. Para Jonas, esta possibilidade que é assim aberta pela técnica moderna implica por isso a necessidade de pensar sobre uma nova conceção de responsabilidade, pois na medida em que o ser humano se mostra capaz de levar a cabo uma transformação definitiva do mundo onde se encontra lançado, passa a ser o responsável por essa transformação, não só para com os outros seres vivos que vivem e partilham do seu mundo no tempo presente, mas também para com as gerações vindouras que irão herdar o mundo que foi transformado pela orientação técnica da sua ação (Cf., WOLIN, 2001, pp. 116-120).¹⁰¹

Na linha do pensamento de Hans Jonas, a novidade problemática que é introduzida pela técnica moderna no âmbito do pensamento filosófico contemporâneo mostra-se neste ponto. Pois na medida em que a técnica moderna se mostra capaz de transformar a natureza de forma definitiva, o alcance das consequências da sua aplicação não se fará apenas sentir a curto prazo, mas sobretudo no futuro que irá ser moldado por essa mesma transformação que é levada a cabo pelo ser humano do presente. Partindo da interpretação desta premissa, Jonas vem assim compreender que as propostas éticas que foram apresentadas antes da emergência e implementação generalizada da técnica moderna, não são por si mesmas capazes de fornecer uma resposta normativa e coerente para os problemas que se levantam com a moderna determinação técnica da ação humana (Cf., WOLIN, 2001, p. 117-118).

Segundo a interpretação que Hans Jonas constrói, esta incapacidade inerente às éticas tradicionais está fundamentalmente relacionada com o facto de que em nenhuma delas se contemplam as implicações que a ação humana pode ter sobre as outras

eventualities that arise out of the works of homo faber in the era of technology. But among those novel works we have not mentioned yet the potentially most ominous class. We have considered techné only as applied to the nonhuman realm. But man himself has been added to the objects of technology. Homo faber is turning upon himself and gets ready to make over the maker of all the rest. This consummation of his power, which may well portend the overpowering of man, this final imposition of art on nature, calls upon the utter resources of ethical thought, which never before has been faced with elective alternatives to what were considered the definite terms of the human condition." (Tradução da nossa responsabilidade).

¹⁰¹ A este respeito veja-se também BORGES-DUARTE, 2005, pp. 841-868.

espécies, mas sobretudo sobre as gerações futuras; que embora as éticas tradicionais consistam fundamentalmente numa determinação normativa do agir, essa determinação não é feita a partir da perspetivação dos seus futuros impactos. Em termos geracionais, elas não têm vindo a apresentar um alcance teórico suficientemente abrangente. Em suma, a perspetiva que guia a construção das deontologias que vingaram até ao contexto histórico contemporâneo, fundamentalmente determinado pela técnica moderna, não pode ser considerada como uma perspetiva que tem em vista as consequências a longo prazo que advêm da delimitação técnica da ação humana. A ação que por esta via pode ser eticamente determinada está conceptualmente orientada para o presente, e por isso não tem tido em conta a humanidade nem o mundo que ainda estão por vir. De acordo com o pensamento de Hans Jonas, o problema com o qual a ética se deve confrontar na época contemporânea consiste por isso em interpretar e compreender em que sentido o «futuro» se pode constituir como um fundamento conceptual legítimo para a determinação da ação. O problema fundamental que vem assolar o pensamento ético desta época, tal como Jonas o vem sublinhar, revela-se porque «Aquilo que não existe não tem *lobby* e aqueles que ainda não nasceram são desprovidos de poder. (Cit., JONAS, 1972, p. 57)».

Tal como Irene Borges-Duarte sublinha acerca deste mesmo problema:

«Não é o sujeito individual que pode provocar ou evitar, prevendo, a magnitude de uma catástrofe ecológica, p. ex., mas instâncias de poder, de que sempre participam vários colectivos e sectores, ligados à investigação tecnológica, à empresa (fabricação, distribuição) e à política, e que, em diferentes momentos, tomam parte da decisão de pôr ou não em marcha processos, completamente alheios à capacidade de saber, julgar e agir da pessoa moral individual. É a época — nova referência heideggeriana — e não a pessoa que está em causa. É o tempo, a finitude do humano, que arrasta consigo a “vulnerabilidade” da natureza. A compreensão ex-stática sobrepõe-se à substancialidade da presença. (Cit., BORGES-DUARTE, 2005, p. 858)»

No contexto da modernidade tardia, o poder transformador da técnica moderna mostra-se então capaz de colocar em perigo toda a biosfera. Este poder ameaçador, tal como já foi referido, encontra a sua fundamentação na «razão» que guia o progresso da técnica moderna, na racionalidade iluminista sob a qual também se encontram fundamentadas a maioria das propostas éticas tradicionais. O problema com que Jonas considera que o pensamento filosófico se enfrenta consiste por isso, numa primeira instância, em compreender de que forma é possível demonstrar racionalmente como as

consequências futuras da ação tecnicamente determinada podem servir de fundamento para uma nova ética normativa, assim como para uma nova concepção da «responsabilidade» capaz de a fundamentar. No entanto, e de acordo com a sua interpretação dos fundamentos tradicionais da ética — sejam estes a «φρόνησις» (*phronesis*) aristotélica, ou até mesmo o «imperativo categórico» kantiano —, perante o desafio imposto pela técnica moderna, estes não se mostram suficientes para construir uma argumentação racional satisfatória, capaz de defender a necessidade de construir uma nova ética normativa que salvguarde o «bem-estar» presente, assim como o das gerações vindouras. Pelo contrário, perante a determinação técnica do contexto existencial moderno, qualquer ética que assente nos pressupostos da concepção tradicional de «dever» ou «responsabilidade», virá antes encaminhar a humanidade ao encontro do «niilismo» (Cf., JONAS, 1979a, pp. 136-204).¹⁰² Pois que:

«De acordo com as circunstâncias radicalmente alteradas pela modernidade tecnológica, as prescrições éticas que se encontram meramente orientadas para o encontro com o “bem” (Aristóteles), ou que assentem os seus fundamentos no tratamento das pessoas como “fins em si mesmos” (Kant), vêm mesmo demonstrar-se indefesas face ao pior cenário possível que poderá advir de uma catástrofe ecológica. Sob condições deste tipo, diz-nos Jonas, uma reavaliação da relação fundamental que a humanidade estabelece com o mundo natural transforma-se num imperativo ético necessário. (Cit., WOLIN, 2001, p. 118)»¹⁰³

É sobretudo por verificar esta “insuficiência” da «razão» perante as circunstâncias que são criadas pelo domínio sociológico e existencial da técnica moderna, que a proposta avançada por Hans Jonas procura determinar o fundamento desta nova ética a partir do conceito «vida», procurando sobretudo determinar a partir daí um imperativo da ação que salvguarde a sua preservação incondicional. Seguindo a argumentação de Hans Jonas, o que o domínio histórico da técnica moderna vem demonstrar é a possibilidade que o ser humano agora possui de colocar toda a «vida» em risco. Não só a «vida» enquanto interpretação subjetiva que é possível construir a partir do conceito, *i.e.*, como a sua própria vida enquanto sujeito singular, mas a «vida» enquanto tal, na sua delimitação ontológica mais abrangente. A proposta que é por esta via avançada por

¹⁰² A este respeito veja-se também WOLIN, 2001, pp. 118-120.

¹⁰³ “Under the radically changed situation inaugurated by technological modernity, however, ethical prescriptions that are merely oriented toward “the good” (Aristotle), or that rest content to treat persons as “ends in themselves” (Kant), might well prove defenseless in the face of the worst-case scenario of ecological catastrophe. Under such conditions, argues Jonas, a fundamental reevaluation of humanity’s relation to the natural world has itself become an ethical imperative.” (Tradução da nossa responsabilidade).

Hans Jonas vem por isso defender que uma nova ética, que tenha por intuito chamar a atenção do ser humano para as consequências a longo prazo das suas ações, deverá por essa razão fazer recurso do «medo», do «temor» inato que o ser humano tem de colocar a sua própria vida em risco. Fazendo aqui jus aos conhecimentos que adquiriu aquando dos seus estudos teológicos, Jonas considera que só por esta via se poderá construir uma ética normativa capaz de regular a ação humana de acordo com as suas consequências futuras, dos problemas que dela poderão advir. Fazer recurso do «medo» inato que o ser humano possui de perder a sua «vida», deverá constituir-se para Jonas como o *modus operandi* de uma nova ética capaz de regular a ação tecnicamente determinada (Cf., JONAS, 1972, pp. 58-61).¹⁰⁴

3.4. A Filosofia da Técnica das Humanidades como Exercício «Meta-Hermenêutico»: Algumas Considerações Prévias

A reflexão que até aqui foi desenvolvida acerca da investigação que é feita em Filosofia da Técnica das Humanidades, veio destacar alguns dos pontos pelos quais as diversas propostas que aqui foram referidas se aproximam entre si. Logo desde o início deste capítulo, procurou-se destacar que todas as teorias que são desenvolvidas no contexto de investigação da Filosofia da Técnica das Humanidades, vêm delimitar uma abordagem ao tema da técnica que manifesta um tom mais crítico relativamente à forma como os seus desenvolvimentos modernos podem ser pensados. Para além disso, e quando comparada com a abordagem que caracteriza a investigação desenvolvida no contexto da Filosofia da Técnica dos Engenheiros, a Filosofia da Técnica das Humanidades procura marcar também a sua distância ao posicionar-se como uma perspectiva hermenêutica que pode ser construída acerca do tema em questão. Tal como sublinha Mitcham:

«A palavra «hermenêutica» é referida neste contexto uma vez que a interpretação vem ocupar um papel central na reflexão humanista que aí se desenvolve. A hermenêutica, de acordo com as suas primeiras formulações (Schleiermacher e Dilthey), era uma tentativa de alcançar uma *compreensão* interpretativa por via das disciplinas humanistas, afastando-se assim da *explicação* lógica possibilitada pelas disciplinas científicas e tecnológicas. A hermenêutica, é um empreendimento interpretativo permeado por elementos pessoalmente, interpessoalmente, e historicamente condicionados, e por isso tenazmente articulados com um mundo humano de consensos intersubjetivos flutuantes. Uma forma de definir o projeto

¹⁰⁴ A este respeito veja-se também WOLIN, 2001, pp. 118-120.

técnico-científico moderno consiste em afirmar que assenta num acordo, firme mas estrito, sobre como se constrói a conceção limitada do entendimento que é conhecida como a explicação. A Filosofia da Técnica das Humanidades, com as suas interpretações e especulações, subsiste como uma conceção do mundo da vida que é simultaneamente diversa mas também frágil, e que se opõe à análise económica e à lógica utilitarista que é característica dos empreendimentos da Filosofia da Técnica que são levados a cabo sobretudo por engenheiros. (Cit., MITCHAM, 1994, p. 63)»¹⁰⁵

É por esta via que em todas as propostas da Filosofia da Técnica das Humanidades que até aqui foram referidas, se torna possível compreender em que sentido são lançadas alertas para uma necessária reflexão acerca dos impactos que a técnica moderna pode trazer para a humanidade, mas sobretudo para o humanismo. Tal como se veio destacar com Mumford, Ortega y Gasset, Jacques Ellul, e Hans Jonas, por ser fundamentalmente hermenêutica, a Filosofia da Técnica das Humanidades presta especial atenção ao modo como a técnica moderna influi sobre a conceção subjetiva que cada ser humano é capaz de fazer acerca do seu mundo. No entanto, e tal como se compreende da passagem de Carl Mitcham que foi citada, as propostas apresentadas como exemplos da investigação que caracteriza a Filosofia da Técnica das Humanidades partilham ainda de outros pressupostos sobre os quais é também importante refletir. Pois enquanto a abordagem analítica, que caracteriza a Filosofia da Técnica dos Engenheiros, se encontra fundamentalmente preocupada com a construção de uma reflexão acerca da técnica que permita abrir as vias para o seu progresso, a abordagem interpretativa, que caracteriza as propostas da Filosofia da Técnica das Humanidades, vem apresentar uma proposta que visa consciencializar criticamente a humanidade para as consequências de um avanço unilateral da tecnologia, usando a tradição humanista como pretexto.

Para diversos autores da Filosofia da Técnica dos Engenheiros, esta abordagem crítica que caracteriza as propostas que compõem a Filosofia da Técnica das Humanidades constitui-se, no seu âmago, como uma argumentação fundamentalmente

¹⁰⁵ “The word “hermeneutics” comes into play in this context because of the central place interpretation occupies in all such humanities reflection. Hermeneutics, in its original development (Schleiermacher and Dilthey), was an attempt to reach out for sympathetic understanding via humanities disciplines rather than for logical explanation via scientific and technological ones. The hermeneutic or interpretative enterprise is pervaded by personal, interpersonal, and historically conditioned elements, and thus tenuously articulated within a human world of fluctuating intersubjective consensus. One way to define the modern scientific-technological project is to say that it rests upon a firm but narrow agreement about how to construct that limited form of understanding known as explanation. Humanities philosophy of technology, in its interpretations and speculations, subsists within a diverse, but fragile lifeworld in opposition to the hard-edged presence of economic analysis and utilitarian logic characteristic of engineering emphases in the philosophy of technology.” (Tradução da nossa responsabilidade).

antitecnológica. Felizmente tal não se pode aqui considerar como o caso, pois embora as posições dos autores da Filosofia da Técnica das Humanidades que foram referidas ao longo do capítulo manifestem uma preocupação fundamental com o impacto que a técnica possui sobre o ser humano, elas não podem, contudo, ser definidas como propostas antitecnológicas. Na leitura que até aqui foi construída, é desde logo possível compreender que em nenhum destes autores se advoga uma rejeição do progresso social, cultural e existencial que é potenciado por via da técnica moderna. O que é efetivamente sublinhado em cada uma das suas propostas, diz sobretudo respeito à necessidade de refletir sobre as consequências que daí podem advir a longo prazo, de construir uma compreensão coerente acerca de todas as implicações que podem decorrer do constante recurso e implementação da técnica na modernidade, antes de apostar cegamente no paradigma da eficiência que determina a racionalidade do progresso que é por ela determinado (Cf., SANTOS, 2011, pp. 75-80). Em suma, a «meta-hermenêutica» que se pode compreender patente no contexto de investigação da Filosofia da Técnica das Humanidades, consiste por isso numa chamada de atenção para os perigos que podem advir da total objetividade que parece predominar no pensamento técnico que caracteriza a modernidade tardia. A crítica que é assim levantada consiste então num alerta para os elementos que potenciam a crise do humanismo, para as circunstâncias existenciais que advêm de uma conceção estritamente técnico-científica do mundo, mas sobretudo da humanidade (Cf., SANTOS, 2011, pp. 75-80). Trata-se de reforçar o alerta também já lançado por Edmund Husserl quando em *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental* (1954) evidenciou como «Meras ciências de factos vêm criar meros homens de factos. (Cit., HUSSERL, 1954, p. 6)».¹⁰⁶ Tal como se poderá também compreender da leitura que José Santos faz acerca da problematização fenomenológica da técnica em Hans Blumenberg:

«(...) o processo de “tecnicização” deve ser compreendido não a partir da demoníaca capacidade da técnica moderna para se instituir como “segunda natureza”, isto é, capaz não só de se implantar no mundo da vida mas de o “regular”, mas, antes de mais, como fenómeno estrutural no âmbito da relação da consciência ao mundo, ou seja, na perspectiva da intencionalidade. A tecnicização tem que ver com a capacidade ou, sobretudo, com a incapacidade que tem a consciência em preencher plenamente as suas *intenções* com *intuições* correspondentes “adequadas”. (Cit., SANTOS, 2011, p. 77)»

¹⁰⁶ “*Merely fact-minded sciences make merely fact-minded people.*” (Tradução da nossa responsabilidade). A este respeito veja-se ainda SANTOS, 2011, pp. 75-77.

A crítica «meta-hermenêutica» da técnica moderna que se desenha nas propostas que compõem a Filosofia da Técnica das Humanidades mostra-se, nestas circunstâncias, bastante próxima da crítica que na tradição hermenêutica germânica se vem lançar à filosofia positivista que dominou a segunda metade do séc. XIX. Para além de partilhar da abordagem interpretativa ao seu objeto de estudo — procurando por essa via construir uma compreensão alargada daquilo que a técnica é enquanto conceito — a Filosofia da Técnica das Humanidades aproxima-se também da tradição hermenêutica na medida em que através da sua reflexão acerca da técnica se vem também clarificar a relação que o ser humano estabelece com o mundo no qual se encontra lançado, demonstrando dessa forma em que sentidos este mundo se encontra histórica e culturalmente determinado. Desta forma, na reflexão que se desenvolve em Filosofia da Técnica das Humanidades, do mesmo modo que na tradição hermenêutica, mais que uma reflexão acerca das implicações que a técnica moderna traz para o ser humano, reflete-se acerca do modo como este tem vindo a conceber tecnicamente o seu mundo, e de como esta conceção tem vindo a determinar todas as relações intersubjetivas que nele podem ser estabelecidas.

Neste sentido, mais do que partilhar da mesma abordagem metodológica, a Filosofia da Técnica das Humanidades e a Hermenêutica parecem também chegar às mesmas conclusões, sobretudo quando se tem em conta que em ambas as disciplinas se vem demonstrar em que sentidos a história e a tradição — na medida em que são, nesta época, tecnicamente determinadas — são capazes de influenciar o modo como o ser humano se concebe a si mesmo, assim como a sua relação com o seu mundo-em-torno (Cf., ROMELLE/SEVERO/FURIA, 2018, pp. 4-15). A própria filosofia, tal como se veio verificar com as suas reformulações positivistas e estruturalistas, ganhou com a modernidade uma orientação instrumental, constituindo-se como uma filosofia tecnicamente orientada, fruto do pensamento técnico-científico que predomina no contexto académico da modernidade tardia. Razão pela qual, no seguimento da chamada de atenção que é feita por Habermas, na filosofia se passou a evidenciar a necessidade de construir uma reflexão acerca dela própria, *i.e.*, uma urgência de pensar acerca do modo como o pensamento filosófico, mais do que determinar, se encontra também ele próprio determinado pela época histórica na qual se desenvolve. Do mesmo modo que as mãos que se desenhavam a si próprias na famosa litografia de Escher — *Drawing Hands* —, com a modernidade técnica, a filosofia viu a necessidade de refletir acerca de si mesma, pois só por esta via se poderia manter fiel ao seu propósito, de demonstrar a sua relevância no contexto académico da época, e também poder abrir o caminho para o

seu posterior desenvolvimento. Tal capacidade de refletir criticamente acerca de si própria, apenas se tornou possível pela via da interpretação crítica, pela via do pensamento «meta-hermenêutico» que, tal como se procura aqui demonstrar, se manifesta como metodologia das propostas que compõem a Filosofia da Técnica das Humanidades. As mãos que se desenham uma à outra na litografia de Escher — e que são assim representadas como responsáveis pela sua mútua existência — surgem aqui como imagem representativa da reformulação «crítica» do «círculo hermenêutico» que está patente nas propostas que compõem a Filosofia da Técnica das Humanidades. Pois na medida em que reflete criticamente acerca do modo como os elementos de uma época histórica se mostram capazes de determinar o pensamento que nela é desenvolvido, a interpretação que possibilita esta «crítica» mostra-se também capaz de determinar o desenvolvimento desses mesmos elementos que vêm caracterizar a modernidade como a modernidade técnica que ela é.

Há, no entanto, várias perguntas que inevitavelmente se levantam, e sobre as quais é necessário refletir atentamente. De entre elas, a questão da determinação da origem da necessidade de pensar a técnica de acordo com esta perspectiva «meta-hermenêutica» mostra-se de especial pertinência. Pois se a Filosofia da Técnica das Humanidades se mostra como um contexto de investigação filosófica que apresenta uma posição mais crítica relativamente ao tema da técnica, é necessário compreender onde se encontra fundamentada a sua necessidade, de compreender o porquê que levou à emergência de tal crítica neste período histórico em particular.

Por diversas vezes foi sublinhado que este contexto de investigação que é representado pela Filosofia da Técnica das Humanidades pode ser compreendido como uma reação ou um complemento da investigação desenvolvida em Filosofia da Técnica dos Engenheiros. No entanto, tal proposta, embora correta, não pode ser tomada como uma resposta suficiente, sobretudo quando se tem em conta que o conceito de «técnica» — tanto na sua configuração tradicional como na moderna — se compreende como uma atividade que o ser humano leva a cabo. Neste sentido, e tal como o defende Mitcham, na medida em que a técnica moderna, mesmo quando é pensada como um conceito autónomo, se define como atividade humana, a Filosofia da Técnica das Humanidades possui uma precedência histórica, mas sobretudo ontológica, sobre a Filosofia da Técnica dos Engenheiros, visto que toma investigação da relação do ser humano com a técnica como o seu principal objeto de estudo (*Cf.*, MITCHAM, 1994, pp. 88-93). Assim, e uma vez que deixa de se mostrar como uma antítese ou um complemento da Filosofia da Técnica dos Engenheiros, a questão que se vem levantar relativamente à

fundamentação da Filosofia da Técnica das Humanidades é por isso uma questão sobre o porquê do seu caráter «meta-hermenêutico», uma questão cuja resposta consiste em procurar compreender onde se fundamenta a necessidade de pensar criticamente o fenómeno da técnica moderna. A segunda parte desta investigação desenvolve-se por isso neste sentido, *i.e.*, como uma procura dos fundamentos que criaram a necessidade histórica de elaborar uma crítica «meta-hermenêutica» da técnica moderna.

Segunda Parte:

A Filosofia da Técnica das Humanidades como
Crítica «Meta-Hermenêutica» da Modernidade

Capítulo 4:

O Problema do «Mal-Estar» no Contexto Social
Moderno — A «Metapsicologia» de Sigmund Freud
e os Prolegómenos da Crítica «Meta-Hermenêutica»
da Modernidade

4.1. Prolegómenos de uma Questão Necessária

Ao longo da primeira parte desta investigação, foi por diversas vezes destacado que, desde a segunda metade do séc. XIX, os desenvolvimentos modernos da técnica — nomeadamente no que diz respeito à objetividade e eficiência dos resultados que através do seu uso podem ser obtidos —, exerceram uma forte influência sobre todos os âmbitos da investigação académica, assim como no contexto sócio-cultural em geral. Porém, conceber esta influência como a raiz da necessidade que se verificou de construir uma reflexão crítica, que se desenvolve em torno dos principais desenvolvimentos proporcionados pela técnica moderna não se mostra, por si só, como uma fundamentação suficientemente sólida para justificar a emergência do posicionamento crítico, «meta-hermenêutico», que predomina na Filosofia da Técnica das Humanidades. Não obstante os pressupostos mais nefastos que são inerentes a alguns dos exemplos que foram utilizados ao longo dos capítulos antecedentes, a influência que os desenvolvimentos modernos da técnica vieram exercer sobre os mais diversos domínios sobre os quais se desenrola a existência humana é, na grande maioria dos casos, favorável para a humanidade. Por via do desenvolvimento dos diversos dispositivos e aplicações da técnica moderna, são garantidas as condições necessárias para um contexto existencial substancialmente mais afável do que aquele que era proporcionado no contexto histórico que foi marcado pelo uso da técnica pré-moderna. Embora possam ser enumerados alguns exemplos de dispositivos ou aplicações da técnica moderna capazes de pôr em causa a humanidade como um todo, a grande maioria dos restantes exemplos vêm, contudo, potenciar melhorias para o contexto existencial do ser humano, tal como até então nunca se tinham verificado.

É precisamente neste ponto onde se encontra a razão que levou vários dos pensadores inseridos no contexto da Filosofia da Técnica dos Engenheiros a compreender a Filosofia da Técnica das Humanidades como uma atitude romântica e, sobretudo, tendenciosamente pessimista, face às questões filosóficas que podem levantar-se acerca da técnica. Pois se as posições mais críticas face ao desenvolvimento técnico da modernidade assentam as suas propostas sobre uma fundamentação conceptual unívoca — que advém somente dos impactos negativos causados por alguns dos dispositivos e/ou possíveis implementações da técnica moderna —, na análise dos investigadores da Filosofia da Técnica dos Engenheiros, estas são propostas que se encontram a defender uma compreensão limitada, mas sobretudo unilateral acerca do

tema, uma vez que colocam fora do seu âmbito de interpretação todo o restante potencial que lhe é inerente.

Porém, e tal como se pode compreender da leitura das propostas avançadas pelos autores da Filosofia da Técnica das Humanidades que foram referidos ao longo da primeira parte do texto, este contexto de investigação não procura de forma alguma enraizar os seus fundamentos sobre uma conceção tendenciosa da técnica que desemboque numa posição vincadamente antitecnológica. Na crítica que em cada uma das propostas da Filosofia da Técnica das Humanidades se pode construir, não deixa de se manifestar uma interpretação objetiva e abrangente do fenómeno da técnica, onde se destaca a sua importância para o desenvolvimento do contexto social e intelectual da modernidade. Demonstra-se com eles uma conceção da técnica moderna que, embora adote um tom mais crítico perante as implicações históricas, antropológicas, sociais e éticas, dos seus desenvolvimentos na modernidade, continua a compreender a suma importância deste fenómeno, tanto na sua dimensão formal como prática, destacando-o sempre como a característica mais fundamental do período moderno, e sobre a qual se deverá debruçar atentamente toda reflexão filosófica contemporânea. A crítica que assim trespassa o contexto de investigação da Filosofia da Técnica das Humanidades, mais do que um posicionamento romântico e antitecnológico da filosofia, mostra-se como uma tendência do pensamento filosófico que procura destacar quais as linhas pelas quais se pode harmonizar a relação existente entre a técnica e a humanidade no contexto da modernidade tardia.

Posto isto, e no sentido de responder à questão que se levanta acerca dos fundamentos que levaram à necessidade de construir uma crítica «meta-hermenêutica» da técnica moderna, esta investigação terá por isso que ir para além do tema em si mesmo, tentando compreender quais os elementos culturais e antropológicos que na modernidade levaram a filosofia ao encontro da necessidade de colocar a questão acerca da técnica sob o enquadramento «meta-hermenêutico» pelo qual se desenvolve. Procurar-se-á por isso compreender quais as condições que levaram ao nascimento deste tipo de questionamento, dando-se um especial destaque à forma como se veio perceber o problema da técnica a partir da constatação da influência que esta tem vindo a exercer sobre o ser humano, nomeadamente a partir da determinação instrumental que tem vindo a fazer da sua existência.

Para poder ir ao encontro destes pressupostos, a questão que move esta investigação terá por isso que dar um passo atrás. Pois se se pretende compreender qual a fundamentação conceptual da crítica «meta-hermenêutica» da técnica moderna —

enquanto característica principal da investigação feita em Filosofia da Técnica das Humanidades —, torna-se antes de mais necessário refletir acerca das origens da própria crítica filosófica da modernidade que a determina de antemão. Sendo por isso fundamental compreender quais as razões que pela primeira vez levaram a filosofia a colocar em questão a relação que ela própria estabelece com a época na qual se desenvolve. De perceber quais são os elementos históricos que se mostram capazes de determinar o pensamento, e em que sentidos são eles capazes de exercer uma tal determinação.

4.2. Oswald Spengler e a Desilusão pela Técnica como Raiz do Declínio do Humanismo na Modernidade

Aquele que talvez possa ser considerado como um dos primeiros autores contemporâneos a debruçar a sua atenção sobre o problema aqui em causa, será o filósofo e historiador alemão Oswald Spengler.¹⁰⁷ Com *A Decadência do Ocidente* (1918-1922),¹⁰⁸ Spengler vem apresentar-se como um pensador que se afasta da metodologia “pragmática” que até então se tinha vindo a afirmar como a abordagem metodológica da História predominante no contexto académico da sua época. Escrita durante o decorrer da primeira guerra mundial, a publicação do primeiro volume de *A Decadência do Ocidente* correspondeu-se, intencionalmente, com o seu final, dirigindo-se precisamente ao período da história no qual o povo alemão se deparou com a necessidade de chegar a termos com o seu lugar na cultura ocidental, mais precisamente com o período que se seguiu logo após a sua derrota na primeira guerra mundial, e à qual se seguiu a revolução alemã que levou à queda do império e à subsequente emergência da República de Weimar (Cf., DRIJARD, 1971, pp. 205-223).¹⁰⁹ A

¹⁰⁷ Para além de Oswald Spengler e Sigmund Freud, muitos outros pensadores poderiam aqui ser referidos como pioneiros da crítica da modernidade. Hegel, Friederich Nietzsche, Arthur Schopenhauer, ou até mesmo Karl Marx, poderiam também ser destacados a título de exemplo. A escolha de Oswald Spengler e Sigmund Freud foi aqui efetuada sobretudo por ambos se constituírem como autores de destaque cujas propostas, embora possam ainda ser consideradas como bastante próximas do pensamento filosófico tradicional, se afastam academicamente do contexto da investigação desenvolvida em Filosofia ao longo dos primórdios do séc. XX. Pretende-se assim destacar que o posicionamento crítico face aos desenvolvimentos da modernidade tardia, não pode ser apenas considerado como uma problemática exclusiva de algumas tendências da filosofia continental desta época. Mais que isso, procura sobretudo demonstrar-se por esta via que o descontentamento cultural que levou à crise do humanismo que se encontra na raiz da crítica levantada pela Filosofia da Técnica das Humanidades, se fez também sentir nos mais diversos âmbitos do conhecimento que marcou a modernidade tardia.

¹⁰⁸ O texto spengleriano *A Decadência do Ocidente* é um texto dividido por dois volumes (Vol. I - 1918, Vol. II - 1922). O texto que é aqui utilizado trata-se da versão abreviada por Helmut Werner de ambos os volumes, posteriormente traduzida para o inglês por Charles Francis Atkinson em 1961. Cf., SPENGLER, 1918-1922.

¹⁰⁹ A este respeito veja-se também DROZ, 1985, pp. 78-96; GILBERT, 1994, pp. 11-51.

publicação do texto spengleriano apresentou-se por isso como um prenúncio simbólico da época à qual se dirigia e na qual foi publicado, antevendo logo com o seu título o declínio histórico-cultural que vinha anunciar, e que então se fazia sentir entre as elites intelectuais germânicas (Cf., GARCIA, 2015, pp. 1850-1851).

Fazendo recurso da «analogia» como método para guiar a sua interpretação da história, Spengler vem defender uma proposta segundo a qual o progresso da «cultura ocidental» apenas pode ser compreendido, em toda a sua profundidade, a partir de uma abordagem hermenêutica que evidencie as formas simbólicas pelas quais o ser humano é capaz de se relacionar com o mundo no qual habita. De acordo com a proposta que é apresentada na obra do autor, só a partir de uma interpretação aprofundada desta relação poderá vir a compreender-se aquilo que Spengler vem definir sob o conceito de «cultura» (Cf., FRYE, 1974, pp. 1-13).

Tal como o vem referir Northrop Frye:

«O mundo objetivo, o mundo que conhecemos e observamos, o mundo fenoménico, é essencialmente um mundo espacial: é o domínio da Natureza explorada pela ciência e pelas matemáticas, e enquanto é assim explorado, constitui-se como um mundo mecânico, pois quando as coisas vivas são vistas desta perspectiva objetiva, elas são vistas como mecanismos. Para além e contra esta ideia encontra-se o mundo do tempo, do organismo, da vida e da história. A realidade essencial deste mundo elude-se à razão e à experimentação: ela deve ser antes alcançada através do sentimento, pela intuição, pela percepção imaginativa, e, para além de tudo isto, *através do simbolismo*. O tempo no qual esta realidade existe é completamente diferente do tempo mecânico da ciência, que é na realidade uma dimensão do espaço. Daí que os métodos que são adequados para o estudo da natureza não sejam adequados para o estudo da história. O verdadeiro método para o estudo das formas vivas, diz-nos Spengler, é através da analogia, sendo todos os seus procedimentos manifestamente analógicos. (Cit., FRYE, *Op. Cit.* pp. 1-2)»¹¹⁰

A proposta de Spengler apresenta-se por isso como uma reação ao predomínio das metodologias positivistas da época. Razão pela qual terá aqui que sublinhar-se que a proposta apresentada por este autor vem assentar sobre a mesma base conceptual sob a

¹¹⁰ “*The objective world, the world that we know and perceive, the phenomenal world, is essentially a spatial world: it is the domain of Nature explored by science and mathematics, and so far as it is so explored, it is a mechanical world, for when living things are seen objectively they are seen as mechanisms. Over and against this is the world of time, organism, life and history. The essential reality of this world eludes the reasoner and experimenter: it is to be attained rather by feeling, intuition, imaginative insight, and, above all, by symbolism. The time in which this reality exists is a quite different time from the mechanical or clock time of science, which is rally a dimension of space. It follows that methods adequate for the study of nature are not adequate for the study of history. The true method of studying living forms, Spengler says, is by analogy, and his whole procedure is explicitly and avowedly analogical.*” (Tradução e itálicos da nossa responsabilidade).

qual se erige grande parte da tradição hermenêutica germânica. Pois, tal como o propõe Wilhelm Dilthey, também Spengler vem defender uma perspectiva teórica na qual a história da humanidade não pode ser compreendida apenas como um composto de factos objetivos, empiricamente mensuráveis, sob os quais se pode desenvolver uma análise de carácter científico. A história, por pertencer à humanidade e, sobretudo, por ser através dela construída, só pode ser compreendida, em toda a sua abrangência, a partir de uma abordagem interpretativa que torne clara a relação que o ser humano estabelece intersubjetivamente com o mundo e com a época em que se encontra lançado. Conceptualmente inspirado pelos trabalhos de Johann W. Goethe e Friedrich Nietzsche, para o autor de *O Homem e a Técnica* (1931), mais do que uma análise dos factos que a compõem, na investigação que se faz em História, os acontecimentos que marcam o desenvolvimento de uma «cultura» devem ser compreendidos como «símbolos», *i.e.*, como elementos interpretativos aos quais é possível atribuir um significado. Pois, e tal como Spengler faz desde logo por destacar na introdução de *A Decadência do Ocidente*:

«Numa investigação tal como esta que aqui se nos apresenta, os eventos político-espirituais não podem ser tomados na medida em que se tornam superficialmente visíveis no seu dia a dia, pelo seu valor nominal, organizando-se esquematicamente como “causas” ou “efeitos”, para depois serem seguidos nas direções óbvias e intelectualmente mais fáceis. Um tal tratamento “pragmático” não seria nada mais do que fazer da história uma “ciência natural” disfarçada (...). Aquilo que aqui nos preocupa não é a forma como os factos históricos aparecem *enquanto tal* numa ou noutra época, *per se*, mas sim de compreender aquilo que eles significam, aquilo para o qual apontam, *ao aparecerem*. (Cit., SPENGLER, 1918-1922, pp. 5-6)»¹¹¹

Contrariando por esta via a tendência academicamente generalizada, pela qual a investigação desenvolvida em torno da história da humanidade deve ser construída em conformidade com o paradigma da racionalidade técnico-científica predominante, Spengler vem então colocar em causa a ideia pela qual se tem vindo a determinar que a história da «cultura» ocidental deve ser compreendida através de explicações que a representam como um processo causal progressivo, *i.e.*, ascendente, e tendencialmente

¹¹¹ “Consequently, in a research such as that lying before us, there can be no question of taking spiritual-political events, as they become visible day by day on the surface, at their face value, and arranging them in a scheme of “causes” or “effects” and following them in the obvious and intellectually easy directions. Such a “pragmatic” handling of history would be nothing but a piece of “natural science” in disguise (...). What concerns us is not what the historical facts with appear at this or that time are, *per se*, but what they signify, what they point to, by appearing.” (Tradução da nossa responsabilidade).

infinito, através do qual se articulam as diversas «culturas» que determinam o progresso histórico da humanidade desde a suas mais remotas origens. Para Spengler, a história da humanidade, mais do que uma linha de progresso ascendente dividido em etapas interligadas, define-se antes como um todo significativo, composto por várias «culturas», independentes entre si, que culminam nas «civilizações» que a partir delas são criadas, para depois decaírem inevitavelmente rumo ao seu desaparecimento. Fazendo da «analogia» o seu recurso metodológico, Spengler desenvolve então uma interpretação das diversas «culturas» que compõem a história que assenta num modelo que transpõe os ciclos biológicos que caracterizam os organismos vivos, para a partir daí construir a compreensão do surgimento e desenvolvimento das várias «culturas» ao longo da história. Na proposta que o autor vem assim defender, o progresso de qualquer «cultura», do mesmo modo que o progresso de qualquer organismo vivo, pode ser dividido pelas diferentes fases que delimitam os seus ciclos de desenvolvimento: desde o seu «nascimento», «crescimento» e «maturidade», até à sua inevitável «decadência» e consequente «extinção» (*Cf.*, FRYE, *Op. Cit.*, pp. 1-2).

De acordo com Spengler, a História, mais que uma análise científica, deve ser antes concebida como um esforço analógico do pensamento, que tem por intuito alcançar uma compreensão clara do «espírito» que define as fases de cada uma das «culturas» que a compõem. A História constitui-se por isso como o alvo de um exercício de interpretação que visa tornar claro aquilo que define uma «cultura» como tal, *i.e.*, de compreender aquilo que, em termos filosóficos, poderia ser definido como a sua «essência». Esta conceção spengleriana é assim o resultado da constatação de uma lacuna que o autor encontra patente em todas as investigações desenvolvidas no contexto das humanidades que se encontram determinadas pelo paradigma académico positivista. Spengler — mais uma vez a par de Dilthey — procura fornecer uma perspectiva que tem por intuito complementar esta lacuna; que procura fornecer um método de investigação que vai ao encontro do «espírito» das «culturas» que compõem a História, «espírito» que as tendências positivistas vieram, entretanto, descartar das investigações desenvolvidas no contexto do humanismo (*Cf.*, SPENGLER, 1918-1922, pp. 3-36).¹¹²

Fazendo jus a esta conceção *orgânica* da história da humanidade, ao olhar para moderna «civilização» ocidental, Spengler interpreta o auge da «cultura» cujo «espírito» lhe deu origem. A «civilização» ocidental representa por isso o ciclo da «maturidade» da «cultura» que lhe subjaz como fundamento, mais especificamente a

¹¹² A este respeito veja-se também FRYE, Northrop, *Op. Cit.*; KIDD, 2012, pp. 19-31.

etapa que simboliza a fase final da sua «maturidade» e que inaugura a sua transição para a «decadência». O «espírito» que move o desenvolvimento orgânico da «cultura ocidental», no encontro do seu culminar enquanto «civilização», é por sua vez definido pelo autor à luz da força empreendedora que considera ser a característica que mais se evidencia em todos os ciclos que a compõem. «Espírito», que se vem definir essencialmente a partir do esforço constante que, nesta fase do desenvolvimento da «cultura» ocidental, se faz no sentido de estabelecer um domínio total do humano sobre todo o restante mundo natural; na sua orientação intrínseca para um «fazer» contínuo, que tem em vista uma eterna transformação da natureza de acordo com a vontade humana.

Este empreendimento é, no entanto, apenas possibilitado graças ao desenvolvimento e ao uso da linguagem no ser humano, por sua vez responsável pela construção do seu intelecto e, conseqüentemente, pela ciência e técnica que predominam na modernidade. Inspirado no *magnum opus* de Goethe,¹¹³ Spengler vem definir esta atitude empreendedora da «cultura ocidental» como «fáustica» uma vez que, tal como a personagem de Fausto o vem representar na peça de teatro de Johann W. Goethe, a «civilização ocidental» veio também afastar-se da sua espiritualidade originária, *i.e.*, da sua orientação fundamental enquanto «cultura» do pensamento, da contemplação, para se comprometer com a ação, com o «fazer» contínuo, que tem por fim último cumprir com os seus desejos, com o alcance da totalidade do conhecimento que desde sempre se lhe tem vindo a apresentar como inalcançável.¹¹⁴ Este «espírito fáustico», que Spengler vem assim determinar como a essência da «cultura ocidental», é por isso uma clara manifestação daquela que Nietzsche denominou como a «vontade de poder». Do querer inato que o ser humano possui de se impor como mestre e senhor da

¹¹³ Cf., GOETHE, 1808.

¹¹⁴ ««Ao princípio era o *Verbo*», é o que está escrito. / Quem me ajuda? Logo aqui hesito! / Tanto não vale o verbo. Não, / Outra vai ter de ser a tradução, / Se bem me inspira o Espírito. Atento / E leio: «Ao princípio era o *Pensamento*.» / Esta linha tem de ser bem pensada, / Para que a pena não corra apressada! / É o pensamento que tudo move e cria? / Certo é: «Ao princípio era a *Energia!*» / Mas agora que esta versão escrevi, algo me avisa já para não parar aí. / Vale-me o espírito, já vejo a solução, / E escrevo, confiante: «Ao princípio era a *Acção!*»» *Cit.*, GOETHE, *Op. Cit.* (Versos: 1224-1237), p. 84. Este excerto da obra de Goethe vem exemplificar poeticamente aquilo que Oswald Spengler vem designar como o «espírito fáustico» da «cultura» ocidental. Na interpretação/tradução que a personagem Fausto elabora do evangelho segundo S. João, é metaforicamente representado o afastamento que Spengler considera que a «cultura» ocidental veio estabelecer perante o seu «espírito» contemplativo originário, para dessa forma ir ao encontro de um «espírito» prático, que orienta o intelecto ao encontro do «fazer» contínuo ao qual já foi feita referência em corpo de texto. Há também ainda que notar, de acordo com o espírito que dá luz à interpretação spengleriana do texto de Goethe, que é logo após esta passagem que a personagem de Fausto se encontra pela primeira vez com a de Mefistóteles, depois da sua metamorfose de cão para uma figura humana. Cf., GOETHE, *Op. Cit.* (Versos: 1178-1330), pp. 83-89.

natureza, e cuja satisfação se parece estar a tornar possível graças aos diferentes usos e implementações da técnica moderna (Cf., SPENGLER, 1918-1922, pp. 354-415).¹¹⁵

Segundo o autor de *A Decadência do Ocidente*, na medida em que resulta do uso e do desenvolvimento da linguagem, a técnica apresenta-se por isso como uma das mais fundamentais características que distinguem o ser humano dos restantes animais com os quais partilha o mundo. Ela tem vindo a marcar a sua presença de forma vincada no contexto da «cultura» ocidental, tornando-se assim no símbolo daquela que o autor designa como a «civilização fáustica». Há por isso que sublinhar que, tal como para Ortega y Gasset, também para Oswald Spengler a técnica vem mostrar-se como uma criação humana, como o resultado final da vontade de domínio que o ser humano possui, e que lhe permite a satisfação última das suas necessidades. Ela representa, por isso, o culminar do exercício de transformação que a humanidade tem vindo a impôr sobre a natureza, mostrando-se como o elemento da «cultura» que é capaz de a moldar em conformidade com os intuitos da humanidade.

No entanto, Spengler vem sublinhar que esta capacidade que veio demarcar a «cultura» ocidental sobre as demais «culturas» que compõem a história da humanidade, vem também demonstrar o caráter efêmero que está patente no seu «espírito». Embora culminar, Spengler compreende que na «civilização ocidental» a dependência da técnica moderna se tem vindo a mostrar como uma das mais importantes características que vêm anunciar a sua subsequente «decadência». Pois que, na medida em que a «civilização» ocidental se crê capaz de dominar totalmente a natureza, e também na medida em que se constrói a si mesma a partir da transformação do natural em artificial, esta civilização tem vindo a olvidar-se da condição passageira do «espírito» que a vem caracterizar. A «civilização» ocidental, tal como todas as outras que são resultantes das «culturas» que a antecederam — e também daquelas que depois dela podem vir a surgir —, possui uma inevitável dependência do mundo natural, de uma subordinação à natureza da qual não pode escapar (Cf., SPENGLER, 1931, pp. 35-69; 95-119). Nas palavras de Spengler:

«Eis como se inicia a tragédia humana, uma vez que a Natureza é indubitavelmente a mais forte. O homem não cessa de estar dependente dela, porque a Natureza, a despeito de todos os esforços do homem, continua a tudo englobar no seu seio. Todas as culturas superiores são derrotas. Há raças inteiras que subsistem, totalmente enfraquecidas e aniquiladas, sujeitas à perda do poder espiritual, à esterilidade, semelhantes a cadáveres juncando o

¹¹⁵ A este respeito veja-se também NIETZSCHE, 1886.

campo de batalha. A luta contra a natureza é uma luta sem esperança; apesar disso, o homem irá prosseguir nela até ao fim. (*Cit.*, SPENGLER, 1931, p. 69)»

O problema que Spengler entende que a técnica vem representar para a «cultura» ocidental é precisamente este, pois que a batalha que opõe o ser humano à natureza é uma batalha que está já decidida a favor da natureza, mas na qual «o homem irá prosseguir até ao fim» (*Cit.*, SPENGLER, 1931, p. 69). Enquanto apogeu do domínio «fáustico» que o ser humano pretende exercer sobre a natureza, a técnica veio consequentemente determiná-lo de acordo com este mesmo princípio. Na medida em que a luta do ser humano com a natureza se demonstra como uma luta incessante, *i.e.*, infinita, o domínio humano que, nesta época, crê que se exerce sobre o mundo natural por meio da técnica, encontra-se assim determinado como um domínio passageiro, efêmero, volátil. Para Spengler, a ideia de que a técnica pode, finalmente, colocar um termo nesta luta — subjugando por fim a natureza à vontade humana —, em última análise, é ilusória, não se apresenta como um acontecimento possível. A satisfação das necessidades humanas, sobretudo no que diz respeito àquela que é tecnicamente proporcionada, vem apenas criar no ser humano novas necessidades, sendo que, por consequência, a partir destas, outras ainda se seguirão. Do mesmo modo, a transformação da natureza que é tecnicamente possibilitada, vem apenas criar uma necessidade incessante de fazer sobre ela posteriores transformações. O «espírito» empreendedor que assim define esta «civilização» como «fáustica», vem encaminhar o ser humano que nela está lançado ao encontro das consequências que inevitavelmente dela advêm. Tal Mefistóteles que tem por intuito colher a alma de Fausto, também para Spengler a técnica parece querer levar a «cultura ocidental» ao encontro do destino com o qual desconhecia ter pactuado, e do qual vem resultar um incontornável sentimento de «desilusão» para com o «espírito» empreendedor que a caracteriza e a determina enquanto pertencente a esta época, encaminhando-se assim para a sua «decadência» (*Cf.*, SPENGLER, 1931, pp. 94-119).¹¹⁶

O declínio da «cultura ocidental» é assim anunciado por Spengler a partir da «desilusão» que a sua transformação em «civilização» proporciona. Na medida em que a humanidade começa a perceber a fatídica determinação para o trabalho que delimita o «espírito fáustico» da «cultura ocidental», começa a consciencializar-se também da utopia inerente ao pacto que estabeleceu com o ideal técnico-progressista que nela impera. A «desilusão» proporcionada pelo fracasso das promessas pressupostas no ideal

¹¹⁶ A este respeito veja-se também GARCIA, *Op. Cit.* pp. 1850-1851.

de progresso, é um sentimento generalizado que Spengler entende fazer-se sentir entre as elites intelectuais da modernidade tardia. Sentimento que se mostra como uma séria tomada de consciência das primeiras evidências da inevitável «decadência» da cultura. O «mal-estar» cultural que aqui se procura demonstrar como fundamento que lança a crítica «meta-hermenêutica» da modernidade, começa desde logo por também se manifestar na obra de Spengler, pois que:

«O pensamento Fáustico começa a sentir náuseas da máquina. Está a propagar-se uma lassitude, uma espécie de pacifismo na luta contra a Natureza. Os homens viram-se para modos de vida mais simples e próximos da natureza; consagram mais tempo aos desportos que às experiências técnicas. As grandes cidades estão a parecer-lhes odiosas, e eles aspiram a evadir-se da opressão esmagadora das actividades sem alma, ao jugo da máquina, da atmosfera rígida e glacial da organização técnica. E são precisamente os talentos fortes e criadores que voltam, deste modo, as costas aos problemas práticos das ciências, para se lançarem na especulação pura. (...) Esta era a índole de Roma no século de Augusto. Desgostosos da vida, os homens afastam-se da civilização, procuram refugiar-se em regiões primitivas, na vagabundagem e no suicídio. Inicia-se a fuga dos chefes natos perante a máquina. (*Cit.*, SPENGLER, 1931, p. 113)»

Poder-se-á assim compreender que, em Spengler, o problema que vem lançar a crítica filosófica da técnica, assim como também o da crítica da própria modernidade, parte então de uma fundamentação hermenêutica, que ao partir de uma interpretação do lugar que é ocupado pela «cultura ocidental» na história da humanidade, vem revelar um sentimento generalizado de «desilusão» que é impossível de compreender por via de uma análise estritamente formal. Não é a «racionalidade técnica» por si só — *i.e.*, através das consequências inerentes aos seus desenvolvimentos e aplicações — a única responsável por esta «desilusão» que levou à construção da sua crítica filosófica. A raiz fundamental do problema, embora não deixe de se encontrar diretamente relacionada com a racionalidade que determina o desejo de progresso inerente à estrutura fundamental da técnica moderna, encontra-se antes na insatisfação existencial que o seu uso e aplicações vieram implementar.

Mais que um problema interno à própria técnica moderna, a «desilusão» fundamental que leva a filosofia a criticar a modernidade enquanto época histórica na qual se desenvolve, enraíza-se num sentimento generalizado de frustração, na consciência do fracasso em cumprir com as aspirações humanas que os usos da técnica pareciam vir finalmente proporcionar. De acordo com a proposta de Spengler, o

«espírito fáustico» que veio guiar todo desenvolvimento da história da «civilização» ocidental culmina com a desilusão das suas promessas, encaminhando por esta via o ocidente na via que o leva ao encontro da sua «decadência» e conseqüente extinção.

4.3. Psicanálise e «Metapsicologia»: A Psicanálise de Sigmund Freud e a sua Relação com o Contexto Sociocultural Moderno

A par da proposta de interpretação histórica que é apresentada por Oswald Spengler, poderiam aqui ser referidas outras propostas que demonstram na sua essência a mesma necessidade de levantar uma crítica filosófica da modernidade técnica a partir de uma fundamentação que assenta sobre o *mal-estar* generalizado que nela se faz sentir.¹¹⁷ Sigmund Freud mostra-se desde logo como um dos mais influentes autores que, embora se situe fora do âmbito da investigação tradicional desenvolvida em filosofia, vem também propor uma reflexão crítica acerca da forma como a modernidade técnica se tem vindo a demonstrar como um problema para o contexto existencial da humanidade. As reflexões freudianas mais fundamentais acerca das questões que a modernidade técnica levanta para o contexto existencial do ser humano que habita nesta época histórica, podem ser encontradas nos seus trabalhos mais tardios, nomeadamente no que diz respeito aos textos posteriores a 1920, denominados pelo próprio autor como pertencentes ao domínio das suas investigações em «metapsicologia» (Cf., FREUD, 1920).

Porém, compreender a «metapsicologia», a partir da qual Freud vem diagnosticar o *mal-estar cultural* que ocupa este passo da segunda parte desta investigação, pressupõe a construção de uma análise preliminar dos dois principais ramos pelos quais se desenvolve esta dimensão da teoria psicanalítica freudiana: a sua vertente «terapêutica», e a sua vertente sócio-antropológica, pela qual se poderá construir uma “psicanálise” da cultura. A primeira vertente procura construir-se a partir de uma fundamentação científica, assentando para tal numa delimitação «tópica», «dinâmica», e «económica» do psiquismo humano, que visa destinar-se a uma aplicação prática que, por sua vez, pretende orientar o analista/terapeuta no caminho que vai ao encontro de

¹¹⁷ Nietzsche constitui, pela sua parte, um dos nomes mais proeminentes nesta linha de propostas que apresentam uma crítica filosófica da modernidade. No entanto, a atenção que na sua obra é prestada às questões que são levantadas pela técnica é muito marginal, quase mesmo inexistente. No que a uma crítica da modernidade diz respeito, o autor de *A Gaia Ciência* debruçou grande parte da sua atenção sobre as questões que são levantadas pela religião, pela moral, mas também pela ciência moderna. Cf., NIETZSCHE, 1882. A este respeito veja-se ainda DELEUZE, 1965, pp. 111-166; RICOEUR, 1969.

uma cura possível para diversas patologias que afetam o psiquismo humano.¹¹⁸ Esta, de entre ambas as vertentes a que aqui se faz referência, constitui-se como a que melhor se afirmou academicamente, e também como aquela que foi mais desenvolvida e aprofundada no decorrer do século XX (*Cf.*, MARCUSE, 1955, pp. 221 – 223).¹¹⁹ Neste sentido, e embora não se constitua como a vertente a que aqui se irá prestar maior atenção, será contudo necessário desenvolver e contextualizar alguns dos conceitos fundamentais que são por ela avançados, pois só assim se poderá possibilitar uma compreensão aprofundada dos pressupostos que são partilhados entre a vertente «terapêutica» da «metapsicologia» e a vertente sócio-antropológica da qual se irá ocupar este passo da investigação.

4.3.1. A Fundamentação Terapêutica da «Metapsicologia»

Contrariando as restantes práticas clínicas representativas do período que se compreende entre a segunda metade do séc. XIX e o início do séc. XX — e muito embora se pretenda constituir ela própria como uma prática metodológica de natureza clínica —, a terapia psicanalítica não se apresenta como uma prática terapêutica integralmente fundamentada nos pressupostos empíricos que são fornecidos pelas investigações desenvolvidas no âmbito da anatomia ou da biologia (*Cf.*, BEELEY, *Op. Cit.*, p. 10–27).¹²⁰ Embora Freud não deixe de determinar as raízes teóricas da psicanálise em alguns desses pressupostos empíricos, do ponto de vista «terapêutico», a metodologia psicanalítica que é desenvolvida pelo autor constrói-se sobretudo a partir de uma partilha de informações pessoais pela parte do paciente para com o seu terapeuta. O terapeuta, mediante a confiança em si depositada, poderá então aceder aos conteúdos mentais que se encontram implícitos nas informações que lhe são fornecidas pelo paciente aquando das suas sessões, fazendo para tal recurso dos conceitos fundamentais que são avançados pela «metapsicologia». Conceitos que, de acordo com

¹¹⁸ A delimitação «tópica» do psiquismo diz respeito ao mapeamento que Freud acerca dele propõe. Este mapeamento não é, contudo, um mapeamento físico, biológico, é antes uma conceção tripartida da mente que distingue as instâncias da «consciência» (Cs), do «pré-consciente» (Pcs) e do «inconsciente» (Ics). A delimitação «dinâmica», diz por sua vez respeito à delimitação das pulsões — enquanto forças/energias psíquicas — que estão presentes no mundo mental, nomeadamente ao modo como estas interagem entre si. Por último, a delimitação «económica» diz respeito ao estudo das dinâmicas que se estabelecem entre as várias pulsões, dos investimentos e contrainvestimentos que sobre elas são feitos, e ao modo como estas são reguladas nas relações que se estabelecem entre as divisões «tópicas» do psiquismo *Cf.*, BEELEY, 1931, pp. 10–27; RICOEUR, 1969, pp. 100-120.

¹¹⁹ Veja-se ainda a respeito dos desenvolvimentos académicos da psicanálise HOPKINS, 1998, p. 786-794.

¹²⁰A este respeito veja-se também KITCHNER/WILKES, 1988, pp. 101-137.

o autor, desempenham um papel de crucial importância para o progresso terapêutico da psicanálise (Cf., BEELEY, *Op. Cit.*, p. 10–27).¹²¹

Para o contexto da reflexão que aqui se pretende desenvolver, torna-se sobretudo importante salientar que toda a fundamentação teórica sob a qual Freud edifica a vertente terapêutica da «metapsicologia» foi a primeira a oferecer pressupostos conceptuais claros para a interpretação do mundo mental, onde a relação que se estabelece entre os domínios do «inconsciente» (Ics) e a «consciência» (Cs) se apresenta como a causa primordial da maioria das motivações que determinam o comportamento humano (Cf., GALLEGOS, 2012, pp. 891-907). Interpretação que, contudo, apenas se torna possível a partir de um entendimento prévio da proposta de mapeamento do psiquismo, que é avançada pela «metapsicologia» do autor, e que o divide por três instâncias fundamentais: «*id*»; «*ego*»; e «*superego*». ¹²²

Em concordância com esta conceção “topográfica” da mente humana, o «*superego*» — enquanto instância psíquica onde se inscrevem as normas de conduta moral e social pelas quais o ser humano deverá reger as suas ações — é apresentado por Freud como a divisão da mente que vem velar os verdadeiros motivos do comportamento humano. Para o autor, a maioria dos comportamentos não resulta de uma motivação «consciente». Resulta, antes pelo contrário, de «pulsões» originadas por fragmentos mnésicos decorrentes de situações emotivamente significativas, ou até de «instintos primitivos» dos quais o agente, normalmente, não está *consciente* (Cf., BEELEY, *Op. Cit.*, p. 10–27).

A explicação que é avançada para este fenómeno, constrói-se a partir da ideia de que esses mesmos fragmentos e instintos se encontram armazenados na divisão do psiquismo humano que Freud denomina por «*id*». Divisão — ou instância — à qual o «*superego*» não possui qualquer acesso direto, a não ser através da mediação que é propiciada por uma outra instância psíquica que Freud denomina por «*ego*»; zona limítrofe do psiquismo que faz a mediação entre as duas instâncias psíquicas em confronto. Ao «*ego*» cabe então a função de mediar o conflito que se estabelece entre as «pulsões» originadas no «*id*» e as restrições que lhe são impostas pelo «*superego*». Razão pela qual a psicanálise vem defender que a maioria das patologias do psiquismo

¹²¹ Veja-se também a este respeito MARKET, 1999, pp. 101 – 122.

¹²² Esta tripla divisão freudiana do psiquismo humano é apresentada pelo autor como aquela que é denominada como a sua «segunda tópica». Com esta, tal como a sua própria designação pretende indicar, Freud pretende apresentar uma “topografia” do mundo mental que possa servir de guia para a compreensão das relações que se estabelecem entre as três instâncias que a compõem. Esta «segunda tópica» segue-se à primeira que é proposta pelo autor, e que apresentava a divisão do psiquismo pelas instâncias do «consciente», «inconsciente» e «subconsciente» que assim representam aquela que é designada como a «primeira tópica». Cf., FREUD, 1900/1923a.

humano, nada mais se mostra do que o resultado do tipo de mediação que é feita do conflito que se estabelece entre o «*id*» e o «*superego*» (Cf., MARCUSE, 1955, pp. 215 – 245). Tal como refere Marcuse a este respeito:

«Na teoria de Freud, a civilização aparece estabelecida em contradição com os instintos primitivos e com o princípio de prazer. No entanto o último sobrevive no *id*, e o *ego* civilizado deve lutar constantemente contra o seu próprio passado e contra a sua natureza proibida. Teoricamente a diferença entre a saúde mental e a neurose consiste apenas no grau e na efetividade da renúncia: a saúde mental consiste na eficiência e no sucesso da resignação — normalmente tão eficiente que se mostra como uma moderada e feliz satisfação. (Cit., MARCUSE, 1955, pp. 221)»¹²³

No seguimento assim fornecido pela proposta «metapsicológica» freudiana, o domínio do «*superego*», enquanto instância psíquica onde se inscrevem os valores culturais, a moralidade, os deveres, e as próprias normas gerais que regem a conduta em sociedade, surge, pela primeira vez na história, representada como um domínio do mundo mental que é velador da verdade do sujeito; como a primordial origem psíquica da farsa, do engano e da dissimulação que em tanto caracteriza a humanidade.¹²⁴ O «*superego*» aparece então deste modo determinado por Freud como a estrutura psíquica capaz de exercer um poder opressivo sobre as «pulsões» motivadas por desejos «inconscientes» de cariz sexual, *i.e.*, como a instância do psiquismo que procura velar as genuínas motivações do agir, as quais, de acordo com Freud, encontram sua raiz na base mais primitiva da vida mental do ser humano — o «*id*».

