

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

ALBERTO BEZERRA DE ABREU

**ALVÁRO VIEIRA PINTO: OS (AB)USOS IDEOLÓGICOS DA
TECNOLOGIA EM QUESTÃO**

RECIFE/PE

2013

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO – UFPE
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

ALBERTO BEZERRA DE ABREU

**ÁLVARO VIEIRA PINTO: OS (AB)USOS IDEOLÓGICOS DA
TECNOLOGIA EM QUESTÃO**

Dissertação de mestrado apresentada por
Alberto Bezerra de Abreu ao Programa de
Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal de Pernambuco, como
requisito final para obtenção do título de
Mestre, sob a orientação do prof. Dr.
Washington Luiz Martins da Silva

RECIFE/PE

2013

A162a Abreu, Alberto Bezerra de
 Álvaro Vieira Pinto: os (ab)usos ideológicos da tecnologia em questão
 / Alberto Bezerra de Abreu. – Recife: O autor, 2013.
 189 f. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Washington Luiz Martins da Silva.
 Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco,
 CFCH. Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2013.
 Inclui bibliografia.

1. Filosofia. 2. Tecnologia. 3. Álvaro Vieira Pinto. I. Silva, Washington
 Luiz Martins da (Orientador). II. Título.

100 CDD (22.ed.) UFPE (CFCH2013-06)

ALBERTO BEZERRA DE ABREU

**ÁLVARO VIEIRA PINTO: (AB)USOS IDEOLÓGICOS DA
TECNOLOGIA EM QUESTÃO**

Dissertação de Mestrado em Filosofia
aprovada, pela Comissão Examinadora formado
pelos professores a seguir relacionados para a
obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela
Universidade Federal de Pernambuco.

Aprovada em: 29/03/2012

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Washington Luiz Martins da Silva (ORIENTADOR)
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

Prof. Dr. Marcos André de Barros (1º EXAMINADOR)
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DE PERNAMBUCO

Prof. Dr. Richard Romeiro Oliveira (2º EXAMINADOR)
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

RECIFE/2012

AGRADECIMENTOS

Como o homem antecede o pesquisador, inicio pelos agradecimentos extra-acadêmicos, invertendo a praxe: em primeiro lugar, agradeço a minha mãe Izália por tudo (o que não é pouca coisa); agradeço ainda a meus gatos(as) e aos meus amigos(as) por fazerem a vida valer a pena.

Academicamente, agradeço em primeiro lugar ao prof. Dr. Washington Luiz Martins da Silva, que já fora meu orientador de PIBIC (Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica) referente aos períodos 2008-2009 e 2009-2010, que me orientou também num trabalho de conclusão de curso na especialização de História da artes e das religiões na UFRPE (Universidade Federal Rural de Pernambuco), e que me orientou na presente dissertação com cumplicidade e confiança ímpares.

Agradeço ao prof. Dr. Richard Romeiro Oliveira pela participação como avaliador na qualificação desta dissertação, pela indicação e disponibilização de textos sobre a técnica na antiguidade que ajudaram no melhoramento deste trabalho e pela participação como avaliador na defesa desta dissertação; ao prof. Dr. Marcos André de Barros pela participação como avaliador na defesa desta dissertação; ao prof. Dr. Witold Skwara pela participação como avaliador na qualificação desta dissertação e suplente na defesa desta; ao prof. Dr. Clylton José Galamba Fernandes, pela participação como suplente na defesa desta dissertação.

Agradeço ao prof. Dr. Luiz Vicente Vieira pela indicação e disponibilização de trecho pertinente ao tema aqui desenvolvido da obra “*O conceito de político*” de Carl Schmitt, bem como pela indicação e disponibilização de artigo sobre a concepção de técnica no pensamento de Carl Schmitt e Martin Heidegger.

Agradeço ao prof. Dr. Vincenzo Di Matteo por seu exemplo de sistematicidade, organização e equilíbrio, no qual me inspirei desde a época da graduação e ao Prof. Dr. Alberto Oscar Cupani pela simpatia com que acolheu um ilustre desconhecido que lhe contatou por e-mail, tendo-me indicado um livro seu que na época ainda estava no prelo e que, infelizmente, só consegui quando esta dissertação estava praticamente concluída).

Agradeço aos demais professores do Departamento de Filosofia de UFPE (não só aos do mestrado e doutorado), aos funcionários das coordenações de graduação e pós-graduação e aos demais funcionários do Centro de Filosofia e Ciências Humanas.

Agradeço aos colegas de graduação e de mestrado, em especial aos de minha turma, com quem convivi mais estreitamente.