4.3.2. A Orientação Sócio-Antropológica da «Metapsicologia»

Segundo a perspetiva construída por Paul Ricoeur acerca deste tema, é na determinação do papel desempenhado pelas instâncias «inconscientes» do psiquismo

¹²³ “En la teoría de Freud, la civilización aparece como establecida en contradicción con los instintos primarios y con el principio del placer. Pero el último sobrevive en el *id*, e el *ego* civilizado debe pelear permanentemente contra su propio pasado fuera del tiempo e contra su naturaleza prohibida. Teóricamente, la diferencia entre la salud mental y la neurosis consiste solamente en el grado e la efectividad de la renunciación: la salud mental consiste en una resignación eficiente e exitosa — normalmente tan eficiente que se presenta como una moderada e feliz satisfacción.” (Tradução da nossa responsabilidade).

¹²⁴ Veja-se a título de exemplo como esta teoria avançada por Freud veio influenciar a leitura que vários autores contemporâneos fazem da ação humana (desde a primeira metade do século XX até aos nossos dias). De entre estes, destacam-se pensadores tais como Jean-Paul Sartre, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Herbert Marcuse, Paul Ricoeur, e Slavoj Žižek, todos eles autores que vieram lançar uma crítica da modernidade fortemente influenciada pela psicanálise de Freud.

onde reside aquele que se pode considerar como o maior contributo de Sigmund Freud para a crítica filosófica da modernidade, e que valeu também ao psicanalista de Viena a atribuição do título de «mestre da suspeita» por parte do pensador francês (Cf., RICOEUR, 1969, pp. 147-150).¹²⁵ O contributo freudiano para a crítica da modernidade, tal como Ricoeur o reconhece, não se fica apenas pelo *desmascarar* do papel desempenhado pelas instâncias do «*superego*», «*ego*» e «*id*» na determinação dos comportamentos do indivíduo. Para Ricoeur, o papel da «metapsicologia» freudiana destaca-se também a partir da compreensão do papel que estas divisões do psiquismo desempenham no desenvolvimento da própria cultura onde o indivíduo se encontra inserido. Tal como o refere o pensador francês numa das suas várias interpretações desenvolvidas em torno do *corpus* bibliográfico freudiano:

«Uma meditação sobre a obra de Freud tem o privilégio de revelar os seus desígnios mais vastos, que foram, não apenas, uma renovação da psiquiatria, mas também a reinterpretação da totalidade dos produtos psíquicos que pertencem ao domínio da cultura, desde o sonho à religião, passando pela arte e pela moral. É por esta razão que a psicanálise pertence à cultura moderna; ao interpretar a cultura modifica-a; ao dar-lhe um instrumento de reflexão marca-a de forma perdurável. (Cit., RICOEUR, 1965, p. 8)»¹²⁶

Segundo Ricoeur, para além de uma «terapêutica», a «metapsicologia» proposta por Sigmund Freud oferece também ao pensamento ocidental moderno uma hermenêutica da sua própria quotidianidade. Uma via para construir uma interpretação da cultura moderna onde, por meio de uma atitude de *suspeita*, os fundamentos da racionalidade social são manifestamente postos em causa (Cf., RICOEUR, 1969, pp. 147-150). Na citação de Ricoeur que foi feita atrás, faz-se assim referência àquela que aqui se tem vindo a definir como a segunda vertente da «metapsicologia» freudiana; vertente que é compreendida pelo próprio Freud como uma aplicação dos pressupostos conceptuais da «metapsicologia» ao domínio da cultura, e que daqui em diante irá constituir-se como o tema central deste capítulo.

Contudo, torna-se ainda importante ressaltar que a popularidade desta segunda vertente da «metapsicologia» não teve o mesmo alcance que a sua vertente

¹²⁵ A este respeito veja-se também RICOEUR, 1965.

¹²⁶ “Una meditación sobre la obra de Freud tiene el privilegio de revelar su designio más vasto, que fue, no sólo renovar la psiquiatría, sino reinterpretar la totalidad de los productos psíquicos que pertenecen al dominio de la cultura, desde el sueño a la religión, pasando por el arte y la moral. Es por esta razón por la que el psicoanálisis pertenece a la cultura moderna; interpretando a la cultura es como la modifica, dándole un instrumento de reflexión es como la marca en forma perdurable.” (Tradução da nossa responsabilidade).

«terapêutica». Contrariamente à vertente «terapêutica», a Psicologia acadêmica do séc. XX não atribuiu a esta segunda formulação da «metapsicologia» o mesmo caráter científico — no sentido positivista do termo — que atribuiu à sua vertente «terapêutica». Esta vertente da «metapsicologia» mostra-se por isso como uma das tendências da psicanálise que é menos investigada academicamente. De tal modo que Herbert Marcuse, aquando do primeiro capítulo de *Eros e Civilização*, chega mesmo defini-la como aquela que é «a tendência oculta da psicanálise» de Sigmund Freud (Cf., MARCUSE, 1955, p. 27; 215-245). O próprio Freud por diversas vezes faz referência às limitações inerentes à aplicação da «metapsicologia» neste contexto. Sobretudo quando vem referir que, embora faça uso de muitos dos métodos teorizados pela dimensão terapêutica da psicanálise, a «metapsicologia», enquanto domínio da investigação psicanalítica da cultura, não pode possuir as mesmas pretensões de cientificidade que são características da sua formulação «terapêutica».¹²⁷

De qualquer das formas, e partindo da interpretação que tanto Ricoeur como Herbert Marcuse fazem do trabalho do psicanalista de Viena, a vertente sócio-antropológica da «metapsicologia» pode entender-se como um outro ramo de desenvolvimento da psicanálise proposta por Freud. Nesta, os fundamentos teóricos da vertente «terapêutica», fundamentalmente orientada para a compreensão da mente do indivíduo, são então transpostos para o contexto da interpretação da cultura e do seu desenvolvimento ao longo da história da humanidade. Razão pela qual a importância representada por esta “psicanálise” da cultura ocidental — dentro do contexto geral do trabalho desenvolvido pelo autor, assim como para o próprio desenvolvimento do pensamento contemporâneo em geral — não pode, de modo algum, ser descartada.

A interpretação da cultura que é levada a cabo pela proposta «metapsicológica» freudiana, embora parta dos pressupostos científicos da vertente «terapêutica» da psicanálise, apresenta-se como uma interpretação socio-antropológica da modernidade técnica, onde, por diversas vezes, se vem evidenciar o caráter opressivo da cultura que nela impera. Ao avançar com esta proposta de interpretação, Freud pretende então demonstrar de que modo a civilização contemporânea se impõe sobre o pensar e o agir do ser humano. Identificando com ela quais são as forças opressoras que são exercidas pela cultura sobre as «pulsões» e sobre os restantes «instintos primitivos» dos indivíduos que a constituem, assim como quais as consequências que advêm — ou

¹²⁷ Veja-se a este respeito as diversas referências que são feitas por Freud às limitações inerentes a uma aplicação da metodologia da psicanálise na compreensão das origens da cultura em *Totem e Tabu*. Cf., FREUD, 1912/1913; KITCHNER/WILKES, *Op. Cit.*, pp. 101-137; RICOEUR, 1969, pp. 121-124.

podem advir — dessa mesma opressão. Tal como evidencia Herbert Marcuse a este respeito, logo nas linhas de abertura da sua obra de 1955:

«O conceito de homem que surge na teoria freudiana é a acusação mais irrefutável contra a civilização ocidental — e, ao mesmo tempo, a mais firme defesa desta civilização. De acordo com Freud, a história do homem é a história da sua opressão. A cultura restringe, não só, a sua existência social, mas também a biológica, não só partes do ser humano, mas também a sua estrutura instintiva em si mesma. No entanto, tal restrição é pré-condição essencial do progresso. (Cit., MARCUSE, 1955, p. 27)»¹²⁸

No seguimento das palavras de Marcuse, com esta conceção da «metapsicologia» que é avançada por Sigmund Freud, é pela primeira vez apresentada uma análise da modernidade técnica à luz dos efeitos que a organização do seu modelo sociocultural produz sobre o psiquismo dos seres humanos que a constituem. Freud apresenta assim uma compreensão do desenvolvimento sociocultural da humanidade a partir do modo como este se relaciona com os desejos e ambições pessoais dos seres humanos seus constituintes. Procurando sobretudo compreender em que medida foi ela capaz de cumprir com as suas promessas implícitas de salvação e proteção do humanismo, as quais, segundo o próprio Freud, se mostram como os fundamentos primordiais que deram origem ao próprio conceito de cultura ocidental, tal como ele é ainda hoje compreendido. Assim, e ao afastar-se por esta via da conceção «orgânica» da cultura que é proposta por Oswald Spengler, Freud vem então apresentar uma proposta que procura compreender a cultura a partir das relações que se estabelecem entre as forças «pulsionais» que nela vigoram, mas que vem também demonstrar as razões que se encontram detrás da necessidade de construir uma crítica filosófica, «meta-hermenêutica» da época.

4.4. A Modernidade e o «Mal-Estar» na Cultura: A Relação entre a Insatisfação Social Generalizada e o Progresso da Cultura na Modernidade Tardia

¹²⁸ “El concepto del hombre que surge de la teoría freudiana es la acusación más irrefutable contra la civilización occidental – y al mismo tiempo, es la más firme defensa de esta civilización. De acuerdo com Freud, la historia del hombre es la historia de su represión. La cultura restringe no sólo su existencia social, sino también la biológica, no sólo partes del ser humano, sino su estructura instintiva en si misma. Sin embargo tal restricción es la precondition esencial del progreso.” (Tradução da nossa responsabilidade).

Inserido nesta tradição freudiana da «metapsicologia» enquanto “teorização psicanalítica” da cultura, o texto *O Mal-Estar na Cultura* (1930)¹²⁹ procura colocar a «metapsicologia» ao serviço de uma compreensão aprofundada dos diversos fatores psicobiológicos, sociológicos, e históricos que estão em jogo no desenvolvimento da cultura ocidental, desde o seu nascimento até à contemporaneidade.¹³⁰ Neste sentido, com o seu texto de 1930, Freud procura, acima de tudo, determinar qual a origem do descontentamento geral dos seres humanos com, e no contexto da cultura moderna. O autor de *Totem e Tabu* (1912/1913) faz remontar a origem das restrições sociais que se impõem sobre a «libido» dos indivíduos aos primórdios da própria civilização.¹³¹ Com *O Mal-Estar na Cultura*, Freud pretende então demonstrar que a vida em sociedade surgiu a partir da necessidade de construir uma mediação sobre o conflito que se estabeleceu entre a necessidade do trabalho, isto é, a necessidade de cooperação que se cria entre os seres humanos para dominar a natureza («princípio de realidade», ou «ἀνάγκη» («*ananke*»)), e a necessidade de satisfação das suas «pulsões» sexuais. «Pulsões» que, segundo o autor, se encontram na origem das primeiras constituições familiares (como «princípio de prazer», ou «ἔρως» («*eros*»)), e também como aquelas que irão fundamentar as relações sociais estabelecidas dentro de um contexto cultural comum, depois de «sublimadas» pelas restrições que lhes são impostas pelo «princípio de realidade» (Cf., FREUD, 1930a, pp. 21 – 71).

Pode-se desde logo daqui compreender que Freud procura remeter a problemática do «mal-estar» que se faz sentir na cultura para a mediação que esta procura fazer do conflito que se estabelece entre o «princípio de prazer» e o «princípio de realidade» no psiquismo do ser humano. Mediação que o autor determina como uma contínua opressão que é exercida pelo «princípio de realidade» sob desejos narcisistas que são

¹²⁹ A tradução portuguesa à qual se faz recurso nesta investigação traduz o título original da obra de Freud por *Mal-Estar na Civilização* (Cf., FREUD, 1930a). A nossa opção por traduzir o título em corpo de texto como *O Mal-Estar na Cultura* é feita devido àquela que consideramos ser uma maior proximidade com o título original alemão que foi proposto pelo autor: *Das Unbehagen in der Kultur*. Cf., FREUD, 1930b, pp. 419-506.

¹³⁰ Embora em *O Mal-Estar na Cultura* Freud procure descartar a maioria dos pressupostos históricos da sua análise, na interpretação que tanto Marcuse, como Ricoeur, assim como outros autores fazem deste trabalho de Sigmund Freud sublinha-se, por diversas vezes, a importância que esses mesmos fatores desempenham no desenvolvimento de uma «cultura repressiva», nunca negando, contudo, a importância fundamental dos fatores biológicos que estão em jogo na análise freudiana. Veja-se a este respeito MARCUSE, 1955; RICOEUR, 1965; KITCHNER/WILKES, *Op. Cit.*, pp. 101-137.

¹³¹ Esta proposta é já defendida pelo autor em textos anteriores ao *Mal-Estar na Cultura*. Em *Totem e Tabu*, Freud constrói uma análise dos primórdios da civilização a partir dos rituais levados a cabo pelas tribos «totémicas». Partindo dos dados que lhe são fornecidos por alguns autores acerca dos costumes tribais aborígenes (sobretudo a partir das investigações desenvolvidas por James George Frazer em *The Golden Bough*), Freud remonta a origem das instituições sociais da civilização às sociedades «totémicas» e à imposição de «tabus» sobre os comportamentos dos seus membros. Cf., FREUD, 1912/1913, pp. 37-112.

originados pelo «princípio de prazer», de modo a que a energia psíquica da «libido» possa ser canalizada para a produção de trabalho («*ananke*»). Neste sentido, e de acordo com Freud, a cultura mostra-se como um mecanismo de subjugação do «princípio de prazer» aos ditames civilizacionais sob os quais se edifica o «princípio de realidade». Assim, e no seguimento do pensamento de Freud, compreende-se por isso que apenas mediante a subjugação do «princípio de prazer» aos ditames de subsistência social sob os quais se fundamenta a própria civilização, se tornará possível ao paradigma cultural — vigente no mundo ocidental — garantir uma constante contribuição para o processo de desenvolvimento civilizacional por parte dos indivíduos que dele vêm beneficiar. Sendo então neste sentido, *i.e.*, por meio da perpetuação dos mecanismos de defesa do «ego» — tais como o «recalcamento», «racionalização», e «sublimação» das «pulsões» narcisistas do «*id*» —,¹³² que a civilização procura salvaguardar os seres humanos da hostilidade que é inata ao mundo natural, assim como da hostilidade que também se encontra inscrita nos horizontes do relacionamento social mais primitivo (*Cf.*, FREUD, 1930a, pp. 21-71).¹³³ Tal como diz Freud a este respeito:

«(...) é impossível não notar em que medida a civilização se constitui com base na renúncia aos instintos, até que ponto [a civilização] pressupõe a não satisfação (repressão [*Unterdrückung*], recalcamento [*Verdrängung*], ou será outra coisa?) de poderosos instintos. Esta «frustração civilizacional» [*Kulturversagung*] domina grande parte das relações sociais entre os homens; sabemos já que ela é a causa para aquela hostilidade com que todas as civilizações têm de lutar. (*Cit.*, FREUD, 1930a, p. 51)»

A insatisfação da espécie humana para com a cultura começa desde logo a delinear-se neste ponto. Pois, tal como Freud nos faz entender, embora a opressão cultural das pulsões originadas na «libido» tenha como fim salvaguardar a integridade física dos indivíduos — assim como a satisfação das suas necessidades fundamentais por meio da proliferação do ideal do progresso civilizador —, este intuito progressista não se encontra, contudo, isento de consequências. Seguindo a interpretação proposta pelo autor vienense, no psiquismo humano subsistirá sempre a necessidade de satisfação das «pulsões sexuais», assim como daquelas que o autor vem designar como «pulsões de morte» («*θάνατος*», «*thanatos*»). «Pulsões» que, embora «sublimadas» ou «recalcadas» pelo «princípio de realidade» que se encontra instituído, continuarão ainda

¹³² Poderia ainda ser feita referência à «introjeção», «projeção», ou até à «substituição», como outros exemplos dos vários mecanismos de defesa do «ego» propostos por Freud.

¹³³ A este respeito veja-se também MARCUSE, 1955, pp. 37 – 82.

a persistir e a insurgir-se sobre a constituição mental humana, causando por essa via o *mal-estar* que é preconizado logo pelo título da obra freudiana de 1930.

Continuando na senda desta proposta de reflexão que é apresentada por Freud, na «libido», para além das «pulsões sexuais» que impelem no ser humano a busca incessante do prazer, encontram-se também enraizadas «pulsões de morte», que estão na origem primordial da tendência da humanidade para a agressividade e violência, e que, tal como as «pulsões sexuais», se encontram também determinadas pelo «princípio de prazer» (Cf., FREUD, 1920). Em suma, para Freud, no psiquismo humano encontra-se também radicada uma necessidade «pulsional» de satisfação do prazer que advém da destruição de objetos; sejam estes exteriores ou interiores ao próprio ser humano. Pois, tal como refere em *O Mal-Estar na Cultura*:

«Este projecto da civilização é no entanto contrariado pelo instinto natural do homem para a agressão, a hostilidade de um contra todos e todos contra um. Este instinto agressivo é derivado [*Abkömmling*] e principal representante do instinto de morte, que fomos encontrar ao lado de *Eros*, com o qual partilha o domínio do mundo. (Cit., FREUD, 1930a, p. 79)»

Com esta passagem, Freud começa por dar a compreender aos seus intérpretes a tese fundamental de *O Mal-Estar na Cultura*, segundo a qual, o progresso da civilização apenas se torna possível mediante uma redução exponencial da felicidade individual que advém da satisfação das «pulsões» originadas no «princípio de prazer» (Cf., FREUD, 1930a, pp. 61-62). A promoção do «amor de alvo inibido» e do «trabalho» por meio da opressão das «pulsões» provenientes do «princípio de prazer», não é, por essa razão, suficiente para uma coesão social da cultura. A história assim o tem vindo a demonstrar com as suas inúmeras tentativas de alicerçar a civilização sob este tipo de aspirações. Pois a natureza humana, com a sua força «pulsional» narcisista, enraizada no arcaico «princípio de prazer», é naturalmente contrária a este ideal civilizacional.¹³⁴ O «princípio de realidade», enquanto manifestação normativa da cultura no psiquismo humano, e na medida em que se edifica a partir da ideia de um desenvolvimento progressivo da civilização sem um fim determinado à vista, vê-se então obrigado a refrear as «pulsões» originadas pelo «princípio de prazer» em duas frentes. Da mesma forma que as «pulsões sexuais», as «pulsões de morte» tendem a prevalecer e a insurgir-

¹³⁴ De acordo com a leitura que Herbert Marcuse faz da tese freudiana que é apresentada em *O Mal-Estar na Cultura*, em toda a história da cultura ocidental, à instituição social de um «princípio de realidade» seguir-se-á sempre uma revolta com o intuito de destruir este mesmo «princípio» por parte dos membros que a ele se encontram subjugados. No sexto ponto deste capítulo será feita uma referência mais extensa a esta tese marcuseana. Cf., MARCUSE, 1955, p. 76.

se sobre «*superego*» do indivíduo, mesmo após a aplicação dos mecanismos de defesa do «*ego*» que procuram afirmar o predomínio do comportamento social instituído pelo opressor «princípio de realidade». Tal como Freud constata no seguimento da citação feita atrás:

«A civilização terá de mostrar-nos a luta entre *Eros* e a morte, entre o instinto vital e o instinto destrutivo, tal como ela está presente na espécie humana. Esta luta é a essência da vida, e é por isso que a evolução da civilização pode ser sumariamente designada como a luta da espécie humana pela vida. (Cit., FREUD, 1930a, p. 79)»

Cabe então ao «princípio de realidade» o trabalho de suprimir a manifestação dos instintos primitivos dos seres humanos que compõem o contexto sociocultural moderno. Mas, de qualquer das formas, e tal como se pôde já constatar, a opressão que é levada a cabo pelo «princípio de realidade» não é aceite passivamente pelo psiquismo do ser humano que a ele se encontra submetido. O que Freud constata nesta análise do «mal-estar» na cultura que assola o ser humano da modernidade, é a existência de uma reatividade subversiva do «*ego*» — onde se manifestam as «pulsões» originadas pelo «princípio de prazer» — às imposições morais/culturais do «*superego*» — instância moral que se desenvolve desde a infância e a partir do «princípio de realidade» que se insurge sobre a vida «pulsional» primitiva.

A cultura, enquanto elemento mediador das «pulsões» naturais do ser humano, está assim alicerçada sob um fundamento cuja força é capaz de oprimir o poderoso e primal «princípio de prazer» sob o qual o psiquismo humano se edifica. Não obstante, fica ainda por esclarecer que força fundamental é esta, que permite ao «princípio de realidade» moldar as «pulsões» narcisistas do «*ego*» em prol de um ideal de comunidade que, para todos os efeitos, se mostra contrário à natureza mais arcaica do mundo mental do ser humano.

Partindo da análise das primeiras organizações familiares nas sociedades primitivas — já apresentada pelo autor em *Totem e Tabu* — Freud determina no «sentimento de culpa» — que advém à primeira formulação do «complexo de Édipo» — a origem primordial de todas as organizações sociais que se têm vindo a desenvolver ao longo da história da humanidade.¹³⁵ Na sua análise da estrutura da família primordial enquanto «horda patriarcal», Freud encontra no pai a figura da autoridade. O pai é, segundo o autor, o elemento que impõe as restrições sobre a vida «pulsional» dos

¹³⁵ Isto tanto no que diz respeito às organizações tribais como no que diz respeito às mais complexas estruturas sociais modernas. Cf., FREUD, 1912/1913, pp. 204-207.

restantes elementos da família de modo a manter a coesão do grupo. A tentativa de libertação da opressão que é exercida sobre o «princípio de prazer» dos filhos pela autoridade patriarcal resulta, numa última instância, no parricídio. O despotismo patriarcal cai perante a força inerente à necessidade de satisfação das «pulsões» sexuais dos filhos (*Cf.*, FREUD, 1912/1913, pp. 199-224).

Contudo, tal como Freud o evidencia, à conquistada liberdade para satisfazer as pulsões do «princípio de prazer», opõe-se de seguida um «mal-estar» no seio da antiga «horda patriarcal». De acordo com o autor, este «mal-estar» é o principal derivado do «sentimento de culpa» que surge no psiquismo dos irmãos que cometeram o parricídio. Conscientes do poder que subjaz à satisfação das pulsões originadas pelo «princípio de prazer», os irmãos sentem-se desamparados, pois sem a proteção que era fornecida pelo patriarca — sobretudo através da opressão que impunha sobre os desejos «pulsionais» dos filhos —, a coesão do grupo deixa de estar garantida, e começa a manifestar-se entre a fraternidade um medo comum, cujos pressupostos encontram raiz no remorso partilhado por todo o grupo que levou a cabo o ato parricida. Com o parricídio primordial, a família corre então o risco de se desestruturar enquanto organização, tornando-se assim a sobrevivência dos seus elementos mais difícil de garantir (*Cf.*, FREUD, 1912/1913, 199-224).

Este «sentimento de culpa» que é resultante do remorso partilhado entre os filhos da «horda patriarcal», insurge-se sobre o psiquismo de cada um deles como uma tomada de consciência das nefastas consequências que vêm associadas à satisfação dos desejos criados pelas suas forças «pulsionais». O livre cumprimento de todos os desejos que têm a sua origem no «princípio do prazer», leva a fraternidade a compreender a importância da instituição da opressão «pulsional», de uma interiorização da necessidade de implementação de mecanismos de controlo da vida instintiva, e que mais tarde se irão então delimitar como a base daquilo que o autor vem denominar como o «princípio de realidade». Diz a este respeito Freud:

«De facto, saber se matámos o pai ou nos abstermos de o fazer não é decisivo, em ambos os casos temos necessariamente de nos sentir culpados, pois o sentimento de culpa é a expressão do conflito de ambivalência, da eterna luta entre *Eros* e o instinto de destruição ou de morte. Este conflito surge sempre que o homem é confrontado com a tarefa de conviver com os outros; enquanto a comunidade conhecer apenas a forma de organização da família, o conflito manifestar-se-á necessariamente no complexo de Édipo, instituirá a consciência moral, criará o primeiro sentimento de culpa. (*Cit.*, FREUD, 1930a, pp. 92-93)»

É por isso importante compreender que Freud determina no «sentimento de culpa» o poder fundamental necessário para submeter as forças «pulsionais» narcisistas aos ditames impostos pelas necessidades que advêm das circunstâncias de uma vida partilhada em sociedade. Segundo o autor, o «sentimento de culpa» pode ser definido como uma agressão que o «*superego*» exerce contra a força «pulsional» que o «*id*» exerce sobre o «*ego*» e que, a longo prazo, se mostra capaz de submeter as «pulsões» de pendor narcisista aos princípios normativos do comportamento humano que se encontram delimitados sob o «princípio de realidade».

De acordo com Freud:

«Uma vez que a civilização obedece a um impulso interior erótico, que a instiga a unir os homens num grupo internamente coeso, este fim só poderá ser atingido a custo de um aumento cada vez mais acentuado do sentimento de culpa. Aquilo que começou em relação ao pai encontra o seu ponto culminante em relação ao grupo. (Cit., FREUD, 1930a, p. 93)»

O «sentimento de culpa», tal como é interpretado por Freud, constitui-se então, logo desde a sua origem histórica, como o fundamento basilar mais importante do desenvolvimento civilizacional. Enquanto «pulsão» agressiva que o ser humano direciona para o seu próprio interior (*i.e.*, para o «*ego*») — e que contraria as mais poderosas «pulsões» originadas pelo «princípio de prazer» — o «sentimento de culpa» manifesta-se para Freud como o problema mais fundamental a pensar na modernidade, sobretudo na medida em que é neste conceito onde se encontra o mais importante fundamento do contexto social que determina a cultura ocidental.

4.5. «Princípio de Realidade» e Progresso: A Opressão «Pulsional» como Instrumento Civilizador na Modernidade Técnica

Freud entende no «princípio de realidade» — alicerçado sob o «sentimento de culpa» — a manifestação de um poder controlador que se insurge opressivamente sobre o «princípio de prazer». Este poder constitui-se por sua vez como uma força. Sob o seu jugo, a energia libidinal dos seres humanos que pretendem viver em sociedade transforma-se em «trabalho» ou em «amor de alvo inibido»; estabelecendo-se esta força, por essa mesma razão, como o fundamento mais elementar do desenvolvimento do paradigma da vida em sociedade ao longo de toda a história da cultura ocidental. Na

senda da interpretação que é aqui apresentada à luz da proposta freudiana, depreende-se então que, na modernidade, tal como em todas as restantes épocas do desenvolvimento histórico da cultura ocidental, a vida em sociedade apenas se torna possível mediante a aplicação e uso dos mecanismos de opressão das «pulsões» narcisistas dos indivíduos que constituem toda a sua esfera de relacionamentos. Pois que:

«A questão do destino da espécie humana parece-me ser a de saber se e em que medida a evolução da civilização conseguirá controlar os distúrbios que os instintos para a agressão e para a autodestruição causam na vida em comunidade. (...) Os homens levaram agora o domínio sobre as forças da natureza a um extremo tal que com a sua ajuda lhes será fácil eliminarem-se mútua e completamente até à última vida. E eles sabem que assim é, o que em boa parte explica o seu presente desassossego, a sua infelicidade, o seu medo constante. (Cit., FREUD, 1930a, pp. 109 - 110)»

A cultura mostra-se para Freud como o elemento disciplinador do ser humano, como o elemento capaz de docilizar a natureza primitiva e egoísta do seu psiquismo, que se encontra ainda presente nas «pulsões de prazer» e de «morte». Porém, e mesmo tendo em conta toda esta análise em torno dos fundamentos da cultura que é levada a cabo por Freud, é ainda difícil compreender em que sentido o «princípio de realidade» se pode mostrar como fundamento civilizador no contexto da modernidade técnica. Em que medida poderá ainda o «princípio de realidade» manifestar-se como o elemento pacificador na era da técnica moderna global e globalizante? Em que termos a cultura se impõe ainda como um eficaz mecanismo de opressão «pulsional» dos desejos dos indivíduos que a constituem? São questões que — tal como o próprio Freud constata com a citação feita atrás — se levantam à leitura que até aqui se veio desenvolver da sua proposta.

Na tentativa de dar uma resposta a estas questões, construir-se-á agora uma interpretação da receção da proposta «metapsicológica» freudiana que é construída por Herbert Marcuse na sua obra *Eros e Civilização*. Neste texto, Marcuse procura conjugar a sua interpretação da «metapsicologia» avançada por Freud, com a crítica marxista da «racionalidade técnica» que caracterizou a Escola de Frankfurt ao longo da primeira metade do séc. XX (Cf., FEENBERG, 2005). Marcuse procura aplicar aqueles que denomina como os pressupostos «ontogenéticos» e «filogenéticos» da «metapsicologia» à sua própria interpretação do processo de desenvolvimento técnico-científico da cultura, de modo a encontrar por essa via uma alternativa ao destino decretado pela opressão civilizadora que se encontra radicado no «princípio de realidade» instituído na

modernidade tardia. Destino este que, no seguimento do pensamento que é desenvolvido por Marcuse, consiste fundamentalmente numa total «racionalização» da humanidade que habita o contexto sociocultural moderno.

Na sua reflexão acerca do papel opressor que a cultura desempenha sobre a vida mental do ser humano moderno, Marcuse entende que é na «memória recalçada» onde se pode encontrar a força «pulsional» narcisista necessária para reverter o poder opressivo do paradigma cultural vigente. Encontrando assim no próprio desenvolvimento do poder subjugante inerente ao «princípio de realidade» o princípio fundamental sobre o qual, e também contra o qual, se deverá erigir uma alternativa ao paradigma social opressivo e supressor da liberdade individual que está instituído na cultura ocidental moderna. Tal como sublinha Douglas Kellner a este respeito:

«Na sua reconstrução de Freud, Marcuse sugere que o relembrar das experiências passadas de liberdade e felicidade pode colocar em causa as experiências dolorosas associadas ao trabalho alienado e às múltiplas formas de opressão da vida quotidiana. Estas lembranças estão embutidas em experiências individuais associadas a um passado feliz, e nas condições históricas que ofereceram à humanidade uma melhor e maior liberdade, gratificação e felicidade. (Cit., KELLNER, 2007 pp. 31 – 37)»¹³⁶

Em *Eros e Civilização*, Marcuse constrói a sua proposta de interpretação dos processos de edificação e instituição do poder opressor da modernidade a partir de uma análise atenta da dialética que se estabelece entre os dois níveis da «memória recalçada» que estão delineados no trabalho de Sigmund Freud. O primeiro nível, designado por Marcuse como «ontogenético», representa o desenvolvimento por meio do «recalcamento pulsional» do indivíduo — *i.e.*, «*superego*» —, desde a infância até à sua constituição adulta enquanto ser social. O segundo, designado pelo autor de «filogenético», vem representar o desenvolvimento do «recalcamento» do ser social por meio da cultura opressiva — principal responsável pelo desenvolvimento do «princípio de realidade» —, desde a sua origem nas organizações sociais primitivas até à sua materialização na cultura ocidental moderna. Isto porque:

¹³⁶ “*In his reconstruction of Freud, Marcuse suggests that remembrance of past experiences of freedom and happiness could put into question the painful performances of alienated labor and manifold oppressions of everyday life. These recollections are embedded in individual experiences of a happier past and historical conditions that offered more and better freedom, gratification, and happiness.*” (Tradução da nossa responsabilidade).

«Os dois níveis encontram-se continuamente interrelacionados. Esta interrelação é resumida na ideia de Freud acerca do retorno do recalçamento na história: o indivíduo reexperimenta e revive os grandes eventos traumáticos no desenvolvimento do género, e os reflexos dinâmicos e instintivos ao longo do conflito entre o indivíduo e o género (entre o particular e o universal) assim como as distintas soluções para o conflito. (Cit., MARCUSE, 1955, p. 34)»¹³⁷

No que diz respeito à compreensão dos processos de «recalçamento ontogenético» do ser humano, Marcuse foca sua atenção sobretudo no modo como Freud interpreta o surgimento das «pulsões de morte» no psiquismo humano. Marcuse faz, sobretudo, por destacar a dinâmica que as «pulsões de prazer» e de «morte» estabelecem entre si, na medida em que ambas partilham de uma origem comum, o «princípio de prazer». Contudo, e contrariamente a Freud, Marcuse vem desenvolver uma hipótese própria, de acordo com a qual o aparecimento da «pulsão de morte» no psiquismo humano se constitui, antes, como uma manifestação antagónica do «princípio de realidade», por sua vez enraizado na realidade externa ao indivíduo, ao impor-se opressivamente sobre o «princípio de prazer».

Para Marcuse, contrariamente àquilo que foi proposto originalmente por Freud, a «pulsão de morte» passaria então a caracterizar-se como uma manifestação «libidinal» cuja força destrutiva seria resultante de um «recalçamento» que tem a sua origem na cultura, e não numa «pulsão» instintiva originada pelo «princípio de prazer» — tal como é defendido por Freud na proposta por ele construída para explicar a instituição do «sentimento de culpa» enquanto fundamento do «princípio de realidade» (Cf., FREUD, 1912/1913, pp. 150 – 224). O «princípio de realidade» passa assim a constituir-se como o centro que institui, biologicamente, toda a organização sócio-histórica da realidade através da opressão das «pulsões» primitivas do ser humano. Por outras palavras, poder-se-á dizer que Marcuse defende que as «pulsões de morte» se manifestam no psiquismo humano como uma reação psíquica de insatisfação para com a opressão que o «princípio de realidade» exerce sobre o «princípio de prazer». Marcuse extrapola assim dos conceitos «ontogenéticos» freudianos uma compreensão histórica — e por isso, «filogenética» — do contexto sociocultural moderno, para poder, a partir daí,

¹³⁷ “Los dos niveles están continuamente interrelacionados. Esta interrelación está resumida en la idea de Freud acerca del retorno de la repression en la historia: el individuo reexperimenta e revive los grandes sucesos traumáticos en el desarrollo del género, e los reflejos dinámicos instintivos a lo largo del conflicto entre el individuo e el género (entre lo particular y lo universal) tanto como las distintas soluciones al conflicto.” (Tradução da nossa responsabilidade).

demonstrar o modo como a cultura que predomina na modernidade técnica se impõe opressivamente sobre o indivíduo (*Cf.*, MARCUSE, 1955, pp. 37-63; 65-82).

Diz Marcuse:

«O caráter «a-histórico» dos conceitos freudianos contém, desta forma, os elementos do seu oposto: a sua substância histórica deve ser recapturada, não através da agregação de alguns fatores sociais (tal como o fazem as escolas neo-freudianas culturais), mas pelo desenvolvimento dos seus próprios conteúdos. (...) os termos freudianos, que não estabelecem nenhuma diferenciação adequada entre as vicissitudes biológicas e as socio-históricas dos instintos, devem ser apaziguados com termos correspondentes que denotem o seu componente socio-histórico específico. (*Cit.*, MARCUSE, 1955, pp. 47 – 48)»¹³⁸

É no seguimento das normas de opressão «pulsional» inscritas no «princípio de realidade» que o contexto sociocultural moderno se constrói, *i.e.*, que o modo de vida ocidental se constrói. A justificação marcuseana deste ponto, reside na sua compreensão da necessidade regedora do «princípio de realidade» como a primeira forma de manifestação cultural da humanidade. Nesta, o ideal de um objetivo social comum apresenta-se como a raiz de toda a ação consciente. Determinando-se assim no «princípio de realidade» a forma mais primitiva de instrumentalização sociocultural das liberdades individuais.

É então neste sentido que Marcuse introduz na sua proposta de interpretação os conceitos de «recalcamento excedente» e de «princípio de atuação». Compreendendo-se por «recalcamento excedente» o tipo de «recalcamento» que se refere às restrições provocadas pelas políticas de dominação e apaziguamento social (*i.e.*, um «recalcamento» estritamente cultural), e que se diferencia do «recalcamento» original freudiano, sobretudo por este último se apresentar como uma necessidade fundamentalmente biológica, que modifica os «instintos» de modo a perpetrar a raça humana num determinado contexto histórico-antropológico. Por seu turno, por «princípio de atuação» compreende-se a forma histórica que vem prevalecer «ontogeneticamente» como «princípio de realidade»; como a força que visa instrumentalizar o «princípio de realidade» de modo a poder perpetuar a «racionalidade

¹³⁸ “El carácter «a-histórico» de los conceptos freudianos contiene, así, los elementos de su opuesto: su sustancia histórica debe ser recapturada, pero no agregando-le algunos factores sociales (como lo hacen las escuelas neofreudianas «culturales»), sino desarrollando sus propios contenidos. (...) los términos freudianos que no hacen ninguna diferencia adecuada entre las vicisitudes biológicas e las sociohistóricas de los instintos, deben aparearse con términos correspondientes que denoten el componente sociohistórico específico.” (Tradução da nossa responsabilidade).

técnica» inerente à política de estratificação por classes dentro de um determinado contexto sociocultural. Pois que:

«(...) o progresso total da civilização só é de facto possível mediante uma transformação e utilização do instinto de morte e dos seus derivados. O desvio da destrutividade original do ego para com o mundo exterior alimenta o progresso técnico, e o uso do instinto de morte para formar o superego logra a submissão punitiva do ego do prazer ao princípio de realidade e assegura a moral civilizada. (Cit., MARCUSE, 1955, p. 61)»¹³⁹

Embora a ideia freudiana de um «recalcamento» cultural erigido sob o «princípio de realidade» se fundamente, biológica e historicamente, como um exercício de controlos «pulsionais» cujo intuito visa, como fim último, controlar as «pulsões de morte» a fim de garantir a subsistência da espécie. De acordo com Marcuse, na modernidade, a necessidade que se encontra na base primordial do «princípio de realidade» encontra-se monopolizada através do «recalcamento excedente», e é hoje determinada como um instrumento de dominação política — *i.e.*, como «princípio de atuação» — cujo objetivo consiste fundamentalmente na implementação da moderna estrutura de classes naquela que se constitui como a «memória» coletiva da humanidade, *i.e.*, na cultura enquanto tal. Neste sentido, no contexto sociocultural da modernidade, o «princípio de realidade» encontra-se assim *tecnificado* por meio do «recalcamento excedente», transformando-se em «princípio de atuação» de modo a perpetrar um tipo específico de dominação política da cultura que impera na modernidade tardia, *i.e.*, a do modelo capitalista. Assim, aquilo que Marcuse vem denominar como «recalcamento excedente», pretende então representar o conjunto de controlos adicionais que são inseridos no «princípio de realidade» de modo a transformá-lo em «princípio de atuação». Ultimamente necessário para o exercício do poder social no contexto histórico da modernidade, e sempre com a intenção de que o controlo sociocultural que dele advém seja perpetuado ontogeneticamente por meio do jogo dialético que o «recalcamento excedente» estabelece com o «princípio de atuação» (Cf., MARCUSE, 1955, pp. 83-104).

Aqui é desde logo manifesta a razão pela qual Marcuse procura debruçar a sua atenção numa cuidada análise do «recalcamento excedente» enquanto «recalcamento

¹³⁹ “(...) *el progreso total de la civilización es hecho posible sólo mediante la transformación y utilización del instinto de la muerte y sus derivados. La desviación de la destructividad original del ego al mundo exterior alimenta el progreso técnico, y el uso del instinto de la muerte para la formación del superego logra la sumisión punitiva del ego del placer al principio de la realidad y asegura la moral civilizada.*” (Tradução da nossa responsabilidade).

sexual» que é perpetrado pela cultura ocidental, pois que as «pulsões sexuais» continuam a mostrar-se para Marcuse como as mais poderosas energias que se manifestam no psiquismo humano. Para além disso, Marcuse procura também compreender no «princípio de atuação», qual a influência que o paradigma cultural contemporâneo exerce sobre a humanidade para, a partir deste, determinar de que modo o «princípio de realidade» reproduzirá, no âmbito do «trabalho», a estratificação por classes como o elemento civilizador necessário para a subsistência da própria sociedade. Pois:

«Se não existe um «instinto do trabalho» original, a energia necessária para o trabalho (desagradável) deve ser extraída dos instintos primários – dos instintos sexuais e dos destrutivos. Tendo em conta que a civilização é fundamentalmente obra de *Eros*, é antes de mais nada uma extração da libido, a cultura «obtem uma grande parte da energia mental que necessita ao subtraí-la da sexualidade». (Cit., MARCUSE, 1955, p. 86)»¹⁴⁰

No que diz respeito à compreensão do desenvolvimento «filogenético» do «princípio de realidade», Marcuse direciona a sua análise para o papel que a «metapsicologia» atribui à «memória» no desenvolvimento do psiquismo do ser humano no seio da vida em sociedade. Considerando, a par de Freud, que o desenvolvimento, assim como a própria estrutura do «*superego*», são determinados logo a partir das vivências experienciadas na primeira infância, Marcuse entende que, mesmo nestas vivências, (determinantes para todo o desenvolvimento posterior da estrutura mental do ser humano) se encontram ecos da herança social arcaica da humanidade. Pois, mesmo no nível mais elementar do desenvolvimento do «*superego*», podem encontrar-se as suas raízes «filogenéticas» fundamentais. Por esta via interpretativa, o autor procura assim defender que todo o psiquismo necessita de uma determinação exterior para poder integrar-se num determinado contexto social. O recalçamento dos instintos é feito neste sentido, e é aqui onde se manifesta também a força que o contexto social vem exercer sobre o indivíduo.

O conceito de «autonomia individual» é deste modo posto em causa pela leitura marcuseana de Freud. Pois, segundo Marcuse, com a «metapsicologia» freudiana descobre-se que na análise dos traumas infantis, derivados de um exercício de opressão

¹⁴⁰ “Si no hay un «instinto del trabajo» original la energía requerida para el trabajo (desagradable) debe ser extraída de los instintos primarios – los instintos sexuales y los destructivos. Puesto que la civilización es principalmente la obra de *Eros*, es antes que nada extracción de la libido; la cultura «obtiene una gran parte de la energía mental que necesita sustrayéndola de la sexualidad». (Tradução da nossa responsabilidade).

instintiva pela parte das figuras parentais, se mostra a prevalência da história da humanidade, sobretudo uma vez que o aparelho psíquico do indivíduo não se encontra naturalmente predisposto para uma vivência em sociedade. Marcuse resume a sua ideia ao referir que «o ego maduro de qualquer personalidade civilizada preserva ainda a herança arcaica da humanidade (Cit., MARCUSE, 1955, p. 67)».¹⁴¹ O «ego», a par do «superego», é por essa razão sempre dependente da sociedade onde se encontra inserido. O que por sua vez vem também indicar que, de acordo com esta ideia, as modificações do «ego» não se encontram apenas dependentes das vivências da primeira infância. As modificações do «ego», ao longo do seu desenvolvimento, são também, e sobretudo, o resultado de uma herança histórica que nele se encontra impressa, e que remonta aos primórdios mais arcaicos da humanidade. Sendo então aqui onde se manifesta a razão pela qual Marcuse se vê obrigado a analisar quais as implicações históricas do mito do «parricídio primordial» na construção e modificação do «princípio de realidade» tal como ele hoje se encontra socialmente instituído.¹⁴²

Seguindo a interpretação que é feita por Marcuse, na constituição da «horda patriarcal», encontra-se também manifesta a primeira formulação do conceito de dominação (enquanto poder exercido por um sobre muitos). No contexto do despotismo que caracteriza a «horda patriarcal», os fatores sociais, biológicos, racionais e irracionais, encontram-se todos inexoravelmente ligados sob a figura do pai opressor. O parricídio, segundo a interpretação que é desenvolvida por Marcuse, surge por isso como a única forma que os irmãos desta horda primordial encontraram para a sua libertação. Libertação que por sua vez consiste na satisfação de necessidades de carácter biológico — tal como é o caso da satisfação das «pulsões sexuais» —, assim como também, na satisfação de necessidades de carácter racional — tal como é o caso da libertação do jugo do «trabalho», imposto pelo pai sobre os seus filhos.

De acordo com a interpretação de Marcuse, nos fundamentos que estão na origem do «sentimento de culpa» encontrar-se-á também aquela que se determina como a origem «ontogenética» da determinação «filogenética» do «princípio de realidade». Após o ato parricida, os irmãos da família primordial veem-se a si próprios sob a responsabilidade de cumprir com as necessidades de carácter social — tais como a manutenção da coesão da família primordial —, e sob as necessidades de carácter racional — tais como o cumprimento das tarefas de carácter laboral que têm em vista a

¹⁴¹ “(...) *el ego maduro de la personalidad civilizada preserva todavía la herencia arcaica del hombre*”. (Tradução da nossa responsabilidade).

¹⁴² Presta-se sobretudo aqui atenção à análise que é desenvolvida por Marcuse acerca deste tema no capítulo III do seu texto *Eros e Civilização*. Cf., MARCUSE, 1955, pp. 65 – 82.

sobrevivência do grupo. O «sentimento de culpa» surge assim para Herbert Marcuse a partir da tomada de consciência da importância inerente à satisfação destas necessidades, as quais se mostram contudo opostas às «pulsões» originadas pelo «princípio de prazer» que levou ao parricídio em primeiro lugar. A libertação do poder exercido pelo pai por meio do parricídio é, por esta razão, apenas momentânea. Pois na medida em que ao ser humano não foi dada a conhecer nenhuma outra forma de garantir a coesão da estrutura social na qual está inserido, à revolta consumada pelo parricídio, segue-se inevitavelmente a institucionalização de um conjunto de «recalcamentos» libidinais que têm em vista salvaguardar a unidade da nova organização social primordial, a qual deriva diretamente do parricídio que destituiu a «horda patriarcal». Segundo Marcuse, surge assim, pela primeira vez, o «princípio de realidade» erigido sob uma fundamentação «ontogenética». Transformando-se, «filogeneticamente», no fundamento de todo o desenvolvimento cultural subsequente através da sacralização/deificação cíclicas da figura autoritária representada pelo pai arcaico.

Assim, e de acordo com o autor de *Eros e Civilização*:

«Freud assume que o crime principal, assim como o sentimento de culpa que a ele vem agregado, são reproduzidos, sob formas modificadas, ao longo da história. O crime vem a revalidar-se no conflito entre as velhas e novas gerações, na revolta e rebelião contra a autoridade estabelecida — e no subsequente arrependimento —: na restauração e glorificação da autoridade. (Cit., MARCUSE, 1955, p. 76)»¹⁴³

Com esta reinterpretação do *mito* do parricídio, Marcuse procura então demonstrar como a institucionalização do poder opressivo se fundamenta, primordialmente, sob uma conceptualização «ontogenética» da necessidade do «recalcamento». Este «recalcamento», depois de circunscrito como «princípio da realidade», emerge por sua vez como o fundamento primordial da organização social. Constituindo-se como o fundamento «filogenético» do desenvolvimento, a partir do momento em que os irmãos da destituída «horda patriarcal» impõem o «recalcamento» das «pulsões» originadas pelo «princípio de prazer» como norma social, a qual é fundamentada a partir da deificação/sacralização da figura autoritária do pai. Marcuse, a par de Freud, vem assim interpretar o início da sociedade civilizada a partir do momento em que o ser humano se

¹⁴³ “Freud asume que el crimen principal, y el sentido de culpa agregado a él, son reproducidos, bajo formas modificadas, a lo largo de la historia. El crimen viene a revalidarse en el conflicto entre la vieja y la nueva generación, en revuelta y rebelión contra la autoridad establecida — y en su subsecuente arrepentimiento—: en la restauración y la glorificación de la autoridad.” (Tradução da nossa responsabilidade).

mostra capaz de instrumentalizar o «recalcamento» dos instintos naturais sob o pretexto dos benefícios comuns que daí podem advir.

À luz da interpretação desenvolvida em torno da «metapsicologia» de Freud, e de acordo com a análise desenvolvida em torno do desenvolvimento histórico da cultura, desde a sua origem na família primordial até aos nossos dias, Marcuse vem então entender que, no contexto da cultura ocidental, se manifesta um padrão cíclico de «revolta» — parricídio — e «contrarrevolta» — sacralização da figura do pai — social. Estas manifestações cíclicas que marcam o desenvolvimento da cultura ocidental desde a sua origem mais remota, mostram como o «princípio de realidade» se vem inscrever, cada vez mais profundamente, na própria cultura como uma técnica de dominação, *i.e.*, como «princípio de atuação». No modo como são institucionalizadas as várias figuras autoritárias da cultura — a religião, o estado, e, no caso específico da modernidade tardia, a própria «racionalidade técnica» — verifica-se uma repetição explícita do mito do parricídio proposto por Freud. Processo que Marcuse, à luz da «metapsicologia» de Freud, vem denominar como o «retorno do recalcado».

Tal como refere Marcuse:

«O desenvolvimento de um sistema hierárquico de trabalho social não racionaliza apenas a dominação, sendo que é neste também onde se «contém» a revolta contra a dominação. Ao nível individual, a revolta original é contida dentro do complexo de Édipo normal. Ao nível social, às recorrentes revoltas e revoluções seguem-se contrarrevoluções e restaurações. Desde a revolta dos escravos no mundo antigo até à revolução socialista, a luta dos oprimidos termina sempre com o estabelecimento de um novo, e «melhorado», sistema de dominação; o progresso tem tido lugar através do estabelecimento de uma cadeia de controlo cada vez mais eficaz. (*Cit.*, MARCUSE, 1955, p. 93)»¹⁴⁴

Marcuse vem assim compreender o contexto da modernidade técnica ainda como uma cultura opressora das liberdades individuais. De acordo com o autor de *O Homem Unidimensional*, o «princípio de realidade» instituído no contexto social da modernidade técnica continua a assentar sobre o paradigma da opressão «pulsional» que é idealizada pela «metapsicologia» de Sigmund Freud, pois, tal como Marcuse sublinha

¹⁴⁴ «El desarrollo de un sistema jerárquico de trabajo social no sólo racionaliza la dominación, sino que también «contiene» la rebelión contra la dominación. En el nivel individual, la rebelión original es contenida dentro del marco del conflicto de Edipo normal. En el nivel social, las recorrentes rebeliones e revoluciones han sido seguidas por contrarrevoluciones e restauraciones. Desde la rebelión de los esclavos en el mundo antiguo hasta la revolución socialista, la lucha de los oprimidos ha terminado siempre con el establecimiento de un nuevo, y «mejor», sistema de dominación; el progreso ha tenido lugar a través de una cadena de control cada vez más eficaz.» (Tradução da nossa responsabilidade).

à luz dos pressupostos da «metapsicologia», a civilização é descrita como uma estrutura que vem subjugar os princípios biológicos aos princípios sociais. Para além disso, e tal como já foi também referido, o nascimento e desenvolvimento da civilização mostra-se como um processo de subjugação das «pulsões» aos imperativos do «princípio de realidade». Princípio que Freud veio definir como instância que defende a vida, por oposição à inclinação biológica que a humanidade tem para a morte.

Não obstante, Marcuse salienta que ao longo do desenvolvimento da cultura ocidental, a instituição do «princípio de realidade» veio por diversas vezes fazer uso do pretexto da supressão das «pulsões de morte» para alcançar outros fins que não os da sobrevivência da espécie. O exemplo que melhor pode explicar esta afirmação, e que é também referido por Marcuse na citação feita atrás, mostra-se com a moderna institucionalização do «trabalho» como «princípio de atuação».¹⁴⁵ De acordo com a leitura que Marcuse faz deste conceito, na modernidade, o «trabalho» constitui-se, simultaneamente, como o meio para a subsistência humana — pois só por meio dele o ser humano se mostra capaz de subjugar a natureza —, assim como um meio de sublimação das «pulsões» que podem insurgir-se contra o contexto da vida em comunidade — ao instituir as normas de relacionamento interpessoal no contexto de trabalho, assim como fora deste.

O «trabalho» constitui-se por isso como um elemento da cultura moderna que pode ser instrumentalizado em dois sentidos: como instrumento capaz de modificar o «princípio de realidade», *i.e.*, como «alienação», e, por consequência, também como instrumento capaz de delinear novas exigências sobre os membros constituintes de uma determinada sociedade, *i.e.*, como «reificação». Para Marcuse, o «trabalho», enquanto instrumentalização «pulsional», e também enquanto instrumentalização da natureza, representa na modernidade o culminar da «racionalização», assim como a forma como esta última se tem vindo a identificar com o próprio processo de desenvolvimento civilizacional que é proposto por Freud. Na leitura freudo-marxista que é avançada por Marcuse, o «princípio de realidade», na sua materialização enquanto «trabalho», constitui-se assim como um elemento fundamental no processo de «alienação». Enquanto instrumento, o «trabalho» é ele próprio instrumentalizado politicamente, de modo a instituir pressupostos alienadores sobre o «princípio de realidade» estabelecido,

¹⁴⁵ O conceito de «trabalho», tal como este é pensado por Marcuse, refere-se à organização que dele é feita após a revolução industrial. Para uma definição mais aprofundada deste conceito no pensamento marcuseano: *Cf.*, MARCUSE, 1955, pp. 105 - 121; 125 - 133. Acerca da temática, veja-se ainda MARCUSE, 1936, pp. 84 - 111.

moldando desse modo a massa social de acordo com os intuitos das classes sociais dominantes (Cf., MARCUSE, 1955, pp. 105 - 121).

Marcuse vem então apropriar-se da «metapsicologia» freudiana para, a partir dos seus conceitos fundamentais, poder construir uma interpretação da modernidade técnica que revela a forma pela qual foi possível às classes sociais dominantes moldar favoravelmente o contexto social da sua época. Pois com a capacidade de transformar o «princípio de realidade» instituído de acordo com os seus próprios interesses e desejos, às classes sociais dominantes tornou-se-lhes mais fácil estender o seu poder sobre as classes sociais que lhes estão subordinadas. Sendo que a determinação das normas que definem o «princípio de realidade» em vigor no contexto de uma determinada época, continua a ser levada a cabo através de uma promessa, de uma «ilusão», tal como aquela que é inerente ao ideal de «bem-estar» ao qual o «princípio de realidade» recorre no sentido de justificar a natureza do seu caráter opressor.

Seguindo o espírito que guia a interpretação de Marcuse, o «mal-estar» que se faz sentir neste período da história da cultura ocidental é acima de tudo o resultado de uma tomada de consciência segundo a qual, mediante a destituição do poder perpetuado pelo «princípio de realidade» instituído, se seguirá uma nova reformulação do poder social opressor. Pois que à destituição da «racionalidade técnica» — que ocupa hoje o lugar do «pai primordial» original — que na modernidade tardia impera como paradigma do progresso sociocultural e, por isso, da própria existência humana, se segue um inevitável «sentimento de culpa». Este, é por seu turno originado pela consciencialização generalizada da perda da estabilidade social e existencial que era por ela prometida. Em suma, e no seguimento da interpretação feita por Marcuse, a destituição do «princípio da realidade» de fundamentação técnico-racional, implica também a destituição da «ilusão» que ele tinha vindo até então a perpetrar, pela qual era garantida a coesão social, para a qual o ser humano almejava em primeiro lugar. Para Marcuse, é sobretudo através da força da «imaginação» que as revoltas sociais são levadas a cabo, pela capacidade que a humanidade possui de conceber o mundo sem a presença da figura da autoridade. No entanto, e mostrando desde logo a sua inspiração na dialética marxista, para Marcuse é também através da «imaginação» que se pode determinar uma nova configuração, não opressora, do «princípio de realidade»; na capacidade que o ser humano, ao partir dos elementos que se encontram guardados na sua «memória recalcada», possui de conceber outras possibilidades para a vida em

sociedade que não impliquem uma opressão desnecessária dos seus instintos e «pulsões».¹⁴⁶

4.6. Paul Ricoeur e a «Metapsicologia» de Sigmund Freud como «Meta-Hermenêutica» da Cultura

Com *Eros e Civilização*, Herbert Marcuse propõe uma reconstrução de alguns dos conceitos fundamentais da «metapsicologia» de Sigmund Freud, para a partir deles poder elaborar uma crítica da cultura que procura compreender e denunciar o funcionamento das estruturas de «poder» que se encontram instituídas no contexto social da modernidade técnica. De acordo com Marcuse, às diversas revoltas sociais que se manifestaram ao longo da história, tem-se sempre seguido uma subsequente desilusão social generalizada, por sua vez responsável pelo surgimento de um novo «sentimento de culpa» no seio do contexto social da época, o qual irá assim lançar a humanidade em busca de uma nova reformulação do «princípio de realidade». Contudo, poder-se-ia objetar a legitimidade de uma tal reconstrução da proposta freudiana. Objeção que procuraria desde logo evidenciar como na proposta original que é avançada por Freud não é feita uma referência clara à possibilidade de um indivíduo — ou até mesmo de um coletivo social em particular — se mostrar capaz de determinar, intencionalmente, o «princípio de realidade» de acordo com a sua vontade subjetiva. Na medida em que tal determinação se mostra oposta à lógica do «princípio de realidade» tal como ele é definido por Freud, torna-se bastante difícil aceitar a interpretação de Marcuse, sem para tal ter de recorrer a argumentos que podem incorrer numa interpretação da estrutura da sociedade que a representa erigida sobre uma fundamentação conceptualmente utópica (*Cf.*, HABERMAS, 1968, pp 50-51).¹⁴⁷ Refletindo sobre uma tal possível objeção, e partindo também da fundamentação conceptual original sobre a qual se edificam os textos freudianos que compõem a

¹⁴⁶ A proposta defendida por Herbert Marcuse na segunda parte de *Eros e Civilização* procura sustentar que a única via pela qual se poderá romper com este ciclo terá que assentar as suas raízes sobre uma reformulação “estética” do «princípio de realidade». Em suma, Marcuse propõe uma reformulação que rejeita a fundamentação estrita do «princípio de realidade» sob a «racionalidade técnica», que determina o seu caráter enquanto opressão «pulsional», propondo antes uma fundamentação «estética» do «princípio de realidade» que preza por uma harmonização do contexto da vida em sociedade. Marcuse vem assentar os fundamentos conceptuais da sua tese numa reabilitação das raízes da cultura ocidental a partir dos mitos de Orfeu e Narciso, que se mostram para o autor numa clara oposição ao mito de Prometeu, sob o qual compreende que se encontram filogeneticamente enraizados os fundamentos opressivos da «racionalidade técnica» que impera sobre a vida social no contexto da cultura ocidental moderna. *Cf.*, MARCUSE, 1955, pp. 123-182. Esta questão será ainda abordada no decorrer do sexto capítulo da presente investigação.

¹⁴⁷ A este respeito veja-se também MARCUSE, 1955, pp. 123-182.

«metapsicologia», pode tornar-se bastante difícil compreender em que sentido a interpretação que, por via da «metapsicologia», se faz da cultura poderá vir a ser concebida como um dos fundamentos da crítica «meta-hermenêutica» da modernidade técnica.

No entanto, será precisamente por se demonstrar como uma teoria que constrói uma delimitação hermenêutica da cultura — *i.e.*, uma concepção da cultura que possui um carácter essencialmente interpretativo — que a «metapsicologia» freudiana se poderá apresentar como um dos principais fundamentos da crítica «meta-hermenêutica» à qual se tem vindo a fazer referência, e sobre a qual a Filosofia da Técnica das Humanidades acabou também por se desenvolver. A receção que Paul Ricoeur faz da psicanálise freudiana nos seus textos — sobretudo no que diz respeito ao *Conflito das Interpretações*, mas também em *Freud: Uma Interpretação da Cultura* — procura demonstrar a possibilidade desta concepção, *i.e.*, demonstrar a possibilidade de construir uma «reflexão filosófica» a partir da proposta de Freud, demonstrando também como esta pode ser transposta para outros domínios que não aqueles que foram imediatamente definidos pelo seu autor.¹⁴⁸ Com a construção de uma «reflexão filosófica» acerca da proposta de Freud, Paul Ricoeur procura então fornecer uma demonstração filosófica, coerentemente fundamentada, da legitimidade da compreensão hermenêutica da cultura que percorre a vertente sócio-antropológica da «metapsicologia» proposta originalmente por Sigmund Freud (*Cf.*, RICOEUR, 1969, pp. 121-174).¹⁴⁹

Mesmo tendo este intuito em mente, Ricoeur não deixa contudo de considerar que a interpretação que trespassa toda a «metapsicologia» de Sigmund Freud é construída tendo por base um «modelo económico» do psiquismo. Este modelo, de acordo com a sua delimitação original, não procura mais do que representar de forma inteligível a dinâmica que se estabelece entre as energias psíquicas — *i.e.*, entre as «pulsões sexuais» e de «morte» que estão na base da necessidade da edificação do «princípio de realidade» — que estão em jogo na determinação de uma dada cultura. No entanto, é também a partir desta perspectiva base que é evidenciada por Ricoeur, que são fornecidas as condições necessárias para compreender em que medida, na proposta de Freud, se vem sobretudo constatar como, num contexto sociocultural determinado, o recurso à «ilusão» é utilizado como uma estratégia de apaziguamento do sofrimento que a própria cultura, enquanto materialização normativa do «princípio de realidade», impõe sobre a

¹⁴⁸ Preste-se sobretudo atenção aos argumentos expostos em RICOEUR, 1969, pp. 159-174.

¹⁴⁹ Veja-se também RICOEUR, 1965, pp. 133-219.

humanidade, e que, simultaneamente, não se mostra capaz de «sublimar» por quaisquer outras vias (*Cf.*, RICOEUR, 1969, pp. 130-147).

No modelo «económico» do psiquismo que se desenha na «metapsicologia» freudiana, segundo a interpretação que é assim construída por Ricoeur, a «ilusão» apresenta-se como um dos mais importantes conceitos aos quais terá de se fazer recurso para se poder compreender o posicionamento crítico, de carácter fundamentalmente «meta-hermenêutico», que poderá ser atribuído a esta vertente da psicanálise face aos pressupostos sobre os quais se delimita a modernidade técnica. De acordo com o cerne desta interpretação em torno da proposta freudiana, o recurso que as diversas culturas têm feito da «ilusão» ao longo da história, segundo as palavras de Ricoeur, tem vindo sempre a ser feito no sentido de fornecer «representações que tornam suportável o sofrimento (*Cit.*, RICOEUR, 1969, p. 143)». Potenciando através da sua instituição uma “consolação” para o sofrimento sentido pela humanidade, constituindo-se por isso essa mesma «ilusão» como um alvo de «investimento pulsional», capaz de proporcionar o escape que a organização estrutural pela qual se rege uma cultura, por si mesma, não se mostra capaz de fornecer. A «ilusão» — do bem-estar, da estabilidade financeira, espiritual, etc. — vem por isso servir como uma forma de justificar racionalmente a opressão das forças inerentes aos instintos primitivos, como um eficaz mecanismo de «sublimação» das «pulsões» que, por diversas vezes na história da humanidade, se veio apresentar como a única alternativa viável na iminência de um colapso do «princípio de realidade» que determina a coesão da cultura (*Cf.*, RICOEUR, 1965, pp. 198-219).

Mesmo ao constatar esta questão, Ricoeur não deixa contudo de voltar sublinhar que, tal como foi já referido, a determinação freudiana da «metapsicologia» que evidencia esta circunstância da cultura é, na sua essência, uma determinação baseada num modelo «económico» do psiquismo. Neste sentido, e tal como também já foi sublinhado, à vertente sócio-antropológica da «metapsicologia» pouco mais lhe parece caber para além da função de desmascarar este fenómeno da «ilusão» como um «investimento» cultural, *i.e.*, como uma estratégia da qual a cultura tem de fazer recurso no sentido de controlar as «pulsões» que contra ela se manifestam, para assim tornar a existência humana mais fácil de suportar dentro do seu próprio contexto. Em suma, a análise que a «metapsicologia» pode fornecer acerca do papel desempenhado pela «ilusão» na determinação da cultura, e de acordo com a perspectiva “objetivista” que se encontra patente nos textos freudianos, consiste sobretudo num esforço de evidenciar a dinâmica que se estabelece entre as forças «pulsionais» que nela vigoram, de modo a

poder tornar claro o seu conseqüente funcionamento (Cf., RICOEUR, 1969, pp. 144-145).¹⁵⁰

Tal como Ricoeur o vem sublinhar em *O Conflito das Interpretações*:

«O interesse da concepção freudiana da ilusão é marcar como representações que tornam suportável o sofrimento, que "consolam", se edificam não só *sobre* a renúncia pulsional, mas *a partir* dessa renúncia: são os desejos e o seu movimento de investimento e de contra-investimento que constituem toda a substância da ilusão. Foi neste sentido que pudemos dizer que a teoria da ilusão é ela própria de uma ponta à outra, económica. Mas, reconhecê-lo, é ao mesmo tempo renunciar a encontrar aí uma interpretação exaustiva do fenómeno de valor, de que só uma reflexão mais fundamental sobre a dinâmica do agir poderia dar conta. (Cit., RICOEUR, 1969, p. 143)»

Tal como se pode constatar a partir desta passagem, na concepção «económica» da «ilusão» que é proposta por Freud, não se abre um espaço concreto para uma compreensão valorativa da cultura, por sua vez necessária para o desenvolvimento de uma crítica «meta-hermenêutica» da modernidade. No entanto, há, porém, que ter em conta que o desenvolvimento da «metapsicologia» pela parte de Sigmund Freud tem na sua raiz um propósito terapêutico, que embora não possa promover uma “cura” para as patologias que se manifestam na estrutura «pulsional» que delimita a sociedade, vem, contudo, possibilitar a abertura para uma sua transformação; um outro tipo de “cura” que apenas se torna possível mediante um exercício interpretativo que deve ser levado a cabo criticamente. Por esta via, mesmo quando os seus pressupostos são aplicados à cultura, a «metapsicologia» não deixa de se manifestar como um esforço interpretativo que tem em vista a criação das possibilidades necessárias para a modificação de um padrão de comportamento, o mesmo que, ao longo da história da humanidade, veio servir de modelo para a estrutura da vida em sociedade (e que na interpretação marcuseana se vem identificar com o ciclo de destituição e reificação do «princípio de realidade»). É aqui onde Ricoeur compreende que o contributo hermenêutico da vertente sócio-antropológica da «metapsicologia» pode estender-se para além de um modelo estritamente «económico», mostrando-se a partir dele também a possibilidade de evidenciar os conceitos que são necessários para a construção de uma reflexão filosófica aprofundada acerca dos problemas que assolam a cultura ocidental moderna, e que vai assim para além determinação freudiana original.

¹⁵⁰ A este respeito veja-se também RICOEUR, 1965, pp. 213-219.

A análise que Freud constrói acerca da religião, nomeadamente no que diz respeito àquele que designa como o «sentimento oceânico» que é proporcionado pela fé — tema que também trespassa o texto *O Mal-Estar na Cultura* — é disso um dos melhores exemplos. A argumentação que Freud desenvolve nesta obra em torno do tema da fé, procura sobretudo demonstrar como este «sentimento oceânico» que é atribuído à experiência religiosa se constitui como o resultado de uma «sublimação» cultural das «pulsões sexuais» e de «morte» em «amor de alvo inibido». O «sentimento oceânico» é por isso o resultado de uma «sublimação» das «pulsões» primitivas do ser humano, por sua vez proporcionada pela «ilusão» que fundamenta toda experiência religiosa criada pela, e na cultura, a partir do «sentimento de culpa» original. Na leitura que Freud desenvolve neste texto em torno do problema do «sentimento oceânico», compreende-se que, detrás da implementação da religião num determinado contexto social, esconde-se um outro intuito que vem a ser disfarçado pelas suas manifestações mais objetivas. Mais do que fornecer uma explicação para o sofrimento que se faz sentir no seio de uma determinada cultura, a religião tem sobretudo em vista criar um reforço do «sentimento de culpa» primordial que lhe deu origem, e que, entretanto, veio constituir-se também como a base da própria cultura, i.e, como um reforço do comportamento que lhe serve de fundamento, e sobre o qual se veio sustentar um estável modelo de vida em sociedade (Cf., FREUD, 1930a).¹⁵¹

Tal como se pode perceber com o final do excerto de *O Conflito das Interpretações* que atrás foi citado, Ricoeur destaca que toda esta análise que a «metapsicologia» faz da cultura ocidental, possui um carácter hermenêutico fundamental, constituindo-se por isso como uma metodologia que se desenvolve, na sua essência, como um exercício de interpretação simbólica. Ideia que, de acordo com Ricoeur, ganha a sua sustentabilidade sobretudo quando se percebe que Sigmund Freud constrói nos seus textos da «metapsicologia» uma análise da cultura que parte da interpretação daquelas que são as suas manifestações simbólicas, para a partir delas ir ao encontro do seu significado mais profundo. O desmascarar da religião como uma «ilusão», que por sua vez se tem vindo a impor como modo de vida no contexto da cultura ocidental, é feito por esta via, i.e., a partir da interpretação das conotações que se encontram implícitas nas suas representações simbólicas, e pelas quais se vem determinar todo o contexto sócio-cultural moderno. A leitura que Freud desenvolve em torno da cultura ocidental a partir dos pressupostos fundamentais da sua «metapsicologia», demonstra-se assim como uma tentativa de compreender, por via hermenêutica, o seu verdadeiro

¹⁵¹ A este respeito veja-se também FREUD, 1939.

significado, de denunciar aquilo que através da representação simbólica é, numa primeira instância, velado ao intelecto. Esta denúncia é apenas tornada possível por via da interpretação, a única via para alcançar essa verdade, uma vez que a mesma se encontra encoberta por aquela que se poderá aqui designar como uma “manifestação objetiva” da cultura; nas promessas de salvação e de bem-estar da humanidade que, na sua essência, servem de fundamento para a institucionalização social da «ilusão» que tem em vista o apaziguamento do sofrimento humano, originalmente provocado pelas restrições que são impostas pela própria cultura de modo a perpetuar historicamente as suas normas.

Há ainda que ter em conta que daqui não se pode inferir que toda a cultura se encontre fundamentada numa «ilusão», pelo menos não no que diz respeito ao seu sentido pejorativo, enquanto mentira e decepção, que por esta via poderiam ser facilmente associados ao termo. De facto, tanto Ricoeur como Marcuse têm em consideração o facto de que o controlo das forças «pulsionais» que se manifestam num contexto de vida em sociedade é um mecanismo de incontornável importância para garantir a subsistência da espécie humana a longo prazo. Porém, tal não vem, contudo, demonstrar que todos os mecanismos de opressão «pulsional» que são utilizados no sentido de garantir a integridade do «princípio de realidade» instituído possam ser compreendidos como garantias inquestionáveis de progresso. De acordo com a perspectiva que Ricoeur dá por esta via à compreensão do seu leitor, é por possuírem uma fundamentação simbólica, *i.e.*, linguística, que vem desde logo demonstrar-se a possibilidade de estes mecanismos possuírem carácter polissémico, uma significação essencialmente indeterminada pelo seu carácter conotativo e, por isso, também dependente do sujeito que a interpreta. Na leitura que Ricoeur elabora da «metapsicologia», torna-se possível compreender nela uma determinação ontológica da cultura que, ao mesmo tempo que dá espaço para a construção de uma compreensão hermenêutica do seu verdadeiro significado, possibilita também a hipótese da sua instituição como uma farsa, como um engodo social que procura perpetuar o poder instituído. Pois que o significado imediato dos conceitos que lhe servem de fundamento — *i.e.*, aquele que é apresentado pela sua representação objetiva, empírica, e que por essa via pode ser objeto de uma análise empírica — pode não se corresponder com os seus reais intuitos.

Na «reflexão filosófica» que Ricoeur faz acerca dos textos freudianos que compõem a vertente sócio-antropológica da «metapsicologia» — e sobretudo no que diz respeito à sua interpretação de *O Mal-Estar na Cultura e Moisés e o Monoteísmo* — é

precisamente este caráter hermenêutico de «suspeita» que se vem evidenciar a partir da análise que neles é elaborada acerca dos elementos que compõem a cultura ocidental moderna. Para Ricoeur, o principal contributo da «metapsicologia» para a reflexão filosófica, manifesta-se na forma como Freud faz recurso de uma metodologia hermenêutica, que incide sobre as representações simbólicas da cultura de modo a poder compreendê-las em todo o seu alcance e profundidade. Só assim se poderá ir ao encontro do verdadeiro significado que nelas se esconde, daquele que não é possível ser captado através de uma análise objetiva das suas manifestações empíricas mais imediatas. Na medida em que se constitui como uma interpretação simbólica, a psicanálise freudiana, sobretudo no que diz respeito à sua formulação enquanto «metapsicologia», pode por isso compreender-se como uma *praxis* interpretativa, como uma “técnica” hermenêutica que poderá, por essa mesma razão, ser apropriada como uma metodologia a ser usada por outros contextos de investigação (Cf., RICOEUR, 1969, pp. 123-170; 175-182).¹⁵²

Nas palavras de Ricoeur:

«Em que sentido é uma técnica? Partamos da própria palavra: num texto metodológico importante, Freud distingue, para os ligar dum modo inseparável, três termos: método de investigação, técnica de tratamento, elaboração de um corpo de teoria. Técnica é aqui tomada num sentido estrito, no sentido de terapêutica visando a cura. A palavra distingue-se, portanto, da arte de interpretar ou hermenêutica, e da explicação dos mecanismos, ou metapsicologia. Mas é importante para o nosso propósito, mostrar como a psicanálise é, de uma ponta a outra, *praxis*, englobando a arte de interpretar e a teoria especulativa. (Cit., RICOEUR, 1969, p. 176)»¹⁵³

Na perspetiva de Ricoeur, toda a psicanálise é por isso uma hermenêutica, uma técnica interpretativa. No entanto, terá, porém, ainda de se referir que a interpretação que Paul Ricoeur constrói da «metapsicologia» de Sigmund Freud se desenvolve numa direção completamente diferente daquela que foi tomada por Herbert Marcuse. Pois embora não deixe de valorizar o contributo marcuseano,¹⁵⁴ Ricoeur desenvolve a sua receção da proposta freudiana no sentido de construir, a partir dos seus contributos, uma «filosofia do sujeito», uma «arqueologia do eu» que, tal como o defende Fernanda

¹⁵² A este respeito veja-se também RICOEUR, 1965, pp. 297-299.

¹⁵³ O «texto metodológico importante» de Freud a que Paul Ricoeur faz aqui referência é *Psychoanalyse und Libidotheorie*. Cf., FREUD, 1923b, pp. 211-233; 312-340.

¹⁵⁴ Veja-se, a título de exemplo, a referência/reconhecimento que Ricoeur faz ao trabalho desenvolvido por Herbert Marcuse em torno deste tema logo no início de *Freud uma Interpretação da Cultura*. Cf., RICOEUR, 1965, pp. 1-3.

Henriques, procura apresentar-se como uma teoria da subjetividade que dá conta da dialética que se estabelece entre as várias *consciências* que constituem o humano enquanto tal (Cf., HENRIQUES, 2003, pp. 233-249). Em suma, a reflexão que Paul Ricoeur desenvolve em torno do trabalho de Sigmund Freud é feita no sentido de encontrar na «metapsicologia» alguns dos elementos fundamentais dos quais necessita para construir uma metodologia hermenêutica sobre a qual se poderá desenvolver uma reflexão filosófica que, ao partir da interpretação do conflito que se estabelece entre as várias dimensões que compõem um sujeito, apresenta uma compreensão “arqueológica” do humano, que o demonstra como um ser em conflito; cujo «si mesmo» se mostra como o resultado de um confronto permanente que se estabelece entre as suas *consciências*. Nas palavras de Fernanda Henriques:

«Deste modo, o trabalho que Ricoeur elabora em *Essai sur Freud* pode ser lido como uma resposta à problemática da crise da consciência levantada com o aparecimento no campo teórico da figura da *consciência falsa*, que ele considera ser o repto que um filósofo, cuja formação radica basicamente na tradição fenomenológica, tem, necessariamente, de aceitar. (Cit., HENRIQUES, 2003, p. 235-236)»

Não obstante este afastamento que se estabelece entre a interpretação que Paul Ricoeur elabora da «metapsicologia» de Sigmund Freud e a apropriação que dela é feita por Herbert Marcuse, torna-se, porém, necessário compreender que em ambos os autores é feita uma transposição dos conceitos fundamentais da «metapsicologia» para um contexto que não se corresponde com aquele que foi originalmente concebido pelo pensamento de Freud. Assim, ao partir da interpretação desenvolvida por Ricoeur, e voltando novamente à apropriação que Marcuse faz da «metapsicologia» freudiana, torna-se então possível compreender em que medida a última se pode estabelecer como uma crítica interpretativa legítima do desenvolvimento sócio-cultural no contexto da modernidade técnica. Pois que Marcuse, fazendo recurso dos conceitos hermenêuticos mais fundamentais da «metapsicologia» freudiana, vem tentar demonstrar como, no contexto da vida em sociedade que caracteriza a cultura ocidental deste período, a «racionalidade técnica» se veio constituir como uma nova reformulação dos mecanismos de «sublimação» da cultura, como uma nova reestruturação da «ilusão» à qual o «princípio de realidade» recorre, e que até então se encontrava materializada em figuras autoritárias da sociedade, tal como era o caso da religião. De acordo com a proposta crítica de Marcuse, é apenas por via desta denúncia que podem começar por

definir-se as linhas que devem ser seguidas para instituir uma configuração não opressora do «princípio de realidade», pois que:

«Leituras de Freud com orientação marxista, como é o caso daquela que é feita por Marcuse, opõem-se a tomar como facto a ideia de que a civilização terá de basear-se numa permanente subjugação dos instintos humanos e, em alternativa, outorgam novas conotações históricas ao *principio de realidade* de tal forma que, segundo a sua perspectiva, um desenvolvimento não opressivo poderá ter lugar nas sociedades em que impere o sucesso económico. (Cit., CRESPO-ARRIOLA, 2013, pp. 67-85)»¹⁵⁵

Para finalizar, e tomando como base conceptual a receção que Ricoeur faz da proposta de Freud, poder-se-á compreender como a leitura marcuseana que procura evidenciar a «racionalidade técnica» como uma «ilusão», que impera no contexto sociocultural da modernidade tardia, pode ainda ser demonstrada por dois outros sentidos. Pois por um lado, e do mesmo modo que a «ilusão» que é instituída sob o poder da religião, na interpretação desenvolvida por Marcuse a «racionalidade técnica» vem também a ser instituída socialmente como um pretexto que serve de justificação para as restrições que são impostas sobre os seres humanos que compõem o contexto sociocultural que caracteriza a época. Na leitura que Herbert Marcuse constrói deste período da história da humanidade aquando da segunda parte de *Eros e Civilização* — mas também ao longo de todo *O Homem Unidimensional* —, procura evidenciar-se como, sob a efígie da «racionalidade técnica», têm vindo a ser justificadas muitas das restrições que têm sido impostas sobre as liberdades individuais da humanidade. A industrialização do trabalho é disso um flagrante exemplo. Sobretudo no que diz respeito aos conceitos de «eficiência» e «produtividade», que são inerentes à «racionalidade técnica», pode compreender-se como, neste contexto, e por inúmeras vezes, têm vindo a servir de pretexto para instaurar «controlos adicionais» sobre os trabalhadores, chegando mesmo, em alguns exemplos, a tentar impor normas sobre a forma como estes ocupam os seus tempos livres (Cf., MARCUSE, 1964, pp. 21-41). Tal como sublinha Habermas a este respeito:

¹⁵⁵ “*Lecturas de Freud con orientación marxista, como la de Marcuse, se oponen a la idea de dar por hecitolitro que la civilización habrá de basarse en la permanente subyugación de los instintos humanos y, en cambio, otorgan nuevas connotaciones históricas al principio de realidad; de tal forma que, según su perspectiva, un desarrollo no-represivo podrá tener lugar en sociedades en las que reine el éxito económico.*” (Tradução da nossa responsabilidade).

«Marcuse pretende reconhecer a repressão objectivamente supérflua na «sujeição intensificada dos indivíduos ao imenso aparelho de produção e de distribuição, na desprivatização do tempo livre, na quase indiferenciável fusão do trabalho social produtivo e destrutivo». Mas, paradoxalmente, esta repressão pode desvanecer-se da consciência da população, porque a legitimação da dominação assumiu um novo carácter: a saber, a referência «à crescente produtividade e ao crescente domínio da natureza, que também proporcionam aos indivíduos uma vida mais confortável.» (Cit., HABERMAS, 1968, pp. 47-48)»

Por outro lado, e mais uma vez a par da «ilusão» que é instituída pela religião, a partir da proposta de Marcuse é também possível compreender como no decorrer da modernidade tardia tem vindo a ser atribuído um carácter (quase) divino à «racionalidade técnica» que nela impera. De acordo com crítica que é apresentada por Herbert Marcuse, no contexto da modernidade tardia, os almejados ideais de bem-estar, de paz, e de salvação geral da humanidade — que normalmente se encontravam associados às promessas feitas pela religião —, encontram-se agora salvaguardados na promessa de progresso que é inerente aos fundamentos que delimitam a «racionalidade técnica». Graças à «ilusão» perpetrada pela promessa do cumprimento de todas as necessidades e desejos que são almejados pela humanidade, é no progresso técnico onde é hoje colocada a fé na salvação de toda a cultura ocidental moderna, e também sobre a qual se edificam os fundamentos do «princípio de realidade» instituído. Segundo esta leitura, o lugar do pai arcaico freudiano é hoje ocupado pelos pressupostos racionais da técnica moderna. Em suma, é esta “sacralização” da «racionalidade técnica» que se manifesta como base fundamental da sua utilização como pretexto justificativo da opressão das liberdades individuais da humanidade pelo poder instituído. A técnica moderna constituiu-se por esta via como um mecanismo de «sublimação» cultural das «pulsões de prazer» e de «morte» que ainda se insurgem no contexto existencial que caracteriza a modernidade tardia.

Capítulo 5:

A Modernidade Técnica como Problema
Ontológico: Martin Heidegger e a Técnica enquanto
Essência da Modernidade

5.1. O «Mal-Estar» na Cultura como Manifestação da Necessidade de uma Crítica da Modernidade Técnica

No sentido compreender quais os fundamentos que impulsionaram a necessidade que na Filosofia da Técnica das Humanidades se fez sentir de construir uma crítica «meta-hermenêutica» da modernidade, fez-se uma incursão pelas propostas de Oswald Spengler e de Sigmund Freud, prestando-se especial atenção à recepção que é feita da crítica da cultura patente na «metapsicologia» freudiana a partir do trabalho de Herbert Marcuse e de Paul Ricoeur. No entanto, cada um dos principais pensadores aos quais se fez referência no capítulo anterior, desenvolve o seu trabalho individual por um caminho que lhe é próprio, e por essa razão também autónomo. Enquanto Oswald Spengler procura construir uma conceção da história da humanidade que assenta sobre um modelo «orgânico» que visa compreender o «espírito» das culturas que a compõem, Sigmund Freud procura com a sua proposta demonstrar como a dinâmica que se estabelece entre as «pulsões» que se manifestam no psiquismo humano, desempenha um papel de fundamental importância na constituição do «princípio de realidade» que guia a vida em sociedade no contexto da cultura ocidental moderna. Mesmo quando consideramos a recepção que Herbert Marcuse e Paul Ricoeur fazem do trabalho de Freud — que, não obstante, exerceu uma poderosa influência sobre todo o pensamento que foi desenvolvido por ambos — verifica-se que esta recepção é feita para, a partir dela, cada um poder construir uma filosofia que lhes é própria, e cujos propósitos fundamentais se afastam radicalmente dos intuítos originários de Sigmund Freud.

Assim, e ao ter em conta as determinações particulares de cada uma das propostas às quais foi feita referência ao longo do capítulo anterior, pode tornar-se um tanto difícil compreender em que sentido nelas se manifestam os fundamentos que levaram à emergência da crítica «meta-hermenêutica» da modernidade que aqui se procura evidenciar em primeiro lugar, e que se desenvolve nas investigações que compõem a Filosofia da Técnica das Humanidades, mas também numa grande parte das teorias que caracterizam a filosofia continental que foi desenvolvida na primeira e segunda metades do séc. XX.¹⁵⁶ No entanto, ao longo de todo o capítulo antecedente, levou-se a cabo um exercício interpretativo que procurou sobretudo demonstrar como em todas estas propostas se vem denunciar um problema existencial comum — e que pretende agora servir de base para a reflexão ainda a ser desenvolvida —, o do *mal-estar* generalizado

¹⁵⁶ Tome-se, a título de exemplo, a popularidade alcançada pelo movimento pós-modernista na segunda metade do séc. XX. Cf., LYOTARD, 1979; HABERMAS, 1985.

que se faz sentir neste período, e que em nenhuma outra época da história da filosofia se fez notar com tanta intensidade.¹⁵⁷

Tanto na proposta de Oswald Spengler como na interpretação da cultura que é desenvolvida a partir da «metapsicologia» de Sigmund Freud, a vida quotidiana que se desenrola no contexto sócio-cultural que caracteriza a modernidade tardia, não se mostra em conformidade com as potencialidades que o desenvolvimento social por via da «racionalidade técnica» lhe é capaz de proporcionar. Nas propostas de ambos os autores denuncia-se uma frustração que é comum a todos os seres humanos, manifestando-se de forma demarcada na experiência que é feita da vida em sociedade que caracteriza este período; como uma insatisfação social partilhada que vem desembocar no sentimento de «mal-estar» generalizado que vem a ser evidenciado no trabalho de Freud. Em suma, em cada um dos autores que foram referenciados ao longo do capítulo antecedente, e partindo das fundamentações conceptuais particulares que caracterizam cada uma das suas propostas, veio denunciar-se um problema comum a toda a humanidade que compõe o contexto sócio-cultural da modernidade tardia. Um sentimento de desconforto existencial que é transversal a toda a cultura ocidental deste período da história, determinado sob o conceito de «desilusão» na proposta de Oswald Spengler, e sob o conceito de «mal-estar» na crítica da cultura que se encontra subjacente à vertente sócio-antropológica da «metapsicologia» de Sigmund Freud.

O impacto filosófico desta denúncia que Spengler e Freud fizeram acerca da modernidade técnica é desde logo demonstrado pela influência que ambos exerceram sobre todo o pensamento filosófico que lhes foi subsequente. Herbert Marcuse e Paul Ricoeur são um claro exemplo da influência da proposta freudiana, mas poderiam ainda destacar-se os nomes Martin Heidegger, Karl Jaspers, ou até mesmo Hans Jonas, como exemplos da influência que foi exercida por Oswald Spengler no contexto da filosofia continental contemporânea.

Considerando assim a extensão alcançada pela denúncia deste problema relativo ao «mal-estar», poder-se-á então também compreender em que medida é neste onde se encontra o fundamento que lança a crítica «meta-hermenêutica» da modernidade. Pois que foi a tomada de consciência de que há algo de errado na época, de que a vida humana não está a ser vivida em conformidade com todas as potencialidades que ao

¹⁵⁷ Hans Blumenberg é um outro autor que vem relacionar a técnica moderna com o «mal-estar» que se faz sentir neste período. No entanto, e ao contrário dos autores que até aqui foram referenciados (sobretudo no que diz respeito à abordagem aqui construída em torno de Sigmund Freud e Oswald Spengler), para Blumenberg é o «mal-estar» que se faz sentir na modernidade o principal impulsionador da técnica moderna e não o oposto. Cf., BLUMENBERG, 1963, pp. 33-41. A este respeito veja-se também SANTOS, 2011, pp. 80-89.

longo deste período lhe foram abertas, aquilo que levou o pensamento filosófico a tentar compreender quais os elementos que levaram a humanidade de encontro com esta existência desconfortante. O sentimento que é assim partilhado por toda a cultura ocidental moderna é, em todos os sentidos, contrário às promessas que procuram justificar a imposição de restrições sociais em prol de um, cada vez maior, investimento na «racionalidade técnica». No entanto, é ainda por esta via que ela se encontra instituída como o novo paradigma do progresso sócio-cultural, contra o qual não parece haver qualquer alternativa racionalmente viável.

Há ainda que destacar que a grande maioria dos indicadores empíricos, pelos quais se poderá submeter este período histórico a uma análise objetiva, irão continuar a evidenciar como a sobrevivência humana é substancialmente mais fácil quando comparada com épocas anteriores. Sendo possível demonstrar mediante provas empíricas concretas como o progresso técnico-científico veio proporcionar as condições necessárias para o cumprimento de todas as necessidades humanas, assim como da facilitação das suas tarefas mais quotidianas. No entanto, mesmo neste contexto histórico marcado pela prevalência da ciência e técnica modernas, a «εὐδαιμονία» («*eudaimonia*») para a qual a humanidade desde sempre aspirou nunca pareceu tão distante. O «mal-estar» que é denunciado por Freud, assim como a «desilusão» que é evidenciada por Spengler, continuam a fazer-se sentir como nunca, visto que mesmo mediante o acesso a possibilidades tais como nunca antes lhe foram apresentadas, a humanidade parece ainda não ter conseguido encontrar a satisfação existencial pela qual anseia.

É então sobretudo graças à denuncia que está patente nas interpretações da cultura desenvolvidas pelos autores aos quais foi dado destaque, que o potencial inerente à «racionalidade técnica» acabou por demonstrar-se como ambivalente. Pois ao mesmo tempo que traz consigo um desenvolvimento exponencial das condições sociais e existenciais do ser humano, mostra-se também, e pela mesma via, como uma «ilusão» frustrante, como uma tomada de consciência de que mais do que o cumprimento das suas promessas, à «racionalidade técnica» — que se manifesta como principal característica de todo o pensamento desenvolvido nesta época em particular —, subjazem também implicações desumanizantes às quais não parece possível escapar. Com a crítica «meta-hermenêutica» que começa assim a desenhar-se a partir de Spengler, mas sobretudo, a partir do trabalho de Sigmund Freud, acaba também por se evidenciar um *caráter ambivalente*, «bidimensional», que está pressuposto na essência da técnica moderna. Assim sendo, a necessidade de construir uma reflexão aprofundada

acerca da sua essência, assim como das suas implicações no desenvolvimento do pensamento e da cultura nesta época histórica, é, mediante esta crítica, também potenciada. Pois, tal como se pode compreender das palavras do próprio Freud:

«A civilização deve ser então defendida contra o poder do indivíduo, e os seus regulamentos, instituições e poderes devem ser orientados de acordo com esta tarefa. Eles não devem ter apenas como objetivo uma certa distribuição da riqueza, mas também o de manter essa distribuição; de facto, eles devem promover tudo o que contribui para a conquista da natureza e para a produção de riqueza contra os impulsos hostis da humanidade. As criações humanas podem ser facilmente destruídas, mas a ciência e a técnica, pelas quais foram construídas, podem também ser usadas para a sua aniquilação. (Cit., FREUD, 1927, p. 6)»¹⁵⁸

Poder-se-á, no entanto, objetar que, contrariamente a Spengler, a relação entre a técnica e o «mal-estar» cultural não chegou a ser constituída como um tema central do pensamento freudiano. No entanto, tal não quer, contudo, significar que esta não tenha deixado de desempenhar nele um papel fundamental, ainda que implícito. A importância desse papel torna-se sobretudo evidente quando se presta especial atenção ao modo como Freud vem compreender como os vários mecanismos de opressão «pulsional» pelos quais se constitui o «princípio de realidade» têm, nesta época, vindo a ser instituídos sob o subterfúgio que lhes é proporcionado pela «racionalidade técnica» (Cf., FREUD, 1927, pp. 5-9).¹⁵⁹ Ao encontrar o seu fundamento em pressupostos racionais, estes mecanismos vem assim sobrepor-se àqueles que eram estruturados de acordo com pressupostos autoritários — fornecidos pela religião, pelo poder monárquico, militar, etc. — que serviam de fundamento à instituição do opressor «princípio de realidade» nos contextos histórico-culturais que antecedem a modernidade técnica. Tal como se pode perceber do excerto de *O Futuro de uma Ilusão* (1927) atrás citado, sob o pretexto da racionalidade, os mesmos mecanismos que são instituídos no sentido de salvaguardar a coexistência humana num determinado contexto social, podem também vir a ser manipulados de tal forma que deles poderá também advir «a sua aniquilação» enquanto tal.

¹⁵⁸ “Thus civilization has to be defended against the individual, and its regulations, institutions and commands are directed to that task. They aim not only at effecting a certain distribution of wealth but at maintaining that distribution; indeed, they have to protect everything that contributes to the conquest of nature and the production of wealth against men’s hostile impulses. Human creations are easily destroyed, and science and technology, which have built them up, can also be used for their annihilation.” (Tradução da nossa responsabilidade).

¹⁵⁹ A este respeito veja-se também FREUD, 1915, pp. 111-148; EINSTEIN/FREUD, 1932.

Friedrich Nietzsche e Karl Marx apresentam-se como os outros dois «mestres da suspeita» ricoeurianos que ficaram por referir, mas que vieram também impulsionar a crítica da modernidade a partir da constatação de que há algo que se esconde detrás das tendências técnico-positivistas que dominam o pensamento desenvolvido neste período. O impacto da tendência crítica que caracteriza o pensamento destes autores foi decisivo para a reflexão filosófica que marcou todo o decorrer do séc. XX. Tal como Ricoeur o dá a entender em *O Conflito das Interpretações*, todos os grandes pensadores contemporâneos que se lhes seguiram, e que vieram pelas suas próprias vias construir reflexões crítico-hermenêuticas em torno da modernidade técnica enquanto época histórica do pensar, vieram beber, de uma ou de outra forma, das críticas originais que demarcaram os trabalhos de Freud, Nietzsche e Marx como «mestres da suspeita» (Cf., RICOEUR, 1969, pp. 147-150).¹⁶⁰ A Escola de Frankfurt é um caso exemplar do impacto que o marxismo exerceu sobre o pensamento filosófico contemporâneo, tal como as tradições Existencialistas e Estruturalistas o são para a Psicanálise freudiana, e a tradição da Hermenêutica germânica contemporânea o é para a filosofia de Friedrich Nietzsche. Tal como se representa com a profética frase que Marcelo profere para Horácio no primeiro ato de *Hamlet*,¹⁶¹ também aos «mestres da suspeita» se poderá atribuir a denúncia de que há algo de errado com a forma como se pensa e se vive no contexto da modernidade tardia. A herança iluminista é por eles assim colocada em questão, não por discordarem do intuito original de libertação da humanidade que a guia, *i.e.*, do intuito de ir ao encontro da «saída do homem da sua minoridade (Cit., KANT, 1783, p. 11)», mas pela constatação do desvio que a sua racionalidade inerente veio tomar logo após a revolução industrial (Cf., HABERMAS, 1980, pp. 5-23).

5.2. A Técnica como Essência: a Delimitação Heideggeriana da Questão da Técnica na Modernidade

Embora se possa compreender em que sentido este «mal-estar» se demonstra como o fundamento que lança a necessidade de construir uma crítica «meta-hermenêutica» da modernidade — tal como aquela que subjaz às investigações desenvolvidas pelos diversos pensadores que se seguiram aos «mestres da suspeita» — ficaram ainda por aprofundar algumas importantes questões que levaram a Filosofia a enveredar por este caminho, sobretudo no que diz respeito àquelas que incidem sobre o

¹⁶⁰ A este respeito veja-se também HENRIQUES, 2003, pp. 234-249.

¹⁶¹ “*Something is rotten in the state of Denmark.*” Cit., SHAKESPEARE, ~ 1599-1602, (Act I, sc. IV, vers. 90), p. 215.

modo como a crítica «meta-hermenêutica» se constrói sobre, e a partir, da temática da técnica. Herbert Marcuse foi um dos autores referidos que mais aprofundou a relação entre o «mal-estar» cultural e a técnica moderna. No entanto, embora Marcuse aponte para a «racionalidade técnica» como o principal fundamento do «mal-estar» que se faz sentir neste período, em *Eros e Civilização* a técnica moderna não é, contudo, tomada como o ponto de partida crítico da sua reflexão.

É neste sentido que se procura introduzir o pensamento de Martin Heidegger neste ponto da investigação. Heidegger, enquanto um dos maiores nomes da Filosofia Contemporânea, apresenta-se também como um pensador cujo trabalho é incontornável para compreender esta questão; tanto no que diz respeito à fundamentação das raízes da crítica «meta-hermenêutica» da modernidade, como no que diz respeito à edificação dessa crítica no contexto da Filosofia da Técnica das Humanidades.¹⁶² Na reflexão que desenvolve ao longo do texto *O Tempo da Imagem do Mundo* (1938), é desde logo possível perceber que, para Martin Heidegger, é o pensamento, na sua manifestação enquanto «metafísica», aquilo que vem determinar uma época histórica sobre todas as outras que a antecedem, e também sobre todas as outras que lhe podem vir a seguir.¹⁶³ De acordo com o autor, aquilo que vem determinar uma época da história da humanidade como tal, *i.e.*, aquilo que a demarca como uma época que se destaca perante todas as outras, está intimamente relacionado com a forma como no pensamento que nela se desenvolve se vem construir o conceito de «mundo».

Seguindo a leitura que Heidegger desenvolve em *O Tempo da Imagem do Mundo*, no que à modernidade diz respeito, são destacáveis cinco características principais que vêm demarcar os fundamentos do pensamento que nela vigora daquele que veio delimitar as épocas que a antecedem. Heidegger destaca que o pensamento moderno se caracteriza sobretudo a partir 1) do desenvolvimento do conhecimento como «ciência moderna» que, por seu turno, vem também fazer 2) recurso da «técnica de máquinas» enquanto autonomização das práticas humanas pelas quais se desenvolve. Destaca ainda como característica fundamental da modernidade 3) a transformação da «arte» em «estética» — *i.e.*, o nascimento daquela que Heidegger entende como a concepção da

¹⁶² Don Ihde e Andrew Feenberg, são dois dos principais autores da atualidade a desenvolver a sua reflexão em torno do tema da técnica que consideram Heidegger como o pai da Filosofia da Técnica, sobretudo no que diz respeito à sua formulação como Filosofia da Técnica das Humanidades. *Cf.*, IHDE, 2010, pp. 5-28; FEENBERG, 2005, pp. 21-45.

¹⁶³ Diz Heidegger: «Na metafísica cumpre-se a meditação sobre a essência do ente e uma decisão sobre a essência da verdade. A metafísica funda uma era, na medida em que, através de uma determinada interpretação do ente e através de uma determinada concepção de verdade, lhe dá o fundamento da sua figura essencial. Este fundamento domina por completo todos os fenómenos que distinguem essa era.» *Cit.*, HEIDEGGER, 1938, p. 97.

«arte» como «vivência» —, assim como 4) a delimitação dos produtos do «fazer» humano como «cultura» e a 5) «desdivinização», enquanto esquecimento dos deuses, da divindade, que se tem vindo a concretizar ao longo da modernidade; mas também enquanto instituição de «mundividências» que procuram fornecer modelos de explicação para o «mundo» a partir de uma fundamentação concreta e limitada — de entre as quais Heidegger vem fazer especial referência ao cristianismo (Cf., HEIDEGGER, 1938, pp. 97-98).

O autor vem evidenciar estas cinco características logo nas primeiras páginas do seu texto. No entanto, este texto heideggeriano procura desenvolver a sua reflexão sobre uma destas características em particular: a «ciência moderna» enquanto modelo estrutural do «conhecimento» e da «verdade» na modernidade. É sobretudo ao construir uma delimitação ontológica daquilo que se pode determinar como «ciência moderna», que Heidegger procura demonstrar como a moderna conceção de mundo, que por sua vez parte de uma delimitação própria dos entes que o constituem, é feita nesta época como uma «representação», mais concretamente como uma «imagem». Ao contrário da conceção de «mundo» que veio caracterizar, *e.g.*, o pensamento medieval, e pela qual o «mundo» era concebido como «criação», *i.e.*, como o resultado material da vontade divina; na modernidade o «mundo» é agora concebido como «imagem», como o resultado último da «representação» científica dos entes que o compõem. Nas palavras de Heidegger:

«Onde o mundo se torna imagem, o ente na totalidade está estabelecido como aquilo para o que o homem se prepara, como aquilo que, por isso, correlativamente, ele quer 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. Onde se chega à imagem do mundo, cumpre-se uma decisão essencial sobre o ente na totalidade. O ser do ente é procurado e encontrado no estar-representado [*Vorgestelltheit*] do ente. (Cit., HEIDEGGER, 1938, pp. 112-113)»

Contudo, em *O Tempo da Imagem do Mundo*, mesmo ao destacar a fundamentação do pensamento prevalecente na modernidade a partir dos pressupostos que são inerentes à essência da «ciência moderna», Heidegger não deixa de considerar que é a moderna «técnica de máquinas» — na medida em que na sua proposta se demonstra como ontologicamente anterior à «ciência moderna» — aquela que se

apresenta como a mais fundamental característica do pensamento que caracteriza a época moderna face a todas as épocas que a antecedem (Cf., HEIDEGGER, 1953, pp. 222-223).¹⁶⁴ Nas suas próprias palavras: «A técnica de máquinas permanece o rebento até agora mais visível da essência da técnica moderna, a qual é igual à essência da metafísica moderna. (Cit., HEIDEGGER, 1938, p. 97)»¹⁶⁵

Mas antes de direcionar a investigação para a problematização heideggeriana da técnica moderna, torna-se, porém, importante sublinhar que uma correta compreensão da abordagem feita por Martin Heidegger à questão da modernidade técnica, se encontra inevitavelmente ligada à necessidade de construir uma compreensão prévia do modo como o autor de *Ser e Tempo* interpreta o caráter histórico da questão da «verdade», assim como da relação que esta veio estabelecer com o pensamento ocidental ao longo de toda a sua história. Pois que a «ciência» e a «técnica» modernas se mostram na filosofia de Heidegger como dois modos distintos de «desencobrimento» das essências dos «entes» que compõem o «mundo», e que por essa via vêm delimitar a forma pela qual se compreende o conceito de «verdade» no pensamento que é desenvolvido nesta época histórica. Neste sentido, e antes de se focar a problemática acerca do papel desempenhado pela questão acerca da técnica no contexto da crítica «meta-hermenêutica» da modernidade tardia, torna-se então fundamental fazer uma referência, ainda que breve, ao caráter histórico do «desencobrimento» enquanto «verdade», tal como este se apresenta no pensamento de Martin Heidegger.

Em diversas das interpretações que desenvolve acerca da origem helénica do pensamento ocidental,¹⁶⁶ Heidegger procura demonstrar que aquilo que hoje se define através da palavra «verdade», surge pela primeira vez conceptualizado, por diversos autores clássicos¹⁶⁷ como aquilo que está «encoberto» na «φύσις» («*physis*»), isto é, como aquilo que a «*physis*», ao «encobrir», dá a «desencobrir» como seu. Ao interpretar o conceito de «verdade» neste sentido, *i.e.*, como o caráter ontológico velado no «ente» — ou, no sentido inverso, no modo como o «ser» se manifesta onticamente através do «ente» —, Heidegger constrói uma interpretação fenomenológica da «verdade» que é feita à luz do conceito grego de «ἀλήθεια» («*aletheia*»). Neste sentido, de acordo com o pensamento heideggeriano, e também de acordo com o sentido originário que o autor

¹⁶⁴ A este respeito veja-se também IHDE, 2010, p. 2.

¹⁶⁵ Veja-se ainda a este respeito HEIDEGGER, 1936-1938, pp. 113-115.

¹⁶⁶ A título de exemplo, podem aqui referir-se os textos *Ser e Tempo* (1927); *O que é a Metafísica* (1929); *Sobre a Essência da Verdade* (1930); *A Origem da Obra de Arte* (1935); *A Questão Acerca da Técnica* (1953), entre muitos dos outros em que Heidegger se debruça, ou faz referência, à questão das origens helénicas do pensamento e cultura ocidentais.

¹⁶⁷ No §44 de *Ser e Tempo*, Heidegger faz sobretudo referência a Parménides e Aristóteles. Cf., HEIDEGGER, 1927, pp. 256 – 273; ZIMMERMAN, 1990, pp. 173-182.

compreende estar subjacente à conceção helénica de «*aletheia*», por «verdade» compreende-se então aquilo que, ao estar «encoberto» nos entes, se dá a «descobrir» ao «ente privilegiado» («*Dasein*») que é capaz de levantar a questão que inquire pelo seu «ser». ¹⁶⁸ No entanto, Heidegger vem também demonstrar por esta via que a compreensão do conceito de «verdade», a partir do seu sentido originário, tem vindo a errar ao longo da história, ganhando assim diversas significações ao longo do decorrer da história da cultura ocidental (Cf., CASANOVA, 2009, pp. 194-206).

É com a tradução do termo «*aletheia*» pelo seu equivalente latino «*veritas*», que Heidegger considera que o conceito de «verdade» passou, pela primeira vez, a deixar de ser pensado a partir do seu sentido originário enquanto «descobrimento», para ser interpretado à luz do conceito de «exatidão», no sentido de uma «*adequatio intellectus et rei*» (Cf., HEIDEGGER, 1927, pp. 256-273), ¹⁶⁹ *i.e.*, enquanto conformidade do pensamento para com o ente sobre o qual se debruça. Conceção que o autor de *Ser e Tempo* considera ainda vigorar no contexto do pensamento moderno. De acordo com Heidegger, a tradução de «*aletheia*» por «*veritas*» não pode ser considerada como uma tradução minimamente fiel, sendo antes uma tradução que, para além de condenar o sentido fundamental da «verdade» enquanto «*aletheia*», leva também o pensamento ocidental a esquecer aquela que Heidegger compreende como a sua questão mais fundamental, *i.e.*, a questão que inquire pelo «ser» que se manifesta «encoberto» nos entes, e à qual o autor vem dar um especial destaque no §44 de *Ser e Tempo* (Cf., HEIDEGGER, 1927, pp. 256 – 273).

Refere Michael E. Zimmerman a este respeito:

«Do seu sentido primordial como descobrimento, a verdade passou a ser concebida como um modo de conformidade no intuito de servir e promover o bem-estar da humanidade. Esta conformidade associou-se às noções de verdade como *rectitudo*, correção, *adequatio*. A verdade, enquanto *veritas* e *rectitudo*, inscreve-se deste modo na *ratio* humana. Os romanos, uma vez mais, tornaram-se nos veículos desta deterioração do sentido grego

¹⁶⁸ Embora já se tenha feito referência à conceção heideggeriana de «*Dasein*» enquanto «ente privilegiado» (veja-se a este respeito as pp. 64-69, desta investigação, assim como as notas de rodapé que nelas constam acerca do tema), volta-se aqui a sublinhar que com o termo «*Dasein*» Heidegger procura, mediante algumas reservas que procuram estabelecer um claro afastamento face às questões de carácter antropológico, designar a realidade humana. Tal como já foi destacado no terceiro capítulo desta investigação, «*Dasein*», constitui-se como o «aí» («*Da-*») do «ser» («*sein*»), isto é, como o ente onde o «ser», ao ser questionado, se mostra «encoberto» e que, ao «encobrir-se», se dá, simultaneamente, a «descobrir» como a sua «verdade». Cf., HEIDEGGER, 1927, pp. 21-35, 67-77; ZIMMERMAN, *Op. Cit.*, pp. 145-146; IHDE, 2010, pp. 29-35.

¹⁶⁹ A este respeito veja-se também HEIDEGGER, 1930, pp. 65 – 82; BORGES-DUARTE, 2014, pp. 167 – 172; ZIMMERMAN, *Op. Cit.*, pp. 173 – 182.

original. (Cit., ZIMMERMAN, *Op. Cit.*, pp. 174 – 175)»¹⁷⁰

É neste erro histórico do sentido original de «*aletheia*» a que Zimmerman faz referência, onde se encontra a razão fundamental que leva Heidegger a defender a tese que vem percorrer *O Tempo da Imagem do Mundo*. Segundo esta, a cada época da história da cultura ocidental, corresponde um modo próprio de pensar o conceito de «verdade» que lhe é característico. A modernidade é disso o melhor exemplo na medida em que, desde os finais do séc. XVIII, todo o conhecimento científico se veio fundamentar mediante uma conceção da «verdade» que é desde logo determinada a partir do conceito de «exatidão» ao qual foi feita a referência, sendo esta mesma «exatidão» aquilo que é capaz de proporcionar a construção da moderna conceção do «mundo» como uma «imagem» (Cf., HEIDEGGER, 1938, pp. 95 – 138).¹⁷¹ A crítica que Heidegger vem desta forma lançar ao pensamento vigente na cultura ocidental moderna assenta fundamentalmente sobre esta questão, no esquecimento do «ser» que foi proporcionado pela conformidade científica com a «exatidão»; no esquecimento da necessidade de «desencobrir» as «essências» que se encontram veladas nos entes, e que é assim decorrente de uma incompreensão do sentido originário e mais fundamental da «verdade» enquanto «*aletheia*» (Cf. HEIDEGGER, 1976/1988, pp. 26-45).

Do mesmo modo que o conhecimento científico que foi produzido no decorrer da modernidade, a própria técnica também não escapou da orientação paradigmática ditada pela «exatidão» que no pensamento ocidental se passou a exigir de todos os âmbitos do saber. Na linha que é assim aberta pelo pensamento heideggeriano, a inscrição do paradigma da «exatidão» científica no desenvolvimento dos processos técnicos da modernidade constituiu-se como um dos principais responsáveis pelos mais importantes desenvolvimentos da cultura ocidental moderna, desde o final do séc. XVIII até aos dias de hoje. Facto que levou, por si só, ao surgimento de uma nova “fé”, por seu turno, quase inabalável, no progresso social promitente nas vias técnico-científicas. “Fé” que, tal como até aqui se tem vindo a procurar demonstrar, em tantas medidas tem vindo a caracterizar as experiências da vida que são construídas no contexto social da cultura ocidental deste período (Cf., MISA, 2009, pp. 7-17).¹⁷²

¹⁷⁰ “From its primordial meaning as unconcealment, truth became conceived as conformity in the service of promoting human well-being. This conformity became involved with the notion of truth as *rectitudo*, *correctness*, *adequatio*. Truth as *veritas* and *rectitudo* passes over into the ratio of man. The Romans, once again, were the vehicles for this degeneration of Greek insight.” (Tradução da nossa responsabilidade).

¹⁷¹ A este respeito veja-se também BORGES-DUARTE, 2014, pp. 167 – 172; ZIMMERMAN, *Op. Cit.*, pp. 145 – 146; 173 – 182; CASANOVA, *Op. Cit.*, pp. 194-206.

¹⁷² A este respeito veja-se também NIELSON, 2009, pp. 23-27.

Tal como o destaca Keld Nielson:

«A tecnologia tem sido uma parte integrante do desenvolvimento da civilização ocidental, os modos de comportamento e produção ocidentais têm chegado a todas as partes do mundo. As tecnologias ocidentais estiveram no coração da mudança de uma economia agrorural para uma economia urbano-industrial à qual diversos países e regiões do mundo se submeteram ao longo dos últimos 200 anos. (Cit., NIELSON, 2009, p. 23)»¹⁷³

Com efeito, não se pode dissociar o caráter «exato» da ciência e da técnica modernas de todo o progresso sociocultural alcançado ao longo dos séculos XVIII, XIX e XX. Tal como até aqui se tem vindo por diversas vezes a constatar, a própria Filosofia não conseguiu ficar indiferente a este fenómeno, sendo as tendências «positivistas», «estruturalistas», mas também «instrumentalistas» — que, tal como se procurou demonstrar ao longo do terceiro capítulo, em grande medida marcaram os primórdios da Filosofia da Técnica contemporânea — disso o mais evidente sinal (Cf., MITCHAM, 1994, pp. 19-38; 41-49).¹⁷⁴

É neste sentido que a própria problematização heideggeriana da técnica, do mesmo modo que a sua problematização da «ciência moderna», terá que ser feita de acordo com uma orientação *aletheiológica*, i.e., no sentido de compreender qual é o seu papel no processo de «desencobrimento» das essências dos entes ao longo da modernidade. Pois, só ao pensar a questão da técnica nestes termos, se tornará possível para Heidegger interpretá-la à luz do sentido originário da «verdade» que nela se manifesta. Interpretação que terá de construir-se, por conseguinte, a partir de um questionamento que inquire sobre aquela que Heidegger define como a essência da «técnica moderna» (Cf., HEIDEGGER, 1953, pp. 217-238).

Tal como diz Irene Borges-Duarte a este respeito:

«Os gregos compreendiam, com efeito, todas essas maneiras de sair à luz ou *desencobrir-se* do ser como modos de ἀλήθεια. «Os romanos converteram-na em *veritas*. Nós dizemos *verdade* e geralmente compreendêmo-la como a exactidão de uma representação». A diferença essencial entre estas duas concepções da verdade — a corrente, como *exactidão* (ὁρθότης), isto é, como adequação (ὁμοίωσις) da representação à coisa, e a originária como «não encobrimento» ou ἀλήθεια — marca a distância entre a concepção vulgar ou

¹⁷³ “Technology has been an integral part of the development of modern Western civilization and the way Western modes of behavior and production have reached all parts of the Earth. Western technologies have been at the heart of the change from a rural-agricultural economy to an urban-industrial one that many countries or regions have undergone during the past 200 years.” (Tradução da nossa responsabilidade).

¹⁷⁴ Veja-se também IHDE, 2010, pp. 1-27.

«antropológica» da técnica e a sua concepção ontológica. Esta história íntima da verdade pelos caminhos do erro é manifesta em cada um dos seus rostos. (Cit., BORGES-DUARTE, 2014, pp. 170 - 171)»¹⁷⁵

Com este questionamento «essencial», Heidegger procura afastar-se, logo desde início, dos pressupostos antropológicos que se encontram subjacentes a qualquer conceção «instrumentalista», assim como dos preconceitos que a cultura ocidental tem vindo a construir em torno do conceito de «verdade» na sua relação com a técnica. Sobretudo uma vez que: «A interpretação heideggeriana da técnica moderna difere radicalmente da interpretação mais comum que é fornecida pela antropologia naturalista (Cit., ZIMMERMAN, *Op. Cit.*, p. xiv)».¹⁷⁶

Assim se inicia, com Heidegger, uma revolução no modo de pensar filosoficamente a questão da técnica, pois, na medida em que levanta pela primeira vez esta questão ontologicamente, o autor procura deixar que a técnica se mostre à luz da sua própria essência e não apenas a partir da relação que esta vem estabelecer com o ser humano que dela faz uso. Afastando-se por esta via de uma abordagem antropológica, em Heidegger, a questão da técnica caminha então invariavelmente a par da questão da «verdade» e do modo como esta é pensada, *essencialmente*, ao longo de toda a história do pensamento ocidental. Razão pela qual o questionar heideggeriano pela técnica se veio transformar num questionar que procura demonstrar o carácter histórico da «verdade», e do modo como esta veio determinar o percurso da cultura ocidental desde as suas origens helénicas até ao período contemporâneo (Cf., BORGES-DUARTE, 2014, pp. 163 – 208).

5.3. «Techné» e «Aletheia»: A Definição Heideggeriana da Essência da Técnica

Dando desde logo a adivinhar a relação que se estabelece entre a problemática da técnica com a problemática da «verdade», Heidegger inaugura *A Questão Acerca da Técnica* fazendo referência àquilo que se compreende quotidianamente pelo conceito de essência. Segundo o autor, ao longo da história da filosofia, tem vindo a definir-se por essência aquilo que caracteriza uma coisa como a coisa que ela é; aquilo que num objeto o vem identificar como esse objeto em particular, o seu «quê». Seguindo esta linha, poder-se-á mesmo compreender a definição quotidiana de essência como aquilo que

¹⁷⁵ Nesta passagem, a autora faz uma citação do texto heideggeriano original *Die Frage nach der Technik* (1953) (*A Questão Acerca da Técnica*). Cf., HEIDEGGER, 1936–1953, p. 13.

¹⁷⁶ “Heidegger’s interpretation of modern technology differs radically from the much more familiar interpretation offered by naturalistic anthropology.” (Tradução da nossa responsabilidade).

num determinado objeto é comum a todos os outros objetos que com ele se assemelham. Pois, quando se procura definir a essência de algo, esta definição faz-se à luz de um universal que é transcendente a esse mesmo algo acerca do qual se pretende definir a essência; algo que corresponderá, em última instância, com a sua «verdade». Em *A Questão Acerca da Técnica*, Heidegger ilustra este ponto à luz do exemplo daquilo que pode ser compreendido como a essência de uma árvore. Diz ele: «Quando procuramos a essência de uma “árvore”, teremos de estar conscientes que aquilo que prevalece em cada árvore, como arbóreo, não é, em si, uma árvore que se destaca entre todas as outras árvores. (Cit., HEIDEGGER, 1953, p. 217)».¹⁷⁷

Na preparação do caminho que irá assim guiar o inquirir pela essência da técnica moderna, Heidegger detém-se então, em primeiro lugar, numa análise da proposta de definição de essência da técnica que é sugerida por aquela que designa como a concepção «antropológico-instrumental» da técnica. Sendo que se compreende aqui como «instrumental» — ou, no sentido da definição heideggeriana mais abrangente, por «antropológico-instrumental» — qualquer concepção filosófica da técnica que a determine como um instrumento neutro que está submetido à vontade humana.¹⁷⁸ Mediante esta concepção, a técnica é assim compreendida como um *medium*, como o *instrumentum* que deve a sua existência a uma predeterminação humana dos fins para os quais se dirige, uma vez que:

«De acordo com a concepção antropológica, a consciência é um desenvolvimento evolutivo que fez do ser humano um animal particularmente adaptável a uma grande variedade de climas e a uma grande variedade de condições materiais. Os seres humanos sobreviveram até agora graças ao facto de terem aprendido a fazer e a usar símbolos e utensílios. Para este tipo de concepção antropológica, a técnica industrial moderna é simplesmente uma versão mais sofisticada dos utensílios usados pela humanidade primitiva. A única grande diferença entre os utensílios novos e primitivos consiste simplesmente em que os novos são desenhados e construídos de acordo com os princípios científicos que eram desconhecidos em épocas anteriores da humanidade. (Cit., ZIMMERMAN, *Op. Cit.*, p. xiv)»¹⁷⁹

¹⁷⁷ “When we are seeking the essence of “tree”, we have to become aware that what pervades every tree, as tree, is not itself a tree that can be encountered among all other trees.” (Tradução da nossa responsabilidade).