Agradeço a Rebeca Virna de Sá Vasconcelos por ter-me apresentado ao pensamento de Alberto Cupani e Mário Bunge; a Germana da Silva Nascimento pelo empréstimo do livro de Safranski sobre Heidegger e por breves, mas significativas conversas; a Pedro Augusto Buarque de Castro Silva pelo companheirismo intelectual e pessoal durante a ANPOF 2011; a Francisco José Sobreira de Matos pelo convite para e companhia na III Jornada Heidegger (UFRN), onde pude apresentar uma versão embrionária da crítica de Álvaro Vieira Pinto a Heidegger e conheci o livro “*Nada a caminho*” de Marco Antônio Casanova.

Agradeço ao Grupo Heidegger UFPE, por meio do qual descobri a existência de reflexões heideggerianas sobre a técnica na obra “*Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*”.

Agradeço a José Aécio do Prado Júnior pelos livros da UNICAP (Universidade Católica de Pernambuco) aos quais tive acesso através de sua pessoa e a Isabelle Paulina dos Santos pelo auxílio no abstract e por otimismo encorajador em relação ao êxito de minha pesquisa.

Agradeço a CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) e ao CNPQ (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico)

Agradeço a inspiração que pensadores como Walter Benjamin, Slavoj Žižek, Glauber Rocha, Roberto Gomes, Paul Feyerabend e Álvaro Vieira Pinto me proporcionaram (em diferente medida) no decorrer da elaboração deste trabalho.

Agradeço a todos aqueles que me ensinaram com suas atitudes como *não* devo proceder.

Por fim, peço desculpas caso tenha me esquecido de mencionar alguém.

[...] Só pode ser portanto algo de provisório, o concebermos o século atual num sentido espiritual como o século técnico. O sentido definitivo só se produzirá quando se mostrar qual espécie de política é suficientemente forte para se apoderar da nova técnica [...]

Carl Schmitt

RESUMO

Tomando como base a obra “*O conceito de tecnologia*” do filósofo brasileiro Álvaro Vieira Pinto, analisaremos as utilizações ideológicas da tecnologia: seu endeusamento constituindo uma estratégia de manutenção do status quo ao considerar-se a organização social vigente como a melhor que já existiu, gerando assim resignação e manutenção de privilégios; sua demonização como utilização da tecnologia enquanto bode expiatório, ou seja, mediante a substantivação da tecnologia, considerada a responsável pelas mazelas da humanidade, exime-se de responsabilidade os verdadeiros culpados: aqueles que dela fizeram uso (e quiçá, aqueles que a inventaram). Como parte de tal discussão, empreenderemos confrontações entre a concepção da tecnologia exposta por Vieira Pinto e a desenvolvida por dois dos teóricos que ele critica: Oswald Spengler e Martin Heidegger; para Vieira, ao conceberem a tecnologia como algo que domina o homem, ambos os autores incorrem na substantivação da tecnologia, enquanto ele a concebe como mediação, portanto, sempre submetida ao humano, não podendo assim ser-lhe imputada responsabilidade pelas ações perpetradas por aquele.

PALAVRAS-CHAVE: tecnologia; ideologia; Álvaro Vieira Pinto; Oswald Spengler; Martin Heidegger

ABSTRACT

Taking as base the book "O Conceito da Tecnologia" from the brazilian philosopher Álvaro Vieira Pinto, we will analyze the ideological utilizations from the technology: its deification constitute a strategy of maintenance of status that comes to consider the actual social organization as the better ever existed causing resignation and mainetance of privileges; your demonization as utility of the technology as scapegoat, in other words, by the substantivation technology, considered as the responsible to the bad things in the humanity, exempt the real guilty ones from the responsibility: those who made use of it (and the ones who invented it). As part of the discussion, we will do confrontations between the conception of the technology exposed by Vieira Pinto and the one developed by two theorists which he criticizes: Oswald Spengler and Martin Heidegger; to Vieira, when they designed the technology as something which has power above the man both the writers incur in the technology substantivation, as he conceives as mediation, always submitted to the human, so the responsibility cannot be taken by the one who committed the actions.