¹⁷⁸ Neste sentido, a concepção heideggeriana de uma essência «instrumental» da técnica e a concepção feenberguiana de um «instrumentalismo» que define algumas das tendências que se desenvolvem na Filosofia da Técnica, mostram-se bastante próximas. Cf., HEIDEGGER, 1953, pp. 218-219; FEENBERG, 1991, pp. 5-7, 14-15, 65.

¹⁷⁹ “According to such anthropology, consciousness is an evolutionary development which has made the human animal particularly adaptive to a wide variety of climates and material conditions. Humans have survived because they learned how to make and use tools and symbols. For such an anthropology, modern industrial technology is simply a sophisticated version of the tools used by primitive humanity.

Tal como já se verificou ao longo do terceiro capítulo desta investigação, esta conceção «instrumental» da técnica ganhou um grande número de defensores nos primórdios do séc. XX. Destacaram-se os nomes de Ernst Kapp e Friederich Dessauer no contexto da Filosofia da Técnica dos Engenheiros, sendo também referidos alguns nomes no contexto da Filosofia da Técnica das Humanidades, de entre os quais se prestou especial atenção aos nomes de Lewis Mumford ou José Ortega y Gasset.¹⁸⁰ A popularidade deste tipo de conceção filosófica da técnica é também facilmente compreensível, sobretudo quando se tem em conta o contexto sociocultural que marcou o início do séc. XX. Pois ao tomar a técnica como um meio neutro subjugado aos ditames da vontade humana, o «instrumentalismo» (ou, na terminologia heideggeriana, a conceção «antropológico-instrumental» da técnica) apresenta uma conceção da técnica cuja fundamentação é o suficientemente objetiva mas também, e simultaneamente, suficientemente abrangente, para apelar a todos os domínios académicos interessados no seu estudo e compreensão, tanto do lado das ciências exatas — enquanto Filosofia da Técnica dos Engenheiros —, como do lado das próprias ciências sociais e humanas — enquanto Filosofia da Técnica das Humanidades.

Este apelo próprio da objetividade que está presente na fundamentação das propostas de interpretação «instrumentalista», encontra-se diretamente relacionado com o carácter proteiforme que estas vêm pela sua parte atribuir à técnica. Por ser concebida como um *instrumentum*, a técnica encontra-se destituída de qualquer valor substancial. Ela é, na sua essência, uma pura mediação, neutra relativamente a qualquer valoração e a qualquer conteúdo substancial que se lhe pretenda atribuir. De acordo com esta perspetiva acerca da técnica, qualquer que seja o seu desígnio, qualquer que seja a sua orientação instrumental, compreender-se-á que esta não lhe é própria, na medida em que lhe é sempre previamente atribuída pelo ser humano que a concebe. O ser humano mostra-se, nesta conceção da técnica, como o seu mestre, como aquele que detém um poder substancial sobre o desenvolvimento dos seus processos, sendo precisamente esta a razão que leva Heidegger a interpretar o «instrumentalismo» como uma conceção «antropológica» da técnica. Pois, para todos os efeitos, a técnica mostra-se, ainda hoje,

The major difference between earlier and later technology is simply that newer tools are designed and built in accordance with scientific principles unknown to earlier periods of human life.” (Tradução da nossa responsabilidade).

¹⁸⁰ Ter-se-á aqui de sublinhar que Martin Heidegger não foca a sua crítica ao «instrumentalismo» em nenhum autor em particular. No entanto, mostrou-se relevante destacar o nome de alguns pensadores cuja conceção filosófica da técnica se inscreve dentro da conceção «antropológico-instrumental» como forma de contextualizar a posição ocupada por Heidegger no seio da Filosofia da Técnica das Humanidades desenvolvida na primeira metade do séc. XX. Cf., MITCHAM, 1994, pp. 39-61; IHDE, 2010, pp. 1-27.

como um meio direcionado para alcançar um determinado fim, o qual é previamente estabelecido pelo ser humano que é/foi responsável pelo seu *design*.

Contudo, e tal como o vem destacar Irene Borges-Duarte:

«Desta concepção «antropológica e instrumental» da técnica destaca-se, pois, o seu duplo pressuposto: por um lado, o da *teleologia* da vontade humana, ou seja, uma certa compreensão do humano na qual se sublinha o *primado prático* da subjectividade, por outro, o da possibilidade de uma actividade executiva, isto é, subordinada à primeira, mediante um uso sapiente de instrumentos idealizados para esse fim. Nesta desenha-se a imagem própria do *homo faber*. No entanto, estes pressupostos não são habitualmente percebidos, apenas transparecendo a aparente neutralidade e objectividade desta concepção que, contudo, se limita a mencionar o denominador comum de tudo o que é técnico, constante através da contínua evolução e aperfeiçoamento dos instrumentos e conhecimentos humanos. (Cit., BORGES-DUARTE, 2014, pp. 167 – 168)»

Nesta linha, e no que diz respeito à concepção «antropológico-instrumental» da técnica moderna que é anunciada por Martin Heidegger nas primeiras páginas de *A Questão Acerca da Técnica*, depreende-se então que a sua essência é definida a partir do conceito de «instrumentalidade», *i.e.*, do seu carácter *mediador*, o qual se mostra por sua vez como uma determinação universal e transcendente a toda a técnica moderna, e que, por essa mesma razão, se encontra de acordo com a compreensão quotidiana do conceito de essência. Contudo, e tendo em conta esta definição do conceito de essência, Heidegger alerta que a «(...) essência da técnica não pode, de forma alguma, definir-se como algo técnico (Cit., HEIDEGGER, 1953, p. 217)».¹⁸¹ Proposição que procura desde logo alertar a atenção do leitor de Heidegger para o carácter ôntico da «instrumentalidade» quando é compreendida como essência da técnica moderna.

É por isso fundamental sublinhar que, para Heidegger, a necessidade inerente a um levantamento da questão da essência da técnica se deve, sobretudo, à incapacidade que o ser humano tem demonstrado nas suas tentativas de estabelecer uma «livre relação» para com essa essência ao longo do decorrer da modernidade tardia. Segundo o autor, essa incapacidade surge desde logo a partir da forma como a cultura moderna se acomodou à compreensão do conceito de essência que veio a ser construído ao longo da história do pensamento ocidental, e que é perpetuada pelas concepções «antropológico-instrumentais» às quais ainda agora foi feita a referência (Cf., HEIDEGGER, 1953, pp. 217-219). De acordo com Heidegger, é devido à falta de uma compreensão

¹⁸¹ “(...) *the essence of technology is by no means anything technological.*” (Tradução da nossa responsabilidade).

verdadeiramente ontológica da essência da técnica que a humanidade se encontra, nos mais diversos âmbitos da sua existência, incondicionalmente acorrentada à técnica e aos seus dispositivos tecnológicos. Neste sentido, e na medida em que a modernidade se fica por uma compreensão ôntica da técnica, nunca se poderá, por essa razão, proporcionar a almejada «livre relação» para com a sua essência.

É desta forma que Heidegger se vê então obrigado a interpretar a deambulação histórica da determinação essencial que é adiantada pela conceção «antropológico-instrumental» da técnica, a qual vem por sua vez caracterizar algumas das conceções filosóficas pioneiras desenvolvidas em torno da técnica moderna. Só mediante uma tal interpretação histórica, poderá Heidegger delimitar os pressupostos fundamentais que lhe permitem construir o caminho para uma compreensão verdadeiramente ontológica e, por essa razão, também «autêntica», daquela que se constitui como a sua essência.

Assim, e em consonância com a problemática da «verdade» que até aqui se tem vindo a tratar, a conceção «instrumental» da técnica mostra-se para Heidegger como uma representação «exata» daquilo que se constitui conceptualmente como «técnico». Enquanto *medium*, a técnica mostra-se como um instrumento, isto é, como o processo de mediação de uma vontade que se materializa numa realidade efetiva, ou, se preferirmos, no «τέλος» («telos») pré-determinado por essa mesma vontade. Com efeito, em *A Questão Acerca da Técnica*, Heidegger não contesta a «exatidão» desta definição, ela apresenta-se numa conformidade factual com aquilo que se constitui como «técnico». No entanto, e em consonância com aquilo que também foi já referido acerca da questão da «verdade», por ser «exata», tal não significa obrigatoriamente que esta definição «instrumental» seja também «verdadeira». Pois tal como Heidegger refere acerca do carácter «exato» da determinação essencial levada a cabo por esta proposta:

«O exato fixa-se sempre sobre algo pertinente no que quer que seja que se encontra em consideração. No entanto, para ser exata, esta fixação de modo algum necessita de descobrir a essência da coisa em questão. Só no ponto onde se dá o acontecer de tal descobrimento se dará a apropriação da verdade. Razão pela qual se considera que a mera exatidão não pode corresponder à verdade. Pois só a verdade nos poderá levar ao encontro de uma livre relação com aquilo que nos diz respeito a partir da sua essência. (Cit., HEIDEGGER, 1953, pp. 218 – 219)»¹⁸²

¹⁸² “The correct always fixes upon something pertinent in whatever is under consideration. However, in order to be correct, this fixing by no means needs to uncover the thing in question in its essence. Only at the point where such an uncovering happens does the true appropriate. For that reason the merely correct is not yet the true. Only the true brings us into a free relationship with that which concerns us from its

Dentro desta linha do pensamento Heideggeriano — que procura sempre compreender o sentido autêntico e originário que está encoberto na linguagem, assim como o modo como esta vem determinar historicamente o pensar — por essência compreende-se então, não o universal transcendente e «exato» de uma coisa, mas, e acima de tudo, o modo como o «ser» se dá a manifestar na coisa em questão. De acordo com esta delimitação originária do sentido de essência, Heidegger empenha-se em definir ontologicamente a essência da técnica moderna, necessitando para tal, e em primeiro lugar, de construir uma análise hermenêutico-fenomenológica do conceito de «instrumentalidade» que até aqui foi interpretado a partir de uma perspectiva «antropológico-instrumental». Pois, só a partir desta, poderá o autor determinar em que ponto do desenvolvimento histórico do pensar é que a compreensão ontológica — «autêntica» — da técnica se desviou no sentido do relacionamento «inautêntico» que o «*Dasein*» tem vindo a estabelecer com sua essência.

Na esteira hermenêutica que em tanto caracteriza o seu trabalho, o pensador de Friburgo faz remontar fenomenologicamente as origens desta conceção «antropológico-instrumental» da técnica à antiguidade clássica. Partindo de uma desconstrução fenomenológica do conceito de «instrumentalidade», para Heidegger, esta mais não se mostra do que uma derivação histórico-interpretativa da doutrina aristotélica da «causalidade» (Cf., HEIDEGGER, 1953, pp. 217 – 220). Neste sentido, a «instrumentalidade» técnica, enquanto «causa», define-se como aquilo através do qual algo é criado; como o modo através do qual se obtêm determinados resultados ou efeitos. Contudo, e a partir de uma análise mais atenta deste conceito originário de «causalidade», Heidegger entende que, mais que «criar um efeito», por «causa» entende-se aquilo que «faz de algo devedor de uma outra coisa», isto é, de «ser responsável» pelo seu vir à existência. Pois que:

«Aquilo que nós denominamos por causa [*Ursache*] e que os romanos denominavam de *causa* é denominado por *aition* pelos gregos, aquilo do qual algo é devedor [*das, was ein anderes verschuldet*]. As quatro causas são os modos, todos simultaneamente copertinentes entre si, de ser responsável por algo. (Cit., HEIDEGGER, 1953, pp. 219 - 220)»¹⁸³

essence.” (Tradução da nossa responsabilidade).

¹⁸³ “*What we call cause [Ursache] and the Romans called causa is called aition by the Greeks, that to with something else is indebted [das, was ein anderes verschuldet]. The four causes are the ways, all belonging at once to each other, of being responsible for something else.*” (Tradução da nossa responsabilidade).

Causar, no seu sentido hermenêutico-fenomenológico aqui interpretado por Heidegger, é então definido como um «ser responsável por algo», «algo» que é por essa razão «devedor» daquilo que lhe proporcionou a vinda ao seu estar presente. Recorrendo a um exemplo para justificar a sua posição relativamente à determinação originária do conceito de «instrumentalidade» enquanto «causalidade», Heidegger ilustra o caso da manufatura de um cálice sagrado enquanto objeto que é devedor da quádrupla «causalidade» aristotélica que o trouxe à existência.

Segundo Heidegger, são responsáveis pelo vir à existência do cálice sagrado as quatro causas fundamentais que são expostas na doutrina aristotélica da causalidade. O cálice mostra-se assim, por um lado, como devedor da sua «causa material», isto é, da prata pela qual é constituído, a sua matéria, ou «ὕλη» («*hyle*»); sendo que é, da mesma forma, também devedor da sua «causa formal», da «μορφή» («*morphé*»), pela qual a matéria se “organiza” formalmente como um cálice. O cálice mostra-se também ainda devedor da sua «causa final», i.e, do seu fim, «τέλος» («*telos*»), na medida em que é esta a causa responsável pela delimitação do "para quê" do cálice. Por último, o cálice sacrificial mostra-se também devedor da sua «causa eficiente», que, alerta Heidegger, de nenhuma forma deverá ser imediatamente identificada com o ser humano (neste caso com o ourives que trabalha a prata). Afastando-se por esta via da interpretação antropológica subjacente ao «instrumentalismo», Heidegger compreende que o artesão (ourives) é apenas considerado como a «causa eficiente» na medida em que é ele quem é capaz de articular as três restantes causas, de modo a trazer à existência o cálice que ainda não presente. Com as devidas reservas, o ourives apresenta-se aqui como o «*Dasein*» ao qual o «ser» do cálice se presta à manifestação. Neste sentido, por «causa eficiente» acaba por compreender-se então o próprio movimento de trazer à existência o cálice sacrificial, o qual se manifesta na articulação dos restantes modos de «fazer de algo devedor» (Cf., HEIDEGGER, 1953, pp. 219 - 221).

Os quatro modos de «fazer de algo devedor», embora diferentes, encontram-se sempre reunidos, constituindo assim o todo da causalidade. Razão que leva Heidegger a questionar-se acerca daquilo que os une, sobre o que faz com que estes quatro modos de «fazer de algo devedor» se encontrem reunidos desde início. De acordo com a posição heideggeriana, e tal como ficou já referido, a «causalidade» não pode ser pensada a partir do «efeito» que esta provoca, tal como acontece na perceção moderna deste conceito. Compreender o problema da «causalidade» necessita, por isso, de aprofundar-se.

Para o autor de *Ser e Tempo*, «fazer algo devedor de ...» e o «ser responsável por ...» são, em si mesmos, dois modos de ocasionar, *i.e.*, de trazer algo que ainda não existe à sua existência, do «pôr-em-obra» do ainda não presente. Ao interpretar a «instrumentalidade» à luz da «causalidade» teleológica aristotélica, Heidegger vem então determinar fenomenologicamente a essência da técnica como um modo de descobrir aquilo que não está ainda presente, isto é, como um «trazer» que «põe-em-obra» aquilo que não está ainda presente, ao modo da interpretação clássica do conceito de «ποίησις» («*poiésis*»). Neste sentido, a essência da técnica consiste no «produzir» ao modo da «*poiesis*», isto é, como o «pôr-em-obra» que reúne a causalidade nos seus quatro modos, de forma a ocasionar a existência de algo que não está ainda presente, e que se encontra, não só na realidade humana do artesão, mas que é também, e sobretudo, manifesto, de forma explícita, na própria «*physis*».

Diz Heidegger:

«É da maior importância pensar este trazer-à-presença em toda a sua abrangência e ao mesmo tempo à luz do sentido a partir do qual este foi pensado pelos gregos. Não é apenas a manufatura artesanal, não é apenas o trazer à existência artístico, poético e imagético que se constitui como um trazer-à-presença no sentido da *poiésis*. A *physis* é, também, enquanto um trazer à existência de algo ainda não presente, um pôr-em-obra no sentido da *poiésis*. *Physis* é, de facto, *poiésis*, no seu mais alto sentido. (Cit., HEIDEGGER, 1953, p. 221)»¹⁸⁴

Para além do afastamento que Heidegger aqui procura estabelecer perante a conceção «antropológico-instrumental» da técnica, é também possível compreender como a relação da questão da técnica com a questão da verdade se vem demarcar nitidamente neste ponto. O próprio conceito originário de «verdade», compreendido a partir do seu sentido original como «*aletheia*», isto é, como «desencobrimento» daquilo que se encontra inicialmente «encoberto», corresponde-se com a própria essência da técnica enquanto «*poiésis*». Pois o «pôr-em-obra» que caracteriza o ocasionar que é proporcionado pela «*poiésis*» — seja através das «artes» (ofícios), ou da própria natureza —, mostra-se então para Heidegger como um «desencobrir» daquilo que se encontra ainda velado na «*physis*». Correspondendo-se então este «desencobrir» — que é proporcionado “*poieticamente*” — com o já enunciado conceito clássico do «desencobrir» que é característico da «*aletheia*».

¹⁸⁴ “It is of utmost importance that we think bringing-forth in its full scope and at the same time in the sense which the Greeks thought it. Not only handicraft manufacture, not only artistic and poetical bringing into appearance and concrete imagery, is bringing-forth, *poiésis*. *Physis* also, the arising of something out of himself, is bringing-forth, *poiésis*.” (Tradução da nossa responsabilidade).

O «desencobrir» *aletheiológico* manifesta-se assim também na própria «instrumentalidade» da técnica. Não deixando Heidegger, contudo, de ressaltar a diferença segundo a qual na «τέχνη» («*techné*»), o desencobrir “*poiético*” necessita da intervenção humana. Pois, enquanto que na «*physis*» o mesmo «desencobrimento» se dá por si mesmo — tal como se mostra no exemplo do desabrochar de uma semente que se transforma em flor —, o «desencobrir» levado a cabo pela técnica mostra-se como um «pôr-em-obra» que necessita do ser humano, do artesão, do «τεχνίτης» («*technitês*»), para se tornar presente (Cf., BORGES-DUARTE, 2014, p. 170 – 171). A essência da técnica, segundo a leitura que é assim feita por Heidegger, mostra-se então como o «desencobrimento» levado a cabo ao modo da «*poiésis*». Sendo neste sentido que Heidegger procura demonstrar que questionar a técnica, na sua dimensão essencial, levará inevitavelmente o pensar de encontro com a ideia originária da «verdade» enquanto «desencobrimento».

5.4. – A Essência da Técnica Moderna enquanto «*Ge-stell*» («Com-posição»): Martin Heidegger e a Interpretação de «*Ge-stell*» como o «Poder» «Com-positivo» na Modernidade

No caminho que se abre através deste questionar essencial, a técnica mostra-se, a partir de Heidegger, como um conceito que se encontra para além dos limites impostos pela sua conceção enquanto mera «instrumentalidade». Ao ser compreendida como um modo de «desencobrir», na sua essência vem abrir-se também um novo domínio interpretativo. Pois é enquanto «desencobrimento» que a essência da técnica se mostra também como um domínio onde se vem recolher a própria significação da «verdade», tal como ela é compreendida a partir do seu sentido originário — «*aletheia*». O que, por sua vez, leva Heidegger a defender que só por meio desta interpretação fenomenológica e essencial se poderá captar a importância da temática da técnica em toda a sua extensão filosófica.

A técnica enquanto domínio das artes, não só se constitui como o nome dado às aptidões e atividades do artesão, mas, mais que isso, e principalmente, constitui-se como aquilo que vem delimitar o «ser» próprio do artesão, isto é, aquilo que faz dele o artesão que ele é, na medida em que se mostra capaz de «pôr-em-obra» o ainda não presente. A técnica — por se encontrar fenomenologicamente enraizada sobre o conceito clássico «τεχνικός» («*technikós*») — apresenta-se então como aquilo que é do domínio da «*techné*», do «desencobrir *poiético*», mostrando-se, a par da «arte», como

um modo da própria «*poiésis*».

Nesta definição da essência da técnica que é proposta por Martin Heidegger, encontra-se desde logo manifesta a relação existente entre a técnica e o saber. O autor sublinha que os termos «τέχνη» («*techné*») e «ἐπιστήμη» («*epistémé*») se têm encontrado historicamente interligados, embora circunscritos por significações diferentes.¹⁸⁵ O saber é técnico na medida em que descobre aquilo que ainda não está presente. Uma casa, um barco, ou um cálice, são trazidos à presença mediante uma técnica, mediante um saber «*poiético*» que reúne toda a causalidade de modo a trazer o objeto à existência. Neste saber encontram-se reunidos de antemão todos os elementos que compõem a casa, o barco, ou qualquer outro objeto que deva a sua existência ao saber técnico responsável pelo seu estar presente. Nas palavras de Heidegger:

«Quem quer que seja que construa uma casa, um barco ou forje um cálice, descobre aquilo que deve ser trazido à presença, de acordo com os termos impostos pelos quatro modos de fazer de algo devedor. Este descobrir reúne à partida o aspeto e a matéria do barco ou da casa, com uma visão da coisa completa em que se vão tornar, é a partir deste reunir que se determina o modo pelo qual são construídos. Assim, aquilo que se manifesta decisivo na *techné* não reside de forma alguma no fazer e no manipular, ou mesmo no uso dos meios, mas sim no descobrir ao qual foi feita a referência. É por ser um descobrir, e não um manufaturar, que a *técnica se mostra como um modo de trazer-à-presença*. (Cit., HEIDEGGER, 1953, p. 223)»¹⁸⁶

A questão impõe-se agora e inevitavelmente para Heidegger: em que medida a definição da essência da técnica enquanto «descobrimento» *poiético* pode também aplicar-se à técnica moderna? Pois, quando definida nestes termos, a técnica mostra-se em consonância com o saber do artesão, com a «arte» que, enquanto saber, caracteriza aquela que é designada pelo próprio Heidegger como «técnica tradicional». Porém, e no que diz respeito à técnica moderna, embora possa ser também compreendida numa estreita relação com o saber, esse saber mostra-se como algo fundamentalmente diferente da «arte» pela qual se define, ainda hoje, o saber do artesão.

¹⁸⁵ Heidegger considera que esta interligação se mostra na cultura clássica até ao pensamento de Platão e Aristóteles. Autores que estabeleceram, cada um a seu modo, uma circunscrição específica para cada um destes conceitos. Cf., HEIDEGGER, 1953, pp. 222 – 223.

¹⁸⁶ “Whoever builds a house or a ship or forges a sacrificial chalice reveals what is to be brought forth, according to the terms of the four modes of occasioning. This revealing gathers together in advance the aspect and the matter of ship or house, with a view to the finished thing envisaged as completed, and from this gathering determines the manner of its construction. Thus what is decisive in *techné* does not at all lie in making and manipulating, nor in the using of means, but rather in the revealing mentioned before. It is as revealing, and not as manufacturing, that *techné* is a bringing-forth.” (Tradução da nossa responsabilidade).

A técnica moderna, ao contrário da técnica tradicional «*poiética*», relaciona-se estreitamente com o saber resultante das ciências exatas da modernidade. Numa análise atenta da moderna «técnica de máquinas», à qual Heidegger já fazia a referência em *O Tempo da Imagem do Mundo*, e prestando-se uma especial atenção ao funcionamento dos seus processos, compreende-se facilmente que a relação que esta estabelece com a física moderna e as demais ciências exatas é uma relação bilateral (Cf., FERREIRA, 2014, pp. 99-110). Segundo Heidegger, na sua estrutura, a técnica moderna parece consistir sobretudo numa aplicação prática dos métodos, cálculos, e hipóteses que são desenvolvidas no seio das ciências exatas, mostrando-se assim como uma prática, como uma ciência aplicada. Do mesmo modo, as próprias ciências exatas da modernidade necessitam da técnica para comprovar as suas teorias. Os casos da física, da biologia, e até da própria matemática, apresentam-se como apenas algumas das disciplinas onde o recurso a dispositivos técnicos se mostra como o imperativo do seu próprio desenvolvimento. De acordo com a interpretação heideggeriana, a técnica manifesta-se, nesta medida, como um dos mais eficientes modos de fundamentar a própria significação científica; o desenvolvimento do conhecimento científico da modernidade encontra-se, por isso, e em diversas circunstâncias, dela dependente. Razão pela qual, segundo o próprio Heidegger, a técnica moderna se vem determinar como um antecedente «ontológico» da ciência moderna, e, sobretudo, como a principal responsável pela emergência das ciências exatas na modernidade (Cf., HEIDEGGER, 1953, pp. 228-229).¹⁸⁷

Neste sentido, torna-se difícil admitir que a essência da técnica moderna consista, a par da essência da técnica tradicional, numa procura pela «verdade» das coisas no sentido originário do «desencobrimento» que subjaz ao conceito de «*aletheia*». Contrariamente à essência da técnica tradicional, à técnica moderna escapa-lhe o «cuidado» («*Sorge*») que é característico da «arte», não se mostra com a sua essência um «desencobrir» que «põe-em-obra» ao modo da «*poiésis*». No entanto há que considerar que, mesmo tendo em conta esta diferença fundamental, Heidegger admite que a essência da técnica moderna consiste ainda num «desencobrir *aletheiológico*» das essências, que, embora não se desenvolva ao modo da «*poiésis*», não deixa, contudo, de se mostrar como um modo de pôr a essência das coisas a descoberto.

«Assim, a produção dos entes na técnica se efetiva de modo calculado e preciso por seguir com rigor um método que define, antecipadamente, o modo de acontecimento dos entes. A

¹⁸⁷ A este respeito veja-se também IHDE, 2010, pp. 56-73.

finalidade de tais procedimentos metódicos e experimentais é submeter o acontecimento do real ao menor grau de incerteza, assegurando-lhe a precisão da sua verdade. Portanto podemos entender a realidade produzida pela ciência e pela técnica como um constructo teórico que exemplifica e clarifica o acontecimento dos factos que ocorrem em nosso cotidiano. (Cit., FERREIRA, *Op. Cit.*, p. 107)»

A técnica moderna — e, por dela estar em muitos aspetos dependente, também a própria ciência moderna —, apresenta-se na sua essência como um processo que procura «descobrir» as essências dos vários objetos que compõem a natureza por uma via «provocadora». É nesta «provocação» onde reside a diferença fundamental entre a essência da técnica moderna e aquela que foi definida pelo autor de *Ser e Tempo* como a essência da técnica tradicional. Pois, enquanto «*poiésis*», a essência da técnica tradicional mostra-se como um «descobrir» que, ao «poetar» («*Dichtung*»), «põe-em-obra» as essências das coisas, deixando que elas próprias se mostrem tal como elas são a partir da sua essência; tal como sugere o caso do exemplo já citado da semente que, *poieticamente*, vêm à presença como uma flor. Num sentido oposto, *i.e.*, no caso da técnica moderna, a essência do objeto é disposta mediante uma «provocação», mediante uma imposição que é feita sobre o objeto para que este se mostre, na sua essência, à luz da própria determinação técnica que sobre ele se impõe. O caso da barragem elétrica citada por Heidegger, que obriga o rio Reno a mostrar-se como uma fonte de energia pronta a ser utilizada, é disso um claro exemplo. Tal como o sublinha Carl Mitcham:

«Heidegger faz contrastar o tradicional moinho de vento ou de queda de água com uma central elétrica. Cada um deles capta a energia da natureza e coloca-a ao serviço dos fins predeterminados pelos seres humanos. No entanto, os moinhos de vento e de água encontram-se ainda muito próximos da natureza, facto que, sugere Heidegger, os torna semelhantes às obras de arte. Primeiro, porque à diferença da técnica moderna, dependem da natureza na medida em que apenas transferem o seu movimento. Se o vento não sopra ou a água não corre, nada se pode fazer. Segundo, porque enquanto estruturas, os moinhos tendem a harmonizar-se com a paisagem, intensificando e aprofundando os seus traços distintivos e, amiúde, descobrindo rasgos que de outra maneira passariam facilmente despercebidos. (Cit., MITCHAM, 1994, p. 51)»¹⁸⁸

¹⁸⁸ “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.” (Tradução da nossa responsabilidade).

O «desencobrimento» que caracteriza a essência da técnica moderna mostra-se, ao contrário da técnica tradicional, como um modo tecnológico de submeter as essências ocultas na natureza a uma vontade. De acordo com Martin Heidegger, esta provocação é feita num duplo sentido. Pois, com a técnica moderna procura-se, por um lado, expor e, sobretudo, *dispor*, as essências da natureza, sempre no sentido de as direcionar para um uso posterior. Por outro lado, esta disposição é sempre feita de forma a poder retirar os máximos benefícios que se encontram encobertos nessas essências mediante o menor custo/esforço possível. Razão pela qual se vem também demonstrar a presença do moderno paradigma da eficiência na essência da técnica moderna que é concebida por Martin Heidegger.

Em suma, Heidegger compreende que, no esforço provocador de «desencobrir» as essências da natureza, a técnica moderna vem submetê-las a mostrar-se como energias que podem ser armazenadas para uma subsequente utilização. A essência da técnica consiste assim num «desencobrir» que se impõe sobre os vários objetos que compõem a natureza, subjugando as suas essências, e obrigando-as a mostrar-se como matéria-prima que, após o processo de «desencobrimento», fica disposta sob aquilo que Heidegger vem denominar como um «fundo-consistente» («*Bestand*») onde fica armazenada para uma subsequente utilização (Cf., HEIDDEGER, 1953, pp. 224-226).

Este «fundo-consistente» a que Heidegger faz referência, mais que um "lugar" onde se dispõem as essências «desencobertas» pela essência da técnica moderna, é também o responsável pela sua “des-objetificação”. É através da sua disposição e ordenação sob o «fundo-consistente» que as essências, que se encontravam inicialmente encobertas na natureza, perdem o seu caráter de essência e passam a mostrar-se como matéria-prima. Tal com se depreende dos vários exemplos por Heidegger sugeridos em *A Questão Acerca da Técnica*, os objetos, quando «desencobertos» sob o «fundo-consistente» mostram-se, não como as coisas que são, mas como algo armazenado que espera ser ordenado para uma posterior utilização, como um *stock* que aguarda um «destino» que lhes é incutido tecnicamente. Assim, e de acordo com os exemplos dados por Heidegger, a terra arável está assim disposta, mediante uma ordenação, como fonte de alimentos, da mesma forma que o rio se encontra disposto na barragem como energia, assim como também o avião parado na pista está disposto como meio de transporte (Cf., HEIDEGGER, 1953, p. 225). É sob o «fundo-consistente» onde o processo de «desencobrimento» de cariz provocador «produz» as essências inicialmente

encobertas para que estas se “des-objectifiquem” e se mostrem essencialmente à luz da provocação técnica.

Ao compreender o cariz provocador do «desencobrimento» das essências que subjaz à essência da técnica moderna, vem levantar-se para Heidegger a questão acerca do papel que é desempenhando pela humanidade neste moderno processo de «desencobrimento»: será o ser humano também disposto como matéria-prima sob este «fundo-consistente»? De acordo com o autor são constatáveis várias evidências a favor da posição que se encontra implícita nesta questão. Quando se fala em recursos humanos, em mão de obra, ou em capital humano, parece estar a responder-se afirmativamente à questão em causa. No entanto, Heidegger constata que tal ideia não se manifesta de forma tão evidente como inicialmente aqui parece estar a ser sugerido.

Aquando de uma atenta análise do carácter provocador que prevalece na essência da técnica moderna, o ser humano mostra-se para Heidegger como uma parte importante que leva a cabo os processos técnicos de «desencobrimento» e “des-objectificação” das essências que inicialmente se encontram encobertas na natureza. A própria investigação científica assim o demonstra na medida em que cabe ao ser humano, enquanto investigador, a tarefa de submeter a própria natureza a mostrar-se mediante uma «provocação». Seguindo esta interpretação heideggeriana, o ser humano, à luz da relação que assim estabelece com a essência da técnica, parece mostrar-se não como simples matéria-prima disposta sob o «fundo-consistente», mas como o seu próprio organizador, *i.e.*, como o compilador desse «fundo-consistente» sob o qual as essências se dispõem como forças ou energias. De acordo com esta interpretação, é o ser humano que, por ser também coagido pela essência da técnica moderna, dispõe as essências como matérias-primas, impondo-lhes também a sua ordem, e direcionando-as para o seu uso subsequente. Tal como Heidegger refere:

«O que a técnica moderna tem de essencial não é uma fabricação puramente humana. O homem actual é ele próprio provocado pela exigência de provocar a natureza para a mobilização. O próprio homem é intimado, é submetido à exigência de corresponder a esta exigência. (Cit., HEIDEGGER, 1962, pp. 28 - 29)»

No entanto, terá que ressaltar-se que, a partir desta análise, não se pode, contudo, justificar que seja o ser humano quem se vem constituir como o mestre e o senhor da técnica moderna, à maneira daquilo que foi interpretado aquando da definição quotidiana da essência da técnica avançada nas concepções «antropológico-

instrumentais» que tinham vindo a dominar a Filosofia da Técnica nos primórdios do séc. XX. Tal como fica sublinhado na citação atrás referida, para Heidegger, o ser humano não domina a técnica na medida em que é também ele provocado pela sua essência a «desencobrir» as essências da natureza sob um «fundo-consistente». De acordo com a interpretação heideggeriana, o ser humano encontra-se assim coagido pela própria essência da técnica moderna a encontrar e interpretar o mundo desta forma, através da moderna provocação das essências que se vem demonstrar como a essência da técnica moderna.

É neste sentido que o «destinar» que impera na técnica moderna se revela também na luz fornecida pela sua essência. Pois enquanto modo de «*aletheia*», a essência da técnica moderna consiste num «desencobrir» dos entes que constituem o «mundo» como potencial, impondo-se por esta via como o próprio modo de pensar da modernidade. Este «desencobrimento» «*aletheiológico*», mais que um «produzir» do qual resulta uma «representação», uma «imagem», mostra-se então como um «destinar», que se constitui para Heidegger como o ponto fulcral que vai fundamentar o principal impedimento à almejada «livre relação» que a humanidade pretende estabelecer para com a essência da técnica moderna.

Ao fazer uso do termo alemão «*Ge-stell*» («com-posição»)¹⁸⁹ para definir a essência da técnica moderna, Heidegger procura inscrever na linguagem filosófica toda

¹⁸⁹ Fazemos aqui uso da tradução de «*Ge-stell*» pelo termo «Com-posição» que é proposta por Irene Borges-Duarte. Esta tradução pode encontrar-se no glossário que acompanha a tradução portuguesa do texto de Martin Heidegger *Caminhos de Floresta*, sendo-lhe feita uma importante referência no epílogo do texto *A Origem da Obra de Arte* que nela consta. Irene Borges-Duarte começa por referir a importância da articulação que Heidegger vem construir entre o prefixo «*Ge-*» («Com») e «*stell*» («posição»/lugar), para poder abrir a interpretação à complexidade significativa que Heidegger atribui a este conceito. Logo a partir da interpretação desta articulação, tal como ela é proposta por Heidegger, *Ge-stell* mostra-se como o conjunto onde algo se mostra de um modo específico. Ao recorrer do termo «Com-posição» para traduzir o termo *Ge-stell* tal como ele é interpretado por Martin Heidegger, a autora procura sobretudo sublinhar o tríplice sentido que se encontra patente nesta interpretação heideggeriana do termo *Ge-stell*. Assim, e em primeiro lugar, com a tradução de *Ge-stell* por «com-posição» tal como é proposta pela autora, procura sublinhar-se a forma como tal conceito se constrói como um coletivo significativo, como um conjunto coeso que, simultaneamente, *com-põe*, i.e., que se projeta como uma *com-posição* unificadora. Para além disso, Irene Borges-Duarte procura também determinar com a sua tradução o carácter topológico que se encontra também patente na compreensão heideggeriana de *Ge-stell*. Pois que *Ge-stell* mostra-se também como a «determinação de um lugar», como um «pôr» que «dispõe» as essências que por sua via são «desencobertas» como objetos. Por último, a tradução/interpretação proposta por Irene Borges-Duarte procura também sublinhar o carácter figurativo que subjaz a *Ge-stell*. De acordo com a autora, para além de um «conjunto» e de um «lugar», *Ge-stell* é também compreendido por Heidegger como uma «figura», como uma «imagem» que é criada do mundo e de todos os entes que o *compõem*. Pois que sobre o poder de *Ge-stell*, as essências são representadas como uma figuração específica, sempre determinada a partir da utilidade que lhe é imposta por via dessa mesma «com-posição» que é *Ge-stell*. Em suma, com o recurso ao termo «com-posição» para traduzir a conceção heideggeriana de *Ge-stell*, Irene Borges-Duarte procura sobretudo dar destaque ao poder «com-positivo» que subjaz à essência da técnica moderna, poder que «com-põe» as essências sobre um fundo, dispondo-as como energias/matérias-primas prontas para o uso. Uma justificação mais aprofundada desta tradução de *Ge-stell* por «Com-posição» pode ainda encontrar-se no nono capítulo do texto de Irene Borges-Duarte

esta extensão conceptual que é inerente à sua interpretação da essência da técnica moderna. «Com-posição», que, de acordo com Irene Borges-Duarte, embora no seu sentido original possa querer designar uma armação, uma estrutura, ou, em sentido estrito, o enquadramento de algo, é aqui empregue pelo autor de *Ser e Tempo* num sentido muito mais específico. Com o recurso ao termo «*Ge-stell*», Heidegger procura, para além do seu sentido originário, mostrar também o carácter provocador da essência da técnica moderna que «com-põe» as essências sob um «fundo-consistente» (Cf., BORGES-DUARTE, 2014 pp. 173-186).

Tal como diz Irene Borges-Duarte a respeito do uso heideggeriano do termo em questão:

«*Gestell* significa, portanto e numa primeira análise, um *com-posto* que *com-põe* uma multiplicidade convertendo-a num conjunto unitário e coeso. É, por um lado, um *produto* – adequado ao serviço requerido pelo *ser-no-mundo* –, mas, por outro lado, produz por sua vez uma configuração, imagem da ordem ou racionalidade humanas, que dá-imagem às coisas dispostas ao serviço dessa racionalidade e das suas razões. Oculta na expressão *Gestell* revela-se, pois, uma tripla determinação: a determinação da articulação de um conjunto; a determinação de um lugar; a determinação de uma figura. (Cit., BORGES-DUARTE, 2014, p. 175)»

De acordo com esta interpretação/tradução que é proposta pela autora, em Heidegger, o uso do termo «com-posição» para definir a essência da técnica moderna procura definir, não só, linguisticamente essa essência, mas também, e sobretudo, definir o modo de pensar *técnico* que vigora como *zeitgeist* da modernidade tardia. «Com-posição», mais do que referir-se ao modelo de «desencobrimento» que dispõe as matérias-primas sob o «fundo-consistente». Refere-se, portanto, à própria «racionalidade técnica» que tem vindo a determinar todo o pensamento no contexto da época moderna. Neste sentido, «com-posição» constitui-se, por último, como o traço histórico do pensamento ocidental moderno, pelo qual a «verdade» surge conceptualizada, não como aquilo que, ao estar encoberto na natureza, incita ao seu «desencobrimento» — ao modo do sentido «*poiético*» e originário de «*aletheia*» —, mas antes, como o resultado da provocação técnica do «mundo-em-torno» como potencial energia ou matéria-prima que fica disposta para um uso.

«Com-posição» consiste assim num «desencobrir» que se leva a cabo mediante a

Arte e Técnica em Heidegger, não se descartando aqui as outras referências que fundamentam esta tradução e que se encontram nos restantes capítulos que compõem a obra. Cf., HEIDEGGER, 1935-1946, p. XXX; BORGES-DUARTE, 2014, pp. 163-208.

intenção inerente ao moderno paradigma do «uso», não obrigatoriamente necessário, mas possível, ou, na maioria dos casos, apenas desejável. Nisto consiste o seu «destinar», no modo como a «com-posição» técnica do universo determina historicamente o pensamento do ser humano da modernidade, impedindo por essa mesma via a «livre relação» da humanidade para com a sua essência. A «com-posição», encontra-se desta forma numa consonância de espírito com o «mal-estar» prevalecente no mundo ocidental sobre o qual se debruçou mais atentamente o capítulo anterior da presente investigação. Sobretudo na medida em que a «com-posição» vem demonstrar-se por esta via como o principal potenciador da ambição frustrada — e também frustrante — de possuir um controlo ilimitado sobre o destino do mundo e, por conseguinte, da própria humanidade. Ao subjugar o ser humano e a natureza conforme os seus próprios interesses — do controlo e «disposição» das suas essências —, descartando, simultaneamente, a necessidade congénita ao ser humano de estabelecer uma sintonia harmónica com os seus fluxos naturais, a moderna essência da técnica tende deste modo a confundir-se com o «poder» há muito ambicionado pelo ser humano de se situar como mestre e senhor de toda a natureza, aproximando-se também, neste sentido, do papel que é atribuído por Marcuse ao «princípio de realidade» freudiano no contexto da cultura moderna (Cf., MARCUSE, 1955).¹⁹⁰

De acordo com a proposta desenvolvida por Heidegger em *Ser e Tempo*, ao ser humano cabe o privilégio de ser o «aí» onde o «ser» se dá mostrar. É ele o «*Dasein*», o «ente privilegiado» cujo «ser» se manifesta como «cuidado» («*Sorge*») do próprio «ser». Por outras palavras poder-se-á dizer que ao ser humano, *i.e.*, ao «*Dasein*», enquanto «ser-no-mundo», lhe cabe o papel fundamental de descobrir as essências de todos os objetos que compõem esse mesmo «mundo» onde ele próprio está lançado enquanto «existente».

Ora, quando na época da técnica moderna, o «*Dasein*» se encontra, ele próprio, coagido a «descobrir» tecnicamente as essências através do «destinar» que sobre ele impera, a essência da técnica parece mostrar-se, numa primeira instância, em sintonia com esta tarefa «*aletheiológica*» que Heidegger atribui ao «*Dasein*» em *Ser e Tempo*. De facto, o próprio Heidegger constata que a essência da técnica moderna, a par da essência da técnica tradicional, se mostra como um processo de «descobrimento *aletheiológico*» das essências dos entes que compõem o «mundo» onde o «*Dasein*» se encontra lançado. No entanto, neste modo provocador de «descobrir» as essências sob um «fundo-consistente», encontra Heidegger aquele que vem designar como o mais

¹⁹⁰ Voltar-se-á ainda a esta questão no capítulo seguinte desta investigação.

fundamental «perigo» que a filosofia terá de enfrentar na modernidade. Compreender em que consiste, e como se impõe, este «perigo» para o ser humano que habita no contexto da modernidade tardia, significa compreender também a crítica que Heidegger lança a toda cultura ocidental moderna.

Diz Heidegger:

«O homem 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. (Cit., HEIDEGGER, 1953, p. 232)»¹⁹¹

De que modo se poderá então compreender este «perigo» que ameaça o ser humano como um «perigo» para o próprio modo de pensar que caracteriza o pensamento ocidental é a questão que agora inevitavelmente se levanta. Antes de mais, e a partir do excerto de *A Questão Acerca da Técnica* acima citado, compreende-se que este «perigo» que Heidegger descobre na essência da técnica moderna consiste sobretudo numa alienação do «*Dasein*» enquanto «aí» do «ser». Através do poder «com-positivo» da técnica moderna, o ser humano da modernidade é afastado do seu lugar enquanto «ente privilegiado», pois na medida em que, por via do poder sobre ele exercido através da «com-posição», passa para o lugar de simples compilador do «fundo-consistente», o «*Dasein*» deixa assim de se constituir como o ente ao qual se dá o «vir-a-ser» do ainda não presente. Por ser ele próprio coagido como uma parte do processo de provocação técnica da natureza, o ser humano falha na compreensão do apelo que pela técnica lhe é feito no sentido de «descobrir» as essências que, ao estar encobertas, se dão desse modo ao «descobrimento». Em suma, o «perigo» inerente à essência técnica moderna consiste numa perda da «autenticidade» do «*Dasein*», isto é, do papel fundamental que o ser humano deve desempenhar enquanto «cuidador» do mostrar-se do «ser» nos entes que compõem o «mundo», impedindo por essa via o caminho que deveria seguir para ir ao encontro do «outro pensar», de uma nova «metafísica» livre de toda a sua fundamentação subjetiva.

No contexto geral do pensamento moderno, este «perigo» vem também mostrar-se

¹⁹¹ “Man stands so decisively in subservience to on the challenging-forth of enframing that he does not grasp enframing as a claim, that he fails to see himself as the one spoken to, and hence also fails in every way to hear in what respect he ek-sists, in terms of his essence, in a realm where he is addressed, so that he can never encounter only himself.” (Tradução da nossa responsabilidade).

como uma perda, não do mesmo modo que o «*Dasein*» ao perder sua «autenticidade», mas da própria determinação do conceito de cultura que é daí resultante. Aquando da época da compreensão originária da «verdade» enquanto «*aletheia*», a cultura ocidental era construída «*poieticamente*», pois o pensar mostrava-se aí como o «trazer-à-presença» do «ser» ainda não presente, como um «pôr-em-obra» «*poiético*». Sendo esta a razão pela qual Heidegger compreende que a cultura «*aletheiológica*» se constituía assim, na sua essência, como «arte». Por seu turno, a modernidade, e sobretudo esta conceção da modernidade técnica à qual a interpretação heideggeriana da essência da técnica moderna se dirige, não se fundamenta a partir deste pensar que é característico da «arte», *i.e.*, no «cuidar» as essências para que estas se mostrem a partir de si mesmas, na sua «verdade». Tal como Heidegger o refere no texto proferido aquando da sua famosa conferência na Academia das Artes e Ciências de Atenas:

«Há ainda hoje, dois milénios e meio depois, uma Arte que se encontre perante a mesma solicitação que a Arte de antanho, na Hélade? E, se assim não for, de que âmbito provém a solicitação a que responde a Arte moderna em todos os seus campos? As suas obras já não se originam nas fronteiras que cunham um mundo de povos e nações. Pertencem à universalidade da civilização mundial. A sua concepção e instalação são projectadas e guiadas pela técnica científica. Esta decidiu acerca do modo e das possibilidades da estância do homem no mundo. Comprovar que vivemos num mundo científico e que com o nome de "ciência" se menciona a ciência natural, a física matemática, não é senão ressaltar algo mais que conhecido. Assim sendo, poderia dizer-se que o âmbito de solicitação a que a Arte hoje responde é o do mundo científico. (Cit., HEIDEGGER, 1967, p.6)»¹⁹²

Tal como já foi feita a referência, em *O Tempo da Imagem do Mundo*, Heidegger chega mesmo a definir o moderno conceito de cultura como «(...) o cumprimento dos valores supremos através do cultivo dos mais elevados bens do homem (Cit., HEIDEGGER, 1938, pp. 95-138)». A «arte», essência da cultura «*aletheiológica*», a partir desta conceção moderna de cultura, surge também definida à luz da «com-posição»; disposta como um produto, e não como a essência originária de todo o pensamento ocidental. Para Heidegger, é este o derradeiro sinal do vigorar histórico da «com-posição». Pois com a «com-posição» técnica do universo, a «arte» cede então o seu lugar à «racionalidade técnica», à ordenação tecnológica do mundo sob um «fundo-consistente» onde a «verdade» se mostra através do espectro do quantificável e do calculável. De acordo com a interpretação heideggeriana, com o vigorar da técnica

¹⁹² Texto consultado online no dia 16 de junho de 2017 no sítio: [www.martin-heidegger.net/Textos/html/Athenaer_Vortrag-Pt-fin\[1\].pdf](http://www.martin-heidegger.net/Textos/html/Athenaer_Vortrag-Pt-fin[1].pdf)

moderna, a cultura ocidental chega ao seu estágio final enquanto época do «esquecimento do ser». A perda, no contexto do pensamento ocidental moderno, mostra-se assim como um «desenraizamento», como um esquecimento generalizado do pensar «*aletheiológico*» originário, e que vem lançar o ser humano para o pensamento «unidimensional» que é posteriormente profetizado por Herbert Marcuse.

5.5. A «Linguagem» na Modernidade Técnica: entre o «Acontecimento de Apropriação» e o «Perigo»

A «com-posição», enquanto essência da técnica moderna, mostra-se então para Heidegger como o «perigo» a pensar na modernidade. O seu poder tem vindo a demonstrar-se avassalador, apropriando-se de todo o pensamento que é desenvolvido na época moderna e orientando-o de acordo com os seus pressupostos mais fundamentais. Com o seu vigorar, o «*Dasein*» vem perder o seu estatuto enquanto «ente privilegiado» que tem a tarefa de «cuidar» o «ser» no seu «desencobrimento» «*poiético*». Pois que sob o imperar da técnica moderna, as essências dos entes que compõem o «mundo» dão-se agora ao «desencobrimento», não «*poieticamente*», mas a partir de uma «provocação» que sobre eles se exerce pelo poder da «com-posição». Em suma, a técnica moderna vem através da sua «essência» demonstrar-se como a última fase do errar histórico da «verdade» — *i.e.*, do afastamento que se veio estabelecer para com o seu sentido originário enquanto «*aletheia*» —, como o elemento que vem demarcar aquela que Heidegger compreende como a última etapa da história do esquecimento do «ser». No entanto, fica ainda por esclarecer em que sentido foi este poder «compositivo» da técnica capaz de se impor como a essência do próprio pensamento moderno. Pois que interpretar a essência da técnica como «com-posição», embora demonstre o paradigma essencial que domina o pensamento desenvolvido neste período, não nos mostra, contudo, como essa essência se veio impor como tal. Por isso, e no sentido de compreender o alcance desta questão, é antes de mais necessário voltar a olhar para o papel que é atribuído por Heidegger à «linguagem» no contexto do seu pensamento, uma vez que é esta que se irá mostrar como um dos elementos mais fundamentais para compreender a via pela qual se deu a implementação da essência da técnica como essência da própria modernidade.

Com a referência que foi feita à Hermenêutica de Martin Heidegger ao longo do terceiro capítulo desta investigação, procurou sobretudo evidenciar-se como na conceção heideggeriana da «linguagem» apresentada em *Ser e Tempo*, se encontravam

já refletidos os preconceitos históricos que, por sua vez, levaram a questão do «ser» — assim como a da significação originária da «verdade» que nela se encontra pressuposta — a errar ao longo da história da cultura ocidental. Neste sentido, e de acordo com a linha do pensamento heideggeriano que foi aí desenvolvida, o papel desempenhado pela Hermenêutica no contexto do pensamento moderno demonstra-se, por essa razão, também ele sob a determinação originária e fundamental da «*aletheia*», sobretudo na medida em que, para Heidegger, só através de um exercício de interpretação histórico, «meta-hermenêutico», poderá a significação originária da questão do «ser» — e também a da própria «verdade» — que se encontra encoberta na «linguagem» voltar a ser «desencoberta» enquanto tal. Em suma, com a referência a Heidegger que foi desenvolvida ao longo do terceiro capítulo, procurou demonstrar-se como a Hermenêutica heideggeriana se constrói como um exercício fenomenológico pelo qual se procura determinar o sentido originário que se encontra encoberto na determinação histórica da «linguagem» (Cf., HEIDEGGER, 1927, pp. 49-63; 182-195).

De qualquer das formas, ficou ainda por referir nesse capítulo como a motivação que pela primeira vez levou Heidegger a debruçar-se sobre a questão da «linguagem», se mostra a partir da sua tomada de consciência dos problemas que se encontram subjacentes ao seu uso e compreensão no contexto histórico da modernidade. De acordo com a proposta de Heidegger, é a «linguagem corrente», «fáctica» — na medida em que se encontra permeada pela tradição e pela história que encobrem a verdade inerente à «linguagem originária» —, a principal responsável pelo esquecimento do sentido originário do «ser», assim como do seu questionamento, ao longo do desenrolar histórico da cultura ocidental. No entanto, mesmo ao distanciar-se por esta via da «verdade» que está contida na «linguagem originária», no pensamento de Heidegger, a «linguagem» continua ainda a mostrar-se como o elemento pelo qual se vem estabelecer a «diferença ontológica» entre o ente e o «ser», e que, por essa mesma via, se mostra também capaz de guiar o «*Dasein*» na sua compreensão da questão que inquirir pelo «ser». Em *Ser e Tempo*, a «linguagem» não deixa de ser compreendida por Heidegger à luz do seu sentido original enquanto «*logos*», sendo através dela que o «mundo» se abre ao «*Dasein*» como algo que pode ser «desencoberto» na sua «verdade», *i.e.*, na sua «essência» (Cf., HEIDEGGER, 1947, pp. 150-151).¹⁹³ Pois que, tal como Heidegger o refere em *A Origem da Obra de Arte*:

¹⁹³ A este respeito veja-se ainda HEIDEGGER, 1927, pp. 55-58; 1959, pp. 57-108. Veja-se também acerca do tema em questão SYLLA, 2008, pp. 169-178; ZYAREK, 2013, pp. 13-77; CASANOVA, *Op. Cit.*, pp. 235-244.

«A linguagem, na sua representação mais corrente, é tida como um tipo de mediação. Serve para a conversação e para se chegar a acordo — para o entendimento em geral. Mas a linguagem não é apenas, nem primariamente, uma expressão sonora e escrita daquilo que há a comunicar. Não acontece que apenas veicule em palavras ou em frases aquilo que é manifesto ou o que está oculto, [que seriam] o que assim se quer dizer; acontece, pelo contrário, que é a linguagem que traz, em primeiro lugar, ao aberto o ente enquanto ente. Aí onde não está a ser nenhuma língua, como no ser da pedra, da planta ou do animal, não há também nenhuma abertura do ente e, por consequência, também não o há daquilo que não é do vazio. (Cit., HEIDEGGER, 1935, p. 78)»

A questão da «linguagem», enquanto «abertura de mundo», vem por isso ganhar um especial destaque no trabalho que é desenvolvido por Martin Heidegger após aquela que ficou conhecida como a «*Kehre*», *i.e.*, após a «inflexão» que se operou no seu trabalho depois da publicação de a *Ser e Tempo*, e que muitos autores vieram interpretar como um *linguistic turn* do seu pensamento (Cf., LAFONT, *Op. Cit.*, pp. 113-139). Na abordagem heideggeriana desenvolvida após a esta «inflexão», a «linguagem» passou então ser concebida pelo autor como o próprio «*Ereignis*», como o «acontecimento de apropriação» que prepara o advir de um novo pensamento, *i.e.*, como uma nova forma de pensar o «ser», que não se encontra acorrentada aos pressupostos da metafísica tradicional fundada sobre o sujeito (Cf., CASANOVA, *Op. Cit.*, pp. 235-244).¹⁹⁴

Neste sentido, *i.e.*, enquanto «acontecimento de apropriação», a «linguagem», mais que um instrumento pelo qual se constrói a mediação entre o «*Dasein*» e o «mundo», passa a mostrar-se para Heidegger sob a necessidade de ser transformada, de modo a poder abrir a «verdade» do «ser» ao «*Dasein*», uma vez que é a «linguagem» que se apresenta como o próprio modo de «ser-no-mundo», como o elemento que é capaz de abrir o «mundo» no qual o «*Dasein*» está lançado, e através do qual este se vem também mostrar como um ente que nele existe. Ainda em consonância com o pensamento que o autor assim desenvolve, a «linguagem» deverá então ser compreendida como o mais originário modo de «*aletheia*». Ao nomear o ente torna-o pela primeira vez presente ao «*Dasein*», sendo por isso capaz de o mostrar na sua «verdade», uma vez que apenas ela se mostra capaz de o «desencobrir», trazendo-o à presença. É neste sentido que Heidegger vem entender que a «linguagem é a casa do *ser*» (Cit., HEIDEGGER, 1947, p. 147).¹⁹⁵ Pois, e ao contrário das conceções instrumentais que tinham vindo a dominar a maior parte da linguística moderna, para Heidegger, é a

¹⁹⁴ Veja-se também ZYAREK, *Op. Cit.*, pp. 13-77.

¹⁹⁵ “*Language is the house of Being.*” (Tradução da nossa responsabilidade).

«linguagem» quem vem guiar o pensamento e não o contrário. De acordo com a sua proposta, não é possível conceber um ente que não tenha sido antes nomeado através da «linguagem», pois que é só através da «palavra» que este se torna pela primeira vez presente. A razão pela qual Heidegger vem descartar a concepção «instrumental» da «linguagem» em prol da sua concepção enquanto «constituição» de «mundo», reside então neste ponto. Sobre esta perspectiva, a «linguagem» vem apresentar-se como o elemento que, ao «poetar», «projeta» o «mundo» ao «*Dasein*» tornando-o presente, podendo assim encaminhá-lo na via que o leva ao encontro da «verdade» do «ser» que através dela se manifesta.¹⁹⁶ Tal como refere Martin Heidegger nas suas *Contribuições à Filosofia*:

«Com a linguagem corrente, que é hoje cada vez mais amplamente mal empregue e mal falada, não se pode dizer a verdade do ser [Seyn]. Poderá de algum modo ser dita de imediato se toda a linguagem for a linguagem do ente? Ou poderá encontrar-se uma nova linguagem para o ser [Seyn]? Não. E mesmo se tal se conseguisse, mesmo sem a formação artificial de palavras, esta linguagem não diria nada. Todo o dizer tem que fazer surgir conjuntamente a possibilidade de ouvir. Ambos têm que ter a mesma origem. Deste modo, rege apenas uma coisa: fazer uso da mais nobre linguagem surgida na sua simplicidade e força essencial, a linguagem do ente como linguagem do ser [Seyn]. Esta transformação da linguagem penetra em âmbitos que ainda nos estão vedados, porque não sabemos a verdade do ser [Seyn]. De modo que se fala portanto da “renúncia do seguimento”, da “clareza do encobrimento”, do “acontecimento de apropriação”, do “ser-aí”, não de um refúgio da verdade das palavras, mas sim da inauguração da verdade do ser [Seyn] neste dizer transformado. (Cit., HEIDEGGER, 1936-1938, p. 77)»¹⁹⁷

A «linguagem» estabelece-se então para Heidegger como o elemento fundamental que possibilita a compreensão da questão do «ser», mas também como a via seguida para conseguir a necessária clarificação do conceito de «verdade» a partir do seu sentido

¹⁹⁶ Segundo Cristina Lafont, Heidegger vem por aqui receber uma forte influência da tradição linguística germânica que ficou conhecida como a linha de pensamento Hamann-Herder-Humbolt. Cf., LAFONT, *Op. Cit.* pp. 118-119. A este respeito veja-se também FABRIS, *Op. Cit.*, pp. 25-28.

¹⁹⁷ “Con el lenguaje habitual, que hoy es cada vez más ampliamente mal empleado y hablado, no se puede decir la verdad del ser [Seyn]. ¿Puede de algún modo ser dicha inmediatamente si todo lenguaje es lenguaje del ente? ¿O puede hallarse un nuevo lenguaje para el ser [Seyn]? No. Y aun cuando ello se lograra y hasta sin formación artificiosa de palabras, este lenguaje no diria nada. Todo decir tiene que hacer surgir conjuntamente el poder oír. Ambos tienen que ser del mismo origen. Entonces rige sólo una cosa: decir el más noble lenguaje surgido en su simplicidad y fuerza esencial, el lenguaje del ente como lenguaje del ser [Seyn]. esta transformación del lenguaje penetra en ámbitos que todavía nos están cerrados, porque no sabemos la verdad del ser [Seyn]. Entonces se habla de la “renúncia del seguimiento”, del “claro de la ocultación”, del “evento-apropiador”, del “ser-ahí”, no un entresacar verdades de las palabras, sino la inauguración de la verdad del ser [Seyn] en tal decir transformado.” (Tradução da nossa responsabilidade).

originário enquanto «desencobrimento». No entanto, e na medida em que todo o pensamento é guiado pela abertura que lhe é proporcionada pela «linguagem», o pensar encontra-se por isso também sujeito aos preconceitos históricos que nela se têm vindo a inscrever. A conceção de «mundo» que caracteriza uma determinada época enquanto época do «ser», encontra-se por isso também fundamentada sobre a «linguagem» aí em uso, determinando-se «facticamente» a partir dos preconceitos históricos que a têm vindo a permear.

A própria «língua», enquanto manifestação ôntica da «linguagem», para além de se delimitar a partir dos pressupostos inerentes à tradição pela qual se desenvolve, vem também herdar dos preconceitos históricos que se encontram inscritos na «linguagem» que predomina na época em que é usada, mostrando assim a sua vulnerabilidade histórica. É esta a razão pela qual Heidegger compreende uma necessidade de transformar a «linguagem corrente» de acordo com o seu sentido «poético», *i.e.*, de resgatar o seu «poetar» essencial, para que a partir deste se torne possível ir ao encontro da «verdade» do «ser» no seu sentido mais originário.

É então por esta via que Heidegger considera possível ir ao encontro do sentido original do «ser», que, tal como foi referido, ao longo da história do pensamento ocidental, se veio perder no uso da «linguagem» como «linguagem corrente», mas que, no entanto, se encontra ainda latente na sua dimensão «poética», naquela que poderá ser compreendida como a essência da linguagem. Seguindo a linha do pensamento heideggeriano, apenas com a transformação da «linguagem» à luz da sua essência enquanto «poetar» poderá esta mesma «linguagem» constituir-se como o «acontecimento de apropriação» que inaugura o almejado «outro pensar» que, para além de possibilitar uma nova forma de pensar o «ser», virá também permitir uma nova forma de conceber a técnica, possibilitando assim a almejada «livre relação» da humanidade para com a «essência da técnica» (*Cf.*, HEIDEGGER, 1935, pp. 58-85).

Neste sentido, e embora surja aqui sob uma formulação diferente, o «perigo» que Heidegger encontra pressuposto na essência da técnica moderna começa também a mostrar a sua presença na moderna conceção da «linguagem» sobre a qual veio incidir esta vertente do seu pensamento. Por um lado, e uma vez que a «linguagem corrente» continua a colocar o sujeito como o fundamento de todo o pensamento essencial que a partir dela pode desenvolver-se, esta conceção «fáctica» da «linguagem», predominante no contexto da modernidade tardia, vem mostrar-se numa estreita consonância com os pressupostos da metafísica tradicional que Heidegger vem colocar em causa com o seu trabalho. Para além disso, e na medida em que é assim concebida como um *medium*,

i.e., como o *instrumentum* pelo qual se edifica a comunicação intersubjetiva, a concepção «fáctica» da «linguagem» vem mostrar-se ela mesma sob a alçada do moderno paradigma técnico-científico, pelo qual a «linguagem» se vem então delimitar na sua estrutura como um simples meio de transmissão de informação. O «perigo» que subjaz à essência da técnica moderna vem assim manifestar-se também na «linguagem» uma vez que, enquanto é concebida como «instrumento», deixa de se mostrar capaz de se constituir como o «poetar» que estabelece a «diferença ontológica» que vem lançar a «ontologia fundamental», pela qual se vem também evidenciar a necessidade de transformação do pensamento moderno. Com esta concepção moderna da «linguagem» como «linguagem corrente» — *i.e.*, «instrumental», ou, para fazer uso da terminologia heideggeriana, «fáctica» —, o ente continua mostra-se como algo que é «representado» pelo sujeito. Como uma «imagem» objetivamente delimitada, por sua vez fundamentada de acordo com os pressupostos inerentes à concepção da «verdade» como «adequação», a qual, tal como foi já aqui referido, veio demarcar o errar de todo o pensamento técnico-científico da modernidade. Com a «linguagem corrente», a representação do ente é então construída como uma correspondência entre o seu conceito e a sua manifestação enquanto realidade empírica — como «*adequatio intellectus et rei*» —, não se mostrando por isso capaz de «dizer»/«projetar» «poeticamente» o «ser» na sua «verdade» ao «aí-ser» pelo qual se dá a «desencobrir». Ao invés de um «poetar» que se encontra em sintonia com a essência da «linguagem originária» pela qual se possibilita o «desencobrimento», a concepção moderna da «linguagem» como *instrumentum* vem antes encontrar os seus fundamentos nos pressupostos que guiam o moderno pensamento técnico-científico (Cf., BORGES-DUARTE, 2001, pp. 44-46). Sobretudo porque, e a par da concepção «antropológico-instrumental» da técnica, com esta concepção da «linguagem»:

«(...) o ser humano sente-se à vontade, seguro de si mesmo assim como do solo que pisa, prevendo o caminho a seguir para garantir aquilo que foi já alcançado assim como aquilo que lhe vai aparecendo: uma civilização do bem-estar. Habitua-se ao conforto de saber (ou de crer saber) que tudo se encontra sob o seu controlo. A descoberta da eficácia da ciência faz com que deixe de ser dominante o maravilhoso assombro ante o brotar e o fluir do real, que nas suas múltiplas formas regia o mundo grego: algo que está agora confinado à esfera do estético. (Cit., BORGES-DUARTE, 2001, p. 48)»¹⁹⁸

¹⁹⁸ «(...) el hombre se siente a gusto, seguro de si e del suelo que pisa, avizora el camino a seguir para garantizar lo ya conseguido y cuanto lo es en ciernes: civilización del bienestar. Se habitua a la comodidad del saber (o creer saber) que todo lo tiene en su mano. El descubrimiento de la eficacia de la ciencia hace que deje de ser dominante la medrosa maravilla ante el brotar y fluir de lo real, que en sus

5.6. A «Língua Técnica» como o Imperar da «Com-posição» na «Linguagem»

A questão acerca da essência da técnica moderna, sobre a qual este capítulo se procura desenvolver, vem então insurgir-se novamente por via desta problematização da «linguagem». Pois que o «perigo» para o qual Heidegger vem chamar a atenção no final de *A Questão Acerca da Técnica*, se encontra também aqui manifesto como o «perigo» que é levantado pela «linguagem corrente». «Perigo» que vem demonstrar-se sobretudo na medida em que esta é capaz de se constituir como um impedimento à sua necessária transformação como «acontecimento de apropriação» — *i.e.*, como uma barreira à transformação «poética» pela qual a «linguagem» se mostra capaz de abrir as vias para o «outro pensar» —, e para a conseqüente «livre relação» que se poderá estabelecer para com a essência da técnica moderna. Resta então por isso perceber de que forma a «com-posição» se tem vindo também a impor sobre a «linguagem», determinando-a de acordo com a sua dimensão «instrumental», o que por sua vez implica questionar se será por via do exercício de um poder «provocador», assente sobre os pressupostos da «com-posição», que a «linguagem corrente» se vem também determinar como «perigo».

Na conferência proferida por Martin Heidegger em 1962 na Academia de Comburg para alguns dos professores integrantes de várias escolas profissionais alemãs — e que veio dar origem ao seu texto *Língua da Tradição e Língua Técnica* —, o autor apresentou esta “perigosa” correlação que se tem vindo a estabelecer entre a técnica moderna e a «linguagem» à luz da sua manifestação ôntica enquanto «língua técnica». No texto resultante desta conferência, Heidegger começa desde logo por sublinhar como a época moderna tem vindo a ser influenciada pelo conceito de «utilidade», o qual o autor considera que entretanto se veio também impor como um dos principais paradigmas do moderno desenvolvimento sócio-económico.

De acordo com Martin Heidegger, o mais importante reflexo desta influência torna-se sobretudo visível com a moderna conceção de «ensino». Ao refletir acerca do tipo de «ensino» que vigora na sua época, Heidegger vem considerar que os modelos que vieram determinar o nascimento das escolas técnico-profissionais, politécnicas, e até mesmo da maioria dos cursos que são atualmente lecionados nas universidades, foram elaborados de acordo com as expectativas criadas pela sua posterior «utilidade», social ou económica. De acordo com a perspectiva apresentada pelo autor, a «educação»

múltiples formas regia el mundo griego: algo confinado ahora a la esfera de lo estético.” (Tradução da nossa responsabilidade).

deixou por isso de se encontrar determinada em conformidade com o ideal de uma construção do humano, *i.e.*, de acordo com aquele que Heidegger entende como o conceito de «formação» («*Bildung*»), orientando-se agora segundo os limites que lhe são impostos pelo ideal de uma formação técnica, sempre em consonância com as demandas que são sobre ela impostas pelo mundo tecnificado no qual, e para o qual, se desenvolve.

A maioria dos currículos educativos que vieram a ser implementados no decorrer do séc. XX são disso uma prova incontornável, uma vez que encontram a fundamentação da sua estrutura numa conceção técnica do universo que, em consonância com a determinação que é levada a cabo pela «com-posição» enquanto essência da técnica moderna, o representa como uma fonte de recursos dispostos para a utilização ou, por outras palavras, como um conjunto de elementos passíveis a uma transformação humana. O poder da «com-posição» vem desde logo mostrar-se novamente por esta via, no entanto, o principal problema que Heidegger vem evidenciar neste primeiro momento do texto, e que mais relevância possui para este ponto do decorrer desta investigação, diz sobretudo respeito àqueles que, neste contexto, e graças ao poder da «com-posição», passam a ser compreendidos como os domínios “inúteis” do conhecimento (*Cf.*, HEIDEGGER, 1962, pp. 7-13). Pois que:

«Num mundo para o qual não vale senão o imediatamente útil e que não procura mais que o crescimento das necessidades e do consumo, uma referência ao inútil fala sem dúvida, num primeiro momento, no vazio. (...) Contudo as necessidades definem-se a partir daquilo que é tido por imediatamente útil. Que deve e pode ainda o inútil face à preponderância do utilizável? Inútil, de maneiras que nada de imediatamente prático pode ser feito, tal é o sentido das coisas. É por isso que a mediação que se aproxima do inútil não projecta qualquer utilização prática, e portanto o sentido das coisas é que se afigura como mais necessário. Porque se o sentido faltasse, o próprio útil ficaria desprovido de significação e por conseguinte não seria útil. (*Cit.*, HEIDEGGER, 1962, pp. 9-10)»

Para além da manifesta crítica da modernidade que é desde logo aqui levantada, com esta passagem Heidegger procura dar também a entender ao seu leitor (ouvinte) o sentido que a sua tese, relativa ao importante papel que é desempenhado pela «linguagem», vem aqui desempenhar. De acordo com a sua proposta, e tal como até aqui se tem vindo também a compreender, o ente sobre o qual se vem edificar toda a «utilidade» a que Heidegger aqui faz referência, só se torna presente por via da «linguagem» pela qual é compreendido. O «útil», por esta razão, só ganha o seu valor

de «utilidade» por via do sentido que lhe é atribuído através da «linguagem» que o torna presente. Sentido que, neste contexto em particular, passou também a ser considerado como algo do domínio do «inútil». Em suma, com esta passagem, Heidegger dá desde logo a entender que o conceito de «utilidade», pelo qual se tem vindo a edificar todo o programa sócio-económico da modernidade tardia, se encontra, contudo, dependente de uma «inutilidade» que lhe dá, e que também lhe garante, o seu valor.

Não obstante a crítica «meta-hermenêutica» que pode desde logo ser compreendida nesta passagem, ao debruçar novamente a sua atenção sobre a questão da técnica moderna, Heidegger vem com este texto também compreender como esta ideia da «utilidade», que entretanto veio determinar todo o contexto sócio-económico da modernidade tardia, encontra o seu principal impulso nas limitações inerentes à conceção «antropológico-instrumental» da técnica que veio dominar a primeira metade do séc. XX, e que o autor veio já colocar em questão com *A Questão Acerca da Técnica*. Tal como Heidegger aí vem também evidenciar, é a ideia de que o ser humano possui o total controlo sobre os processos e o desenvolvimento da técnica moderna quem tem vindo a afastar qualquer possível chamada de atenção para o «perigo» que subjaz na sua essência. Só quando o ser humano é ele mesmo determinado a pensar o «mundo» como um conjunto de recursos e energias aí dispostas para uma subsequente «utilização», *i.e.*, só quando se encontra ele próprio determinado pela «com-posição» a pensar os entes sob um enquadramento que os representa como «úteis» ou «inúteis», é que a «utilidade» se pode vir a demonstrar como o valor supremo pelo qual se rege o «ensino», assim como todo o pensamento que é pela sua via determinado no contexto desta época. Para resumir, o problema que é aqui representado pela moderna demanda pela «utilidade», apresenta-se para Heidegger como um resultado direto do poder exercido pela «com-posição», sobretudo uma vez que a ideia de «utilidade» é ela própria apenas tornada possível a partir de uma conceção do «mundo» que o representa como algo que se encontra disposto para um uso, *i.e.*, como aquilo que Heidegger veio compreender como disposto sob um «fundo-de-disponibilidade» (*Cf.*, HEIDEGGER, 1962, pp. 18-29).

No entanto, mesmo ao ter em conta esta interpretação, compreender a relação existente entre a «utilidade» e a essência da técnica moderna não vem ainda demonstrar como a «com-posição» se mostra também capaz de determinar a «linguagem» que, para todos os efeitos, pode, sob esta perspetiva, ser por isso considerada como algo «inútil». Contudo, e no seguimento do pensamento de Heidegger, o predomínio do pensar técnico que concebe o ente como «recurso», tem vindo a ganhar o seu reflexo mais vincado na forma como a «linguagem» tem vindo a ser concebida ao longo deste

período. Para Heidegger, é a partir da aparente «inutilidade» da «linguagem» onde se encontram os fundamentos pelos quais se vem implementar o preconceito histórico da «utilidade» que, por sua vez, vem determinar a perspectiva «instrumental» pela qual a «linguagem» passou a ser compreendida nesta época. Ideia que se torna mais evidente sobretudo quando se tem em conta a forma como a «linguagem» tem vindo a ser utilizada no âmbito da investigação científica, assim como o uso que dela é feito no contexto da existência quotidiana.

Ao longo da última parte de *Língua da Tradição e Língua Técnica*, Heidegger procura compreender em que sentido a «língua» — enquanto manifestação ôntica da «linguagem» — tem também ela vindo a ser alvo de uma determinação técnica que a vem redefinir de acordo com os horizontes da sua «utilidade». A argumentação que é aí desenvolvida, procura desde logo dar a entender ao seu leitor/ouvinte a extensão do poder inerente à essência da técnica moderna, clarificando como esta se mostra capaz de determinar a conceção e utilização que o ser humano vem fazer da sua própria «língua».

De modo a evidenciar este «poder», Heidegger começa desde logo por fazer referência à conceção de «língua» que é construída no seu pensamento, a qual vem por seu turno encontrar as suas bases fundamentais na proposta que acerca dela foi já avançada por Wilhelm von Humboldt (Cf., HEIDEGGER, 1962, pp. 31-32).¹⁹⁹ Neste sentido, e a par com a tese que Heidegger veio já defender acerca da «linguagem» enquanto «acontecimento de apropriação» em *A Origem da Obra de Arte*, também a «língua» — mesmo ao constituir-se como uma das manifestações ônticas da «linguagem» — não pode ser compreendida como um simples *medium*. Para Heidegger, é através dela que o «mundo» se manifesta pela primeira vez ao pensamento, o qual se encontra, por isso, também por ela determinado. Na «língua» reside também o «poetar» que permite que o «mundo» se mostre no seu «ser», pois é a «língua» que o «diz» (*sagt*) tal como ele é, guardando a identidade dos entes, assim como a «cultura» na qual o «*Dasein*» se dá pela primeira vez conta da sua existência, e através da qual vem pela primeira vez pensar os demais entes que o rodeiam. De acordo com as palavras de Heidegger, a «língua» é por si mesma «uma visão do mundo, a saber, a do povo que a fala (Cit., HEIDEGGER, 1962, p. 32)». Compreender a «língua» como um «instrumento», *i.e.*, como meio de troca de informação, mostra-se como uma interpretação bastante redutora da «língua», uma vez que não dá conta de toda esta extensão. Razão pela qual o autor vem considerar que uma tal conceção da «língua» —

¹⁹⁹ A citação de Humboldt que é feita por Heidegger em *Língua da Tradição e Língua Técnica* refere-se ao texto original humboldtiano: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (1836).

enquanto simples meio para a troca de informações — se demonstra como um dos mais evidentes resultados da influência que a «com-posição» tem vindo a exercer sobre o pensamento que caracteriza a modernidade tardia, sobretudo na medida que reduz a «língua», assim como a própria «linguagem», à sua dimensão estrutural mais objetiva. Nas suas próprias palavras:

«O enunciado negativo da frase de Wilhelm von Humboldt sublinha que a língua não é um simples instrumento de troca e de comunicação. Ora é precisamente esta concepção corrente da língua que se vê não somente avivada pelo facto da dominação da técnica moderna, mas reforçada e levada exclusivamente ao extremo. Ela reduz-se à proposição: a língua é informação. (*Cit.*, HEIDEGGER, 1962, pp. 32-33)»

Embora venha advogar por uma posição diferente, Heidegger, mais uma vez, não vem colocar em causa a exatidão de um tal enunciado. De facto, a «língua» pode ser objetivamente concebida como um «instrumento» que serve para a transmissão bilateral de informação. Esta é, factualmente, uma das principais características da língua, a de ser um meio de comunicação. De acordo com esta perspetiva, a «língua» possui uma dimensão normativa que pode ser compreendida e aprimorada mediante uma análise formal que a delimita como um «instrumento» que obedece a um conjunto de regras — tal como aquela que é feita por parte dos pensadores integrantes da tradição do Positivismo Lógico. Há também ainda que considerar que foi graças a esta delimitação e utilização «instrumental» da «língua» que o ser humano se veio destacar das restantes espécies com as quais partilha o «mundo». De acordo com esta concepção da «língua», ela vem ser considerada como um dos primeiros «instrumentos» pelos quais o ser humano se mostrou capaz de impor o seu domínio sobre a natureza, assim como sobre as restantes espécies. Só com o recurso a uma concepção da «língua» como «instrumento» se torna possível compreender objetivamente a forma como o ser humano é capaz de transmitir os seus pensamentos e intenções a outrem. Como o recurso que um ser humano tem para poder dar a entender a sua concepção singular do «mundo» a um outro ser humano, e que assim permite à humanidade assegurar o seu domínio enquanto espécie ao longo de várias gerações.

Para além de tudo isto, foi também à luz desta concepção «instrumental» da «língua» como informação que se proporcionou grande parte do impulso tecnológico que se veio registar no decorrer da modernidade tardia. No âmbito da utilização da «língua» como «língua técnica», a comunicação fica reduzida às suas manifestações

simbólicas mais concretas, unívocas, de tal modo que podem ser usadas num sistema de comunicação também ele unívoco (Cf., HEIDEGGER, 1962, pp. 35-36). Para Heidegger, a «língua técnica» representa por isso o culminar desta conceção «instrumental» da «língua», uma vez que a «língua» se encontra nela despida de toda a polissemia inerente à sua natural utilização. De modo a compreender o seu papel no contexto do desenvolvimento técnico, toma-se aqui como exemplo o uso que um sistema informático/computacional faz da «língua», pois que a partir dele é possível compreender o importante papel que é desempenhado pela «língua técnica» no contexto do desenvolvimento tecnológico.

No funcionamento de um computador, os conteúdos informáticos são transmitidos através de manifestações simbólicas — que normalmente se correspondem com impulsos elétricos—, possuidores de uma significação simples e concreta, e que procuram assim garantir a máxima eficácia no desempenho do sistema. Num modelo técnico de comunicação tal como o do computador, o recetor — nomeadamente o processador — recebe a informação introduzida pelo emissor através de uma manifestação simbólica delimitada — um impulso elétrico —, e interpreta-a segundo um modelo sim-não (tal como é o caso do código binário), de modo a poder eliminar qualquer espaço para a ambivalência linguística, e assim levar a cabo o processo que dele se pretende executado da forma mais eficiente possível.²⁰⁰ Do mesmo modo, num contexto de produção industrial, a comunicação deve tornar-se o mais eficiente possível, adotando-se também aí uma «língua técnica» determinada, com uma significação unívoca, que é apenas compreensível por aqueles que se encontram dentro desse mesmo contexto. Embora aqui a «língua técnica» se encontre delimitada por um sistema de comunicação bi-direcional, não deixa de continuar a mostrar-se como uma versão simplificada da «língua de tradição», na medida em que a vem reduzir aos seus conteúdos significativos mais objetivos (Cf., HEIDEGGER, 1962, pp. 35-37).

Na conceção instrumental da «língua» enquanto «língua técnica» demonstra-se

²⁰⁰ Um exemplo simples pode ser compreendido a partir das funções desempenhadas pelas teclas de um computador na construção um texto, por sua vez proporcionado através de um processador de texto. Quando se pressiona, por exemplo, a tecla «A», é criado um «input» que o processador do computador recebe; um impulso eletrónico específico que é decodificado como um «output» pelo processador de texto que lhe corresponde. Este processo resulta, neste caso em particular, no surgimento da letra «A» no monitor do computador. Torna-se ainda importante aqui referir que o modelo da «língua técnica» que é utilizado no contexto computacional, foi também aproveitado por alguns autores da Filosofia da Mente, nomeadamente no que diz respeito aos pensadores pertencentes à escola funcionalista, tendo em vista a construção de uma explicação do funcionamento rudimentar do cérebro humano. O recurso da «língua técnica» que é feito neste contexto é particularmente objetivo e eficiente para explicar o funcionamento do sistema nervoso central. De entre os diversos autores que se inserem dentro da tradição funcionalista da Filosofia da Mente, destaca-se sobretudo o nome de Hilary Putnam enquanto um dos seus mais eminentes fundadores. Cf., KIM, 1996, pp. 73-103. Veja-se ainda GUTTENPLAN, 2000, pp. 244-295.

por isso manifesta uma tendência de simplificação/redução da «língua» à sua função enquanto mera transmissão de informação, àquela que se corresponde com a sua funcionalidade mais elementar. A exatidão desta conceção da «língua», tanto a partir da sua utilização pela parte dos seres humanos num contexto técnico-industrial, como no caso do funcionamento das próprias máquinas que dela fazem recurso, muito dificilmente pode ser questionada. Mas, e tal como já foi por mais que uma vez referido ao longo desta investigação, para Heidegger, a «exatidão» — enquanto adequação entre um conceito e a sua realidade empírica — embora correta, pode, no entanto, não se corresponder obrigatoriamente com aquilo que é a «verdade» desse mesmo conceito.

De acordo com Heidegger, na conceção da «língua» como informação, e sobretudo no que diz respeito à sua delimitação como «língua técnica», embora se manifeste a correspondência com a forma como a «língua» tem vindo a ser compreendida no contexto da modernidade técnica, não vem demonstrar-se aquilo que a «língua» é, *i.e.*, aquilo que ela pode manifestar a partir da sua essência. Tal como foi referido logo no início deste ponto, a «língua», tal como a própria «linguagem», é, na sua essência, uma «abertura» para o «ser». Esta dimensão de «abertura» à qual já foi aqui por mais que uma vez feita a referência, é apenas possível de interpretar na conceção heideggeriana da «língua» enquanto «língua de tradição». Pois que com a designação «língua de tradição», Heidegger procura demonstrar, não só a oposição que esta conceção da «língua» estabelece para com a «língua técnica» — uma vez que na primeira não se verifica a tendência redutora do sentido que caracteriza a última —, mas demonstrar também como nesta se vem conservar o «poetar» que projeta o «mundo» através de um «dizer» («*Sage*») que lhe é próprio. Do mesmo modo que o refere relativamente à «linguagem», também à «língua tradição» lhe cabe aqui a tarefa de «abrir» o «mundo» ao «*Dasein*» que nele está lançado, de trazer os entes à existência na sua «verdade» ao nomeá-los. Tal como refere Martin Heidegger:

«Aquilo que é aqui nomeado por língua «natural» — a língua corrente não tecnicizada —, nós denominámo-la no título da conferência por língua da tradição (*überlieferte Sprache*). Tradição não é uma pura e simples outorga, mas a preservação do inicial, a salvaguarda de novas possibilidades da língua já falada. É esta que encerra o informulado e o transforma em dádiva. A tradição da língua é transmitida pela própria língua, e de tal maneira que exige do homem que, a partir da língua conservada, diga de novo o mundo e por aí chegue ao aparecer do ainda-não-apercebido. Ora eis aqui a missão dos poetas. (*Cit.*, HEIDEGGER, 1962, p. 40)»

É então por esta razão que na concepção heideggeriana da «língua técnica» se manifesta, simultaneamente, o «perigo» que subjaz à essência da técnica moderna, assim como aquele que subjaz ao uso e concepção da «linguagem» como «linguagem corrente», «fáctica». Tal tese compreende-se sobretudo quando Heidegger vem demonstrar como, no contexto da modernidade tardia, a «língua técnica» tem vindo a sobrepor-se sobre os domínios onde normalmente era feito uso da «língua da tradição». Pois que a eficiência que é inerente à «língua técnica» tem vindo a mostrar-se bastante apelativa para âmbitos nos quais, normalmente, se faria uso da «língua da tradição». Sobretudo uma vez que a concepção instrumental da «língua» como «língua técnica» se mostra capaz de aprimorar a comunicação humana por via da sua simplificação, o seu uso tem vindo a generalizar-se cada vez mais, alcançando mesmo alguns dos âmbitos nos quais não era utilizada, correndo a «língua de tradição» o risco de se perder ao longo deste processo, e com ela também toda a «cultura» que nela tem vindo a ser guardada ao longo do seu desenvolvimento. Para além desta manifesta ameaça à «cultura» que está pressuposta na expansão da «língua técnica», o apelo à eficiência que subjaz na essência da «língua técnica» traz também consigo o «perigo» para o qual Heidegger veio por diversas vezes a chamar a atenção. Pois que é pela força «compositiva» que delimita a «língua» como «língua técnica» que o «poetar» que se encontra latente na «língua da tradição» vem cair no olvido, arrastando consigo o «acontecimento de apropriação» que esse «poetar» possibilita. Sendo pela via do poder que a «composição» exerce sobre a «linguagem» que a «transformação» que encaminha o ser humano ao encontro do «outro pensar», que procura recuperar a tarefa «*aletheiológica*» do «*Dasein*», se vem dissipar da memória coletiva que se encontra guardada na própria «língua» (Cf., HEIDEGGER, 1962, pp. 38-42).

5.7. Martin Heidegger e o Problema da Técnica como «Meta-Hermenêutica» da Modernidade

O problema fundamental da modernidade, tal como ele se vem desenhar no pensamento de Martin Heidegger, encontra-se diretamente relacionado com a constatação que o autor faz, e segundo a qual, nesta época, o ser humano, enquanto «*Dasein*», se tem vindo a perder das suas raízes, nomeadamente no que diz respeito ao afastamento que tem vindo a estabelecer para com o seu papel enquanto «pastor do

ser».²⁰¹ Para Heidegger, este «desenraizamento» representa, a partir da sua essência, a queda que o humanismo veio sofrer ao longo deste período. Da sua leitura pode perceber-se como a racionalidade iluminista, que prezava enaltecer este mesmo humanismo, veio, com o decorrer da modernidade, transformar-se na própria «composição». Com o decorrer da modernidade tardia, a demanda «provocadora» que a «com-posição» impõe sobre as essências dos entes que delimitam o «mundo» veio por isso sobrepor-se ao «cuidado» que deveria vigorar. Tendo sido a «linguagem» que, simultaneamente, se demonstrou como o «perigo» que levou a humanidade de encontro com este caminho, mas que, enquanto «poetar», se poderá ainda constituir como a via para a «salvação», na medida em que encaminha o «*Dasein*» ao encontro do «outro pensar» pelo qual se poderá também vir a construir uma «livre relação» para com a essência da técnica moderna.

A perspectiva através da qual Martin Heidegger pensa o problema da técnica moderna manifesta-se como uma crítica «meta-hermenêutica» neste sentido. Pois embora considere a era da técnica como um momento inevitável no percurso que a cultura e pensamento ocidentais devem percorrer até alcançar o almejado «outro pensar», a denúncia da sua essência como «com-posição» procura alertar para os “perigos” que a sua demanda «provocadora» é capaz de impor sobre o pensamento. A tecnificação da «linguagem», que se vem constituir como a abordagem que caracteriza a tradição positivista do filosofar, torna-se por isso um dos principais alvos desta crítica «meta-hermenêutica» que se encontra implícita na reflexão heideggeriana. Pois que uma abordagem estritamente analítica das questões que podem levantar-se a partir da relação que se estabelece entre a linguagem e o pensamento — *i.e.*, formal e normativa — não se mostra capaz de realçar a importância da dimensão «poética» da «linguagem», encobrindo da mesma forma a possibilidade da sua transformação como «acontecimento de apropriação».

Embora possa construir-se uma aproximação relativa entre as concepções de «linguagem» que são avançadas por Martin Heidegger e por Ludwig Wittgenstein — sobretudo no que diz respeito à ideia pela qual a «linguagem» se constitui como a condição necessária do pensamento —, compreender a «linguagem» como «abertura de mundo» em Martin Heidegger pressupõe uma concepção da «linguagem» que vai muito para além da função «figurativa» que lhe é atribuída por Wittgenstein aquando do *Tractatus*. Em ambos os autores, o «mundo», assim como os entes — ou, de acordo com

²⁰¹ Diz Heidegger em *Carta sobre o Humanismo*: “*But for man it is ever a question of finding what is fitting in his essence that corresponds to such destiny; for in accord with this destiny man as ek-sisting has to guard the truth of Being. Man is the shepherd of Being.*” Cit., HEIDEGGER, 1947, p. 159.

a terminologia de Wittgenstein, os «factos» — que o compõem enquanto tal, devem a sua existência a uma linguagem que os torna presentes. No entanto, enquanto para Wittgenstein a linguagem se constitui como uma «representação»/«figuração» desse mesmo «mundo» que está dado empiricamente, para Heidegger ela possui uma função criadora, «poética», pela qual o «mundo» é projetado ao «*Dasein*», mas também através do «*Dasein*», na medida em que ele é o «aí» do «ser» desse mesmo «mundo». Mais do que construir uma articulação figurativa — *i.e.*, uma *adequação* — entre o pensamento e a realidade que está já dada, na concepção heideggeriana é a própria «linguagem» que cria o «mundo» no qual o «ser» se dá a «desencobrir». A sua função é por isso «*aletheiológica*», distinguindo-se por esta via da função representativa («figurativa») que Heidegger considera decorrente do vigorar do subjetivismo no pensamento técnico-científico da modernidade, e que veio demarcar metodologicamente o Positivismo Lógico (*Cf.*, FABRIS, *Op. Cit.*, pp. 5-10; 11-35).

A crítica da modernidade que é desenvolvida pela problematização heideggeriana da técnica moderna, embora implícita, pode, contudo, ser então considerada como uma crítica «meta-hermenêutica». Sobretudo tendo em conta que, tanto na sua interpretação da essência da técnica moderna enquanto «com-posição», como na sua interpretação da influência que esta desempenha sobre a «linguagem», são denunciados os elementos históricos e tradicionais que vêm determinar o pensamento que é desenvolvido neste período. Para além disso, e ainda de acordo com a delimitação daquilo que, sob a influência do trabalho de Habermas e Ricoeur, até aqui tem vindo a compreender-se como uma crítica «meta-hermenêutica», mais que uma denúncia dos elementos em jogo na determinação do pensamento moderno, o trabalho desenvolvido por Martin Heidegger em torno dos temas da técnica e da «linguagem» vem também sugerir a necessidade de construir uma via alternativa para o pensamento — o «outro pensar» —, que procure evitar o «perigo» que subjaz às concepções modernas da técnica e da «linguagem».

Capítulo 6:

A Modernidade Técnica como Problema Social:
Herbert Marcuse e a «Racionalidade Técnica» como
Fundamento da Sociedade «Unidimensional»

6.1. «Mal-Estar», «Com-posição», e os Fundamentos da Crítica Social da Modernidade Técnica

Ao partir da «metapsicologia» que foi desenvolvida no trabalho de Sigmund Freud, nesta investigação procurou demonstrar-se como o «mal-estar» generalizado que se faz sentir na modernidade se constituiu como o ponto de partida, *i.e.*, como o problema histórico-existencial fundamental, que impulsionou o pensamento de alguns dos principais autores da primeira metade do séc. XX a enveredar no sentido de construir uma crítica da modernidade técnica. A problematização heideggeriana da técnica moderna, sobre a qual se ocupou a reflexão desenvolvida no capítulo antecedente, embora não assente de modo manifesto os seus fundamentos sobre este «mal-estar» — tal como ele é evidenciado pela «metapsicologia» de Sigmund Freud — apresenta-se contudo como uma das primeiras propostas que veio denunciar a crescente tecnificação da cultura moderna como a mais profunda raiz do problema que a modernidade, enquanto época histórica do pensar, vem representar para a Filosofia Contemporânea.

Identificar a «com-posição» como a raiz do «mal-estar» que se faz sentir nesta época histórica, não é um exercício que, à partida, pareça antecipar um desenvolvimento filosoficamente coerente. Pois, por um lado, o «mal-estar» que se faz sentir neste contexto é evidenciado por Freud a partir de uma interpretação psicanalítica do psiquismo humano, extrapolando do seu funcionamento, mais concretamente das dinâmicas que se estabelecem entre as várias instâncias que o compõem, os princípios conceptuais que vieram servir de justificação para a implementação dos diversos mecanismos de opressão «pulsional» pelos quais se regula a vida em sociedade na cultura ocidental moderna. Já a denúncia do «perigo» que Heidegger entende pressuposto na técnica moderna, parte da interpretação que o autor elabora acerca da essência que lhe subjaz, evidenciando como esta se define a partir do conceito de «com-posição», pelo qual as essências dos diversos entes que constituem o «mundo» vêm a ser «desencobertos» como energias ou matérias-primas dispostas para uma posterior utilização. A proposta freudiana que revela o «mal-estar» que se faz sentir na modernidade, apresenta-se por isso a partir de uma psicanálise da cultura ocidental moderna, enquanto a proposta heideggeriana que interpreta a essência da técnica como «com-posição», se representa como uma interpretação ontológico-essencial da técnica moderna, definindo-a como um dos fenómenos mais característicos da modernidade.

Porém, e não obstante o afastamento que assim se estabelece entre as duas propostas, é ainda contudo possível desvendar algumas linhas pelas quais o «mal-estar» cultural e a «com-posição» se podem interligar, sobretudo quando se atenta sobre o lugar que as propostas responsáveis pela construção de cada um destes conceitos podem vir ocupar aquando da construção de uma crítica social da modernidade.

Tal como se destacou ao longo do quarto capítulo, o «mal-estar» que Sigmund Freud considera ser uma condição existencial comum a toda a cultura ocidental moderna, advém do «sentimento de culpa» que se manifesta pela primeira vez no contexto das sociedades primitivas, e cuja origem Freud procura explicar a partir do mito do «parricídio» no seio da «horda patriarcal». De acordo com Freud este «mal-estar» é por isso compreendido como um resultado direto da ordem social estabelecida, como a reação psicológica à necessidade de instituir controlos opressores sobre as forças «pulsionais» que são inerentes ao psiquismo humano, e que procura assim garantir a subsistência da espécie, tal como o constante progresso sócio-económico da cultura ocidental. O «princípio de realidade» — sobretudo no que diz respeito à reformulação marcuseana do conceito enquanto «princípio de atuação» — na medida em que se mostra como a representação social e normativa do poder autoritário (por sua vez fundamentado sobre o modelo patriarcal primordial), constitui-se por isso como o principal responsável pelo surgimento deste «mal-estar» na cultura ocidental moderna, uma vez que justifica o exercício do seu poder opressor a partir desses mesmos pretextos de subsistência e progresso. Seguindo a leitura «meta-hermenêutica» que poderá aqui construir-se a partir da vertente sócio-antropológica da «metapsicologia» de Freud, estes pretextos pelos quais se tem vindo a racionalizar a opressão social, vêm por diversas vezes demonstrar-se, numa última instância, como «ilusões», *i.e.*, como projetos sociais dificilmente alcançáveis que, mais que assegurar a subsistência e o progresso da humanidade enquanto espécie, procuram antes perpetuar racionalmente o poder historicamente instituído (seja ele o do estado, da religião, da monarquia, etc.). O «mal-estar» que Freud entende que se faz sentir na cultura, apresenta-se por isso como uma manifestação psíquica que se insurge contra a opressão «pulsional» imposta na modernidade, e que vem também assim lançar a necessidade da sua crítica (*Cf.*, FREUD, 1930a, pp. 95-110).²⁰²

Num outro sentido, *i.e.*, segundo o pensamento de Martin Heidegger, sempre e enquanto a técnica moderna continuar a ser compreendida a partir da sua conceção «antropológico-instrumental», o ser humano encontrar-se-á acorrentado a uma

²⁰² A este respeito veja-se também MARCUSE, 1955, pp. 125-133.

existência «inautêntica», deixando de ocupar o seu lugar enquanto «*Dasein*» que é responsável por «cuidar» o «ser» no seu «desencobrimento», tomando-se antes como o ente que detêm o «poder» sobre o modo de «desencobrir» que é possibilitado por via da técnica. Na medida em que encontra o seu pensar condicionado por esta conceção «antropológico instrumental» da técnica moderna, e sobretudo quando dela vem fazer recurso no contexto da sua existência quotidiana, o ser humano vem compreender-se «facticamente», como o ente que é responsável pelo «desencobrimento» das essências que se encontram veladas na natureza, julgando deter assim o controlo sobre esse mesmo «desencobrimento», assim como da própria técnica moderna, uma vez que é por ele utilizada e desenvolvida para um tal fim. Contudo, e tal como se vem demonstrar com a interpretação desenvolvida pelo autor em torno da essência da técnica moderna, este controlo, *i.e.*, este «poder» do qual o ser humano se julga detentor, não é também ele mais que uma «ilusão» — no sentido que vem a ser atribuído a este conceito pelo pensamento Sigmund Freud. Pois por via do poder «com-positivo» inerente à essência da técnica moderna, o ser humano deixa de se constituir como o «*Dasein*» ao qual o «ser» se dá ao «desencobirmento» na sua verdade. Encontrando-se ele mesmo determinado pelo «poder» da essência da técnica moderna a «desencobrir» as essências da natureza sob um «fundo-consistente» que, por seu turno, também se encontra determinado pelo tipo de «desencobrimento» que é determinado a partir da «composição».

Partindo daqui, é já possível compreender em que sentido o esforço interpretativo heideggeriano, do mesmo modo que o esforço interpretativo que Freud desenvolve com a sua «metapsicologia», se encontram teoricamente relacionados; relação que é possível de ser desenvolvida a partir de dois importantes aspetos. O primeiro, e aquele que até aqui se mostra como o mais evidente, diz respeito ao carácter «meta-hermenêutico» que está pressuposto em cada uma das suas propostas. Tanto a proposta de reflexão heideggeriana como a proposta desenvolvida com a «metapsicologia» de Sigmund Freud, apresentam-se delimitadas como um exercício hermenêutico que visa desvendar o carácter «ilusório» que, numa primeira instância, a realidade parece não querer mostrar ao entendimento. Por via deste exercício hermenêutico que as caracteriza, é possível perceber em ambas as propostas como a modernidade técnica surge conceptualizada como uma época histórica cuja compreensão se encontra disposta por dois níveis de entendimento. O primeiro destes é aquele que se mostra como *imediato*, suscetível de ser alcançado por via de uma análise formal que se atem às suas manifestações empíricas mais concretas; o outro, *encoberto*, que se esconde detrás do primeiro, e que é

apenas acessível ao entendimento mediante um esforço interpretativo capaz de se intrometer pelas entrelinhas do que se dá ao entendimento como aparentemente evidente.

Uma análise formal, que se atenha à primeira dimensão pela qual é possível conceber a modernidade, e pela qual se pode também compreender positivamente todo este período da história da humanidade, apenas irá dar conta dos desenvolvimentos sociais, técnicos e científicos, assim como dos conflitos que foram registados no decorrer desta época, uma vez que irá fazer recurso daquelas que se mostram como as suas manifestações históricas mais evidentes, e que podem por isso ser submetidas a uma validação empírica. Por partir da metodologia técnico-científica que caracteriza este tipo de abordagens, esta análise irá ater-se apenas à primeira dimensão pela qual a modernidade, enquanto época histórica do pensamento, poderá ser compreendida, dando apenas conta da sua manifestação empírica mais evidente. Já no que diz respeito à perspectiva que é desenvolvida por cada um dos autores aqui referidos, tal tipo de análise não poderá por isso dar conta da sua dimensão mais profunda, da dimensão interpretativa que se esconde detrás desta primeira camada significativa, e que determina a modernidade tardia como uma época histórica guiada pela racionalidade técnico-científica. O carácter hermenêutico que as propostas de Heidegger e Freud vêm por seu turno desenvolver, toma esta primeira dimensão pela qual a modernidade pode ser compreendida como o seu ponto de partida interpretativo, para a partir daí poder desvendar os conteúdos que se vêm ocultar na sua dimensão mais profunda, os quais, embora encobertos, são contudo responsáveis pela determinação da sua dimensão significativa mais objetiva, constituindo-se por isso como a raiz da sua «verdade». O esforço «meta-hermenêutico» que é levado a cabo por ambos os autores, é feito de forma a poder compreender quais os elementos que vêm determinar a modernidade a partir da sua dimensão significativa mais profunda, daquela que, na terminologia de Heidegger, vem definir-se como a sua essência, para daí poder construir uma compreensão mais clara, e também, mais exhaustiva acerca do lugar que é ocupado por esta época no contexto mais abrangente da história do pensamento ocidental.

Um segundo aspeto pelo qual se poderá compreender o sentido pelo qual as propostas de Sigmund Freud e de Martin Heidegger se encontram interligadas, diz respeito ao modo como ambos os autores vêm compreender o desenrolar histórico da modernidade técnica como um contexto existencial substancialmente *perigoso* para o

humanismo.²⁰³ Tal como se procurou evidenciar no parágrafo antecedente, tanto Freud como Heidegger fundamentam as suas propostas interpretativas sobre uma atitude que levanta suspeitas acerca da dimensão objetiva pela qual a modernidade técnica tem vindo a ser compreendida. Freud parte das manifestações simbólicas da cultura para ir ao encontro dos seus significados mais obscuros — tal como o faz, por exemplo, em *Moisés e o Monoteísmo* — enquanto Heidegger parte das manifestações ônticas que vêm distinguir a modernidade das outras épocas para ir ao encontro da sua essência, do seu significado ontológico mais profundo — tal como o faz, por exemplo, em *A Questão Acerca da Técnica*. Ao partir da perspectiva hermenêutica que atrás ficou referida, tanto Freud como Heidegger, vêm descobrir na dimensão interpretativa da cultura um conjunto de elementos que vêm colocar em causa a humanidade, tanto enquanto espécie como enquanto essência da cultura ocidental. Seja por via das «neuroses» sociais — tais como guerras, genocídios, tortura, fanatismo, etc. — que são denunciadas por Freud como consequência última do «recalcamento» social acumulado que resulta no «mal-estar» que se tem vindo a fazer sentir na cultura ocidental moderna, seja por via da crescente desumanização — da queda na «inautenticidade», do permanecer numa existência «fáctica» que culmina com o esquecimento da «linguagem» enquanto «acontecimento de apropriação» — que Heidegger encontra patente na essência da técnica moderna; em ambos os autores é possível compreender uma importante chamada de atenção para o carácter nefasto de alguns elementos que, não obstante venham caracterizar a modernidade enquanto a época histórica que é, colocam contudo em causa a essência da humanidade que habita neste período, assim como o próprio conceito de humanismo que a ele subjaz.²⁰⁴

6.2. Herbert Marcuse e a «Racionalidade Técnica» enquanto Problema Social da

²⁰³ Terá de se distinguir o conceito de humanismo que é aqui utilizado do «humanismo» ao qual Heidegger lança a crítica com o seu pensamento, sobretudo no que concerne à forma como essa crítica se desenvolve em *A Carta sobre o Humanismo*. O «humanismo» alvo da crítica heideggeriana diz respeito ao «humanismo» subjectivista que o autor considera como um dos principais fundamentos pelos quais se determina o pensamento ocidental, e que o autor considera culminar no contexto da modernidade técnica. Contrariamente ao «humanismo» criticado por Heidegger, o humanismo ao qual se faz aqui referência procura distinguir um modo humano de compreender o «mundo» que não se fundamenta numa interpretação estritamente antropológica, *i.e.*, subjectivista do mesmo. O conceito de humanismo, tal como é aqui referido, compreende-se como uma concepção da realidade que se insurge contra a crescente tecnicização do pensamento. Em consonância com a ideia de humanismo que poderá compreender-se pressuposta à Filosofia da Técnica das Humanidades, o humanismo ao qual se faz aqui referência apresenta-se, por isso, como uma alternativa ao paradigma da racionalidade técnica instituída como o principal determinante da ideia de progresso no contexto da cultura ocidental moderna. *Cf.*, HEIDEGGER, 1947, 141-181.

²⁰⁴ São vários os textos que demonstram esta chamada de atenção para os perigos que assolam a época moderna por parte de ambos autores. Vejam-se, *e.g.*, FREUD, 1915; HEIDEGGER, 1976/1988.

Modernidade

Mesmo ao ter em conta o distanciamento teórico que se estabelece entre Sigmund Freud e Martin Heidegger, torna-se, contudo, possível compreender como o contexto existencial que veio caracterizar a modernidade técnica se constitui para ambos os autores como um domínio «bidimensional» que — dentro dos limites que são impostos pelas perspectivas delineadas por cada um — apenas poderá ser compreendido na sua totalidade mediante um exercício interpretativo que dê conta das suas duas dimensões. Para Freud, esta «bidimensionalidade» é compreendida a partir das dinâmicas «pulsionais» que são evidenciadas pela «metapsicologia», nomeadamente no que diz respeito ao confronto que se estabelece entre o «princípio de prazer» e o «princípio de realidade» no processo de construção da cultura; enquanto para Heidegger esta «bidimensionalidade» é compreendida a partir da «diferença ontológica» que estabelece a distinção entre uma dimensão ôntica e uma dimensão ontológica da realidade, *i.e.*, a partir da distinção fundamental que se estabelece entre o ente e o «ser».

É também neste sentido que o *perigo* para o qual se vem chamar a atenção pela parte dos dois autores, se mostra sempre como mais perigoso quando o contexto que vem determinar a existência humana na modernidade tardia é concebido como uma realidade «unidimensional». Pois ao perspetivar historicamente a modernidade apenas a partir da sua manifestação empírica mais evidente, *i.e.*, daquela que é compreendida como objetivamente positiva, não é possível dar-se conta de todos os elementos que dão ao *perigo* a sua força, o seu poder fundamental, uma vez que estes se encontram alocados naquela que se constitui como dimensão *oculta* (hermenêutica) pela qual este período histórico pode também ser compreendido. Com as propostas de Sigmund Freud e Martin Heidegger destaca-se que apenas por via de uma «meta-hermenêutica», capaz de denunciar os elementos que, nesta dimensão *oculta* da modernidade tardia, se mostram capazes de determinar o pensamento, se poderá compreender a raiz na qual se vem fundamentar este *perigo* e, conseqüentemente, preparar os meios necessários para o evitar, ou minimizar as suas mais nefastas conseqüências.

Assim, e partindo desta ligação que se pode estabelecer entre as propostas de Sigmund Freud e de Martin Heidegger, torna-se desde já possível compreender parte da fundamentação que vem lançar a crítica «meta-hermenêutica» que veio caracterizar a investigação desenvolvida em Filosofia da Técnica das Humanidades. Tal como se procurou demonstrar com a primeira parte desta investigação, a Filosofia da Técnica das Humanidades constitui-se como um âmbito de investigação que procura compreender o

problema da técnica moderna a partir de uma perspectiva hermenêutica, que toma a estreita relação entre a técnica e o contexto histórico da época onde se desenvolve como o seu ponto de partida conceptual. A Filosofia da Técnica das Humanidades partilha por isso da perspectiva hermenêutico-fenomenológica que veio caracterizar a abordagem heideggeriana do problema da técnica a partir daquela que se delimita como a sua essência, como da atitude de suspeita freudiana que vem representar o problema da cultura moderna a partir do jogo de «poder»/«domínio» que se estabelece entre as forças que definem o contexto histórico-existencial onde o ser humano se encontra lançado. Por influência de ambas as vias, a Filosofia da Técnica das Humanidades estabelece-se também como uma «meta-hermenêutica» da modernidade, na medida em que destaca quais são os elementos que no contexto da modernidade técnica têm vindo a determinar a interpretação que o ser humano constrói do mundo que o envolve.

Não obstante, terá que ressaltar-se que a crítica da modernidade que pode ser construída a partir do trabalho de Sigmund Freud, tal como aquela que pode ser construída a partir do trabalho de Martin Heidegger, não incidem ainda sobre o modo como a técnica se mostra capaz de determinar o contexto social moderno. A crítica que se desenha a partir de Sigmund Freud é, no seu âmago, uma crítica levantada ao carácter opressor da cultura moderna que, embora tome as relações sociais como objeto da interpretação que desenvolve, acaba por não propor uma alternativa a essa mesma determinação opressiva da cultura, tal como não o faz para com os mecanismos pelos quais esta opressão tem sido levada a cabo. Por seu turno, a crítica que se pode desenhar a partir da proposta de Martin Heidegger, consiste sobretudo numa chamada de atenção para o «perigo» que se levanta com o predomínio da essência da técnica moderna, a qual ainda prevalece como paradigma orientador do pensamento moderno. Mas embora Heidegger apresente o «outro pensar» como uma via alternativa para superar os problemas que tal paradigma pressupõe, a sua proposta não se encontra preocupada em desenvolver uma compreensão aprofundada do impacto que técnica moderna possui no desenvolvimento das relações que delimitam o contexto da vida em sociedade neste período.

A fundamentação «meta-hermenêutica» da crítica desenvolvida por cada um destes autores não deixa de marcar a sua presença, influenciando com a sua acuidade quase toda a filosofia que lhes foi subsequente. No entanto, em nenhum dos autores se desenha ainda uma crítica concreta ao modo como a «racionalidade técnica» tem vindo a moldar o contexto social moderno, o qual, pela sua vez, tem vindo também a determinar o modo como a humanidade se tem vindo a relacionar com a técnica e com o

mundo no decorrer desta época histórica. Tal como se poderá compreender a partir da referência que, aquando do segundo capítulo, foi feita à crítica que Habermas levanta à proposta hermenêutica de Hans Georg Gadamer, o esforço interpretativo que se delimita como metodologia da Hermenêutica, se efetivamente tem por intuito constituir-se como universal, terá então que desenvolver-se também ao nível material, *i.e.*, de se construir como uma crítica social. Uma crítica «meta-hermenêutica» da modernidade terá então por isso que ser construída, não só como uma «meta-hermenêutica» da época e da cultura que advém dessa mesma época, mas também como uma crítica «meta-hermenêutica» da própria ideia de sociedade que nela se desenvolve, *i.e.*, da «ideologia» que nela prevalece, e que determina a estrutura da vida em sociedade em conformidade com os seus pressupostos. Na medida em que a Filosofia da Técnica das Humanidades se pretende também aqui apresentar como uma crítica «meta-hermenêutica» da relação que se estabelece entre o ser humano, a sociedade e a própria técnica no contexto da modernidade tardia, terá por isso de se demonstrar em que sentido é ela também capaz de lançar as bases para uma crítica da «ideologia» que tem vindo a determinar a existência humana no contexto social moderno (*Cf.*, HABERMAS, 1970, pp. 171-175).²⁰⁵

A importância de uma crítica «meta-hermenêutica» da sociedade industrial moderna sobre a qual se vem agora ocupar este capítulo, possui por isso uma importância incontornável para o desenrolar da investigação que se tem vindo até aqui a construir. Importância que vem demonstrar-se sobretudo no modo como tal crítica veio marcar a sua presença em várias das investigações que têm vindo a ser feitas em Filosofia da Técnica das Humanidades. Pois compreender de que forma o contexto social moderno é capaz de ser moldado pela técnica que nele está em uso, constitui outro dos principais intuídos da investigação desenvolvida neste âmbito particular da Filosofia da Técnica, tal como se pode constatar a partir dos trabalhos desenvolvidos por autores tais como Jacques Ellul, Marshall McLuhan, Paul Virilio ou até Bruno Latour (*Cf.*, ELLUL, 1954; MCLUHAN, 1964; VIRILIO, 1995; LATOUR, 2005).

Herbert Marcuse apresenta-se como um dos primeiros grandes nomes da filosofia do séc. XX a desenvolver uma crítica social onde é destacada esta relação de influência que se estabelece entre a técnica moderna e a sociedade. Enquanto membro integrante da Escola de Frankfurt, Marcuse ficou conhecido no contexto da Filosofia Contemporânea sobretudo graças ao carácter vincadamente político de todo o seu pensamento. Contudo, o seu trabalho versou sobre diversos âmbitos da tradição

²⁰⁵ Veja-se ainda RICOEUR, 1986a, pp. 350-355; JAMESON, 1972, pp. 126-133.

filosófica, sendo a dimensão sociológica da Estética a área de investigação à qual veio dedicar a maior parte da sua reflexão. A Estética ocupa por isso um lugar de especial destaque no pensamento marcuseano, constituindo-se mesmo como uma temática transversal a todos os seus textos. Mas é graças à forte influência que sobre ele desempenhou a dialética hegeliana, sobretudo por via da reformulação materialista que dela é feita por Karl Marx, que o pensamento de Marcuse se vem apresentar como um esforço reflexivo que procura sintetizar diversas vertentes, à partida antagónicas, da tradição filosófica, de modo a poder construir com elas uma crítica materialista do contexto social moderno.²⁰⁶

A crítica que é assim desenvolvida por Herbert Marcuse revela por isso uma orientação marxista intrínseca que, no entanto, se demarca das demais propostas que compõem a tradição da Escola de Frankfurt, sobretudo por se ter construído sob as já referidas influências da hermenêutica fenomenológica desenvolvida por Martin Heidegger — seu professor em Friburgo entre 1928 e 1932 —, como da «metapsicologia» de Sigmund Freud — sobre a qual o autor se ocupou atentamente com a sua obra *Eros e Civilização*.²⁰⁷ Tal como se compreende da análise que Richard Wolin faz da proposta de Marcuse, a influência que estes autores desempenharam no seu pensamento constitui-se como um ponto incontornável para a compreensão da teoria crítica marcuseana, sobretudo quando se tem em conta que:

«Marcuse diagnosticou a ordem industrial do pós-guerra como uma sociedade “unidimensional”. Como um mundo de *inautenticidade* — uma massa social de conformidade cega. Para Marcuse, os problemas que militavam contra a possibilidade de realização de uma existência autêntica eram, em primeira instância, sociais e não ontológicos. Para além disso, e em concordância com Marx, argumentou que no sentido de ultrapassar os fundamentos sociais da alienação, muitos dos fundamentos ontológicos da alienação deveriam ser também superados. Daí que, em *Eros e Civilização*, a sua obra mais especulativa, o autor tenha ido tão longe como em sugerir que o trabalho poderia ser “erotizado” e que a morte pudesse ser experienciada, não como uma privação, mas como

²⁰⁶ A influência hegeliana é bastante evidente no pensamento de Herbert Marcuse, seja por via da dialética da qual se veio apropriar, e que veio demarcar todo o seu pensamento — da mesma forma que o fez com a maioria dos autores da Escola de Frankfurt — como pela orientação materialista da crítica que é desenvolvida pelo autor — característica que veio demarcar grande parte a esquerda hegeliana. São vários os autores que fazem referência à presença de Hegel no pensamento de Herbert Marcuse, dos quais podem aqui destacar-se os nomes de Douglas Kellner, Andrew Feenberg ou Richard Wolin. *Cf.*, KELLNER, 1998, pp. 1-38. A este respeito veja-se também KELLNER, 1991, pp. xiii-xv; FEENBERG, 2005, pp. 47-69; WOLIN, 1991, pp. 19-27 e JAMESON, 1972.

²⁰⁷ Poderiam ainda ser referidos outros importantes autores que vieram exercer uma influência substancial sobre o pensamento de Herbert Marcuse. Georg Lukács e Max Horkheimer podem desde logo ser avançados como dois desses importantes autores a ser referidos. *Cf.*, KELLNER, 1998, pp. 1-38. A respeito da influência de Lukács sobre Marcuse veja-se FEENBERG, 2005, pp. 71-82.

um “ato de liberdade.” (Cit., WOLIN, 2001, p. 168)»²⁰⁸

Os textos *Eros e Civilização* e *O Homem Unidimensional* apresentam-se como as duas principais obras de referência para construir uma compreensão aprofundada da crítica social marcuseana. É nestas onde o autor vem apresentar os conceitos fundamentais pelos quais se erige toda a sua proposta crítica, sendo também nelas onde a influência freudo-heideggeriana se manifesta de modo mais evidente. Com *Eros e Civilização*, tal como se veio já destacar ao longo do quarto capítulo desta investigação, Marcuse desenvolve uma interpretação da «metapsicologia» freudiana, procurando demonstrar a partir dos seus conceitos fundamentais como, no contexto social moderno, a opressão «pulsional» vem servir de instrumento para institucionalizar o controlo exercido pelas classes sociais dominantes sobre as classes que se encontram a elas subordinadas. Tal como foi referido ao longo do quarto capítulo, ao apropriar-se da proposta de Freud, Marcuse desenvolve os conceitos de «princípio de atuação» e de «repressão excedente» para a partir deles denunciar a «racionalização» que tem vindo a ser feita do poder opressor que vigora como fundamento estrutural normativo da sociedade moderna, e que, por sua vez, o autor considera como o principal responsável pelo «mal-estar» que aí se faz sentir, assim como de todas as desigualdades sociais que neste período se têm vindo também a evidenciar. No entanto, e seguindo o intuito crítico que Marcuse procura alcançar com a sua apropriação de Freud, para além da denúncia deste poder opressor, com o texto *Eros e Civilização*, o autor procura também propor uma alternativa para solucionar este problema. Alternativa que procura instituir um novo paradigma sobre o qual se deverá fundamentar uma nova configuração, não opressiva, da estrutura normativa da vida em sociedade no contexto da modernidade tardia. Este paradigma procura assim destituir a «racionalidade técnica» do seu lugar central, substituindo os seus fundamentos racionais positivos por uma fundamentação que salvasse tanto a dimensão «racional», como «estética», da vida em sociedade (Cf., MARCUSE, 1955, pp. 135-182).²⁰⁹

Compreendendo a necessidade de criar uma harmonia entre as forças «pulsionais»

²⁰⁸ “Marcuse diagnosed the postwar industrial order as a “one-dimensional society.” It was a world of inauthenticity — a mass society of blind conformity. For Marcuse, the problems that militated against the realization of an authentic existence were in the first instance social rather than ontological. Moreover, following Marx, he reasoned that were society to succeed in surmounting the social basis of alienation, many of the ontological causes of alienation would also be conquered. Thus, in *Eros and Civilization*, his most speculative work, he went so far as to suggest that labor could be “eroticized” and that death would no longer be experienced as a deprivation but as an “act of freedom.”” (Tradução da nossa responsabilidade).

²⁰⁹ Veja-se ainda a este respeito CHAVES/RIBEIRO, 2014, pp. 13-20.

(de «prazer» e de «morte») de modo a garantir a estabilidade da estrutura que determina todo o contexto social moderno, Marcuse propõe então uma reformulação do «princípio de realidade» freudiano que, embora ainda lhe reconheça um papel social normativo, racionalmente justificado, procura, contudo, dele eliminar o seu caráter excessivamente opressor. O «princípio de realidade» deverá por isso ser destituído da sua fundamentação numa conceção estritamente «unidimensional» da sociedade moderna, a qual se encontra assente sobre os princípios da «racionalidade técnica» que tem vindo a caracterizar o pensamento desenvolvido neste período histórico — e a qual Marcuse considera culturalmente representada a partir do mito de Prometeu. Por meio de uma negação radical da opressão social dos instintos — atitude que Marcuse vem denominar no seu trabalho como a «grande recusa» —, torna-se possível criar a abertura necessária para uma possível transformação do «princípio de realidade».²¹⁰ Transformação que deverá encaminhar a humanidade no sentido de construir uma nova fundamentação deste «princípio», agora firmada sobre a «dimensão estética», que procurará instituir a harmonia entre a «racionalidade» e o «prazer», encontrando o seu principal impulso na criação artística, poética — a qual Marcuse considera culturalmente representada sob os mitos de Orfeu e Narciso. Mais que um prolongamento do ciclo de «revolta» e «contrarevolta» que tem vindo a caracterizar o desenvolvimento do «princípio de realidade» ao longo da história da cultura ocidental, com a fundamentação deste sobre uma «dimensão estética», Marcuse procura quebrar esse mesmo ciclo, apresentando assim uma alternativa para a fundamentação da estrutura normativa da vida em sociedade que até então nunca chegou a ser considerada.²¹¹

Com a instituição de um novo «princípio de realidade» que assenta as suas raízes na «dimensão estética», Marcuse tem em vista a harmonização da dinâmica que se estabelece entre as várias forças «pulsionais» que se insurgem no psiquismo humano no âmbito de uma existência partilhada em sociedade, sem esquecer a necessária

²¹⁰ Marcuse compreende como «grande recusa» um ato radical de liberdade que nega toda e qualquer opressão social das «pulsões». Entende-se então por «grande recusa» um ato revolucionário que procura colocar em questão a ordem estabelecida pela qual se perpetua o poder social dominante. Marcuse vem caracterizar a arte como uma das mais objetivas manifestações da «grande recusa», uma vez que é através da arte que a «imaginação» consegue manifestar-se materialmente contra as restrições que sobre ela são impostas, apresentando-se por si mesma uma negação da ordem instituída, e, simultaneamente, como a alternativa que poderá ser seguida. Cf., MARCUSE, 1955, pp. 135-149. A este respeito ver também MARCUSE, 1964, pp. 163-185.

²¹¹ Embora esta proposta marcuseana de uma fundamentação estética do «princípio de realidade» possa remontar a sua inspiração ao trabalho de Hegel e de Marx, não deixa de ser interessante refletir em que medidas Marcuse se vem assim aproximar do pensamento Heideggeriano que, por sua vez, encontra também na «*poiésis*», *i.e.*, na criação poética enquanto «poetar», uma alternativa ao paradigma técnico-racional dominante na época moderna. Esta aproximação tornar-se-á, contudo, mais evidente quando for feita referência à problematização da relação entre a técnica e a linguagem que é levada a cabo por Herbert Marcuse. Cf., MARCUSE, 1955, pp. 151-182.

estabilidade social que racionalmente justifica a instituição do «princípio de realidade» em primeiro lugar. Com *Eros e Civilização*, é então por via de uma reformulação/transformação «estética» do «princípio de realidade», por sua vez proporcionada pelo caráter subversivo da «imaginação», na qual se fundamenta a *negação* da realidade onde o sujeito se encontra lançado — *i.e.*, através da «grande recusa» inerente à «arte» —, que Marcuse procura destituir o paradigma opressor que vem delimitar a estrutura normativa da vida humana no contexto social moderno (Cf., CHAVES/RIBEIRO, *Op Cit.*, pp. 12-21). À luz da fundamentação do «princípio de realidade» sob a «dimensão estética», cuja função irá consistir em criar uma relação equilibrada entre a «razão» e as «pulsões», Marcuse procura abrir as vias para a construção daquela que Andrew Feenberg veio mais tarde designar como uma «modernidade alternativa» (Cf., CHAVES/RIBEIRO, *Op. Cit.*, pp. 203-214),²¹² pois, e tal como se pode compreender das palavras proferidas por Herbert Marcuse acerca do papel histórico da estética:

«A história filosófica do termo *estética* reflete o tratamento repressivo do processo cognoscitivo sensual (e portanto corporal). Nesta história, os fundamentos da estética como disciplina independente anulam o papel opressor da razão: os esforços por demonstrar a posição central da função estética e por estabelecê-la como uma categoria existencial invocam os verdadeiros valores inerentes aos sentidos contra a sua depravação sob o princípio de realidade prevalecente. A disciplina estética instaura a *ordem da sensualidade* contra a *ordem da razão*. Quando introduzida na filosofia da cultura, esta noção aspira à libertação dos sentidos, os quais, longe de destruir a civilização, dar-lhe-iam uma base mais firme e aumentariam em grande medida as suas potencialidades. (Cit., MARCUSE, 1955, p. 170.)»²¹³

A crítica social que Marcuse vem levantar com *Eros e Civilização* procura fornecer uma alternativa à problemática da «racionalidade técnica» enquanto fundamento da existência humana na modernidade, tal como ela se desenha em Freud, mas também em Martin Heidegger. A sua orientação materialista, decorrente da

²¹² Veja-se a respeito do conceito de «modernidade alternativa» FEENBERG, 1995, pp. 19-34.

²¹³ “La historia filosófica del término *estética* refleja el tratamiento represivo del proceso cognoscitivo sensual (y por tanto corporal). En esta historia, los fundamentos de la estética como disciplina independiente anulan el papel represivo de la razón: los esfuerzos por demostrar la posición central de la función estética y por establecerla como una categoría existencial invocan los verdaderos valores inherentes a los sentidos contra su depravación bajo el principio de la realidad prevaleciente. La disciplina estética instala el orden de la sensualidad contra el orden de la razón. Introducida a la filosofía de la cultura, esta noción aspira a la liberación de los sentidos, quienes, lejos de destruir la civilización, le darían una base más firme y aumentarían en gran medida sus potencialidades.” (Tradução da nossa responsabilidade).

inspiração marxista de Marcuse, vem retratar o problema da modernidade como um problema fundamentalmente social. Pois, não obstante o progresso alcançado por via da «racionalidade técnica», neste período as desigualdades sociais prevalecem, e os problemas que a elas se encontram associados fazem-se sentir cada vez mais como parte integrante da existência neste período da história.

Com *Eros e Civilização*, este problema é retratado por Marcuse a partir da denúncia do modo como as classes sociais dominantes têm vindo a fundamentar as bases do seu poder a partir do controlo instrumental que exercem sobre os fundamentos do «princípio de realidade». Sendo que, na medida em que nesta época histórica a sociedade se encontra na posse dos instrumentos/meios necessários para garantir a subsistência social, o controlo social opressivo que é exercido com o recurso a uma justificação «racional» da sua necessidade visa por isso apenas garantir a continuidade do poder instituído. A «grande recusa», *i.e.*, a negação radical da autoridade social e económica institucionalizada neste contexto, apresenta-se para Marcuse como a única via pela qual a «dimensão estética», enquanto base do poder criativo da arte, poderá manifestar-se materialmente contra a «racionalidade técnica» sobre a qual se fundamenta esse mesmo poder, manifestando, simultaneamente com tal negação a necessidade de uma transformação de todo o contexto social moderno (*Cf.*, CHAVES/RIBEIRO, *Op. Cit.*, pp. 16-17).

6.3. A «Dessublimação Repressiva» como Fundamento do Poder na Sociedade Industrial Moderna

De acordo com Herbert Marcuse, o poder institucionalizado no contexto social moderno ganha a sua força por via da constante «racionalização» que tem vindo a construir em torno dos mecanismos opressivos de controlo social pelos quais tem vindo a alcançar os seus intuitos. Contudo, a denúncia desse poder como opressor, não se mostra por si só como suficiente para impulsionar a «grande renúncia» que, de acordo com a perspetiva avançada pelo autor, procura criar as condições para a deposição do poder social instituído. Tal como Marcuse vem constatar, no contexto da sociedade industrial moderna, embora o poder instituído venha exercer um controlo opressivo da existência humana tal como ela é vivida nesse contexto, por se fundamentar sob os pressupostos de um controlo «pulsional», este modelo progressista da organização social vem também mostrar-se capaz de fornecer os bens requeridos para a satisfação de algumas das mais importantes necessidades humanas, justificando, por essa via,

racionalmente a sua existência e subsequente institucionalização. Para Marcuse, o caráter opressor do poder instituído no contexto da sociedade industrial avançada não se manifesta por isso apenas a partir de um controlo repressivo que se impõe sobre o indivíduo, *i.e.*, como uma privação constante do seu «bem-estar», tal como esta surge conceptualizada na famosa representação orweliana do poder como uma «bota a pisar um rosto humano. Para sempre. (*Cit.*, ORWELL, 1949a, p. 268)».²¹⁴ Pelo contrário, e aproximando-se mais da distopia que Aldous Huxley vem construir da sociedade moderna em *Admirável Mundo Novo* (*Cf.*, HUXLEY, 1932), Marcuse compreende que no contexto da modernidade tardia, é sobretudo por via de um controlo «pulsional», repressivo, mas simultaneamente também capaz de garantir a satisfação dos diversos desejos e «pulsões» do ser humano, que as classes sociais dominantes têm vindo a prosperar e a perpetuar-se enquanto poder vigente neste período da história da cultura ocidental.

O Homem Unidimensional apresenta-se como a principal obra com a qual Marcuse procura denunciar a forma como estes controlos — aos quais fez por diversas vezes referência ao longo de *Eros e Civilização* — se vieram impor no desenvolvimento da sociedade industrial moderna. Marcuse começa desde logo por destacar como, neste contexto de organização social em particular, qualquer tentativa de oposição ao modelo de estruturação social vigente, assim como qualquer proposta que defenda uma alternativa ao paradigma do progresso técnico-industrial que o caracteriza, virão a ser compreendidas socialmente como propostas que encontram as suas bases enraizadas numa «irracionalidade» intrínseca. Em suma, e de acordo com Herbert Marcuse, torna-se bastante difícil denunciar um modelo normativo da vida em sociedade como opressor, quando é esse mesmo modelo que tem vindo a garantir as condições materiais necessárias para a subsistência, e subsequente desenvolvimento, dos indivíduos que nele se inserem e que, da mesma forma, a ele se encontram subordinados.

Por determinar as circunstâncias sociais de acordo com este princípio, qualquer proposta que procure defender uma negação radical de um tal modelo de estruturação da sociedade, parece por isso opor-se ao ideal de «bem-estar» para o qual o ser humano se encontra naturalmente predisposto. Sendo então na tentativa de legitimar os mecanismos de opressão que se encontram instituídos no contexto da modernidade tardia, onde se mostra a razão que leva o poder instituído a fazer recurso da «racionalidade técnica», sempre de modo a poder fundamentar «racionalmente» um

²¹⁴ Veja-se ainda a respeito da proximidade e distanciamento teórico que pode estabelecer-se entre os trabalhos de Orwell e Marcuse KELLNER, 1984, pp. 223-252.

ideal de «bem-estar» pré-determinado como o princípio que orienta toda a sua ação — *i.e.*, como o pressuposto elementar que vem dar a legitimidade ao exercício do seu poder opressivo. Em suma, e de acordo com a interpretação que é construída por Marcuse, por via da sua «racionalização», o ideal de «bem-estar» que é prometido pelo poder instituído, constitui-se como o objetivo social que vem justificar todo o seu caráter opressor (*Cf.*, BOWRING, 2012, pp. 8-24).

Na medida em que também nega a legitimidade do moderno paradigma opressor pelo qual se estrutura a vida em sociedade, a «grande recusa» defendida pela teoria crítica de Marcuse vem constituir-se ela própria como uma das propostas que, no contexto do pensamento «unidimensional» — que desta forma vem ser também promovido —, poderá ser acusada de defender a necessidade de um retrocesso civilizacional, uma vez que vem colocar em questão a «racionalidade técnica» que tem por intuito fundamental o alcance do «bem-estar» que é almejado com o próprio conceito de progresso social. Por esta razão, a proposta de Marcuse terá então que demonstrar como é esta mesma capacidade de satisfazer as necessidades humanas o elemento pelo qual o poder instituído tem vindo, não só, a justificar o exercício do seu poder opressor, mas também, a moldar as liberdades individuais de acordo com os seus intuítos particulares.

Na linha da inspiração que veio receber de Sigmund Freud — por sua vez já influenciada pela orientação marxista que vem caracterizar o seu próprio trabalho —, com a primeira parte de *O Homem Unidimensional*, Marcuse procura demonstrar aos seus leitores como o indivíduo lançado no contexto da vida em sociedade deste período, na medida em que encontra a satisfação das suas necessidades garantida pela organização social estabelecida, se tem vindo a «alienar» da sua própria essência, *i.e.*, a docilizar-se a ponto de aceitar a supressão da sua própria individualidade sem apresentar contra tal circunstância qualquer tipo de oposição. No contexto da vida em sociedade desta época, Marcuse vem constatar que a humanidade tem vindo a abdicar voluntariamente da sua liberdade individual, sempre em prol de um ideal de «bem-estar» que é promovido por via técnico-racional.

Tal como se compreende com a interpretação que é desenvolvida pelo autor nesta sua obra de 1964, a estrutura social vigente no período moderno encontra o seu modelo normativo nos próprios pressupostos da «racionalidade técnica» que têm vindo a orientar a humanidade para a produtividade no contexto do trabalho na sociedade industrial, *i.e.*, na instrumentalização que tem vindo a ser feita dos meios, de modo a garantir o alcance dos fins que são determinados pelo poder social vigente. O

pensamento instrumental daí resultante, por sua vez determinado de acordo com os pressupostos da «racionalidade técnica», mostra-se por isso como a base da estrutura social normativa que rege a existência humana no contexto da sociedade industrial pela qual se veio definir a modernidade. Sendo então por via desta determinação instrumental do pensamento que toda a ação humana vem delimitar-se como um meio orientado para alcançar um fim socialmente desejável, para o qual o indivíduo é condicionado a aspirar por via do ideal de «bem-estar» que é pré-determinado pelo poder ao moldar o «princípio de realidade», e que é socialmente promovido através de um esquema de gratificação. Pois, só na medida em que um indivíduo se mostra capaz de orientar o seu comportamento de acordo com os requerimentos que sobre ele são impostos pelo modelo de organização social instituído, é que ele poderá adquirir os bens e serviços que garantem a possibilidade de alcançar o «bem-estar» para o qual se encontra previamente determinado. Em resumo, para Marcuse, é a medida em que se mostra capaz de determinar o seu comportamento de acordo com os imperativos sociais instituídos, que o indivíduo vem receber uma compensação pelas ações que leva a cabo, a qual se manifesta normalmente como a capacidade de adquirir parte do excedente do seu próprio trabalho, o qual lhe é por sua vez apresentado como garantia de «bem-estar» (Cf., MARCUSE, 1964, pp. 21-41; 43-85).

De acordo com esta lógica da gratificação que impera como norma reguladora da ação no contexto social moderno, é então possível compreender como o indivíduo vem «racionalizar» a opressão sobre ele exercida pelo poder social dominante. Pois que a liberdade individual é suprimida de modo mais eficaz, sempre que o indivíduo dela pretende abdicar voluntariamente, *i.e.*, quando o faz em troca de uma gratificação. Tal como se pode compreender das palavras de Marcuse:

«Sob a força desta configuração social, a racionalidade individual tem vindo a ser transformada em racionalidade técnica. Esta não se encontra, de modo algum, confinada à determinação dos sujeitos e objetos que se encontram sob a alçada das grandes corporações, mostrando-se mesmo capaz de determinar modos de pensamento alternativos assim como as diversas formas de protesto e rebelião que daí podem advir. Este tipo de racionalidade vem assim estabelecer padrões de julgamento pré-determinados, promovendo também atitudes que tornam a humanidade apta a aceitar e até mesmo a interiorizar as imposições da configuração social assim instituída. (Cit., MARCUSE, 1941, p. 44)»²¹⁵

²¹⁵ “Under the impact of this apparatus, individualistic rationality has been transformed into technological rationality. It is by no means confined to the subjects and objects of large scale enterprises but characterizes the pervasive mode of thought and even the manifold forms of protest and rebellion.

Assim, e tendo em conta o modo como a organização social moderna se mostra capaz de cumprir com os desejos e necessidades humanas de acordo com as linhas determinadas por esta lógica da gratificação, o indivíduo que se encontra lançado neste contexto sócio-histórico começa também a compreender a sua própria liberdade à luz dos princípios instrumentais da «racionalidade técnica» que tem vindo a interiorizar, *i.e.*, como um meio do qual poderá fazer recurso no sentido de alcançar um determinado fim.²¹⁶ O problema para o qual Marcuse vem então chamar a atenção, encontra-se por isso mais profundamente enraizado. Pois, no sentido de controlar qualquer oposição ao paradigma da «racionalidade técnica» que fundamenta o seu poder opressor, as classes sociais dominantes terão, não só, de satisfazer as necessidades humanas, mas sobretudo de ser capazes de determinar quais as necessidades que devem, e que podem ser satisfeitas, sem contudo eliminar por completo o ideal de liberdade individual da qual o sujeito que se encontra subordinado ao poder ainda se julga detentor.

De acordo com Marcuse, é por determinar de antemão quais as necessidades humanas que podem ser satisfeitas, que o poder instituído cria sobre os indivíduos que estão sobre a alçada do seu poder uma «ilusão» de liberdade. O indivíduo, de facto, possui a liberdade de escolher entre diversos bens, produtos e serviços, no entanto essa escolha encontra-se desde logo limitada às possibilidades que lhe são fornecidas de antemão. Segundo Marcuse, é assim que se demonstra a eficácia da «alienação» da subjetividade individual que é perpetuada por via da «racionalidade técnica». O indivíduo tem a «ilusão» de que possui algum poder sobre as suas escolhas, pensando-se por isso também capaz de influenciar o rumo da sua vida, assim como o da própria estrutura social na qual se encontra inserido, sem se dar conta de que a sua liberdade de escolha se encontra já pré-determinada pelo poder social instituído. Em suma, e segundo Marcuse, no contexto sócio-industrial moderno, os fins para os quais o ser humano tem vindo a abdicar da sua individualidade, assim como da sua própria liberdade, encontram-se também eles determinados de antemão pelas classes sociais dominantes (*Cf.*, MARCUSE, 1964, pp. 27-34).

This rationality establishes standards of judgment and fosters attitudes which make men ready to accept and even to introcept the dictates of the apparatus.” (Tradução da nossa responsabilidade).

²¹⁶ Marcuse não deixa de sublinhar que é necessário ter sempre em mente a distinção que se estabelece entre este uso «instrumental» da liberdade individual como “moeda de troca”, e o uso «crítico» da liberdade individual como poder reivindicativo de um indivíduo, pois que é neste último onde se sustenta a base de todo o pensamento e atitude crítica que Marcuse procura defender. Pois que é num exercício crítico da liberdade individual, nomeadamente na sua manifestação psíquica enquanto «imaginação» e «fantasia», onde se fundamenta a possibilidade de impor a «grande recusa» perante a configuração opressiva da sociedade industrial moderna. (*Cf.*, MARCUSE, 1955, pp. 135-149).

Tal como se pode constatar com as palavras do autor:

«Sob a lei da totalidade repressiva, a liberdade pode tornar-se um poderoso instrumento de dominação. O factor decisivo na determinação do grau da liberdade humana não é um leque de escolhas fornecidas ao indivíduo, mas antes *o que pode ser e o que é* escolhido pelo indivíduo. O critério de selecção não pode ser nunca absoluto, mas não é também inteiramente relativo. A livre escolha dos senhores não é a abolição dos senhores nem dos escravos. A livre escolha entre uma ampla variedade de bens e serviços não é liberdade se esses bens e serviços sustentarem os controlos sociais sobre uma vida de medo e de trabalho penoso — quer dizer, se sustentarem a alienação. E a reprodução espontânea pelo indivíduo das necessidades que lhe são superiormente impostas não instaura a autonomia: limita-se a atestar a eficácia dos dispositivos de controlo. (Cit., MARCUSE, 1964, p. 29)»

Tal como pode compreender-se desta passagem, para Herbert Marcuse, o poder instituído não encontra a sua fundamentação apenas sobre o exercício de uma repressão «pulsional» contínua. Demarcando-se desta forma da proposta freudiana, Marcuse entende que é antes pela via do controlo da possibilidade de criar e satisfazer os desejos e necessidades humanas, onde o poder instituído vem encontrar o seu mais importante e poderoso instrumento de dominação.

No entanto, e na medida em que pretendem perpetuar historicamente o seu poder, as classes sociais dominantes têm, contudo, que ter em conta o facto de que a sociedade industrial moderna se encontra já sobre o patamar de desenvolvimento técnico-científico que é necessário para garantir a satisfação incondicional de todas as suas necessidades básicas. Segundo Marcuse, por via do progresso tecnológico que tem vindo a ser alcançado graças ao uso e desenvolvimento da «racionalidade técnica», no contexto sócio-histórico da modernidade, apresenta-se uma possibilidade real de cumprir com a totalidade dos desejos e necessidades fundamentais da humanidade, abrindo assim o caminho para a reivindicação de uma estruturação normativa da sociedade de carácter não repressivo. Seguindo a interpretação que é assim desenvolvida em *O Homem Unidimensional*, a satisfação incondicional das necessidades humanas coloca em causa a existência de um poder socialmente instituído, de uma classe social dominante que controla a distribuição da riqueza, assim como dos recursos naturais disponíveis. Sendo então por esta razão que as classes sociais dominantes se encontram por isso obrigadas ainda a recorrer de mecanismos repressivos de controlo social, sempre de forma a poder demonstrar-se como a única força que possui a capacidade de satisfazer as necessidades humanas, assim como o subsequente «bem-estar» que de tal satisfação advém. Tal tipo

de controlo — que se exerce através de uma oscilação entre privação e satisfação dessas mesmas necessidades —,²¹⁷ ao mesmo tempo que procura «alienar» a humanidade da sua essência insubmissa, vem pela mesma via justificar a existência de um poder central institucionalizado.

É neste sentido que se torna importante compreender de que forma é feita a determinação do que pode ser constituído ou não como uma necessidade. Pois que, de acordo com a proposta de Marcuse, tal determinação encontra-se sobretudo relacionada com o modo como uma necessidade é compreendida como tal pelos os órgãos sociais instituídos num determinado contexto histórico. Assim, e uma vez que um tal tipo de determinação pode ser ideologicamente instrumentalizado, Marcuse vê-se na obrigação de estabelecer uma distinção crítica entre aquelas que vem definir como «verdadeiras» e «falsas necessidades». As primeiras, dizendo respeito às necessidades fundamentais do ser humano, por vezes compreendidas como as suas necessidades básicas e que, em sentido estrito, se encontram relacionadas com a sua humanidade, *i.e.*, com a subsistência da natureza humana. Já no que diz respeito às «falsas necessidades», Marcuse define-as como o tipo de necessidades que são inculcadas ao ser humano por circunstâncias que são externas à sua essência, e das quais não depende necessariamente a sua sobrevivência. Este segundo tipo de necessidades, são identificadas por Marcuse como aquelas que são criadas e controladas pelo poder social instituído, sendo depois inculcadas ao indivíduo que a elas fica subordinado. As «falsas necessidades» possuem por isso uma dupla função, de «alienação» do ser humano da sua essência, e de uma posterior «reificação» dos valores e princípios pelos quais o ser humano se deverá guiar sócio-culturalmente, constituindo-se por essa via como uma materialização do próprio «princípio de atuação» enquanto processo de «dessublimação repressiva» da humanidade lançada no contexto existencial da sociedade industrial moderna.²¹⁸

²¹⁷ Ou seja, entre a implementação social de um «estado de guerra» e de um «estado de bem-estar» aos quais será ainda feita a referência mais adiante. (Cf., MARCUSE, 1964, pp. 77-85).

²¹⁸ O conceito de «dessublimação repressiva» constitui-se como um dos principais conceitos da filosofia marcuseana. Ao inverter o conceito de «sublimação» proposto por Freud — pelo qual o psicanalista de Viena explica o modo como as forças «pulsionais» (de «prazer» e de «morte») podem transformar-se em ações sócio-culturalmente produtivas — Marcuse procura construir uma explicação do modo como na sociedade industrial moderna se tem vindo a obliterar o poder crítico que subjaz nas forças subversivas da imaginação e da fantasia. Ao longo do terceiro capítulo de *O Homem Unidimensional*, Marcuse procura demonstrar como este poder subversivo, que se encontra sobretudo presente na arte e nas suas manifestações, tendo vindo também ele a ser assimilado pelo poder social estabelecido, nomeadamente no que diz respeito à força do poder do capital. A massificação da cultura, de acordo com Marcuse, tem vindo a transformar a arte em indústria, num capital pronto a ser explorado. O subjetivismo da imaginação tem vindo dessa forma a ser banalizado, transformando-se por esta via em produto de consumo, massificando-se. Mais que um fundamento para o poder revolucionário, a força subversiva da arte é subvertida, passando a constituir-se como um dos vários produtos/comodidades que podem ser adquiridos no contexto da sociedade industrial moderna. Cf., MARCUSE, 1964, pp. 87-118. Veja-se a

Assim, e ao contrário das necessidades fundamentais que Marcuse identifica como «verdadeiras necessidades», as «falsas necessidades» possuem um conteúdo social específico, manifestando-se a partir do seu caráter opressor — sobretudo na medida em que se apresentam no psiquismo humano como um resultado direto do «princípio de atuação». Nas palavras de Marcuse, as «falsas necessidades» «continuam a ser o que eram desde o início, produtos de uma sociedade cujo interesse dominante exige a repressão (*Cit.*, MARCUSE, 1964, p. 26)», constituindo-se dessa forma como alguns dos elementos fundamentais mais importantes aos quais é feito recurso no sentido de justificar o exercício do poder político das classes sociais dominantes no contexto da modernidade técnica.

Nesta proposta «meta-hermenêutica» que é assim avançada por Marcuse, é então possível compreender em que sentido o indivíduo passou a abdicar intencionalmente da sua liberdade, pois que, no contexto da sociedade industrial moderna, deixou de necessitar de fazer recurso dela para reivindicar uma mudança social concreta como forma de garantir com o seu «bem-estar». A satisfação do ideal de «bem-estar» que entretanto veio adquirir — por sua vez construído a partir da «reificação» que é promovida através da satisfação de «falsas necessidades» — encontra-se sob a alçada da organização social na qual se encontra inserido. E na medida em que a estrutura normativa da sociedade moderna se mostra capaz de cumprir com o ideal de «bem-estar» que é almejado pelos indivíduos que o compõem, ela vem por isso demonstrar-se sempre como racionalmente justificada, e assim capaz de eliminar qualquer tipo de negação/oposição que lhe possa ser levantada, mesmo quando através do exercício do seu poder se vem privar a humanidade da sua a liberdade individual.

Por via da «racionalidade técnica» que sustenta toda esta estrutura, as classes sociais dominantes são então capazes de «reificar» os valores e princípios de relacionamento social que perpetuam o seu poder. O indivíduo encontra-se subjugado a elas através de uma «ilusão» que lhe foi incutida através de um processo de «dessublimação repressiva». Por esta via, o indivíduo crê-se ainda na posse da sua liberdade, quando na verdade se encontra já inteiramente subjugado ao poder social instituído. Tal como se pode desde logo compreender com as linhas de abertura do primeiro capítulo de *O Homem Unidimensional*:

«Uma ausência de liberdade confortável, acolchoada, sensata e democrática, sinal do

respeito do conceito de «dessublimação repressiva» BOWRING, *Op. Cit.*, pp. 16-19; TORRI/VAZ, 2014, pp. 310-315.

progresso técnico, prevalece na civilização industrial avançada. O que poderia ser, com efeito, mais racional do que a supressão da individualidade no quadro da mecanização de funções socialmente necessárias, mas dolorosas? Ou do que a concentração de empresas individuais em companhias mais eficazes e produtivas; a regulação da livre-concorrência entre sujeitos económicos desigualmente providos de meios; a edição de prerrogativas e de soberania nacionais que são obstáculos para a organização internacional dos recursos? O facto de uma ordem tecnológica semelhante implicar também a coordenação política e intelectual talvez seja uma evolução menos agradável, mas bem vistas as coisas prometedora. (*Cit.*, MARCUSE, 1964, p. 21)»

Neste sentido, resta então questionar de que forma se tem vindo a instituir um tal poder, cujo controlo é capaz de se estender à capacidade de obliterar a sua própria negação. Pois, e tal como foi por diversas vezes sublinhado ao longo dos parágrafos anteriores, este controlo é exercido, não só, como uma força repressiva que procura conter as «pulsões» que se manifestam no moderno contexto da vida em sociedade, mas também como um mecanismo de gratificação que favorece os comportamentos e atitudes que são levados a cabo em conformidade com as demandas do poder social instituído, dando ao indivíduo ainda uma outra «ilusão», a da possibilidade de alcançar o «bem-estar» que lhe foi prometido, o qual apenas ganha o seu sentido graças ao «mal-estar» que advém da repressão «pulsional» que priva o ser humano do seu alcance. Ao contrário do tipo de poder totalitário que vigorou em épocas anteriores à da modernidade técnica, o controlo que é exercido pelo poder instituído no contexto da sociedade industrial moderna, embora ainda totalitário, não se sustenta apenas sobre um controlo social excessivamente repressivo. De modo a garantir o seu poder, este passou a adotar uma posição estratégica que procura cumprir, instrumentalmente, com as necessidades daqueles que a ele se encontram subjugados.

Em suma, no contexto da modernidade técnica, mais que uma sublimação das forças «pulsionais» dos indivíduos que compõem uma sociedade, o controlo social é institucionalizado por via de uma «dessublimação repressiva» que vem aniquilar o carácter subversivo da liberdade individual. De acordo com a interpretação de Marcuse, o poder instituído na sociedade industrial avançada vem assim encontrar o seu fundamento na unificação que tem vindo a operar entre um «estado de guerra», que exerce um controlo repressivo da sociedade, e do qual advém o «mal-estar» social, e um «estado de bem-estar», de instituição e satisfação das já referidas «falsas necessidades», que encontram a sua razão de ser no «mal-estar» que é resultante do primeiro (*Cf.*, MARCUSE, 1964, pp. 43-77).

6.4. A Fundamentação Histórica da «Racionalidade Técnica» e a Origem do Pensamento «Unidimensional»

Embora a «racionalidade técnica» proporcione a fundamentação objetiva necessária para o legitimar empiricamente, o poder institucionalizado na sociedade industrial moderna mostra-se contudo capaz de impregnar esta mesma «racionalidade» com uma ideologia própria, tornando-se assim capaz de determinar objetivamente os seus intuits subjetivos, e também capaz de determinar as próprias possibilidades da existência humana ao condicionar, simultaneamente, o tipo de produção que dela é requerido — *i.e.*, o trabalho — assim como as suas necessidades — *i.e.*, o consumo. Para além disso, e ainda sob o pretexto da «racionalidade técnica», o poder social instituído tem vindo também a mostrar-se capaz de abolir a diferença específica entre aquilo que é do domínio público — *i.e.*, social —, e do domínio privado — *i.e.*, individual —, assimilando desta forma os restantes âmbitos de manifestação da liberdade individual que o possam colocar em causa (*Cf.*, MARCUSE, 1964, pp. 47-60).²¹⁹ É ainda também por via desta instrumentalização sócio-política da «racionalidade técnica», que qualquer crítica dialética pela qual se procure construir uma alternativa a este modelo de estrutura social — confrontando o universo social empiricamente estabelecido com as possibilidades que o transcendem — se vem constituir como uma proposta contrária ao ideal de progresso que se encontra racionalmente justificado sob o ideal de «bem-estar» — por sua vez também já ideologicamente impregnado —, sendo essa alternativa dessa forma considerada como «irracional». Tal como o faz constatar Habermas com a sua interpretação da proposta de Marcuse:

«Hoje, a dominação eterniza-se e amplia-se não só mediante a tecnologia, mas como tecnologia; e esta proporciona a grande legitimação ao poder político expansivo, que assume em si todas as esferas da cultura. Neste universo, a tecnologia proporciona igualmente a grande racionalização da falta de liberdade do homem e demonstra a impossibilidade “técnica” de ser autónomo, de determinar pessoalmente a sua vida. (*Cit.*, HABERMAS, 1968, p.49)»

De acordo com a perspetiva assim desenvolvida por Herbert Marcuse, a

²¹⁹ A este respeito veja-se também MARCUSE, 1967, pp. 113-122; 1977.

instrumentalização que tem sido feita da «racionalidade técnica» pelas classes sociais dominantes, vem então demonstrar-se como a circunstância responsável pela expansão daquele que designa como o pensamento «unidimensional», o qual tem vindo por sua vez a moldar a existência humana no contexto sociocultural deste período. De acordo com a determinação «unidimensional» do pensamento que é assim promovida, o universo factual objetivo veio constituir-se como o domínio que vem validar toda e qualquer proposta como «racionalmente» coerente. Na medida em que essa mesma «racionalidade» (técnica) se encontra já ideologicamente determinada, qualquer proposta que se procure apresentar como uma alternativa ao modelo de desenvolvimento social instituído, terá de justificar empiricamente a sua viabilidade. Tal empresa, torna-se por sua vez bastante difícil, sobretudo na medida em que esse mesmo universo empírico que lhe servirá de fundamento se demonstra já como o elemento que vem validar o paradigma ideológico vigente, ao qual se procura contrapor uma alternativa em primeiro lugar. Desta forma, e seguindo a leitura que é apresentada por Marcuse, qualquer exercício interpretativo que encontre o seu fundamento numa abstração, *i.e.*, qualquer proposta que procure transcender o contexto de validação empírica que fundamenta a configuração «instrumental» da «racionalidade técnica», passa a ser considerada como ilegítima, como «irracional», sendo por isso subsequentemente descartada como uma mera especulação sobre o real, ou até, em alguns casos, chegando mesmo a ser assimilada pelo poder que é proporcionado às classes sociais dominantes por essa mesma instrumentalização que é feita da «racionalidade técnica» (*Cf.*, MARCUSE, 1964, pp. 21-41).²²⁰ Tal como o refere Marcuse:

«A fim de identificar e definir as possibilidades de um desenvolvimento óptimo, a teoria crítica tem de se abstrair da organização e utilização actuais dos recursos da sociedade, bem como dos resultados dessa organização e utilização. (...) Mas aqui, a sociedade industrial avançada confronta a crítica com uma situação que parece privá-la da sua própria base. O progresso técnico, alargado a todo o conjunto de um sistema de dominação e de coordenação, cria formas de vida (e de poder) que parecem reconciliar consigo as forças que se opõem ao sistema e vencer ou refutar todo o protesto em nome de uma perspectiva histórica de libertação do esforço penoso e da dominação. (*Cit.*, MARCUSE, 1964, pp. 10-11)»

É por via deste controlo que pode ser exercido com recurso à «racionalidade

²²⁰ Veja-se ainda MARCUSE, 1941, pp. 4-7.

técnica» que Marcuse vem compreender como na sociedade industrial moderna tem vindo a prevalecer uma «consciência feliz», *i.e.*, um conformismo generalizado que toma a racionalidade do sistema como a garantia incondicional do seu «bem-estar» (*Cf.*, MARCUSE, 1964, pp. 87-118).²²¹ A «racionalidade técnica», cuja objetividade vem a ser empiricamente validada, transforma-se por isso no pressuposto fundamental de toda a vida em sociedade, uma vez que é esta a única via capaz de determinar as ações humanas, e que se mostra simultaneamente capaz de satisfazer as demandas que têm vindo a caracterizar a vida humana no contexto de uma sociedade, também ela, «unidimensional».

Muito embora ainda se façam notar resquícios de comportamentos *irracionais* nesta época — sobretudo no que diz respeito à proliferação de guerras, tortura, poluição, etc. —, de acordo com o autor, as suas manifestações dão-se à margem da sociedade civilizada, razão pela qual o protesto, assim como as próprias forças subversivas que ainda prevalecem neste contexto, têm vindo a ser facilmente descartadas ou assimiladas pelo poder instituído. Em suma, a opressão social que é levada a cabo no contexto da modernidade tardia, embora totalitária, veio tornar-se quase impercetível para aqueles que a ela se encontram subjugados, uma vez que é nesta mesma configuração opressora da sociedade onde se encontra também integrado o sistema de gratificação social que proporciona o seu «bem-estar», o qual é, por seu turno, responsável pela «racionalização» do impacto causado pelos mecanismos de opressão que são utilizados pelo poder social instituído.

Em suma, o poder opressor que é detido pelas classes sociais dominantes no contexto da sociedade industrial moderna, encontra a fundamentação de que necessita na instrumentalização que estas têm vindo a fazer da «razão» como «racionalidade técnica», *i.e.*, da transformação da essência crítica, «bidimensional», da «razão» — tal como ela se desenha, *e.g.*, nos textos de Immanuel Kant (*Cf.*, KANT, 1787, pp. 295-550)— de acordo com os critérios do pensamento «unidimensional» que têm vindo a servir de base para o exercício do seu poder (*Cf.*, MARCUSE, 1964, pp. 163-185).²²²

Marcuse, aproximando-se mais uma vez da abordagem fenomenológica desenvolvida por Martin Heidegger, vem precisar as raízes desta instrumentalização da «racionalidade» como «racionalidade técnica» no errar do significado do conceito de «razão» ao longo da história do pensamento ocidental (*Cf.*, MARCUSE, 1964, pp. 163-185). Tal como se pode compreender das palavras de Marcuse:

²²¹ A este respeito veja-se também MARCUSE, 1967, pp. 114-117.

²²² Veja-se ainda MARCUSE, 1955, pp. 163-182; 1977, pp. 13-27.

«O universo operacional fechado da civilização industrial avançada, com a sua ameaçadora harmonia entre liberdade e opressão, produtividade e destruição, progresso e regressão, prefigura-se nesta ideia da Razão enquanto projecto histórico específico. As etapas tecnológicas e pré-tecnológicas compartilham certos conceitos fundamentais sobre o homem e sobre a natureza, que exprimem a continuidade da tradição ocidental. No interior desta continuidade, confrontam-se diferentes modos de pensamento, relevando de maneiras diferentes de apreender, organizar e transformar a sociedade e a natureza. As tendências estabelecidas chocam com os elementos subversivos da razão, e o poder do pensamento positivo com o do negativo, até ao momento em que as realizações da civilização industrial avançada conduzem ao triunfo da realidade unidimensional sobre toda a contradição. (Cit., MARCUSE, 1964, pp. 164-165)»

De acordo com esta interpretação marcuseana, a instrumentalização da «racionalidade», na sua configuração moderna enquanto «racionalidade técnica», é por isso o resultado de um processo que tem vindo a desenvolver-se ao longo de toda a história do pensamento ocidental, encontrando as suas raízes na própria origem do pensamento filosófico, e culminando no contexto da sociedade industrial avançada. Tal como até aqui se tem vindo a compreender, Marcuse defende que a «razão» é, na sua essência, «bidimensional», não apenas por esta se originar no pensamento como um modo de valoração — *i.e.*, enquanto capacidade crítica que permite distinguir o verdadeiro do falso —, mas sobretudo por o próprio universo onde o ser humano se encontra lançado ser passível de ser experienciado de formas diferentes de indivíduo para indivíduo. Remontando a origem de uma tal concepção à lógica dialética de Platão, para Marcuse, a «razão», na sua essência, encontra as suas principais raízes numa crítica dialética, *i.e.*, no confronto dialético que se estabelece entre diversas concepções do universo, à partida subjetivas, mas em cujo confronto crítico se almeja alcançar a verdade, aquela que se iria demonstrar como o «ser» desse mesmo universo (Cf., MARCUSE, 1964, pp. 165-167).

Diz Marcuse:

«Esta concepção reflecte a experiência de um mundo antagónico em si: um mundo dilacerado pela necessidade e pela negatividade, constantemente ameaçado pela destruição, mas também um mundo que é um cosmos, estruturado de acordo com causas finais. Uma vez que a experiência de um mundo antagónico conduz o desenvolvimento das categorias filosóficas, a filosofia move-se num universo dilacerado em si próprio (*dechirement ontologique*): bidimensional. A aparência e a realidade, o falso e o verdadeiro (e, como

veremos, a não-liberdade e a liberdade) são condições ontológicas. (Cit., MARCUSE, 1964, pp. 165-166)»

Muito embora preze por esta concepção «bidimensional» da «razão», o autor berlinense vem sublinhar que esta é uma concepção que veio, entretanto, perder a sua força. Sobretudo graças ao desenvolvimento das concepções objetivas da ciência e da técnica que foram construídas a partir dos pressupostos da lógica formal de Aristóteles, esta concepção da «razão» como crítica dialética que determina ontologicamente a verdade, veio dar o seu lugar a uma nova concepção de «razão» que vem determinar empiricamente aquilo que pode compreender-se como verdade, *i.e.*, através de uma lógica predicativa que encontra o seu fundamento na correspondência que se estabelece entre uma ideia ou conceito e a sua materialização empírica, *i.e.*, na correspondência entre a representação que é feita pelo intelecto e a realidade. Marcuse não deixa, contudo, de sublinhar que a predicação que subjaz na lógica formal aristotélica, é também ela dialética, uma vez que o «ser» é sempre compreendido por via da oposição que se estabelece ontologicamente entre este e os seus predicados. Na interpretação que Marcuse assim vem construir da lógica formal aristotélica, é na capacidade de negar o «ser» como aquilo que ele não é, *i.e.*, como «não ser», onde se manifesta a possibilidade de compreender algo como o algo que é. No entanto, é esta a interpretação da lógica aristotélica que o autor considera ter vindo a perder-se ao longo do decorrer da história do pensamento ocidental. Para Marcuse, a concepção dialética da lógica formal aristotélica, tem vindo a ser substituída por uma lógica que assimila, ainda que por via de uma abstração, o sujeito aos seus predicados, submetendo assim o carácter «bidimensional» da razão à sua moderna configuração positiva e «unidimensional» como «racionalidade técnica» (Cf., MARCUSE, 1964, pp. 171-178).

É neste sentido que Marcuse vem também estabelecer uma distinção entre os conceitos de «racionalidade pré-técnica», que se corresponde com as concepções dialéticas da «razão», e uma «racionalidade técnica», que por sua vez se corresponde com a concepção positiva da «razão» sobre a qual incide a sua crítica, para a partir daí delimitar a origem fundamental de todo pensamento «unidimensional». De acordo com o autor, no que diz respeito à «racionalidade» que vigora na modernidade técnica, a concepção de mundo pela qual se determina a realidade tem vindo a tomar-se como um objeto imutável, chegando mesmo a ser compreendida como aquilo que Heidegger veio definir como uma «imagem do mundo», dada empiricamente sempre do mesmo modo, podendo a humanidade debruçar-se instrumentalmente sobre ela, tornando-a

operacional. Pelo sentido contrário, e de acordo com os pressupostos de uma «racionalidade pré-técnica», Marcuse compreende que a realidade é sempre concebida como movimento, como transformação, como liberdade. A sua transformação, de acordo com a interpretação que é assim desenvolvida pelo autor, é feita a partir da constatação das suas contradições internas, da crítica dialética que pode estabelecer-se a partir do confronto entre o seu passado e o seu presente. Sendo na «razão» dialética que subjaz à «racionalidade pré-técnica» onde se prefigura a base de toda a crítica social, lançando o pensamento crítico que apresenta as contradições inerentes à realidade da sociedade industrial moderna e à existência que aí se desenrola; como a dialética que se estabelece entre uma afirmação e uma negação do universo onde o indivíduo se encontra lançado. Já a «racionalidade técnica», encontra a sua raiz histórica numa interpretação do universo que assenta numa lógica puramente predicativa. De acordo com esta, a realidade é constituída a partir das proposições que acerca dela podem ser feitas, como imperativo que executa a apropriação afirmativa de um predicado pela parte de um sujeito. O próprio conceito de «ser» que poderia ser desenhado por esta conceção, é já apresentado como uma determinação «unidimensional», como a cópula que transforma uma proposição num imperativo. A «racionalidade técnica», por assentar as suas raízes fundamentais na estrutura de pensamento que se desenha nesta conceção da lógica formal, vem apresentar um carácter positivo, que procura «operacionalizar» a realidade e a natureza, eliminando as contradições que nela se vem manifestar. Sendo que é desta mesma forma, e aquando da sua instrumentalização pelo poder social instituído, que a «racionalidade técnica» vem também determinar o contexto social à luz do pensamento «unidimensional» que ela promove.

6.5. A «Racionalidade Técnica» e a «Operacionalização» da Linguagem: O Positivismo como Materialização do Pensamento «Unidimensional» na Sociedade Industrial Moderna

De entre os vários mecanismos pelos quais se tem vindo a difundir o pensamento «unidimensional» no contexto da vida em sociedade que caracteriza a modernidade tardia, em *O Homem Unidimensional* Marcuse vem dar um especial destaque à «operacionalização» que considera que tem vindo a ser feita da linguagem ao longo deste período. De acordo com o autor, a linguagem apresenta-se como um tema de suma importância no esforço de compreender o modo como o poder instituído no contexto da sociedade industrial moderna tem vindo a garantir historicamente a sua posição. Para

Marcuse, a compreensão das potencialidades inerentes ao significado linguístico apresenta-se como um dos mais importantes elementos que são capazes de potenciar o desenvolvimento de um intelecto crítico. Neste sentido, o autor vem aproximar-se uma vez mais do pensamento do seu mentor de Friburgo, uma vez que também ele vem considerar a linguagem como o elemento que proporciona a abertura do mundo ao sujeito pensante, *i.e.*, como o elemento que lhe permite pensar os objetos e compreender os conceitos que constituem o mundo onde se encontra lançado. Para Marcuse, a par de Heidegger — e em sentido restrito, também a par de Humboldt, Gadamer e Wittgenstein (*Cf.*, FABRIS, *Op. Cit.*, pp. 11-35) — a relação que se estabelece entre o pensamento e o mundo é apenas tornada possível na medida em que existe uma linguagem que o representa significativamente. Sendo então a linguagem aquilo que torna o mundo presente ao entendimento humano, residindo no significado que ela *cuida* o princípio e os fundamentos de toda a crítica que pode ser construída acerca desse mesmo mundo que por ela é representado (*Cf.*, MARCUSE, 1964, pp. 119-160).²²³

A questão que a relação entre a linguagem e o poder social instituído vem então levantar para a crítica marcuseana, manifesta-se na medida em que o processo de assimilação que fundamenta o poder das classes sociais dominantes parte também desta mesma conceção da linguagem para se perpetuar socialmente: as palavras possuem um significado, sendo neste onde se mostra a ligação da palavra com a realidade, delimitando da mesma forma a relação que se estabelece entre a última e o pensamento. De acordo com Marcuse, uma vez que é a linguagem a principal responsável pela conceção de mundo que pode ser construída por cada indivíduo, para o poder social instituído, o potencial crítico que nela se alberga terá também de ser instrumentalizado de modo a submeter o indivíduo à pretendida configuração «unidimensional» do seu pensamento. A «racionalidade técnica» é mais uma vez posta ao serviço do poder social instituído, sendo por via do seu uso que se torna possível levar a cabo uma instrumentalização da linguagem que procura reduzi-la de tal modo a torná-la «funcional», *i.e.*, de modo a transformá-la também num instrumento que tem por seu intuito fundamental a disseminação e interiorização das normas e princípios que dirigem a ação humana em conformidade com as pretensões das classes sociais dominantes (*Cf.*, MARCUSE, 1964, pp. 120-121).

Para Marcuse, esta determinação «funcional» da linguagem apresenta-se como uma «operacionalização» da mesma, como uma transformação do modo como os conteúdos linguísticos vêm a ser transmitidos; transformação que tem sempre em vista a

²²³ A este respeito veja-se também MARCUSE, 1967, pp. 113-122; KELLNER, 1984.

promoção de uma orientação «funcional» da ação de todos aqueles que dela fazem uso. Esta transformação da linguagem que Marcuse procura denunciar como uma das mais eficazes formas pelas quais se exerce a opressão da individualidade no contexto da modernidade técnica, é por ele compreendida como uma redução positiva da mesma; redução que procura dela eliminar quaisquer conteúdos significativos ambíguos, construindo assim uma objetivação positiva dos mesmos. De acordo com a conceção da linguagem que Marcuse entende que impera no contexto socioindustrial moderno, um conceito apresenta-se como o resultado de uma reflexão acerca de algo que existe, que procura representar a sua dimensão significativa concreta, servindo assim como uma representação mental de um facto ou objeto que se dá no mundo. No entanto, existem nesse mesmo mundo conceitos e outras representações linguísticas que, embora se refiram à realidade empírica, objetiva, transcendem-na, por não se referirem a nenhum objeto determinado concretamente, ou, num outro caso, porque são formulações de factos que embora se refiram a elementos que se manifestam na dimensão empírica da realidade, a transcendem com o seu conteúdo significativo — tal como acontece, *e.g.*, no uso poético que é feito da linguagem.²²⁴

Neste sentido, para o poder social instituído, a linguagem pode tornar-se «funcional» quando lhe é retirado esse “excesso” de significado, quando o conteúdo significativo transcendente que cria uma abertura hermenêutica para as diversas interpretações que podem ser construídas acerca de uma ideia ou conceito, é «operacionalizada» de tal modo que deixa de ser capaz de confrontar o facto imediato, concreto, e empiricamente delimitado, com todas as demais possibilidades que o transcendem. Em suma, um conceito ou uma representação linguística torna-se «operacional» assim que o seu significado passa também ele a possuir uma referência «unidimensional», *i.e.*, quando deixa de conseguir criar uma consciência crítica que confronta o real com a sua negação, quando deixa de ser capaz de confrontar a realidade que representa com as demais possibilidades que a transcendem.

O controlo político que se exerce por via de uma tal tecnificação da linguagem mostra-se também neste processo. Para Marcuse, a eliminação do “excesso” de significado é sempre feita tendo em vista uma adequação dos conteúdos linguísticos à

²²⁴ É aqui possível estabelecer de novo um paralelismo entre as conceções de Marcuse e Heidegger relativamente à linguagem. Para ambos é na linguagem poética onde reside, simultaneamente, a dimensão histórica da cultura, assim como a possibilidade de construir uma nova forma de pensar o universo que não se encontra limitada pelas linhas diretivas da «racionalidade» que vem guiar a técnica e ciência modernas. Em ambos, o caminho que ao encontro de um pensar que não se encontra restringido pelas imposições da «racionalidade» começa com a linguagem poética, *i.e.*, com aquela que Marcuse compreende como a «dimensão estética» da linguagem. *Cf.*, MARCUSE, 1964, pp. 131-142; HEIDEGGER, 1935, pp. 75-85.

conceção da realidade que é determinada pelo poder instituído como contexto existencial da humanidade na modernidade técnica. Em suma, uma tal «operacionalização» da linguagem é por isso feita tendo em mente a salvaguarda da estrutura normativa da sociedade industrial moderna, negligenciando todo o contexto histórico e semântico pelo qual se desenvolve a linguagem, e anulando também por esta via as sementes do pensamento crítico que nele estão contidas. Tal como o sublinha Marcuse:

«Nas articulações nodais do universo do discurso público, surgem proposições analíticas auto-validadas que funcionam como fórmulas mágico-rituais. Marteladas uma e outra vez na mente do receptor, acabam por ter por efeito fechá-lo no círculo das condições prescritas pela fórmula. (...) a transgressão do discurso que vai além da forma analítica fechada significa erro ou propaganda, embora os meios de imposição da verdade e o nível da punição sejam muito diferentes. Neste universo do discurso público, a linguagem procede por meio de sinónimos e tautologias, e, na realidade, nunca visa a diferença qualitativa. A forma analítica isola a palavra principal dos conteúdos que poderiam invalidar ou pelo menos perturbar o seu uso corrente em termos de declarações políticas e de opinião pública. O conceito ritualizado torna-se imune à contradição. (Cit., MARCUSE, 1964, p. 123)»

Marcuse vem por isso designar este processo específico de «operacionalização» da linguagem como uma transformação da linguagem em «linguagem orwelliana».²²⁵ De acordo com o autor, por «linguagem orwelliana» compreende-se o processo de «operacionalização» linguística através do qual as forças comerciais e políticas dominantes no contexto social moderno procuram assimilar significados, inicialmente opostos, sobre uma mesma expressão ou palavra que os torne favoráveis à ideologia que procuram disseminar. Marcuse fornece ao longo do seu texto vários exemplos desta «operacionalização» da linguagem como «linguagem orwelliana», procurando demonstrar como é através desta unificação de significados opostos que se torna

²²⁵ Ao introduzir o conceito de «linguagem orwelliana» Marcuse faz assim uma referência direta ao *newspeak* («novilíngua») imaginado e introduzido por George Orwell no seu texto *Mil Novecentos e Noventa e Quatro*. Neste texto, Orwell fez constar um apêndice onde são enunciados os *Princípios da Novilíngua* pelos quais se fundamenta grande parte do poder do partido despótico imaginado por Orwell sob a figura do INGSOC. Na gramática da «novilíngua» que é imaginada por Orwell, quando articulada com a lógica do pensamento do partido — por sua vez representada no conceito orwelliano do *doublethink* («duplopensar») — um mesmo conceito, palavra, ou expressão, pode assimilar dois significados completamente antagónicos sem, contudo, se constituir como uma contradição. Um dos exemplos orwellianos mais conhecidos demonstra-se com as três máximas do partido INGSOC: «Guerra é Paz»; «Liberdade é Escravidão»; «Ignorância é Força». Para além desta assimilação entre opostos, nos *Princípios da Novilíngua*, Orwell faz também referência ao modo como o partido tem vindo a reduzir os conteúdos significativos da linguagem às suas funções operacionais básicas, transformação que é levada a cabo sempre em consonância com a ideologia dominante. Cf., MARCUSE, 1964, pp. 124-125. Veja-se também ORWELL, 1949b, pp. 299-313; veja-se ainda ORWELL, 1946, pp. 23-44; KELLNER, 1984.

possível determinar de tal forma o pensamento, de modo a que este possa assimilar positivamente qualquer crítica que possa ser construída a partir da contradição significativa que neles inicialmente se manifestava.

O recurso que é feito desta «linguagem orwelliana» pela parte do poder social instituído, pode verificar-se nos mais diversos domínios da sociedade industrial moderna, e sempre com o intuito de conter qualquer atitude crítica que possa ser levantada às intenções das classes sociais dominantes detentoras do poder. A linguagem do politicamente correto é disso um evidente sinal. Quando um governo se refere a uma ação militar como um "bombardeamento cirúrgico", quando a morte de cidadãos inocentes daí resultante é designada por "danos colaterais", ou até quando o motor de combustão de um automóvel recebe a designação de "ecológico" por parte da empresa que o criou, são apenas alguns dos exemplos mais contemporâneos do modo como este processo de unificação dos opostos procura assimilar qualquer possibilidade de construção de uma crítica aos imperativos ideológicos do pensamento «unidimensional» regente. Com este processo de transformação da linguagem em «linguagem orwelliana», cria-se uma nova forma de comunicar, subjugada aos imperativos da sociedade industrial, criando da mesma forma o fechamento de toda polissemia linguística que está patente na «dimensão estética» — poética — da linguagem, a um significado também ele «unidimensional». Pois, e uma vez que a palavra que pretende designar um determinado conceito é interiorizada como o significado de algo e, simultaneamente, também do seu oposto, a «linguagem orwelliana» vem então fechar a verdade deste mesmo conceito, tornando-se muito difícil construir acerca dele uma consciência crítica capaz de denunciar as contradições internas que nele estão contidas (*Cf.*, KELLNER, 1984). Nas palavras de Marcuse:

«A unificação dos contrários, que caracteriza o estilo comercial e político, é um dos muitos modos através dos quais o discurso e a comunicação se imunizam contra a expressão do protesto e da recusa. Como poderão o protesto e a recusa encontrar a palavra justa quando os órgãos da ordem estabelecida admitem e publicitam que a paz é realmente a proximidade imediata da guerra, que as armas de destruição são afinal rentáveis, e que os abrigos anti-nucleares podem respirar aconchego? Exibindo as suas contradições como chave da verdade, este universo do discurso fecha-se a qualquer outro discurso que não seja elaborado nos seus termos. (*Cit.*, MARCUSE, 1964, pp. 126-127)»

A proximidade da proposta de Marcuse com a leitura que Martin Heidegger faz da relação que se tem vindo a estabelecer entre a técnica moderna e a linguagem manifesta-

se novamente neste sentido (*Cf.*, MARCUSE, 1964, pp. 131-142).²²⁶ Para Marcuse, esta «operacionalização» total da linguagem, traz consigo algo mais para além da contenção da sociedade dentro dos limites do pensamento «unidimensional». Com a redução positiva dos conteúdos significativos, com a unificação dos opostos na «linguagem orwelliana», assim como com a subsequente supressão da polissemia que neles se manifesta, a significação linguística vem também perder a sua dimensão histórica, mas sobretudo *poética*, levando assim a sociedade moderna no caminho que vai ao encontro de um esquecimento generalizado dos conceitos centrais da cultura pela qual a sociedade moderna se veio construir e, por consequência, das próprias origens pelas quais poderá erigir-se uma crítica ao contexto existencial que determina a existência humana na sociedade industrial moderna.²²⁷

A instrumentalização que se desenrola detrás desta assimilação que é levada a cabo por meio da «operacionalização» da linguagem que é denunciada por Marcuse, tem por isso o intuito de obscurecer, gradualmente, todos os elementos históricos que estão preservados na linguagem, sobretudo no que diz respeito àqueles que são capazes de potenciar o florescimento do pensamento crítico, tornando assim a construção da sociedade «unidimensional» num processo cada vez mais eficiente. Na medida em que este obscurecimento se tem vindo a tornar global, torna-se, por isso, cada vez mais difícil construir uma «meta-hermenêutica» capaz de potenciar uma compreensão alargada do processo de desenvolvimento histórico da cultura ocidental, e, da mesma forma, de proporcionar uma via alternativa para o processo ideológico de desenvolvimento instituído no contexto da sociedade industrial moderna. De acordo com Marcuse, o processo de redução da linguagem que se encontra na base da transformação da linguagem em «linguagem orwelliana» tem por isso o objetivo de assimilar qualquer dialética que possa ser construída entre o passado e o presente, *i.e.*, de assimilar qualquer crítica que parta de conteúdos históricos preservados na linguagem capaz de confrontar os pressupostos do pensamento «unidimensional».

Em suma, com a denúncia da «operacionalização» que tem vindo a ser feita da linguagem na modernidade, Marcuse procura mais uma vez demonstrar como a «racionalidade técnica», quando ideologicamente impregnada de acordo com os intuitos do poder social instituído, procura a totalizar a estrutura social que serve de base à dominação. A aplicação da metodologia técnico-científica na «operacionalização» da

²²⁶ A este respeito veja-se também HEIDEGGER, 1935, pp. 58-85; KELLNER, 1984.

²²⁷ Ao demarcar a importância desempenhada pelos conteúdos históricos e tradicionais que se encontram na linguagem no processo de construção de uma crítica social, Marcuse vem deste modo afastar-se de outras propostas críticas que demarcaram a escola de Frankfurt. *Cf.*, MARCUSE, 1964, pp. 133-142. Veja-se também HABERMAS, 1968, pp. 46-50; 1970, pp. 161-175.

linguagem à sua dimensão estritamente funcional é disso um caso evidente, tal como o é a sua aplicação no contexto da produção laboral, nomeadamente pela via da introdução de novas tecnologias de controlo sobre os pretextos da otimização da eficiência e do aumento da produtividade. No contexto da sociedade industrial moderna, a «racionalidade técnica», mais do que procurar alcançar o «bem-estar» da humanidade, tem vindo a ser usada de modo a proporcionar o alargamento e a reprodução dos interesses das classes sociais dominantes, criando assim aquilo que Marcuse vem denominar como uma «falsa consciência» (Cf., MARCUSE, 1964, pp. 163-185).²²⁸ Em suma, para Marcuse, na medida em que se encontra ideologicamente impregnada, a «racionalidade técnica» mostra-se incapaz de transcender a realidade onde está incorporada e sobre a qual vem também atuar. A «racionalidade técnica» é, neste sentido, autorreferencial, estando historicamente ligada à realidade sobre a qual incide e que, simultaneamente, também determina. Mesmo as transformações e grandes conquistas científicas que foram (e são) alcançadas por via da aplicação da ciência e técnica modernas, acabam por não conseguir transcender a realidade na qual se encontram, dando apenas continuidade ao paradigma de desenvolvimento histórico que é determinado como mais eficiente pela «racionalidade técnica», sobretudo na medida em que o seu *a priori* formal, *i.e.*, a sua orientação instrumental intrínseca, permanece inalterável.

A crítica que é lançada por Marcuse às tendências metodológicas que vieram demarcar a tradição Positivista começa também a traçar-se desta forma. Pois, ao contrário do pensamento crítico, cujos fundamentos, defende Marcuse, remontam à lógica dialética de Platão, o Positivismo Lógico apresenta-se também como uma tendência filosófica que procura levar a cabo uma «operacionalização» da «razão», uma vez que procura descartar metodologicamente dos seus pressupostos quaisquer conteúdos subjetivos, procurando construir dessa forma uma conceção «unidimensional» de toda a realidade (Cf., CARNAP/HAHN/NEURATH, *Op. Cit.*, pp. 104-106). O Positivismo Lógico, sobretudo no que diz respeito à sua reformulação enquanto análise linguística, por se fundamentar a partir de uma metodologia de validação empírica, apresenta-se para Marcuse como uma orientação prática do pensamento que procura excluir da conceção originária da «racionalidade» o poder crítico da negação, *i.e.*, da «grande recusa», pela qual a «razão dialética» se mostra capaz de apresentar as diversas possibilidades que o desenvolvimento social poderá seguir no contexto da modernidade técnica. Pois que:

²²⁸ A este respeito veja-se também FEENBERG, 2013, pp. 604-614.

«Como toda a filosofia digna do seu nome, a análise linguística fala por si própria e define a sua atitude perante a realidade. Assim, identifica como sendo a sua preocupação principal extirpar os conceitos transcendentais; declara como seu quadro de referência o uso comum das palavras, a variedade do comportamento dominante. Em função destes traços, circunscreve a sua posição na tradição filosófica — ou seja, situa-se no pólo oposto aos desses modos de pensamento que elaboram os seus conceitos em tensão, e até mesmo em contradição, com o universo do discurso e do comportamento dominante. (Cit., MARCUSE, 1964, p. 218)»

Neste sentido, compreende-se então que todo o esforço crítico que é aqui levado a cabo por Marcuse, procura sobretudo demonstrar o carácter ideológico que se encontra detrás dos pressupostos fundamentais sob os quais assenta o pensamento positivista que veio marcar toda a cultura moderna para, a partir daí, demonstrar o seu carácter «unidimensional». Logo desde as suas origens em meados do séc. XIX, sublinha-se o modo como esta tendência da razão se procura afastar das suas raízes filosóficas tradicionais, procurando aproximar-se das ciências exatas ao fazer recurso das suas metodologias de demonstração empírica para a validação das proposições. Marcuse vem ainda destacar que este afastamento se deve sobretudo a uma leitura instrumental da «razão», assim como da própria realidade, que foi sendo construída pelos primeiros pensadores positivistas, nomeadamente no que diz respeito às suas origens na escola de Saint Simon (Cf., MARCUSE, 1964, pp. 217-221).

Tal como se procurou destacar ao longo do primeiro capítulo desta investigação, uma leitura técnico-racional da realidade, sobretudo no que diz respeito àquela que é construída pelo Positivismo Lógico, tende a rejeitar qualquer aspeto metafísico do pensamento que sobre ela se desenvolve, não só devido à sua subjetividade intrínseca, mas, sobretudo, por não ser possível atribuir-lhe qualquer correlato empírico que valide concretamente o seu valor de verdade. Para Marcuse, o triunfo da análise linguística, enquanto culminar da filosofia positivista, apresenta-se por isso como uma das provas do poder e do alcance do pensamento «unidimensional» que vem a ser promovido por via da «racionalidade técnica». Uma vez que a análise linguística se debruça principalmente sobre as relações que se estabelecem entre a linguagem e a realidade empírica — *i.e.*, sobre aquele que Wittgenstein designa como «mundo dos factos» —, quaisquer termos que não encontrem uma correlação objetiva com essa realidade empírica — como é o caso dos conceitos críticos da filosofia — são por essa razão descartados, sendo-lhes atribuída a designação wittgensteiniana de «jogos de

linguagem», desvalorizando-se da mesma forma grande parte do seu conteúdo crítico. Para além disso, a linguagem, tal como esta se apresenta enquanto seu objeto de estudo, é a linguagem falada pelo ser humano na sua existência quotidiana, aquela que encontra a sua origem no horizonte dos relacionamentos sociais, manifestando-se desde logo como aquela que poderá ser mais facilmente «operacionalizada» de acordo com os imperativos ideológicos em vigor na sociedade industrial. Em suma, a crítica levantada por Herbert Marcuse às metodologias de análise linguística que são utilizadas e desenvolvidas pelo Positivismo Lógico, procura sobretudo demonstrar como estas procuram excluir da linguagem qualquer elemento capaz de promover o pensamento crítico, *i.e.*, de conter, e progressivamente eliminar, qualquer tentativa que procure transcender a realidade empírica por via dos conteúdos subjetivos que se encontram presentes na significação linguística. Tal como o sublinha Marcuse:

«Ao vedar o acesso a um tal domínio, a filosofia positivista estabelece um universo auto-suficiente que lhe é próprio, fechado e bem protegido contra a incursão de factores de perturbação com origem no exterior. Deste ponto de vista, pouca diferença faz que o contexto de validação seja o das matemáticas, das proposições lógicas, ou dos costumes e usos. De uma maneira ou de outra, todos os possíveis predicados dotados de sentido são pré-concebidos. Os termos de referência do juízo pré-concebido poderão ter a extensão do inglês corrente, das entradas de um dicionário, ou dos critérios de outra convenção ou código. Uma vez admitidos, constituem um *apriori* empírico que não é possível transcender. (Cit., MARCUSE, 1964, p. 231)»

É assim que Marcuse acaba também por estender a crítica que aqui levanta à análise linguística pressuposta no trabalho do primeiro Wittgenstein a todo o Positivismo Lógico, argumentando que esta tradição, na medida em que vem assentar os seus fundamentos sobre «racionalidade técnica», acaba por descartar dos seus horizontes de investigação qualquer possibilidade de construir uma crítica social que parta de uma reflexão sobre a «dimensão estética» da linguagem, sempre sob o pretexto da falta de exatidão e da falta de eficiência dos seus enunciados metodológicos. Ao mesmo tempo que procura defender a necessidade de recuperação do pensamento crítico-filosófico a partir do seu enraizamento histórico-cultural, Marcuse estende ainda a sua crítica às tendências neo-positivistas que, embora pretendam conceder espaço aos domínios subjetivos do conhecimento, constroem contudo acerca deles uma categorização que apenas vem evidenciar a subjetividade dos seus postulados, demonstrando assim, e em última instância, a sua incompatibilidade destes com o

pensamento «unidimensional» vigente no contexto sócio-cultural da modernidade técnica (Cf., MARCUSE, 1964, pp. 230-233).²²⁹

6.6. O Caráter «Bidimensional» da Linguagem como Fundamento da Crítica «Meta-Hermenêutica» da Sociedade Industrial Moderna

De acordo com Herbert Marcuse, o processo técnico de assimilação do pensamento crítico ao pensamento «unidimensional» avança então por este sentido. Os conhecimentos que encontram a sua origem na experiência subjetiva do mundo (de caráter metafísico, estético, moral, político, etc.), são racionalizados por via do predomínio moderno do pensamento positivo, «unidimensional», demarcado pela «racionalidade técnica», remetendo a potencialidade crítica que neles está presente ao estatuto de estória, de narrativa, ou até mesmo de mito. Um tal processo de «alienação» apresenta-se ao nível sociológico como «racional», como um processo de confrontação entre os enunciados que não são possíveis de submeter a uma validação empírica contra aqueles que o são, subjungando assim a «racionalidade crítica» presente nos primeiros aos postulados «operacionais» do pensamento técnico «unidimensional» que rege os segundos.

No entanto, com a proposta que vem desenvolver em *O Homem Unidimensional*, Marcuse — mais uma vez a par de Heidegger, e também a par de Sigmund Freud —, procura defender que uma correta compreensão da realidade pela qual se tem vindo a definir a cultura moderna, não pode ser construída apenas por via desse pensamento «unidimensional» que trespassa toda a tradição positivista. Uma correta compreensão da realidade histórica que a modernidade técnica representa, implica obrigatoriamente uma compreensão das influências ideológicas que a moldam, as quais apenas podem ser compreendidas de forma clara mediante um exercício crítico de interpretação, *i.e.*, mediante a construção de uma «meta-hermenêutica» capaz de dar conta do caráter «bidimensional» da modernidade, construindo por seu turno uma dialética entre os vários níveis interpretativos que a compõem. Este caráter «bidimensional», tal como foi já feita a referência, prevalece latente na linguagem que é aí utilizada, e manifesta-se sobretudo por meio da sua «dimensão estética» — tal como é o caso da poesia —, a única que parece ainda capaz de apresentar as contradições inerentes à sociedade industrial moderna, e que tem entretanto vindo a ser alvo de uma redução positiva dos seus conteúdos (Cf., MARCUSE, 1964, pp. 239-251). Tal como o refere Marcuse:

²²⁹ A este respeito veja-se também FEENBERG, 2013, pp. 604-606.

«Hoje, os sistemas sociais do sentido unificam diferentes Estados-nação e áreas linguísticas, e estes sistemas de sentido mais vasto tendem a coincidir com a órbita das sociedades capitalistas mais ou menos avançadas, por um lado, e com as sociedades comunistas em crescimento, por outro. Embora a função determinante do sistema social do sentido se afirme mais rigidamente no universo controverso do discurso político, opera também, de modo muito mais inconsciente, dissimulado e emocional, no universo do discurso comum. Uma análise autenticamente filosófica do sentido terá de ter em conta todas estas suas dimensões, uma vez que as expressões linguísticas participam de todas elas. Por conseguinte, a análise linguística em filosofia tem uma tarefa extra-linguística a cumprir. Quando decide da distinção entre um uso legítimo e não-legítimo, entre um sentido autêntico e um sentido ilusório, entre o sentido e o sem-sentido, recorre a um juízo político, estético ou moral. (Cit., MARCUSE, 1964, p. 249)»

Tal como se procurou demonstrar ao longo de todo o ponto anterior, para Marcuse, o Positivismo Lógico toma como seu objeto de estudo a dimensão mais objetiva da análise linguística, aquela pela qual se torna possível estabelecer uma correlação empírica concreta com o mundo ao qual essa mesma linguagem se refere — *i.e.*, com aquilo que Wittgenstein denominou de «mundo dos factos» — deixando de parte a dimensão da linguagem onde se encontram conceitos e representações linguísticas que não demonstram um correlato empírico objetivo com a realidade (tal como é o caso do «eu», da «mente», da «vontade», do «bem», da «alma», etc.) — *i.e.*, à dimensão transcendente, e por isso, hermenêutica desse mesmo mundo. Em suma, Marcuse considera que o processo reducionista que vigora como metodologia do Positivismo Lógico, tende a criar concepções «unidimensionais», demasiadamente redutoras, de conceitos universais — pela sua própria natureza polissémicos —, e em cuja ambiguidade se mostra a possibilidade de construir um posicionamento crítico por parte do indivíduo que deles faz uso, perante a sociedade que os tem vindo a impor.

No entanto, e tal como o sublinha o próprio Marcuse:

«Mas esta dissolução dos universais deve ser questionada — não só em nome do filósofo, mas em nome também das pessoas comuns em cuja vida e em cujo discurso a operação tem lugar. Esta não é a sua acção nem a sua linguagem; é um acontecimento que se lhes impõe e que as violenta enquanto se vêem coagidas pelas «circunstâncias» a identificar o seu espírito com os processos mentais, e o seu «eu» com os papéis e as funções que têm de desempenhar na sua sociedade. Se a filosofia não compreender esses processos de tradução e identificação [*i.e.*, de redução linguística] como processos sociais — ou seja, como uma mutilação espírito (e do corpo) inflingida aos indivíduos pela sua sociedade —, não fará

mais do que bater-se com um espectro da substância que deseja des-mistificar. (*Cit.*, MARCUSE, 1964, pp. 256-257)»²³⁰

Seguindo a crítica que é assim avançada por Marcuse, é precisamente com o problema levantado pelos universais que no Positivismo Lógico se prefigura ainda uma abertura para o florescimento de um pensamento crítico-social. Pois quando a atitude metodológica positivista — que entretanto veio a ser adotada pelo poder instituído por via da «racionalidade técnica» — procura transformar qualquer um desses conceitos universais de modo a torná-los empiricamente analisáveis dentro de uma proposição, mais que uma tradução simbólica do mesmos, incorre num processo de redução do conceito universal a uma das suas manifestações materiais mais específicas, incorrendo também assim no risco de descartar o conteúdo que o vem legitimar como o conceito universal que é (*Cf.*, MARCUSE, 1964, pp. 255-257).

Marcuse considera que este problema se torna particularmente evidente quando o poder social instituído necessita de fazer recurso de conceitos universais para justificar o seu poder e o seu modo de organização. Quando no âmbito do discurso político, se faz referência a conceitos tais como «nação», «país», «lei», entre outros, para explicar e justificar a sua estrutura normativa, terá sempre que fazer-se referência, não a uma correlação significativa em particular que vem ligar a palavra a uma manifestação empírica concreta que pode representar, mas, mais que isso, a um complexo universal muito mais abrangente. É sobretudo por esta razão que, sempre que o poder instituído recorre a conceitos universais tais como aqueles que foram atrás referidos, não poderá reduzir o conteúdo significativo dos mesmos a uma das suas manifestações individuais, referindo-se sempre ao universo mais abrangente que procuram representar, visto ser neste onde encontra o conteúdo transcendente que justifica o seu poder.

É neste sentido que o conceito de «nação», por exemplo, não pode ser reduzido à experiência que uma classe social em particular faz desse mesmo conceito. Do mesmo modo, este conceito também não pode ser reduzido a uma das suas manifestações materiais particulares. Pois que a «nação» não se constitui apenas como o seu governo, assim como não se define apenas pelos seus habitantes, o seu exército, ou as suas fronteiras. «Nação» terá sempre de referir-se à sua significação mais abrangente, ao modo como ela é compreendida subjetivamente, e ao longo de todo o espectro social que ela própria define. Desta forma, na medida em que o poder social instituído se arroga destes universais para fundamentar a sua autoridade sobre todos os restantes

²³⁰ Parêntesis retos da nossa responsabilidade.

extractos sociais que compõem a sociedade industrial moderna, terá sempre que fazê-lo referindo-se ao seu significado mais abrangente, no qual se preserva ainda o seu conteúdo histórico, e nunca a partir de uma manifestação empírica concreta e particular do mesmo. Na universalidade dos conceitos que fundamentam o exercício do poder prevalecem, por isso, ainda alguns dos elementos históricos que são necessários para a construção do pensamento crítico, os quais não podem ser reduzidos analiticamente.

Por esta mesma razão, Marcuse considera que os conteúdos históricos que se encontram preservados nos conceitos universais, podem ser então constituídos como uma barreira interna aos próprios processos de implementação do pensamento «unidimensional» por via da «racionalidade técnica». Pois aquilo que os conceitos universais possuem é uma referência substantiva às diversas possibilidades — por tantas vezes contraditórias — pelas quais poderá ser compreendida a realidade. Na universalidade de tais conceitos, demonstra-se por isso a existência do conteúdo crítico que é necessário para despertar a consciência humana para a «bidimensionalidade» da sociedade industrial moderna, e, da mesma forma, para possibilidade de construir um paradigma alternativo, não repressivo, que regule a ação no contexto da existência em sociedade na modernidade técnica. Tal como Marcuse procura sublinhar:

«Há também uma vasta série de conceitos — a que nos atrevemos a chamar a dos conceitos filosóficos que importam — em que a relação quantitativa entre o universal e o particular assume um aspecto qualitativo e em que o universal abstracto parece designar potencialidades de ordem histórica concreta. Como quer que possam ser definidos os termos «homem», «natureza», «justiça», «beleza» ou «liberdade», sintetizam conteúdos de experiência em ideias que transcendem as suas realizações particulares como qualquer coisa de superado, de ultrapassado. Assim, o conceito de beleza compreende toda a beleza *ainda* não realizada; o conceito de liberdade, toda a liberdade *ainda* não alcançada. (Cit., MARCUSE, 1964, pp. 267-268)»

Assim, e ainda dentro desta linha traçada com a sua crítica ao carácter «unidimensional» do Positivismo Lógico, Marcuse, para além de fundamentar os conceitos universais como base essencial do pensamento crítico, vem também remeter a sua origem para a experiência individual, para aquela que cada ser humano faz do mundo onde se encontra lançado. Sendo esta a razão que o leva a considerar que uma verdadeira transformação do contexto social moderno terá de partir dos grupos socialmente marginalizados, pois que é na experiência que estes fazem do mundo onde se manifesta uma conceção do real, em todos os sentidos, contrária àquela que é

promovida pelo poder social instituído. Assim, e muito embora esta fundamentação da crítica social proposta por Marcuse seja feita a partir de uma perspectiva sociológica, por diversos autores acusada de utópica, não deixa contudo de nela se demonstrar a influência que a fenomenologia vem desempenhar sobre o seu pensamento, pois que é na experiência que o ser humano faz dos conceitos universais onde se manifestam as conceções contraditórias da realidade pelas quais se poderá levar a cabo a «grande recusa»; onde reside conteúdo histórico-sociológico da linguagem, pelo qual se poderá construir uma crítica dialética (e por isso intersubjetiva) da modernidade técnica (Cf., MARCUSE, 1964, pp. 257-260).²³¹ Tal como se pode compreender das palavras de Marcuse:

«Os universais são elementos primeiros da experiência: os universais, não como conceitos filosóficos, mas como qualidades efectivas do mundo com que nos deparamos quotidianamente. A experiência pode ser, por exemplo, a da neve, da chuva ou do calor, de uma rua, de um escritório ou de um chefe, do amor ou do ódio. As coisas particulares (entidades) e os acontecimentos apenas aparecem numa (e até *como* uma) colmeia e num *continuum* de relações, como incidentes e partes no interior de uma configuração geral da qual são inseparáveis: não podem aparecer de qualquer outro modo sem perderem a sua identidade. (Cit., MARCUSE, 1964, pp. 264-265)»

Em suma, para Marcuse, o contexto sociocultural moderno é então o resultado da escolha de um projeto histórico, o qual é implementado e desenvolvido de acordo com as suas possibilidades. No que diz respeito à sociedade industrial moderna, o autor considera que a sua estrutura normativa foi construída tendo em vista o projeto histórico que favorece o florescimento da configuração da sociedade que procura perpetuar o modelo capitalista, sendo que no seu processo de implementação, a «racionalidade técnica» foi sendo instrumentalizada de modo a descartar ou assimilar qualquer proposta ou paradigma que se mostrem como alternativas aos seus imperativos de desenvolvimento. Com a sua crítica, Marcuse propõe, no entanto, a possibilidade de determinar a escolha e implementação de quais projetos históricos a seguir, sem ter, contudo, de excluir totalmente as suas alternativas, contrariando assim aquilo que acontece com a atual configuração técnico-instrumental da «racionalidade». A determinação marcuseana da escolha do projeto histórico sobre o qual a sociedade deve investir, constrói-se por isso a partir uma interpretação aprofundada das hipóteses que

²³¹ Veja-se ainda a este respeito FEENBERG, 2013, pp. 611-614; HUSSERL, *Op. Cit.*, pp. 5-18; PAISANA, *Op. Cit.*, pp. 11-17.

os vários projetos históricos possíveis podem proporcionar no sentido de garantir um melhoramento da existência humana, assim como do poder de negação que albergam perante as circunstâncias sociais existentes (Cf., MARCUSE, 1964, pp. 272-279).²³²

Esta proposta é «meta-hermenêutica» também neste sentido, pois que para além de tomar como o seu ponto de partida a dimensão “oculta” pela qual a modernidade técnica pode ser compreendida, *i.e.*, das propostas e projetos históricos que o poder social instituído procura descartar no sentido de salvaguardar o seu controlo, a proposta de Marcuse perspetiva também o seu desenvolvimento por via de uma hermenêutica que se desenvolve sobre as possibilidades que por eles são abertas. Para além disso, e ainda dentro desta leitura «meta-hermenêutica» da modernidade, a aproximação de Herbert Marcuse do pensamento desenvolvido por Martin Heidegger e por Sigmund Freud manifesta-se ainda num outro sentido, pois que também a denúncia marcuseana dos *perigos* sociais que decorrem daquela que considera ser a estrutura normativa em vigor na sociedade industrial moderna, é sempre feita através de uma consciencialização, de um alerta para as nefastas implicações que esta traz para a humanidade sem, contudo, interferir com a liberdade individual de escolha que lhes pode garantir legitimidade.

²³² Veja-se ainda a este respeito: JAMESON, 1972, pp. 129-133.

Conclusão

1. O Problema e o Horizonte Hermenêutico da Investigação

A investigação que aqui vim concluir como tese, foi construída assentando os seus fundamentos teóricos e metodológicos na relação hermenêutica que se estabelece entre a pergunta que se levantou e a resposta que lhe procurei fornecer. Devido à natureza da própria disciplina, nenhuma tese que seja defendida dentro do contexto académico da Filosofia poderá considerar-se como uma tomada de posição definitiva do seu autor a respeito do tema sobre o qual se debruça. O «círculo hermenêutico» que procurei desenhar com esta investigação não é por isso um círculo fechado, permitindo sempre a entrada de novos elementos para o seu desenvolvimento. Por esta razão, e enquanto tese, o trabalho de investigação que até aqui desenvolvi procura, com a sua tomada de posição, demonstrar uma abordagem possível aos problemas filosóficos que se manifestam aquando de uma interpretação da relação que se estabelece entre a Hermenêutica e a Filosofia da Técnica, sempre de modo a permitir o seu posterior questionamento. Só assim consegui encontrar o caminho para alcançar o mais importante objetivo com o qual se comprometeu o meu trabalho, o de estabelecer algumas das condições que são necessárias para o levantamento de novas questões acerca dos seus resultados, assim como acerca do tema que aqui escolhi desenvolver.

Ao longo da primeira parte do texto, procurei levantar a questão acerca da possibilidade de compreender a Filosofia da Técnica — nomeadamente no que diz respeito à sua formulação enquanto Filosofia da Técnica das Humanidades — como uma crítica «meta-hermenêutica» da modernidade. Mediante a interpretação de alguns dos mais importantes autores que determinam os horizontes da investigação desenvolvida neste âmbito disciplinar da Filosofia da Técnica, no decorrer da segunda parte procurei então defender que, desde os seus primórdios, a Filosofia da Técnica das Humanidades comporta na sua essência, não só uma abordagem hermenêutica aos problemas sobre os quais se debruça, mas também uma crítica «meta-hermenêutica» da modernidade pela qual questiona.

O conceito de «meta-hermenêutica», tal como foi por diversas vezes referido ao longo do texto, foi por mim apropriado à luz da delimitação que Jürgen Habermas e Paul Ricoeur dele fazem, mas também ao ter em conta a delimitação que pode ser construída deste conceito à luz da reflexão que Don Ihde desenvolve em torno das possíveis relações que podem estabelecer-se entre a Hermenêutica e a Filosofia da Técnica (*Cf.*, HABERMAS, 1970, pp. 89-189; RICOEUR, 1986a, pp. 329-371; IHDE, 2009, pp. 180-183). À luz das delimitações que construí a partir destes autores, o

conceito de «meta-hermenêutica» é por mim compreendido como um exercício de interpretação que procura denunciar os pressupostos históricos e ideológicos que vêm determinar o modo como a técnica e a modernidade são compreendidas pelo ser humano. «Meta-hermenêutica», consiste por isso num exercício crítico que se debruça, não apenas sobre a dimensão interpretativa da reflexão filosófica que pode ser construída acerca da técnica moderna, mas sobretudo como uma crítica interpretativa que incide sobre o modo como os próprios conceitos de «técnica» e «modernidade» se mostram capazes de determinar de antemão a interpretação que a humanidade pode construir acerca deles.

É neste sentido que a questão que procurei colocar no decorrer da primeira parte do texto — e que à primeira vista pode até parecer simples de ser respondida — se desdobra obrigatoriamente por outras questões cuja resposta se demonstra fundamental para a posição que procurei concretizar como resultado desta investigação. Tomando como ponto de partida a concepção hermenêutica da sociedade moderna que se desenha — sobretudo, mas não apenas — com a «metapsicologia» de Sigmund Freud, ao incidir sobre a Filosofia da Técnica que foi construída pelo pensamento de Martin Heidegger e de Herbert Marcuse, o meu esforço interpretativo visou sobretudo demonstrar como a Filosofia da Técnica por cada um deles proposta veio a ser construída a partir de uma abordagem hermenêutica ao problema da técnica moderna que, simultaneamente, também se vem manifestar como um posicionamento crítico face à modernidade.

Por esta razão, mais do que salientar a Hermenêutica como um pressuposto metodológico comum à reflexão que ambos os autores desenvolvem em torno dos problemas levantados pela técnica moderna, o projeto que com esta investigação procurei construir, incidiu mais sobre a possibilidade de demonstrar a crítica da modernidade que neles está patente como uma «meta-hermenêutica» que é capaz de denunciar a forma pela qual a técnica moderna tem vindo a determinar a interpretação, e subsequente compreensão, que o ser humano tem feito do «mundo» no qual se encontra lançado. Procurei alcançar tal um intuito por via da demonstração da influência que, neste contexto histórico em particular, a técnica moderna tem vindo a exercer sobre a linguagem, tendo sido este o ponto de reflexão que se veio, entretanto, constituir como o foco principal da minha atenção na segunda parte da investigação.

Ao atentar sobre a problematização da relação de influência que a técnica tem vindo a exercer sobre a linguagem, tal como esta se demonstra no pensamento de Martin Heidegger e de Herbert Marcuse, com esta tese venho então defender que, no decorrer da modernidade tardia, a linguagem tem vindo a ser tecnicamente determinada,

dificultando a capacidade que o ser humano possui de construir uma interpretação crítica, «meta-hermenêutica», do tecnicismo que se tem vindo a instituir como o paradigma regulador do contexto social, histórico e também existencial, do ser humano moderno.

2. A Fundamentação da Questão Levantada

Uma vez que procurei fundamentar toda esta investigação sobre os pressupostos metodológicos que caracterizam uma reflexão de carácter hermenêutico, veio demonstrar-se necessária a repartição do texto que compõe esta tese por duas partes. Com a primeira parte procurei apresentar os aspetos teóricos que vêm legitimar o levantamento da questão que move toda a investigação, enquanto a segunda parte procura demonstrar o percurso que escolhi no sentido de dar uma resposta à questão levantada. Assim, e tendo em conta que a questão sobre o carácter «meta-hermenêutico» da Filosofia da Técnica encontra as suas raízes teóricas em dois âmbitos disciplinares distintos da investigação feita em Filosofia — *i.e.*, Hermenêutica e Filosofia da Técnica —, e também na medida em que vim encontrar na relação que se estabelece entre a técnica e a linguagem o ponto sobre o qual procuro demonstrar a Filosofia da Técnica como uma «meta-hermenêutica» da modernidade, a reflexão que ocupa a primeira parte da tese procura explorar os fundamentos sobre os quais se edifica, repartindo-os por três capítulos.

Tendo em conta a relação que esta tese defende que se estabelece entre a técnica moderna e a linguagem, com o primeiro capítulo da tese procurou refletir-se acerca do modo como o Positivismo Lógico e o Estruturalismo se constituem como duas das tradições filosóficas que desenvolvem a sua abordagem aos problemas filosóficos levantados pela linguagem, a partir de uma perspetiva que é determinada pela objetividade técnico-científica que veio vigorar neste período histórico. Sem de forma alguma menosprezar os contributos e a suma importância que ambas as tradições aí referenciadas desempenham no contexto geral da História da Filosofia, procura-se com o primeiro capítulo demonstrar que a conceção técnica da linguagem — que no decorrer da segunda parte desta investigação veio demonstrar-se como alvo das críticas que são levantadas por Martin Heidegger e Herbert Marcuse — encontra o seu enraizamento teórico nas propostas apresentadas pelos principais autores que delimitam o horizonte da reflexão que define as tradições do Positivismo Lógico e do Estruturalismo.

O segundo capítulo da investigação procurou pela sua parte refletir acerca dos principais desenvolvimentos da Hermenêutica ao longo da sua história para poder, a partir deles, demonstrar os fundamentos da questão que inquire pelo caráter «meta-hermenêutico» da Filosofia da Técnica das Humanidades. Mais do que apresentar a Hermenêutica como uma antítese ao objetivismo técnico que prevalece na investigação feita em torno dos problemas da linguagem — tal como esta é encarada pelo Positivismo Lógico e pelo Estruturalismo —, este capítulo tem por intuito esclarecer a natureza da Hermenêutica enquanto âmbito disciplinar, de forma a facilitar a compreensão da sua relação com a Filosofia da Técnica das Humanidades. É por isso prestada especial atenção ao modo como este âmbito disciplinar se ocupa com alguns dos problemas filosóficos mais tradicionais que se levantam a partir das questões inerentes à subjetividade humana, os quais, com o imperar da objetividade técnico-científica no contexto académico da modernidade tardia, vieram a ser descartados para um plano secundário do conhecimento.

Foi ainda por diversas vezes sublinhado como a Hermenêutica toma a dimensão subjetiva do conhecimento como um elemento que desempenha um papel de crucial importância na construção da compreensão que o ser humano faz do «mundo» e da época em que se encontra lançado. A importância que os problemas que a história e a cultura representam para a Hermenêutica manifesta-se também neste sentido, pois que a relação que o ser humano estabelece com cada um destes domínios vem determinar em grande medida a sua capacidade de interpretar e compreender o «mundo» com o qual interage e que, simultaneamente, também o determina. Procura-se então criar a fundamentação necessária para uma demonstração prévia da influência que o contexto histórico-cultural da modernidade técnica é capaz de exercer sobre o modo como a humanidade vem interpretar o seu «mundo», e assim abrir o caminho para a compreensão dos problemas «meta-hermenêuticos» que resultam do imperar da técnica e da sua racionalidade no contexto sócio-cultural da modernidade tardia.

Os problemas hermenêuticos inerentes à interpretação linguística marcam também a sua presença no decorrer do segundo capítulo. Com a reflexão que aí se desenvolve, é destacado o papel que é por vários autores atribuído à linguagem dentro do processo interpretativo. Desde Heidegger a Ricoeur — passando por Gadamer e Habermas — a linguagem é apresentada como o elemento fundamental que possibilita toda a interpretação, nunca se descartando a relação de interdependência que ela estabelece com o contexto histórico e cultural onde é utilizada e desenvolvida. Seja por via da abertura de «mundo» que ela proporciona — tal como se destaca nas propostas de

Heidegger e Ricoeur —, ou pela sua capacidade de estabelecer o fundo sobre o qual se poderá construir uma comunicação intersubjetiva — que fundamenta as propostas de Gadamer, mas sobretudo de Habermas —, a linguagem apresenta-se sempre como o elemento base pelo qual qualquer compreensão do «mundo» poderá ser construída, determinando também, e da mesma forma, a subjetividade humana que por seu intermédio se constrói.

O terceiro capítulo da tese apresenta uma reflexão acerca dos principais desenvolvimentos que vieram delimitar a investigação que é feita em Filosofia da Técnica. Tal como ficou referido, a divisão deste âmbito disciplinar filosófico por dois ramos principais de investigação, foi feita a partir da delimitação teórica que Carl Mitcham propõe para a disciplina.²³³ Neste sentido, foram apresentados alguns dos principais desenvolvimentos alcançados com a investigação em Filosofia da Técnica dos Engenheiros, procurando demonstrar-se com eles como este domínio particular da Filosofia da Técnica se encontra numa estreita proximidade com a tradição analítica do filosofar sobretudo no que diz respeito à sua ramificação enquanto Positivismo Lógico, nomeadamente na abordagem que nesta tradição é feita da linguagem.

Contudo, e na medida em que a questão à qual esta tese procura responder se refere concretamente ao carácter «meta-hermenêutico» daquela que Mitcham designa como a Filosofia da Técnica das Humanidades, no terceiro capítulo foi dado um maior destaque à interpretação das propostas dos principais autores pelos quais se delimita este ramo particular da investigação desenvolvida em Filosofia da Técnica. Neste sentido, e uma vez que o Humanismo ao qual a Filosofia da Técnica se refere se apresenta como uma vertente eclética do conhecimento — constituída por diversos ramos disciplinares inteiramente dedicados ao estudo da relação que se estabelece entre a técnica e o ser humano —, procurou-se por isso aí introduzir algumas propostas de reflexão filosófica que refletem acerca dos problemas levantados pela técnica moderna, tomando como ponto de partida quatro perspetivas disciplinares características dos estudos humanistas.

²³³ A referência ao *empirical turn* que, entre os finais dos anos 1980 e inícios dos anos 1990, se operou no contexto da investigação desenvolvida em Filosofia da Técnica foi descartada deste capítulo por se não se mostrar relevante para com os intuítos desta investigação. De forma alguma se descarta a sua importância no contexto da investigação desenvolvida em Filosofia da Técnica, sendo vários os autores que advogam o *empirical turn* que são referenciados no decorrer do capítulo 3, assim como no desenvolvimento geral desta investigação — *e.g.*, Don Ihde, Andrew Feenberg, Marteen Franssen ou Anthonie Meijers. Para além disso, um dos possíveis desenvolvimentos desta investigação relaciona-se directamente com os pressupostos que vieram demarcar as abordagens que caracterizam o *empirical turn*: nomeadamente no que diz respeito à possibilidade de usar a perspectiva hermenêutico-fenomenológica que caracteriza a Filosofia da Técnica das Humanidades como forma de evidenciar os pressupostos ideológicos que podem determinar a análise empírica que caracteriza algumas das investigações desenvolvidas na Filosofia da Técnica pós *empirical turn*. Veja-se a este respeito as páginas 303-305 da presente investigação.

A interpretação que neste capítulo é construída em torno da Filosofia da Técnica proposta por Lewis Mumford, procura demonstrar como o pensamento do autor se desenvolve em torno da relação que a técnica tem vindo a estabelecer com a História. A proposta de interpretação que Mumford apresenta acerca dos problemas avançados pela técnica moderna, problematiza o modo como a técnica tem vindo a demonstrar-se como um dos mais importantes elementos que se encontram em jogo na determinação do caminho que tem vindo a ser seguido pela humanidade ao longo da sua história, procurando por essa via também compreender qual o papel que a técnica tem vindo a desempenhar na construção histórica da modernidade.

José Ortega y Gasset é outro dos importantes autores que compõem o horizonte da investigação desenvolvida em Filosofia da Técnica das Humanidades aos quais se faz referência. Ao incidir sobre a sua proposta, procurou-se sobretudo destacar como a sua perspectiva veio a ser construída tomando como ponto de partida uma fundamentação antropológica da técnica. Ortega y Gasset apresenta-se como um autor que vem conceptualizar a técnica moderna como um «fazer» humano, como uma dimensão prática do intelecto pela qual o ser humano se mostra capaz de determinar o mundo e as suas próprias «circunstâncias». Esta perspectiva antropológica encontra-se claramente manifesta no seu texto *Meditação Sobre a Técnica*, sobre o qual se veio debruçar a maior parte da reflexão que este capítulo desenvolve.

A escolha de Lewis Mumford e José Ortega y Gasset partiu de um duplo pressuposto. Por um lado, cada um dos autores apresenta, pelo seu próprio mérito, uma conceção da técnica moderna que se vem demonstrar como uma das raízes históricas sob a qual se erigiu e se expandiu a Filosofia da Técnica das Humanidades. Por outro lado, ambos os autores podem ser inseridos numa fação deste âmbito disciplinar que, embora humanista, defende uma conceção instrumental daquilo que pode ser compreendido sob o conceito de técnica moderna. Para Mumford, tal como para Ortega y Gasset, embora a técnica moderna possa trazer consigo algumas perigosas implicações para o ser humano da modernidade, ela não deixa de se constituir como um instrumento que se encontra subordinado à sua vontade, não possuindo na sua essência uma orientação valorativa que lhe seja própria. De acordo com as perspetivas que cada um dos autores constrói, a técnica não pode ser pensada sob uma determinação autónoma que lhe é própria, essencial. Na sua essência, a técnica define-se como *instrumentum*, como um meio subjugado à vontade humana, sendo as implicações negativas que dela decorrem um resultado direto dessa mesma vontade que a determina de antemão.

No sentido de apresentar um posicionamento contrário a esta conceção do «instrumentalismo» que se encontra patente nas propostas avançadas por estes autores, a escolha de Jacques Ellul e Hans Jonas como alvos da reflexão que se desenvolve nas restantes páginas deste capítulo procura introduzir uma referência à fação de investigadores que, ainda dentro do contexto de investigação em Filosofia da Técnica das Humanidades, tomam a técnica como um conceito autónomo, possuidor de uma orientação intrínseca, que é por sua vez delimitada por um conjunto de valores que lhe são próprios, e por isso independentes do ser humano que dela recorre. Procurando cumprir com o compromisso eclético que marca esta tradição humanista da Filosofia da Técnica, a escolha de Jacques Ellul encontra a sua razão de ser na orientação sociológica que vem lançar a problematização filosófica da técnica que caracteriza o seu pensamento. Para Ellul, os problemas que a técnica moderna vem impor sobre o pensamento filosófico manifestam-se a partir da interpretação da relação que esta vem estabelecer com a sociedade. Destaca-se sobretudo a forma como a técnica moderna tem vindo a determinar-se como uma «aposta» social, como o investimento que vem caracterizar todo o contexto sociológico da modernidade tardia, tornando-se assim capaz de determinar todas as linhas de progresso que a sociedade contemporânea tem vindo a seguir. Enquanto «aposta», a técnica moderna vem a ser concebida por Ellul como o núcleo sobre o qual se edifica toda a estrutura social contemporânea, determinando autonomamente as vias pelas quais esta se desenvolve.

Já a reflexão que neste capítulo se constrói em torno da proposta de Hans Jonas, procura destacar como, em Filosofia da Técnica das Humanidades, a problematização da técnica moderna poderá também ser construída a partir de uma perspetiva ética. Ao confrontar-se com o imperar histórico da técnica moderna, Hans Jonas vem compreender que muitas das suas implicações mais diretas escapam do horizonte normativo que pode ser delimitado a partir dos pressupostos teóricos avançados pelas denominadas «éticas tradicionais». Perante a constatação das nefastas consequências que poderão advir do crescente investimento que a humanidade tem vindo a fazer sobre o progresso sócio-cultural proporcionado por via tecnológica, Jonas vem defender a necessidade da construção de uma nova ética. Esta, contrariamente às éticas normativas tradicionais, deverá ter em conta, não só o contexto da existência humana tal como ela se mostra no presente, mas sobretudo aquele que será o contexto existencial da humanidade vindoura, uma vez que os problemas que o autor entende que a técnica moderna pode trazer para humanidade não se manifestam apenas no presente, mas sobretudo como implicações que se irão manifestar no futuro. Na perspetiva de Jonas, o

tempo, no seu sentido histórico, a par do ser humano, apresentam-se como um fator de importância crucial para a construção de uma nova ética capaz de se confrontar com os desafios que lhe são impostos pela técnica moderna.

A referência que foi assim feita aos autores que compõem parte do contexto da investigação desenvolvida em Filosofia da Técnica das Humanidades procura, não só, constituir-se como um estado da arte que demonstra o ecletismo que vem caracterizar esta vertente da Filosofia da Técnica, mas, e sobretudo, sublinhar o caráter hermenêutico do pensamento que a compõe. Tanto em Mumford, como em Ortega y Gasset, Jacques Ellul, Hans Jonas, assim como na maioria dos autores canónicos pelos quais se determina este horizonte da investigação filosófica, constata-se um caráter essencialmente hermenêutico na abordagem e subsequente problematização que é por eles desenvolvida em torno das questões que são levantadas pela técnica moderna.

Mais do que a perspectiva humanista a partir da qual, e também sobre a qual, se inserem todos estes autores, com este capítulo procura demonstrar-se que é este caráter hermenêutico que vem inscrever a problematização filosófica da técnica no horizonte que vem delimitar toda a investigação feita em Filosofia da Técnica das Humanidades. Para além disso, e ainda de acordo com os intuitos com os quais esta investigação se compromete, procurou também demonstrar-se como, em cada uma das propostas apresentadas como pertencentes ao contexto da Filosofia da Técnica das Humanidades, é desde logo possível antever uma crítica, ainda que por muitas vezes latente, da modernidade técnica enquanto contexto histórico-existencial, procurando assim estabelecer-se a articulação que este capítulo vem firmar com aqueles que o antecedem, sempre de modo a poder clarificar os fundamentos teóricos da questão que se levanta, e à qual a segunda parte procura responder.

3. O «Mal-estar» Cultural e a Emergência da Crítica «Meta-Hermenêutica» da Modernidade

Uma vez que a segunda parte da tese se definiu a partir do percurso que foi aberto na tentativa de dar uma resposta à pergunta acerca do caráter «meta-hermenêutico» da Filosofia da Técnica das Humanidades, o quarto capítulo procura por isso dar a conhecer ao leitor a fundamentação que foi construída para se chegar à posição que esta tese veio tomar, começando por clarificar quais foram as circunstâncias que levaram à emergência da crítica «meta-hermenêutica» da modernidade, tal como ela se encontra formulada no pensamento de Martin Heidegger e de Herbert Marcuse.

A modernidade tardia veio a ser representada ao longo do texto como uma época que veio demarcar-se na história do pensamento ocidental em diversos aspetos, sendo o predomínio da tecno-ciência moderna um dos que melhor a caracterizam. No entanto, é o facto de esta época se mostrar ela mesma como um problema para o pensamento filosófico que nela se veio construir, aquilo que talvez se demonstre como um dos desenvolvimentos hermenêuticos mais notáveis da modernidade. Oswald Spengler e Sigmund Freud, autores sobre os quais incide a reflexão que delimita o quarto capítulo da tese, são dois de entre os vários pensadores que foram pioneiros em evidenciar a forma como esta época histórica e o pensamento que nela se constrói se encontram envolvidos numa relação que os vem determinar mutuamente. Relação que veio por seu turno influenciar decisivamente a Filosofia no decorrer do séc. XX, sobretudo ao ter em conta o modo como em ambos os autores se vem denunciar um problema que é comum a toda a humanidade, e que se mostra também como uma das principais características do período sobre o qual recaem as suas interpretações: o problema do *mal-estar* generalizado que se faz sentir na modernidade técnica; do desconforto existencial que nesta época se faz sentir.

Oswald Spengler compreende que este desconforto existencial se enraiza na orientação técnica que tem vindo definir a «cultura» ocidental moderna. A orientação técnica da «cultura» que a leva ao encontro do «fazer», alargando infinitamente o domínio do humano sobre mundo natural, é designada por Spengler — sob inspiração de Goethe — como o «espírito faústico» da «civilização». A referência que neste capítulo se faz ao autor germânico, procura sobretudo destacar como na interpretação spengleriana da «cultura», que, com a modernidade tardia, culmina com a sua configuração enquanto «civilização» ocidental, se manifestam os sinais que vêm vaticinar o seu inevitável «declínio», dando-se especial destaque ao modo como Spengler vem compreender a técnica moderna como o principal elemento pelo qual se vem proporcionar a «desilusão» que leva a humanidade a aperceber-se do carácter efémero das suas pretensões de domínio, ao inseri-las sobre o contexto mais abrangente da sua história.

O problema que a modernidade representa para Spengler vem a ser compreendido na proximidade da interpretação que Freud desenvolve acerca da sociedade moderna ao partir dos postulados da «metapsicologia». Na sua interpretação do contexto sócio-cultural da modernidade, Freud vem apresentar um “diagnóstico” da sociedade moderna onde é denunciado um «mal-estar» generalizado que advém da constante privação das «pulsões» que encontram a sua origem no primal «princípio de prazer». Fazendo-se por

diversas vezes recurso da recepção que Herbert Marcuse e Paul Ricoeur fazem da proposta freudiana, procurou sublinhar-se que, no contexto da modernidade tardia, esta privação que vem moldar a estrutura normativa dos relacionamentos na sociedade industrializada, é levada a cabo por via da «racionalidade técnica», a qual tem vindo nesta época a ser instituída como um instrumento de opressão «pulsional» subjugado a um novo «princípio de realidade».

Ao refletir sobre o modo como Oswald Spengler e, sobretudo, Sigmund Freud, determinam a modernidade como um contexto existencial particularmente hostil para o humanismo, este capítulo procura então demonstrar quais os fundamentos que levaram a Filosofia da Técnica das Humanidades a tecer uma crítica «meta-hermenêutica» da modernidade na qual se desenvolve. Procura-se destacar que é este «mal-estar» — ou, na proposta de Spengler, esta «desilusão» — o elemento histórico-antropológico-cultural que vem impulsionar o nascimento da crítica «meta-hermenêutica» da modernidade que caracteriza a maioria das investigações desenvolvidas em Filosofia da Técnica das Humanidades, pela qual se vem questionar ao longo desta investigação. Embora partam de perspetivas diferentes, tanto Spengler como Freud aproximam-se na medida em que vêm interpretar o “desconforto” que se faz sentir na modernidade como um problema que é comum a toda a humanidade, mas também na medida em que, através dessa denúncia, se mostraram capazes de influenciar muitas das propostas que, no contexto da Filosofia da Técnica das Humanidades, vieram a ser construídas acerca da «técnica» e da «modernidade», e que tomam este “desconforto existencial” como o seu principal ponto de partida.

Na reflexão que foi construída em torno de Spengler e Freud, poderá compreender-se ainda um outro importante contributo que por eles é dado para o desenvolvimento da crítica «meta-hermenêutica» patente na Filosofia da Técnica das Humanidades, sobretudo no que diz respeito ao modo como esta vem a ser formulada pelo pensamento de Martin Heidegger e de Herbert Marcuse. Foi referido, ainda que por algumas vezes de forma implícita, como em Oswald Spengler e em Sigmund Freud a técnica moderna pode ser interpretada como uma «ilusão» que é instituída a nível social; como um mecanismo/instrumento que, aquando do seu funcionamento/aplicação, vem esconder uma pré-determinação substancial da sua essência aos seus utilizadores. Em Spengler esta interpretação torna-se manifesta quando se atenta na forma como o autor considera que a técnica tem vindo a ser compreendida pela humanidade no seio da «civilização» ocidental. Para o autor, é no recurso que a humanidade tem vindo a fazer da técnica no contexto da «cultura

faústica», onde se vem fundamentar a ideia totalizadora acerca do seu poder, o qual, contudo, não se corresponde com a verdade. O apelo lançado pelo seu poder transformador, embora vasto, não se mostra, contudo, capaz de instituir um domínio absoluto da vontade humana sobre o mundo natural. Não obstante os grandes feitos alcançados por via do seu uso/aplicação, para Spengler, a técnica moderna não se mostra capaz de criar as condições necessárias para uma subjugação total do universo à vontade humana. O poder promitente na técnica moderna apresenta-se como «ilusório» neste sentido, uma vez que é nas possibilidades que são por ela abertas onde se vem também esconder a fragilidade da vontade humana que dela faz uso, assim como da consequente «desilusão» que daí advém, *i.e.*, da tomada de consciência acerca das suas inevitáveis limitações.

No que a Freud diz respeito, o caráter «ilusório» que poderá atribuir-se à técnica moderna manifesta-se num outro sentido. Nos contextos sócio-históricos que antecedem a modernidade técnica, a justificação do poder opressivo do «princípio de realidade» que vinha a ser imposto sobre a humanidade encontrou a sua fundamentação nas mais diversas manifestações da autoridade (fossem elas a patriarcal, secular, militar, etc.). Com o advento da racionalidade iluminista, pela qual se vieram colocar em questão os tradicionais cânones da autoridade, a fundamentação do poder opressor inerente ao «princípio de realidade» deslocou-se, encontrando na própria racionalidade — que se estabeleceu como paradigma do pensamento moderno — o solo sobre o qual se reerguer.

Ao partir da receção da «metapsicologia» freudiana que foi feita por Marcuse e Ricoeur, procurou demonstrar-se que foi o próprio ideal de progresso promitente na «racionalidade técnica», o elemento que veio fornecer a fundamentação necessária para a institucionalização do poder opressivo de um novo «princípio de realidade». A «racionalidade técnica», na medida em que se determina como um *a priori* desse mesmo ideal, tem vindo a ser instrumentalizada como um dos elementos que justificam o exercício desse poder, muito embora o ideal que é por si almejado não possa ser alcançado na sua totalidade devido, por um lado, ao controlo institucional que é exercido sobre a «racionalidade técnica» e, por outro, devido à própria natureza «pulsional» do psiquismo humano, sempre subjugada ao confronto que se estabelece entre o «princípio de prazer» e o «princípio de realidade».

4. A Crítica «Meta-Hermenêutica» da Modernidade em Martin Heidegger

Com o quinto capítulo desta investigação, procurou desde logo delimitar-se a posição que esta tese procura apresentar como resposta à pergunta sobre o caráter «meta-hermenêutico» da Filosofia da Técnica das Humanidades. Na tentativa de demonstrar em que sentido a Filosofia da Técnica proposta pelo pensamento Martin Heidegger se constitui como uma crítica «meta-hermenêutica» da modernidade, ao longo do quinto capítulo foi construída uma reflexão que incide sobre alguns dos principais textos do pensador germânico. Procurou destacar-se o modo como Heidegger considera que a essência da técnica moderna se mostra como o elemento que vem determinar a forma como o ser humano interpreta o «mundo» no contexto da modernidade tardia.

Martin Heidegger toma a técnica moderna como uma das mais proeminentes características do pensamento que vem delimitar este período histórico, chegando mesmo a considerá-la como o elemento que vem distinguir historicamente a modernidade perante as épocas que a antecedem. Heidegger parte, numa primeira instância, de uma interpretação da técnica moderna enquanto fenómeno ôntico, para a partir daí poder direccionar o seu pensamento no sentido de compreender a sua dimensão ontológica mais profunda. Neste exercício hermenêutico-fenomenológico com o qual se compromete, Heidegger vem desde logo destacar que, embora diferentes quanto à sua essência, a técnica tradicional e a técnica moderna assentam as suas raízes fenomenológicas numa característica comum. Partindo da sua delimitação ontológica originária, ambas as concepções da técnica apresentam-se para Heidegger como dois modos históricos pelos quais se leva a cabo o «desencobrimento» das essências dos vários entes que compõem o «mundo». Desta forma, tanto a técnica tradicional como a técnica moderna são compreendidas como duas manifestações do processo histórico de «desencobrimento» da «verdade», *i.e.*, como dois modos distintos de trazer a «verdade» que se encontra encoberta nos entes à presença.

De acordo com o autor, aquela que vem definir como técnica tradicional, mostra-se como um modo de trazer a «verdade» que se encontra encoberta nos entes à presença por via de um «desencobrimento» *poiético*. Do mesmo modo que a arte, as essências dos entes que são «desencobertas» por via da técnica tradicional, são trazidas à presença através de um «pôr-em-obra» que as «desencobre» como tais, *i.e.*, na sua «verdade». O «desencobrimento» *poiético* que Heidegger interpreta como essência da técnica tradicional, mostra-se por isso numa consonância ontológica com o sentido originário de «*aletheia*», uma vez que traz à presença a essência que está oculta nos entes, *cuidando-a*, *i.e.*, deixando que ela se mostre tal como ela é.

Por outro lado, e muito embora se constitua ainda como um dos modos de «descobrimto» das essências que se encontram ocultas na natureza, na sua essência, a técnica moderna apresenta-se, para Heidegger, como algo substancialmente diferente da essência da técnica tradicional. Ao contrário da técnica tradicional, a técnica moderna encontra-se numa relação íntima com a ciência moderna, chegando mesmo a partilhar da conceção de «mundo» como «imagem» que nela se prefigura. Heidegger vem por isso compreender a essência da técnica moderna como «com-posição» («*Gestell*»), procurando demonstrar como a técnica moderna leva a cabo um tipo específico de «descobrimto», provocando as essências dos entes que constituem o «mundo» a mostrar-se como energias dispostas sob um «fundo-consistente», i.e., «com-pondo-as» de modo a ficar disponíveis para uma subsequente utilização.

Ao contrário da «*poiésis*» que vem interpretar como essência da técnica tradicional, Heidegger procura destacar a forma como, no contexto da modernidade técnica, o «mundo» tem vindo a ser concebido de forma «inautêntica» pelo ser humano que nele se encontra lançado. De acordo com a perspectiva do autor, o «descobrimto» das essências levado a cabo por via da «com-posição», não as vem «descobrir» na sua «verdade». Razão pela qual Heidegger considera que a essência da técnica moderna comporta em si mesma um «perigo» para o «*Dasein*» que com ela se relaciona. Graças ao «poder» da «com-posição», o próprio «*Dasein*» encontra-se também ele coagido a interpretar o «mundo» onde se encontra lançado de acordo com os pressupostos que lhe são impostos pela «com-posição». Afasta-se assim da sua tarefa ontológica fundamental uma vez que passa a compreender o «mundo», não como o «mundo» que é, mas como um conjunto de recursos que nele encontram disponíveis, i.e., como «utilidade», alienando-se da sua essência enquanto «ente privilegiado» para o qual o «ser» se manifesta.

No seguimento desta reflexão em torno da essência da técnica moderna, procurou ainda demonstrar-se como este «perigo» inerente ao poder da «com-posição» se vem impor sobre o pensamento moderno através da determinação da linguagem. Sublinhou-se que, para Heidegger, é a linguagem aquilo que proporciona a abertura de «mundo» pela qual o «ser» se vem manifestar ao «*Dasein*» como algo existente, e também como algo do qual deve «cuidar». O compromisso da linguagem para com o «ser» é por isso também ele «*altheiológico*». Enquanto «acontecimento de apropriação», cabe-lhe a ela abrir o caminho que vai ao encontro da verdade do «ser» que se manifesta nos entes ao «*Dasein*» que dela faz uso. Seguindo os pressupostos da filosofia heideggeriana, é através da linguagem que o ser humano se mostra capaz de interpretar e compreender o

«mundo» no qual está lançado, sendo então também ela o que vem determinar o «*Dasein*» como o «ente privilegiado» que ele é.

Partindo do pensamento heideggeriano, torna-se então possível compreender como, na modernidade, a linguagem — do mesmo modo que as essências dos entes que compõem o «mundo» — tem vindo também a ser alvo da imposição «provocadora» que caracteriza o «descobrimento» que é levado a cabo pela «com-posição». Mediante a demanda imposta pela técnica moderna sobre a linguagem, esta tem vindo a ser reduzida à sua dimensão utilitária, obedecendo aos pressupostos técnicos da eficiência e da produtividade pelos quais se tem vindo a caracterizar o pensamento que impera neste período. Contrapondo as concepções de «técnica» e de «linguagem» heideggerianas com o pensamento que o autor desenvolve em *Língua da Tradição e Língua Técnica*, procurou demonstrar-se a forma como Heidegger compreende que a técnica moderna reduz a linguagem à sua dimensão informativa; a uma concepção técnica da sua essência, passando assim a ser compreendida como um simples instrumento que permite uma transmissão de informação eficiente, *i.e.*, como um mero meio de comunicação. O «perigo» que a «com-posição» representa para o «*Dasein*» manifesta-se nesta transformação que tem vindo a ser feita da linguagem, sobretudo na medida em que tem vindo a eliminar progressivamente o seu «poetar», a sua possibilidade de «trazer-à-presença», pela qual o «ser» se dá a mostrar ao «*Dasein*». Em suma, por via do «poder» inerente à «com-posição», na modernidade tem vindo a ser construída uma concepção técnica da linguagem que a reduz à sua função instrumental, transformando desta forma o modo como o ser humano se mostra capaz interpretar o «mundo», reduzindo os diversos modos pelos quais o «ser» nele se manifesta às configurações utilitárias que são impostas pela essência da técnica moderna.

Assim, e através da transformação técnica da linguagem que se demonstra na problematização proposta por Martin Heidegger, é desde logo possível compreender o sentido crítico, «meta-hermenêutico», da Filosofia da Técnica proposta pelo autor. Heidegger vem denunciar a técnica moderna como o elemento que na época moderna tem vindo a alienar o ser humano do seu papel enquanto «aí» onde o «ser» se mostra na sua verdade, *i.e.*, do seu papel enquanto «*Dasein*». Por via do «poder» que a «com-posição» exerce sobre a linguagem, manifesta-se novamente o «perigo» que subjaz na sua essência, a forma como o pensamento moderno tem vindo a moldar-se de acordo com os imperativos técnicos da utilidade, eficiência e produtividade, olvidando-se da sua função «*poiética*» mais originária.

5. A Crítica «Meta-Hermenêutica» da Modernidade em Herbert Marcuse

O sexto capítulo procurou apresentar a crítica da técnica moderna proposta no pensamento de Herbert Marcuse também como uma crítica «meta-hermenêutica» da modernidade, atentando especialmente sobre o modo como a «racionalidade técnica» tem vindo a determinar a existência humana no contexto da sociedade industrial moderna. Sendo um autor fortemente influenciado pelo pensamento de Sigmund Freud e de Martin Heidegger, a problematização marcuseana da relação entre a «técnica» e a «modernidade» é introduzida como partindo já do espaço hermenêutico que se abre com as propostas dos autores abordados nos capítulos anteriores, e que em muito vêm influir sobre o seu pensamento. A proposta marcuseana foi assim apresentada como uma crítica materialista da sociedade industrial moderna que procura, por um lado, denunciar o poder opressor que as classes sociais dominantes exercem sobre as classes que a elas se encontram subordinadas, e, por outro, demonstrar como o exercício de um tal poder tem vindo a ser socialmente institucionalizado graças à instrumentalização da humanidade por via da «racionalidade técnica», pela qual também se determina o pensamento «unidimensional» que impera neste contexto sócio-histórico.

Com Herbert Marcuse é construída uma crítica da sociedade industrial moderna que vem denunciar o modo como o controlo exercido pelas classes sociais dominantes se fundamenta na interpretação do psiquismo humano, tal como ele é prefigurado pela «metapsicologia» de Freud. Para Marcuse, o controlo «pulsional» que é instituído como «princípio de realidade» — e que Freud compreende como o regulador de toda a vida em sociedade —, tem vindo a ser impregnado pelos interesses das classes sociais dominantes, instrumentalizando-o de modo a perpetuar o seu poder no contexto da modernidade técnica. De acordo com Marcuse, mais do que garantir uma vida em sociedade harmonizada, o «princípio de realidade» tem vindo a ser determinado de forma a garantir a máxima produtividade no contexto laboral, e o crescimento exponencial do consumo no âmbito da vida privada. Na instrumentalização do «princípio de realidade» como «princípio de atuação», Marcuse encontra o fundamento dos princípios pelos quais se tem vindo a instituir socialmente o modelo de civilização que é advogado pelo capitalismo, garantindo por essa via o constante crescimento do poder das classes sociais dominantes sobre aquelas que a elas se encontram subordinadas.

Encontrando no pensamento instrumental promovido pela «racionalidade técnica» a fundamentação de que necessitam para justificar o seu poder, as classes sociais

dominantes vêm exercer o seu controlo ao garantir a satisfação das necessidades e desejos humanos. Para Marcuse, ao submeter-se ao modelo de gratificação tecnicamente perpetuado, a humanidade vem abdicar voluntariamente de algumas das suas mais fundamentais liberdades, abrindo o espaço para o seu controlo, sempre em troca da satisfação dos seus desejos e necessidades, sendo a institucionalização deste modelo de gratificação a principal responsável pela forma como o ser humano da modernidade passou a compreender-se a si próprio — ao seu corpo e à sua liberdade fundamental — instrumentalmente. Com a institucionalização da «racionalidade técnica» nos mais diversos âmbitos da existência humana, as necessidades fundamentais do ser humano da modernidade têm vindo assim a ser submetidas a um processo de «alienação», de modo a ser posteriormente «reificadas» nas premissas da estrutura social advogada pelas classes sociais dominantes. É através deste processo de «dessublimação repressiva» que vêm a ser criados os fundamentos do pensamento «unidimensional», determinante de toda a vida em sociedade.

Este modelo «unidimensional» do pensamento, parte dos pressupostos da objetividade empírica, técnico-científica, pressuposta na essência da «racionalidade técnica». A sociedade que se estrutura sob este modelo, partilha por isso dos pressupostos de validação do valor de verdade advogados por este tipo de pensamento, submetendo a humanidade a uma compreensão positiva do «mundo» que é, também ela, «unidimensional». Assim sendo, qualquer proposta que procure colocar em questão o modelo de progresso social instituído por via de uma conceção «bidimensional» da racionalidade — capaz de transcender a realidade empírica que lhe dá fundamento —, vem por isso ser compreendida como irracional. Na medida em que humanidade se crê ainda na posse da sua liberdade de escolha, e também, ao mesmo tempo que encontra a satisfação das suas necessidades e desejos assegurada pelo poder social instituído, qualquer proposta que coloque em questão este modelo de pensamento, vem a ser considerada como inviável, mostrando-se contrária ao ideal de progresso socialmente aceite, por sua vez também ele determinado e validado pelos princípios da «racionalidade técnica».

Um tal poder controlador é posto em prática como uma instrumentalização da existência humana, submetendo-a a uma configuração «unidimensional» do pensamento, inibindo assim qualquer potencial crítica capaz de transcender a validação empírica que legitima o seu exercício. A proliferação da «racionalidade técnica» pela qual se fundamenta uma tal conceção instrumental da sociedade e do ser humano, vem também criar as bases necessárias para «reificação» das suas necessidades e desejos.

Pois que é ao fazer recurso dos pressupostos da «racionalidade técnica» que a humanidade tem vindo a ser docilizada a ponto de aceitar voluntariamente a supressão da sua subjetividade (a qual também se encontra racionalizada como um meio necessário para o cumprimento do ideal de «bem-estar» que se encontra socialmente instituído). Tendo isto em mente, para Marcuse, é na «operacionalização» que tem vindo a ser feita da linguagem onde se manifesta o meio mais eficiente para assegurar a materialização do pensamento «unidimensional» no contexto da sociedade industrial moderna.

Aproximando-se da conceção que é proposta por Martin Heidegger, para Marcuse, a linguagem apresenta-se também como o elemento onde se encontram salvaguardados os conteúdos históricos que podem encaminhar o intelecto ao encontro da conceção originária da razão enquanto «dialética», potenciando desta forma o florescimento do pensamento hermenêutico, «bidimensional», pelo qual se poderá construir uma crítica «meta-hermenêutica» da «racionalidade técnica» que impera como paradigma da sociedade industrial moderna. Contudo, Marcuse compreende que esta alternativa ao pensamento instrumental abrigada na linguagem, tem vindo também a ser assimilada pelo poder social instituído. Pois que, para garantir a supremacia do controlo social que é exercido pelas classes sociais dominantes, o pensamento «unidimensional» fundamentado sobre a «racionalidade técnica» terá obrigatoriamente de ser capaz de suprimir todo e qualquer potencial crítico que se albergue na linguagem.

A proximidade teórica que esta investigação vem defender que se estabelece entre as propostas de Martin Heidegger e Herbert Marcuse procura ser demonstrada neste ponto. Para Martin Heidegger, é o imperar histórico da essência da técnica moderna o principal responsável pela redução da linguagem à sua conceção instrumental. Com o domínio da «com-posição» como paradigma do pensamento moderno, o carácter *poiético* da linguagem — sobre o qual se fundamenta a possibilidade da sua compreensão como «acontecimento de apropriação» que abre o caminho para o «outro pensar» — tem vindo a ser descartado em prol de uma conceção técnica da linguagem, pela qual se tem vindo a determinar como mero meio de transmissão de informação. Marcuse, da mesma forma que Heidegger, compreende que o poder que é inerente à «racionalidade técnica» se tem vindo a impor sobre a linguagem, configurando-a de acordo com uma delimitação estritamente funcional. Submetida ao poder que a «racionalidade técnica» sobre ela exerce, a linguagem vem a ser «operacionalizada», determinada de acordo com uma orientação instrumental, pela qual passa a ser socialmente compreendida de acordo com a função que desempenha dentro de um

contexto técnico-industrial, *i.e.*, como uma forma eficiente de transmissão de informação.

A ideia marcuseana de que na modernidade se tem vindo a efetuar uma «operacionalização» da linguagem, aproxima-se assim da interpretação heideggeriana de uma «língua técnica» que substitui a «língua da tradição». No entanto, e embora se aproxime de Heidegger ao considerar que, sob a influência da técnica moderna, a linguagem tem vindo a ser reduzida à sua configuração instrumental, o autor berlinense não deixa de se afastar do seu mentor de Friburgo, sobretudo quando defende que esta «operacionalização» da linguagem como instrumento é feita de modo a garantir a materialização social de interesses que não são estritamente técnicos. Para Marcuse, a redução positiva da significação linguística que se vem concretizar através da «operacionalização» da linguagem, não tem apenas em vista uma construção técnica do mundo. Esta «operacionalização», mais do que procurar maximizar a eficiência da sua função informativa, social e laboral no contexto sócio-industrial da modernidade, procura sobretudo garantir a perpetuação do controlo que é detido pelas classes sociais dominantes, eliminando de forma progressiva os conteúdos históricos que nela se albergam, e que são por seu turno capazes de potenciar o pensamento crítico pelo qual se poderá colocar em causa um tal poder.

A crítica que se levanta ao longo de *O Homem Unidimensional*, procura por isso demonstrar o carácter opressor que subjaz no uso da «racionalidade técnica» por parte das classes sociais dominantes no contexto moderno. Marcuse denuncia como o seu poder se fundamenta numa conceção opressiva da estrutura social, não deixando, contudo, de delinear o caminho pelo qual se poderá construir uma alternativa a um tal paradigma de existência em sociedade. Pois, e não obstante a crítica Marcuseana se apresentar como uma crítica materialista do pensamento «unidimensional» potenciado pela «racionalidade técnica», toda a sua conceção «bidimensional» da razão enquanto «dialética», delimita-se a partir de uma fundamentação ontológica pela qual a sua manifestação na linguagem se torna possível de ser resgatada. Pois que, por se encontrar fundamentado ontologicamente, o carácter «bidimensional» da razão não pode ser inteiramente eliminado da linguagem por via da sua redução positiva. Em linha com a crítica da modernidade que se desenha a partir de Sigmund Freud e Martin Heidegger, a crítica marcuseana da «racionalidade técnica» apresenta-se como uma crítica «meta-hermenêutica» neste sentido. Para além de denunciar a forma pela qual os interesses ideológicos do poder social estabelecido se vêm introduzir sobre os pressupostos da «racionalidade técnica», com a sua proposta, Marcuse denuncia também os elementos

que vem determinar o modo como a modernidade tem vindo a ser interpretada pelo ser humano, denunciando os pressupostos pelos quais se define o pensamento «unidimensional» que aí vigora.

6. Possíveis Desenvolvimentos desta Investigação

A relação entre a Filosofia da Técnica das Humanidades e a Hermenêutica apresenta-se, desde logo, como um tema fértil sobre o qual podem ser desenvolvidas múltiplas questões de carácter filosófico. A questão acerca da crítica «meta-hermenêutica» da modernidade no contexto da Filosofia da Técnica das Humanidades sobre a qual toda esta investigação se debruçou, constitui-se como uma dessas questões, lançando-se com a sua tentativa de resposta muitas outras que poderiam ser alvo de uma investigação do mesmo nível desta que aqui se materializa. Algumas de entre essas possíveis questões captaram um particular interesse da minha parte. Mas uma vez que não tiveram a oportunidade de ser devidamente aprofundadas — sobretudo por se afastarem da temática central da qual esta investigação se ocupa —, ser-lhes-á aqui feita uma pequena referência, sendo o seu aprofundamento desenvolvido numa próxima oportunidade.

O modo como nesta tese se procurou evidenciar a crítica «meta-hermenêutica» da modernidade a partir da reflexão que Heidegger e Marcuse desenvolvem em torno da relação de influência que se estabelece entre a técnica moderna e a linguagem, apresenta-se, possivelmente, como o mais pertinente ponto de reflexão sobre o qual se ocupou esta investigação, e também como o tema a partir do qual mais questões poderiam ser posteriormente desenvolvidas. Questões que encontrariam o fundamento da sua pertinência, não só no que diz respeito ao modo como Martin Heidegger e Herbert Marcuse se aproximam teoricamente com a denúncia da redução significativa que tem vindo a ser feita da linguagem por influência do paradigma técnico-científico, mas pela própria pertinência da questão que se desenvolve em torno da relação que se estabelece entre a técnica moderna e a linguagem no atual âmbito de investigação em torno da inteligência artificial, tal como ela é potenciada pelas tecnologias da informação. Uma reflexão hermenêutica desenvolvida em torno do papel desempenhado pela linguagem na construção e desenvolvimento da inteligência artificial apresenta-se por isso como uma questão que poderá ser posteriormente aprofundada. Constituindo-se também como um dos grandes desafios da investigação em Filosofia da Técnica das Humanidades, sobretudo porque se torna necessário compreender quais as

limitações inerentes à concepção da linguagem que aí impera, mas também, no sentido de construir uma compreensão alargada acerca do impacto que a inteligência artificial inevitavelmente terá sobre o humanismo.²³⁴

Abordou-se também a denúncia que Martin Heidegger e Herbert Marcuse fazem da crescente tecnificação da linguagem como uma crítica ao próprio pensamento moderno. No entanto, ficaram por aprofundar algumas das consequências mais importantes que podem resultar desta relação. Muito embora tenha sido feita a referência ao alerta que ambos os autores fazem acerca deste aspeto resultante da redução técnica da linguagem — tendo sido dados alguns possíveis exemplos —, não foram aqui aprofundados alguns dos seus aspetos mais particulares. Aprofundar esta relação a partir de uma perspetiva fenomenológica capaz de demonstrar as suas implicações sobre a consciência humana, sobretudo no que diz respeito à concepção que o ser humano vem fazer de si mesmo por força do contexto técnico onde se encontra lançado, apresenta-se como outro dos interessantes desenvolvimentos que podem decorrer desta investigação.

Ainda no que diz respeito à questão da relação que se estabelece entre a técnica moderna e a linguagem, uma outra interessante questão a aprofundar mostrar-se-á a partir de uma reflexão acerca do modo como esta tecnificação linguística denunciada por Heidegger e Marcuse poderá ser compreendida no contexto da «metapsicologia». De acordo com as linhas pelas quais se delimita a psicanálise freudiana, a linguagem apresenta-se como um elemento simbólico pelo qual o psicanalista, por via de um exercício interpretativo, se torna capaz de aceder aos conteúdos ocultos do psiquismo humano. Na medida em que este elemento simbólico tem vindo a ser determinado por via da «racionalidade técnica» — ou, no que diz respeito ao pensamento de Heidegger, por via da «com-posição» — torna-se importante compreender em que sentido esta linguagem tecnificada poderá determinar a relação entre o paciente e o psicanalista, mas também como tal relação influirá sobre as dinâmicas que se estabelecem entre o «*id*» o «*ego*» e o «*superego*».

Um outro aspeto que ao longo desta tese se veio destacar, e que também poderá ser alvo de um desenvolvimento posterior, diz respeito à concepção da técnica moderna como «ilusão»; concepção à qual foi pela primeira vez feita a referência no final do quarto capítulo. A reflexão acerca do carácter ilusório da técnica é um tema caro à

²³⁴ Uma questão pertinente que se poderá aprofundar neste âmbito poderá relacionar-se com o problema da «bidimensionalidade» da própria linguagem. Será possível a uma inteligência artificial compreender a dimensão estética da linguagem, assim como a abertura de mundo que é por ela proporcionada? Ou ainda: terá a dimensão poética da linguagem um papel a desempenhar no processo de construção de uma inteligência artificial?

Filosofia da Técnica das Humanidades. A questão da «ilusão» que é criada pela realidade virtual, e o seu impacto sobre a humanidade, constitui-se como um tema sobre o qual se ocuparam já diversos autores, dos quais Don Ihde e Andrew Feenberg poderão ser destacados como dois dos nomes mais proeminentes (Cf. IHDE, 2001, pp. 25-36; FEENBERG, 1999, pp. 151-225). No entanto, quando nesta tese se faz referência à técnica como «ilusão», o conceito de «ilusão» é aqui compreendido à luz da delimitação que dele é feita no contexto da vertente sócio-antropológica da «metapsicologia» freudiana. A técnica enquanto «ilusão» é por isso aqui compreendida como um mecanismo de controlo social, como uma moderna materialização do «princípio de realidade». O aprofundamento do seu questionamento filosófico mostra-se assim bastante pertinente quando esta conceção vem a ser enquadrada sob o pano de fundo da realidade social que é construída com informatização das redes sociais que tem vindo a imperar na segunda década do séc. XXI.

Outras questões decorrentes desta investigação poderiam ser ainda desenvolvidas numa oportunidade posterior, sendo que muitas delas poderão ter-se escapado da minha atenção ao longo do desenvolvimento de todo este texto. Por último, referir-se-á aqui ainda uma última linha de desenvolvimento que esta investigação poderá vir a tomar posteriormente. Esta encontra-se relacionada com o impacto que a crítica «meta-hermenêutica» da modernidade que está patente nas propostas de Martin Heidegger e Herbert Marcuse veio ter sobre o trabalho de alguns importantes autores que lhes seguiram. Jürgen Habermas, Don Ihde e Andrew Feenberg apresentam-se como os autores que, embora não tenham sido diretamente abordados na reflexão que compõe toda esta investigação, maior influência desempenharam na abordagem ao tema da relação entre Hermenêutica e a Filosofia da Técnica das Humanidades pela qual se construiu toda esta investigação. Neste sentido, a construção de uma investigação que percorresse um caminho inverso, *i.e.*, que procurasse compreender o modo como a crítica «meta-hermenêutica» presente no pensamento de Martin Heidegger e Herbert Marcuse veio determinar a conceção que cada um dos autores referidos — e aos quais poderiam ainda ser acrescentados Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur — constrói da relação que se estabelece entre a Hermenêutica e a Filosofia da Técnica das Humanidades, constitui-se também como outro dos pontos que se pretende desenvolver posteriormente, partindo para tal do trabalho que aqui se materializou.

Bibliografia

1. Aspetos Formais

A bibliografia que veio servir de suporte para a construção desta tese encontra-se aqui dividida por duas partes. Na primeira parte encontram-se dispostas as referências primárias que serviram como base fundamental para a construção da reflexão que se desenvolveu em torno da temática sobre a qual incide esta investigação. Na segunda parte encontram-se dispostas as referências secundárias que serviram, por um lado, de apoio à interpretação dos textos primários e, por outro, para o aprofundamento da reflexão que se construiu em torno das problemáticas decorrentes do tema central em análise.

Toda a bibliografia pela qual se elaborou esta tese, encontra-se aqui organizada de acordo com um critério alfabético. No entanto, e ao ter em conta que, por diversas vezes, se fez recurso de vários textos pertencentes a um mesmo autor, de cada vez que essa circunstância se manifesta, optou-se por dispor os mesmos na secção que foi reservada ao autor em causa, sempre de acordo com uma seriação cronológica organizada a partir das datas das suas publicações originais. No que diz respeito aos textos de Sigmund Freud e Martin Heidegger utilizados, as suas traduções foram remetidas para as publicações de referência, às quais tivemos acesso. Ressalva-se ainda que, de cada vez que se faz referência a uma obra ou artigo resultante de uma coautoria, a sua referência é aqui feita introduzindo a obra ou artigo em questão na secção que foi reservada àquele que consta como o seu primeiro autor. Nessa mesma secção, é introduzida a abreviatura «*et. al.*» («*et alia*») no seguimento do nome do autor, como forma de chamar a atenção do leitor para os restantes autores do texto ou artigo em questão. Estes, são sempre enunciados na referência bibliográfica da coautoria presente na secção que foi reservada ao seu primeiro autor. Tome-se a título de exemplo:

EINSTEIN, Albert, *et. al.*:

EINSTEIN, Albert; FREUD, Sigmund, *Warum Krieg?*, trad. Portuguesa de Duarte da Costa Cabral, *Porquê a Guerra* (1932), Mem-Martins, Publicações Europa-America, 2007.

2. Referências Primárias

BLEICHER, Josef:

(1980) *Contemporary Hermeneutics*, trad. Portuguesa de Maria Georgina Segurado, *Hermenêutica Contemporânea*, Lisboa, Edições 70, 2002.

BORGES-DUARTE, Irene:

(2014) *Arte e Técnica em Heidegger*, Lisboa, Edições Sistema Solar (Documenta), 2014.

FEENBERG, Andrew:

(1991) *Critical Theory of Technology*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1991.

(1995) *Alternative Modernity - The Technichal Turn in Philosophy and Social Theory*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1997.

(2005) *Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History*, New York and London, Routledge, 2005.

FREUD, Sigmund:

(1912/1913) “Totem and Tabu”, in, Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. XIII (1913-1914), trad. Portuguesa de Leopoldina Almeida, *Totem e Tabu*, Lisboa, Relógio d’Água, 2001.

(1927) “The Future of an Illusion”, in, Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. XXI (1927-1931), London, The Hogarth Press, 2001, pp. 5-56.

(1930a) “Civilization and its Discontents”, in, Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. XXI (1927-1931) trad. Portuguesa de Isabel Castro Silva, *O Mal-Estar na Civilização*, Lisboa, Relógio d’Água, 2008.

(1939) “Moses and Monotheism”, in, Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. XXIII (1937-1939), trad. Portuguesa de Isabel de Almeida e Sousa, *Moisés e o Monoteísmo*, Lisboa, Relógio d’Água, 1990.

GADAMER, Hans-Georg:

(1960) *Wahrheit und Methode*, trad. Espanhola de Ana Agud Aparicio e Rafael de Agapito, *Verdad e Metodo*, Vol. I, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1999.

(1963) *Le Probleme de la Conscience Historique*, trad. Portuguesa de Anselmo Freitas e Luísa M. Ferreira, *O Problema da Consciência Histórica*, V. N. de Gaia, Estratégias Criativas, 1998.

HABERMAS, Jürgen:

(1968) *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, tradução Portuguesa de Artur Morão, *Técnica e Ciência como «Ideologia»*, Lisboa, Edições 70, 2006.

(1970) *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, trad. Inglesa de Shierry Weber Nichol森 e Jerry A. Stark, *On The Logic of Social Sciences*, Cambridge Massachusetts, The MIT Press, 1988.

HEIDEGGER, Martin:

(1927) “Sein und Zeit”, in, Martin Heidegger, *Gesamtausgabe I*, Bd. 2 (1927), trad. Inglesa de John Macquarie e Edward Robinson, *Being and Time*, Oxford, Blackwell Publishing, 2008.

(1935) “Der Ursprung des Kunstwerkes”, in, Martin Heidegger, *Gesamtausgabe I*, Bd. 5, *Holzwege* (1935-1946), trad. Portuguesa de Irene Borges Duarte, “A Origem da Obra de Arte”, in, Martin Heidegger, (1935-1946) *Caminhos de Floresta*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, pp. 7-94.

(1936-1938) “Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)”, in, Martin Heidegger, *Gesamtausgabe III*, Bd. 65 (1936-1938), trad. Espanhola de Dina V. Picotti C., *Aportes a la Filosofía — Acerca del Evento*, Buenos Aires, Editorial Almagesto, 2003.

(1938) “Die Zeit des Weltbildes”, in, Martin Heidegger, *Gesamtausgabe I*, Bd. 5, *Holzwege* (1935-1946), trad. Portuguesa de Alexandre Franco de Sá, “O Tempo da Imagem do Mundo”, in, Martin Heidegger, (1935-1946) *Caminhos de Floresta*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, pp. 97-138.

(1953) “Die Frage nach der Technik”, in, Martin Heidegger, *Gesamtausgabe I*, Bd. 7, *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953), trad. Inglesa de William Lovitt, “The Question Concerning Technology”, in, Martin Heidegger, (1927 – 1964) *Basic Writings*, London and New York, Routledge, 2008, pp. 217-238.

(1959) “Der Weg zur Sprache”, in, Martin Heidegger, *Gesamtausgabe I*, Bd. 12, *Unterwegs zur Sprache* (1950-1959), trad. Inglesa de Peter D. Hertz, *On The Way to Language*, New York, Harper&Row, 1982.

(1962) “Überlieferte Sprache und Technische Sprache”, in, Martin Heidegger, *Gesamtausgabe III*, Bd. 80, *Vorträge* (1915-1967), trad. Portuguesa de Mário Botas, *Língua de Tradição e Língua Técnica*, Lisboa, Vega, 1995.

IHDE, Don:

(2010) *Heidegger's Technologies - Postphenomenological Perspectives*, New York, Fordham University Press, 2010.

MARCUSE, Herbert:

(1936) *A Study on Authority*, London and New York, Verso, 2008.

(1941) “Some Social Implications of Modern Technology”, in, Herbert Marcuse, (1941-1949) *Technology, War and Fascism — The Collected Papers of Herbert Marcuse*, Vol. 1, London, Routledge, 2004, pp. 41-65.

(1955) *Eros and Civilization*, trad. Espanhola de Juan García Ponce, *Eros y Civilización*, Madrid, Sarpe, 1983.

(1964) *One-Dimensional Man*, trad. Portuguesa de Miguel Serras Pereira, *O Homem Unidimensional*, Lisboa, Letra Livre, 2011.

MITCHAM, Carl:

(1989) *¿Que és la Filosofia de la Tecnologia?*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1989.

(1994) *Thinking Through Technology: The Path Between Engineering and Philosophy*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1994.

PALMER, Richard E.:

(1969) *Hermeneutics*, trad. Portuguesa de Maria Luísa Ribeiro Ferreira, *Hermenêutica*, Lisboa, Edições 70, 1999.

RICOEUR, Paul:

(1965) *De L'Interprétation - Essai sur Freud*, trad. Espanhola de Armando Suárez, Miguel Olivera e Esteban Inciarte, *Freud: Una Interpretación de la Cultura*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1990.

(1969) *Le Conflit des Interprétations - Essais d'Hermeneutique*, trad. Portuguesa de M. F. Sá Correia, *O Conflito das Interpretações - Ensaio de Hermenêutica*, Rés Editora, Porto, 1989.

(1986a) *Herméneutique et Critique des Idéologies*, trad. Portuguesa de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando, “Hermenêutica e Crítica das Ideologias”, in, Paul Ricoeur, (1986) *Do Texto à Acção — Ensaio de Hermenêutica II*, Porto, Rés Editora, 1991, pp. 329-371.

(1986b) *Qu'est-ce qu'un texte?*, trad. Portuguesa de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando, “O que é um Texto”, in, Paul Ricoeur, (1986) *Do Texto à Acção — Ensaio de Hermenêutica II*, Porto, Rés Editora, 1991, pp. 141-162.

WITTGENSTEIN, Ludwig:

(1922) *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. Portuguesa de M. S. Lourenço, “Tratado Lógico-Filosófico”, in, Ludwig Wittgenstein, (1922-1971) *Tratado Lógico Filosófico — Investigações Filosóficas*, Lisboa, F.C.G., 2002, pp. 27-158.

3. Referências secundárias

ABBAGNANO, Nicola:

(1946-1950) *Storia della Filosofia*, trad. Portuguesa de António Ramos Rosa, Conceição Jardim, Eduardo Lúcio Nogueira e Nuno Valadas, *História da Filosofia*, Vol. 11, Lisboa, Editorial Presença, 2000.

AMOEDO, Margarida:

(2009) “Prólogo à Edição Portuguesa”, in, José Ortega y Gasset, (1939-1962) *Meditação Sobre a Técnica e Outros Textos*, Lisboa, Fim de Século Edições, 2009, pp. 9-19.

(2012) “La Técnica como Manera Humana de Forjar la Vida: Perspectivas filosófico-pedagógicas de la “Meditación de la Técnica””, in, V.A., (2012) *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad 1*, Global Knowledge Academics, 2012, pp. 43-51.

ARISTÓTELES:

(~ 400-300 a.C.) *Ἠθικὰ Νικομάχεια*, trad. Portuguesa de António C. Caeiro, *Ética a Nicómaco*, Lisboa, Quetzal Editores, 2004.

BACON, Francis:

(1627) “The New Atlantis”, in, Francis Bacon, (1589-1627) *Francis Bacon: The Major Works*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 457-490.

BEELEY, Arthur L.:

(1931) “Freud and Psychoanalysis”, in, V.A., (1931) *Social Service Review*, Vol 5, nº1, University of Chicago Press, 1931, p. 10–27.

BLUMENBERG, Hans:

(1963) *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie*, trad. Espanhola de Pedro Madrigal, “«Mundo de la Vida» e Tecnificación Bajo los Aspectos de la Fenomenologia”, in, Hans Blumenberg, (1981) *Las Realidades en que Vivimos*, Barcelona, Editorial Paidós, 1999, pp. 33-72.

BOETHIUS, Anicius Manlius Severinus:

(~ 524) *De Consolatione Philosophiae*, trad. Inglesa de David R. Slavitt, *The Consolation of Philosophy*, Boston, Harvard University Press, 2009.

BORGES-DUARTE, Irene:

(1998) “Descartes e a Modernidade na Hermenêutica Heideggeriana”, in, Adelino Cardoso, Leonel Ribeiro dos Santos, Pedro M. S. Alves (Cor.), (1998) *Descartes, Leibniz e a Modernidade*, Lisboa, Edições Colibri, 1998, pp. 507 -524.

(2001) “Heidegger en Vilo — Lenguaje e Estilo en las Contribuciones a la Filosofía”, in, V.A., (2001) *Sileno - Variaciones sobre Arte y Pensamiento*, Vol. 11, Madrid, Abada Editores, Dezembro 2001, pp. 43-52.

(2005) “O homem como fim em si? De Kant a Heidegger e Jonas”, in, V.A., (2005) *Revista Portuguesa de Filosofia*, Vol. 61/ 2005, Fasc. 3-4 (Nº monográfico: *Herança de Kant*, II), 2005, pp. 841-868.

BOWIE, Andrew:

(1998) “Introduction”, in, Friederich Schleiermacher, (1811-1838) *Hermeneutics and Criticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. VII-XXXI.

BOWRING, Finn:

(2012) “Repressive Desublimation and Consumer Culture: Re-Evaluating Herbert Marcuse”, in, V.A., (2012) *New Formations*, N. 75, London, Lawrence Wishart Ltd., 2012. pp. 8-24.

BRAGANÇA DE MIRANDA, José A.:

(2002) *Teoria da Cultura*, Lisboa, Edições Século XXI, 2007.

BREY, Peter:

(2010) “Philosophy of Technology after the Empirical Turn”, in, Joseph C. Pitt (Ed.), *Techné: Research in Philosophy and Technology*, Volume 14, nº 1. Texto consultado online no dia 28 de Dezembro de 2018, no site: https://ethicsandtechnology.eu/wp-content/uploads/downloadable-content/Brey_2010_PoT_Empirical.pdf

BUNGE, Mario:

(1979) “Philosophical Inputs and Outputs of Technology”, in, SCHARFF, Robert C.; DUSEK, Val (Eds.), (2003) *Philosophy of Technology - The Technological Condition - An Anthology*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2014, pp. 191-200.

CARDWELL, Donald:

(1994) *The Fontana History of Technology*, London, Fontana Press, 1994.

CARNAP, Rudolf, et. al.:

CARNAP, Rudolf; HAHN, Hans; NEURATH, Otto, (1929) *Wissenschaftliche Weltauffassung: Der Wiener Kreis*, trad. Inglesa de Otto Neurath, “The Scientific Conception of the World: The Viena Circle”, in, Robert C. Scharff; Val Dusek (Eds.), (2003) *Philosophy of Technology - The Technological Condition - An Anthology*, Oxford, Wiley Blackwell, 2014, pp. 101-110.

CASANOVA, Marco António:

(2009) *Compreender Heidegger*, Petrópolis, Editora Vozes, 2009.

CHARGAFF, Erwin:

(1978) *Heraclitean Fire: Sketches from a Life Before Nature*, New York, The Rockefeller University Press, 1978.

CHAVES, Juliana Castro, *et. al.*:

CHAVES, Juliana Castro; RIBEIRO, Daviane Rodrigues, (2014) “Arte em Herbert Marcuse: Formação e Resistência à Sociedade Unidimensional”, *in*, V.A., (2014) *Psicologia e Sociedade*, 26(1), Goiás, Universidade Federal de Goiás, 2014, pp. 13-20.

COUTINHO, Maria de Sousa Pereira:

(2003) “Hans-Georg Gadamer e Jürgen Habermas - Aspectos de uma Polêmica”, *in*, Cassiano Reimão (Org.), (2003) *H.-G. Gadamer - Experiência Linguagem e Interpretação*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2003.

CRESPO-ARRIOLA, Maria F.:

(2013) "El Problema de la Cultura en Freud: de la Arqueología del Inconsciente a la Utopía de la Razón”, *in*, V.A., (2013) *Pensamiento y Cultura*, Vol. 16, Chía, Universidad de la Sabana, Jun. 2013, pp. 67-85.

CULLER, Jonathan:

(1975) *Structuralist Poetics*, New York and London, Routledge, 2002.

(1998) “Structuralism”, *in*, Edward Craig (Ed.), (1998) *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 9, London and New York, Rutledge, 1998, pp. 174-177.

DELEUZE, Gilles:

(1965) *Nietzsche*, trad. Portuguesa de Alberto Campos, *Nietzsche*, Lisboa, Edições 70, 2007.

DESCARTES, René:

(1637) *La Discorse du Methode*, trad. Portuguesa de Artur Morão, *O Discurso do Método*, Lisboa, Edições 70, 2000.

DESSAUER, Friedrich:

(1956) *Streit um die Technik*, trad. Espanhola de Alvaro Soriano e Lucio García, *Discussión sobre la Técnica*, Madrid, Ediciones RIALP, 1964.

DILTHEY, Wilhelm:

(1910) *Das Verstehen anderer Personen und ihrer Lebensäußerungen*, trad. Inglesa de H. P. Rickman, “The Understanding of Other Persons and Their Life

Expressions”, in, Kurt Mueller-Vollmer (Ed.), (1989) *The Hermeneutics Reader*, New York, Continuum, 1989, pp. 152-164.

(1833-1911), *Weltanschauungs Lehre*, trad. Portuguesa de Artur Morão, *Teoria das Concepções do Mundo*, Lisboa, Edições 70, 1992.

DRIJARD, André:

(1971) *L'Allemagne. Panorama Critique de son Evolution Politique et Culturelle*, trad. Portuguesa de António Pescada, *Alemanha - Panorama Histórico e Cultural*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1983.

DROZ, Jacques:

(1985) *Histoire de L'Allemagne*, trad. Portuguesa de José Luís C. Monteiro, *História da Alemanha*, Lisboa, Publicações Europa-América, 1989.

DUSEK, Val:

(2009) “Introduction: Philosophy and Technology”, in, Jan Kyrre Berg Olsen; Stigg Andur Pedersen; Vincent F. Hendricks (Eds.), (2009) *A Companion to the Philosophy of Technology*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, pp. 131-140.

EINSTEIN, Albert, *et. al.*:

EINSTEIN, Albert; FREUD, Sigmund, (1932) *Warum Krieg?*, trad. Portuguesa de Duarte da Costa Cabral, *Porquê a Guerra?*, Mem-Martins, Publicações Europa-America, 2007.

ELLUL, Jacques:

(1954) *La Technique ou l'Enjeu du Siècle*, trad. Inglesa de John Wilkinson, *The Technological Society*, New York, Vintage Books, 1964.

(1963) “Note to the Reader”, in, Jacques Ellul, (1954) *The Technological Society*, New York, Vintage Books, 1964, pp. XXV-XXVI.

ERNST, Bruno:

(1978) *The Magic Mirror of M. C. Escher*, trad. Portuguesa de Maria Odete Gonçalves Koller, *O Espelho Mágico de M. C. Escher*, Köln, Taschen, 2007.

FABRIS, Adriano:

(2001) *El Giro Lingüístico: Hermenéutica e Análises del Lenguage*, Madrid, Ediciones Akal, 2001.

FAULKNER, Wendy:

(2001) “The Technology Question in Feminism”, in, Robert C. Scharff; Val Dusek (Eds.), (2003) *Philosophy of Technology - The Technological Condition - An Anthology*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2014, pp. 224-238.

FEENBERG, Andrew:

(1999) *Questioning Technology*, London and New York, Routledge, 2006.

(2002) *Transforming Technology*, Oxford and New York, Oxford University Press, 2002.

(2013) “Marcuse’s Phenomenology: Reading Chapter Six of One-Dimensional Man”, in, V.A., (2013) *Constellations*, Vol. 20, Nº4, San Francisco, John Wiley & Sons Ltd, 2013, pp. 604-614.

FERREIRA, Acylene Cabral:

(2014) “A Correlação entre Ciência e Técnica em Heidegger”, in, BORGES-DUARTE, Irene, PARDELHA, Irene Pinto (Cord.), (2014) *Fenomenologia e Ciência, IV Congresso Internacional da AFFEN. III Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia*, Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica, 2014, pp. 99 - 110.

FRANSSEN, Maarten, *et. al.*:

(2016) “Editorial introduction: Putting the Empirical Turn into Perspective”, in, Marteen Franssen, Pieter E. Vermaas, Peter Kroes, Anthonie Meijers (Eds.), *Philosophy of Technology after the Empirical Turn*, Switzerland, Springer Nature, 2016, pp. 1-10.

(2009) “Analytic Philosophy of Technology”, in, Jan Kyrre Berg Olsen; Stigg Andur Pedersen; Vincent F. Hendricks (Eds.), (2009) *A Companion to the Philosophy of Technology*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, pp. 184-188.

FRAZIER, O.H.:

(2004) “The Total Artificial Heart: Where We Stand”, in, V.A., (2004) *Cardiology*, Vol. 101, No. 1-3, February 2004.

FREUD, Sigmund:

(1900) “The Interpretation of Dreams”, in, Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. IV (1900) — Vol. V (1900-1901), trad. Portuguesa de Walderedo Ismael de Oliveira, *A Interpretação dos Sonhos*, Rio de Janeiro, Imago Editora, 2001.

(1915) “Thoughts for the Times on War and Death”, in, Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. XIV (1914-1916), trad. Portuguesa de Isabel Castro Silva, “Reflexões em Tempos de Guerra e Morte”, in, Sigmund Freud, (1930) *O Mal-Estar na Civilização*, Lisboa, Relógio d’Água, 2008, pp. 111-148.

(1920) “Beyond the Pleasure Principle”, in, Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. XVIII (1920-1922), trad.

Portuguesa de Isabel Castro Silva, *Para Além do Princípio do Prazer*, Lisboa, Relógio d'Água, 2009.

(1923a) “The Ego and the Id”, in, Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. XIX (1923-1925) trad. Portuguesa de Inês Busse e José Gabriel Pereira Bastos, “O Ego e o Id”, in, Sigmund Freud, (1911-1924) *Textos Essenciais da Psicanálise*, Vol. III, Sintra, Publicações Europa-América, 1989.

(1923b) “Psychoanalyse und Libidotheorie”, in, Sigmund Freud, (1920-1924) *Gesammelte Werke*, Vol. XIII, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1967, pp. 211-233.

(1930b) “Das Unbehagen in der Kultur”, in, Sigmund Freud, (1925-1931) *Gesammelte Werke*, Vol. XIV, London, Imago Publishing, 1955, pp. 419-506.

FRYE, Northrop:

FRYE, Northrop, (1974) “The Decline of the West by Oswald Spengler”, in, V.A., (2017) *Daedalus*, Vol. 103, No. 1, Twentieth-Century Classics Revisited, Winter 1974, Massachusetts, The MIT Press, 2017, pp. 1-13.

GADAMER, Hans-Georg:

(1993) *Text und Interpretation*, trad. Portuguesa de Irene Borges Duarte, “Texto e Interpretação”, in, Irene Borges-Duarte, Fernanda Henriques, Isabel Matos Dias (Org.), (2000) *Texto, Leitura e Escrita - Antologia*, Porto, Porto Editora, 2000, pp. 63-94.

GALLEGOS, Miguel:

(2012) “La Noción de Inconsciente en Freud: Antecedentes Históricos e Elaboraciones Teóricas”, in, (2012) *Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental*, São Paulo, v.15, nº4, Dezembro 2012, pp. 891 - 907.

GARCIA, José Luís:

(2015) “Spengler, Oswald”, in, Carl Mitcham (Ed.), (2015) *Encyclopedia of Science, Technology and Ethics*, Vol. 4, Detroit, MacMillan Reference USA, 2015, pp. 246-247.

GILBERT, Martin:

(1994) *The First World War: A Complete History*, trad. Portuguesa de Francisco Paiva Boléo, *A Primeira Guerra Mundial*, Vol. 6, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2007.

GLAZEBROOK, Trish:

(2006) “An Ecofeminist Response”, in, Tyler J. Veak (Ed.), (2006) *Democratizing Technology: Andrew Feenberg’s Critical Theory of Technology*, New York, State University of New York Press, 2006, pp. 37-52.

GOETHE, Johann Wolfgang:

(1808) *Faustus*, trad. Portuguesa de João Barreto, *Fausto*, Lisboa, Relógio d'Água, 2003.

GREIMAS, Algirdas J.:

(1966) *Sémantique Structurale*, trad. Portuguesa de Haqira Osakabe e Izidoro Blikstein, *Semântica Estrutural*, São Paulo, Editora Cultrix, 1986.

GUTTENPLAN, Samuel:

(2000) *Mind's Landscape - An Introduction to the Philosophy of Mind*, Oxford, Blackwell Publishers, 2000.

HABERMAS, Jürgen:

(1980) *Die Moderne, ein Unvollendetes Projekt?*, trad. Portuguesa de Nuno Ferreira Fonseca, “A modernidade: Um Projecto Inacabado?”, in, Manuel Maria Carrilho (Dir.), *Crítica — Revista do Pensamento Contemporâneo* (1987), n. 2, Nov. 1987, Lisboa, Editorial Teorema, 1987, pp. 5-23.

(1985) *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, trad. Portuguesa de Ana Maria Bernardo, José Rui Meirelles Pereira, Manuel José Simões Loureiro, et. al., *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1998.

HEIDEGGER, Martin:

(1930) “Vom Wesen der Wahrheit”, in, Martin Heidegger, *Gesamtausgabe I*, Bd. 9, *Wegmarken* (1919-1961), trad. Inglesa de John Sallis, “On the Essence of Truth”, in, Martin Heidegger, (1927 – 1964) *Basic Writings*, London and New York, Routledge, 2008, pp. 65 – 82.

(1935-1946) “Holzwege”, in, Martin Heidegger, *Gesamtausgabe I*, Bd. 5 (1935-1946), trad. Portuguesa sob a coordenação de Irene Borges Duarte, *Caminhos de Floresta*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

(1947) “Brief über den Humanismus”, in, Martin Heidegger, *Gesamtausgabe I*, Bd. 9, *Wegmarken* (1919-1961), trad. Inglesa de Frank A. Capuzzi e J. Glen Gray, “Letter on Humanism”, in, Martin Heidegger, (1927 – 1964) *Basic Writings*, London and New York, Routledge, pp. 141-181.

(1936–1953) “Vorträge und Aufsätze”, in, Martin Heidegger, *Gesamtausgabe I*, Bd. 7 (1936-1953), Frankfurt am Main, Verlag Vittorio Klostermann, 2000.

(1967) “Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens”, in, Martin Heidegger, *Gesamtausgabe III*, Bd. 80, *Vorträge* (1915-1967), trad. Portuguesa de Irene Borges Duarte, *A Proveniência da Arte e a Determinação do Pensar*, texto consultado online no dia 16 de Junho de 2016 no sítio: [www.martin-heidegger.net/Textos/html/Athenaer_Vortrag-Pt-fin\[1\].pdf](http://www.martin-heidegger.net/Textos/html/Athenaer_Vortrag-Pt-fin[1].pdf)

(1976/1988) “Nur noch ein Gott kann uns Retten”, in, V.A., *Der Spiegel*, 23, trad. Portuguesa de Irene Borges Duarte, *Já Só um Deus nos pode Ainda Salvar*, Covilhã, Lusosofia Press, 2009.

HENRIQUES, Fernanda:

(2003) “Intertextualidades, Freud, Hegel e Husserl na constituição da teoria da *consciência-texto* de Paul Ricoeur”, in, Pedro Alves (Ed.), (2003) *Phainomenon - Homenagem a João Paisana*, Nº 5/6, Lisboa, Edições Colibri, 2002/2003, pp. 233-249.

(2005) *Filosofia e Literatura - Um Percorso Hermenêutico com Paul Ricoeur*, Porto, Edições Afrontamento, 2005.

(2010) “Habermas e Ricoeur sobre a Hermenêutica ou uma Convergência Divergente”, in, Silvério Rocha Cunha (Ed.), (2010) *Habermas - Política e Mundo da Vida na Transição do Séc. XXI*, Instituto Superior Económico Social, Évora, 2010, pp. 23-32.

HOPKINS, John:

(1998) “Freud, Sigmund (1856 – 1939)”, in, Edward Craig (Ed.), (1998) *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 3, London and New York, Routledge, 1998, p. 786-794.

HORKHEIMER, Max:

(1947) *Verfinsterung der Vernunft*, trad. Portuguesa de João Tiago Proença, *O Eclipse da Razão*, Lisboa, Antígona, 2015.

HUSSERL, Edmund:

(1954) *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und Transzendente Phänomenologie*, trad. Inglesa sob a edição de John Wild, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 1992.

HUXLEY, Aldous:

(1932) *Brave New World*, trad. Portuguesa de Mário-Henrique Leiria, *Admirável Mundo Novo*, Lisboa, Antígona, 2013.

IHDE, Don:

(1979) *Technics and Praxis*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1979.

(2001) *Bodies in Technology*, trad. Espanhola, *Los Cuerpos en la Tecnología*, Barcelona, Editorial UOC, 2004.

(2009) “Hermeneutics and Technologies”, in, Jan Kyrre Berg Olsen; Stigg Andur Pedersen; Vincent F. Hendricks (Eds.), (2009) *A Companion to the Philosophy of Technology*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, pp. 180-183.

JAMESON, Frederic:

(1972) “Herbert Marcuse: Towards a Marxist Hermeneutic”, in, V.A., *Salmagundi*, nº 20, Psychological Man: Approaches to an Emergent Social Type, New York, Skidmore College, 1972, pp. 126-133.

JONAS, Hans:

(1972) *Technology and Responsibility*, trad. Portuguesa de António Fernando Cascais, “Técnica e Responsabilidade: Reflexões sobre as Novas Tarefas da Ética”, in, Hans Jonas, (1985) *Ética, Medicina e Técnica*, Lisboa, Vega, 1994, pp. 27-62.

(1979a) “Toward a Philosophy of Technology”, in, SCHARFF, Robert C.; DUSEK, Val (Eds), *Philosophy of Technology - The Technological Condition - An Anthology* (2003), Oxford, Wiley-Blackwell, 2014, pp. 210-223.

(1979b) *Das Prinzip Verantwortung - Versuch einer Ethik für die Technologische Zivilisation*, trad. Inglesa de Hans Jonas e David Herr, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, Chicago, the University of Chicago Press, 1984.

KANT, Immanuel:

(1787) *Kritik der Reinen Vernunft*, trad. Portuguesa de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, *Crítica da Razão Pura*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

(1783) *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, trad. Portuguesa Artur Morão, “Resposta à Pergunta: O que é o Iluminismo?”, in, Immanuel Kant, (1783-1797) *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, Lisboa, Edições 70, 2004, pp. 11-19.

- KAPP, Ernst:

(1877) *Grundlinien einer Philosophie der Technik*, Braunschweig, George Westermann, 1877.

KELLNER, Douglas:

(1984) “From 1984 to One-Dimensional Man: Critical Reflections on Orwell and Marcuse”, in, John Wilson (Ed.), (1990) *Current Perspectives in Social Theory*, Vol. 10, Bingley, Emerald Publishing, 1990, pp. 223-252.

(1998) “Technology, War and Fascism: Marcuse in the 1940s”, in, Herbert Marcuse, (1937-1949) *Technology, War and Fascism — The Collected Papers of Herbert Marcuse*, Vol. 1, London, Routledge, 2004, pp. 1-38.

(1991) “Introduction to the Second Edition”, in, Herbert Marcuse, (1964) *One-Dimensional Man*, Boston, Beacon Press, 1991, pp. XI-XXXIX.

(2007) “Marcuse, Art, and Liberation”, in, Herbert Marcuse, (1937-1978) *Art and Liberation — Collected Pappers Of Herbert Marcuse*, Vol. IV, London and New York, Routledge, 2007, pp. 1-70.

KENNY, Anthony:

(1973) *Wittgenstein*, Oxford, Blackwell Publishing, 2006.

KIDD, Ian James:

(2012) “Oswald Spengler, Technology and Human Nature”, in, V.A., (2012) *The European Legacy*, Vol. 17, N°1, Oxford, Routledge, 2012, pp. 19-31.

KIM, Jaegwon:

(1996) *Philosophy of Mind*, Oxford, Westview Press, 1998.

KITCHNER, Patricia, *et. al.*:

KITCHNER, Patricia; WILKES, Kathleen V., (1988) “What is Freud’s Metapsychology?”, in, V.A., (1988) *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, Vol. 62, New Jersey, Wiley, 1988, pp. 101-137.

KROES, Peter, *et. al.*:

(2002) “Design Methodology and the Nature of Technical Artifacts”, in, V.A., (2002) *Design Studies*, Vol. 23, N° 3, Great Britain, Elsevier, May 2002, pp. 287-302.

KROES, Peter; MEIJERS, Anthonie, (2006) “The Dual Nature of Technical Artifacts”, in, Peter Kroes, Anthony Meijers (Eds.), (2006) *Studies in History and Philosophy of Science*, n°37, Amsterdam, Elsevier, 2006, pp. 1-4.

LAFONT, Cristina:

(1997) *Lenguage y Apertura del Mundo: El Giro Lingüístico de la Hermenéutica de Heidegger*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.

LATOUR, Bruno:

(2005) *Reassembling the Social*, New York, Oxford University Press, 2007.

LYOTARD, Jean-François:

(1979) *La Condition Postmoderne*, trad. Portuguesa de Tereza Coelho, *A Condição Pós-Moderna*, Lisboa, Gradiva, 1989.

MARCUSE, Herbert:

(1967) “Art in the One-Dimensional Society”, in, Herbert Marcuse, (1937-1978) *Art and Liberation — Collected Pappers Of Herbert Marcuse*, Vol. IV, London and New York, Routledge, 2007, pp. 113-122.

(1977) *The Aesthetic Dimension*, trad. Portuguesa de Maria Elisabete Costa e João Tiago Proença, *A Dimensão Estética*, Lisboa, Edições 70, 2007.

MARKET, Oswaldo:

(1999) “Freud Pensador”, in, V.A., (1999) *Revista Portuguesa de Psicanálise*, nº 18, março de 1999, pp. 101 - 122.

MATEUS-JERÓNIMO, Helena, *et. al.*:

MATEUS-JERÓNIMO, Helena; LUÍS-GARCIA, José; MITCHAM, Carl, (2013) “Introduction: Ellul Returns”, in, Helena Mateus Jerónimo, José Luís Garcia, Carl Mitcham (Eds.), (2013) *Jacques Ellul and the Technological Society in the 21st century*, New York and London, Springer, 2013, pp. 1-14.

MCLUHAN, Marshall:

(1964) *Understanding Media - The Extensions of Man*, trad. Portuguesa de Décio Pignatari, *Os Meios de Comunicação como Extensões do Homem*, São Paulo, Cultrix, 2011.

MISA, Thomas J.:

(2009) “History of Technology”, in, Jan Kyrre Berg Olsen; Stig Andur Pedersen; Vincent F. Hendricks (Eds.), (2009) *A Companion to Philosophy of Technology*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, pp. 7 – 17.

MORUJÃO, Alexandre Fradique:

(2001) “Prefácio à Tradução Portuguesa da Crítica da Razão Pura”, in, Immanuel Kant, (1787) *Crítica da Razão Pura*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, pp. V-XXVI.

MUMFORD, Lewis:

(1934) *Technics and Civilization*, Chicago, The University of Chicago Press, 2010.

(1966) *The Myth of the Machine: Technics and Human Development*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1966.

NIELSON, Keld:

(2009) “Western Technology”, in, Jan Kyrre Berg Olsen; Stig Andur Pedersen; Vincent F. Hendricks (Eds.), (2009) *A Companion to Philosophy of Technology*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, pp. 23 – 27.

NIETZSCHE, Friedrich:

(1886) *Jenseits von Gut und Böse: Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, trad. Portuguesa de Carlos Morujão, *Para Além do Bem e Do Mal*, Lisboa, Relógio d'Água, 1999.

(1882) *Die Fröhliche Wissenschaft*, trad. Portuguesa de Maria Helena Rodrigues Carvalho, Maria Leopoldina de Almeida e Maria Encarnação Casquinho, *A Gaia Ciência*, Lisboa, Relógio d'Água, 1998.

ORTEGA Y GASSET, José:

(1914) “Meditaciones del Quijote”, in, José Ortega y Gasset, (1902-1915) *Obras Completas*, Vol. I., Madrid, Ed. Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2004, pp. 763-826.

(1939) *Meditación sobre la Técnica*, trad. Portuguesa de Margarida Amoedo, “Meditação Sobre a Técnica”, in, José Ortega y Gasset, (1939-1962) *Meditação Sobre a Técnica e Outros Textos*, Lisboa, Fim de Século Edições, 2009, pp. 23-90.

(1962) *El Mito del Hombre Allende la Técnica*, trad. Portuguesa de Margarida Amoedo, “O Mito do Homem Além-Técnica”, in, José Ortega y Gasset, (1939-1962) *Meditação sobre a Técnica e Outros Textos*, Lisboa, Fim de Século Edições, 2009, pp. 93-104.

ORWELL, George:

(1946) *Politics and the English Language*, trad. Portuguesa de Desidério Murcho, “A Política e a Língua Inglesa”, in, George Orwell, (1931-1946) *Por Que Escrevo e Outros Ensaios*, Lisboa, Antígona, 2008, pp. 23-44.

(1949a) *Nineteen Eighty-Four*, trad. Portuguesa de Ana Luísa Faria, *Mil Novecentos e Oitenta e Quatro*, Lisboa, Antígona, 2007.

(1949b) *Appendix: The Principles of Newspeak*, trad. Portuguesa de Ana Luísa Faria, “Apêndice: Princípios da Novilíngua”, in, George Orwell, (1949) *Mil Novecentos e Oitenta e Quatro*, Lisboa, Antígona, 2007, pp. 299-313.

PAISANA, João:

(1992) *Fenomenologia e Hermenêutica: A Relação Entre as Filosofias de Husserl e Heidegger*, Lisboa, Editorial Presença, 1992.

PLATÃO:

(~400-300 a.C.) *Πολιτεία*, trad. Portuguesa de Maria Helena da Rocha Pereira, *Républica*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

QUIVIGER, Pierre-Yves:

(2009) *La Science de la Société*, trad. Portuguesa de Jorge Pereirinha Pires, “A Ciência da Sociedade”, in, Jean-François Pradeau (Dir.), (2009) *História da Filosofia*, Alfragide, Dom Quixote, 2010, pp. 484-500.

RICOEUR, Paul:

(1989) *Éloge de la Lecture et de L'écriture*, trad. Portuguesa de Fernanda Branco e Richard Furtado, “Elogio da Leitura e da Escrita”, in, Irene Borges-Duarte, Fernanda Henriques, Isabel Matos Dias (Org.), (2000) *Texto, Leitura e Escrita - Antologia*, Porto, Porto Editora, 2000, pp. 47-60.

ROCHA, Acílio da Silva Estanqueiro:

(2003) “A Questão da Universalidade da Hermenêutica”, in, V.A., (2003) *Phainomenon*, Nº 7, Lisboa, Edições Colibri, 2003, pp. 53-86.

ROMELE, Alberto, *et. al.*:

(2018) “Digital Hermeneutics: From Interpreting with Machines to Interpretational Machines” (In press.), in, V.A., *Society: Knowledge, Culture and Communication*, Springer, 2018, pp. 1-30. Texto consultado no dia 28 de Dezembro de 2018 no site: <https://link.springer.com/article/10.1007/s00146-018-0856-2>

RORTY, Richard:

(1967) “Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy”, in, Richard Rorty (Ed.), (1967) *The Linguistic Turn: Essays in the Philosophical Method*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1992, pp. 1-39.

(1991) *Wittgenstein, Heidegger and the Reification of Language*, trad. Francesa de Jean-Pierre Cometti, “Wittgenstein, Heidegger et la Reificación du Langage”, in, Richard Rorty, (1991) *Essais sur Heidegger et Autres Écrits*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, pp. 81-106.

RUSSEL, Bertrand:

(1922) *Introduction*, trad. Portuguesa de M. S. Lourenço, “Introdução ao Tratado Lógico-Filosófico”, in, Ludwig Wittgenstein, (1922-1971) *Tratado Lógico Filosófico — Investigações Filosóficas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, pp. 1-24.

SANTOS, José Manuel:

(2011) “A Invisibilidade da Técnica e a Inaparência do Mundo da Vida na Filosofia de Hans Blumenberg”, in, Olivier Feron (Cor.), (2011) *As Cavernas da Modernidade – Acerca de Hans Blumenberg*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011, pp. 75-100.

SAUSSURE, Ferdinand:

(1916) *Cours de Linguistique Générale*, trad. Portuguesa de José Victor Adragão, *Curso de Linguística Geral*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1986, pp. 47-50.

SCHARFF, Robert C., *et. al.*:

(2009) “Technology as “Applied Science””, in, Jan Kyrre Berg Olsen; Stigg Andur Pedersen; Vincent F. Hendricks (Eds.), (2009) *A Companion to the Philosophy of Technology*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, pp. 160-164.

SCHARFF, Robert C.; DUSEK, Val, (2003) “The Task of a Philosophy of Technology”, in, Robert C. Scharff, Val Dusek (Eds.) (2003) *Philosophy of Technology - The Technological Condition - An Anthology*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2014, pp. 187-190.

SCHLEIERMACHER, Friedrich:

(1811-1838) *Hermeneutik und Kritik*, trad. Inglesa de Andrew Bowie, *Hermeneutics and Criticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

SHAKESPEARE, William:

(1599-1602) “Hamlet”, in, Harold Jenkins (Ed.), (1982) *Hamlet*, London, Thomson Learning, 2001, pp. 161-419.

SPENGLER, Oswald:

(1918-1922) *Der Untergang des Abendlandes*, trad. Inglesa de Charles Francis Atkinson, *The Decline of the West - An Abridged Edition*, New York, Vintage Books, 2006.

(1931) *Mensch und Technik*, trad. Portuguesa de João Botelho, *O Homem e a Técnica*, Lisboa, Guimarães Editores, 1993.

STEINER, George:

(2008) *Is Science Near Its Limits?*, trad. Portuguesa de Patrícia Beldade, “A Ciência está perto dos Limites?”, in, George Steiner (Cor.), (2008) *A Ciência Terá Limites*, Lisboa, F.C.G./Gradiva Publicações, 2008, pp. 13-32.

STURROCK, John:

(1986) *Structuralism*, Oxford, Blackwell Publishing, 2003.

SURKIS, Judith:

(2012) “When was the Linguistic Turn? A Genealogy”, in, V.A., (2012) *American Historical Review*, Vol. 117, Chicago, University of Chicago Press, Jun. 2012, pp. 700-722.

SYLLA, Bernard:

(2008) “A Origem e a Fala da *Langue* em Heidegger”, in, Irene Borges-Duarte (Cord.), (2008) *A Morte e a Origem — Em torno de Heidegger e Freud*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008, pp. 169-178.

TORRI, Dannielle, *et. al.*:

TORRI, Dannielle; VAZ, Alexandre Fernandez, (2014) “Formação, Técnica, Corpo: Contribuições de Herbert Marcuse”, in, V.A., (2014) *Poiésis*, Vol. 8, Santa Catarina, Universidade do Sul de Santa Catarina, 2014, pp. 310-315.

VIRILIO, Paul:

(1995) *Open Sky*, London and New York, Verso, 2008.

WOLIN, Richard:

(1991) "Introduction to Herbert Marcuse and Martin Heidegger: An Exchange of Letters", in, V.A., (1991) *New German Critique*, N. 53, Durham, Duke University Press, 1991, pp. 19-27.

(2001) *Heidegger's Children*, Princeton - New Jersey, Princeton University Press, 2015.

ZIMMERMAN, Michael E.:

(1990) *Heidegger's Confrontation with Modernity*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1990.

ZYAREK, Krzysztof:

(2013) *Language After Heidegger*, Bloomington and Indiana, Indiana University Press, 2013.



UNIVERSIDADE DE ÉVORA
INSTITUTO DE INVESTIGAÇÃO
E FORMAÇÃO AVANÇADA

Contactos:

Universidade de Évora

Instituto de Investigação e Formação Avançada - IIFA

Palácio do Vimioso | Largo Marquês de Marialva, Apart. 94

7002-554 Évora | Portugal

Tel: (+351) 266 706 581