KEY-WORDS: technology, ideology, Álvaro Viera Pinto, Oswald Spengler; Martin Heidegger

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
 CAPÍTULO I: DEFINIÇÃO E CONTEXTUALIZAÇÃO DA TECNOLOGIA.....	17
1.1 Definição preliminar de tecnologia.....	17
1.2 Desenvolvimento da tecnológica no século XX.....	21
1.3 A caminho de uma filosofia da tecnologia.....	26
 CAPÍTULO II: A ABORDAGEM FILOSÓFICA DA TECNOLOGIA POR ÁLVARO VIEIRA PINTO.....	39
2.1 Ideologia nacional desenvolvimentista convertida em filosofia.....	39
a) <i>Algumas informações biográficas</i>	39
b) <i>Aspectos gerais do pensamento de Álvaro Vieira Pinto: a ideologia do desenvolvimento nacional</i>	42
c) <i>Aspectos gerais do pensamento de Álvaro Vieira Pinto: a consciência ingênua e a consciência crítica</i>	47
2.2 O conceito de tecnologia: a tecnologia como efetivação da realidade enquanto modo de ser do homem.....	66
a) <i>Contextualização da obra: quatro quadrante?</i>	66
b) <i>Quatro acepções do conceito de tecnologia</i>	71
c) <i>A tecnologia enquanto efetivação da racionalidade</i>	86
d) <i>Brevíssimos apontamentos sobre cibernética e automação</i>	102
 CAPÍTULO III: TECNOLOGIA COMO MEDIAÇÃO VERSUS SUBSTANTIVAÇÃO DA TECNOLOGIA.....	107
3.1 Oswald Spengler: a decadência do ocidente contemporâneo como paradigma.....	109
a) <i>“A decadência do ocidente”</i>	109
b) <i>“O homem e a técnica”</i>	123
3.2 A hipostasiação da tecnologia no pensamento de Martin Heidegger.....	129
a) <i>A técnica entre “Ser e tempo” (1927) e a carta “Sobre o humanismo” (1946): percurso rumo ao pessimismo</i>	134

b) <i>Do pessimismo romântico-naturalista em “A questão da técnica” (1953) à impotência humana na entrevista póstuma (1966)</i>	148
3.3 Tecnologia como meio cujo fim não se conhece.....	161
CONCLUSÃO.....	166
REFERÊNCIAS.....	169

INTRODUÇÃO

Desde os tempos mais remotos da chamada “civilização” dos quais temos notícias, as explicações acerca da existência e do desenvolvimento humano recorrem a divisões em fases diversas: já Hesíodo, em sua obra “*Trabalhos e dias*”, expunha o “mito das cinco idades”, segundo o qual o desenvolvimento da humanidade procedeu por via negativa, ou seja, não teria havido progresso, mas regressão da raça de ouro até a atual raça de ferro, havendo entre elas as raças de prata, bronze e a chamada raça divina dos heróis semideuses, os quais, segundo o autor, constituíram a geração anterior à nossa¹. Contudo, é na chamada modernidade que a divisão da história em fases se tornará obrigatória, salvo raras exceções; Vico, num contexto ainda renascentista, vislumbrou a divisão da história em três idades: a divina, a heróica e a humana², havendo, porém, a repetição da sucessão de tais períodos, numa concepção cíclica³. Com o advento do Iluminismo, a concepção da história enquanto progresso necessário alcançou o *status* de dogma secular⁴, sendo tal perspectiva fortalecida pelo Positivismo, o qual substituiu a noção humanista (generalista) de esclarecimento pelo cientificismo, numa redução do conhecimento superior (positivo) ao modelo físico-matemático. Comte expressou-o de modo significativo ao conceber o avanço da humanidade como passando da fase teológica (mítico-religiosa) para a metafísica (filosófica), culminando na fase positiva (científica), tendo sido antecedido por Marx (que punha a ênfase de cada fase histórica em seu modo de produção, ou seja, na economia⁵) e por Hegel (cuja ênfase recaía sobre o avanço da liberdade), tendo eles em comum o fato de conceberem a história como expressão do progresso necessário da humanidade.

¹ Cf. SANTOS, 1992, p. 70-72; cabe salientar que, habitando a Grécia antiga antes mesmo do advento da filosofia pré-socrática, Hesíodo antecipa em séculos a concepção cristã da queda humana.

² Tal caracterização é de SALDANHA, 2003, p. 112; na seleção de trechos da “*Ciência Nova*” organizada por GARDINER (2004, p. 16-7), os termos são os seguintes: *teologia mística*; *jurisprudência heróica*; *equidade natural* (grifos no original); em COLLINGWOOD (1982, p. 92) as três fases são descritas como período heróico, período clássico e barbarismo da reflexão.

³ O que não implica simples repetição idêntica de cada fase; Cf. COLLINGWOOD, 1982, p. 92.

⁴ Em nosso artigo do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC), referente ao período 2008-2009, orientado pelo Prof. Dr. Washington Luiz Martins da Silva, cujo título é “*O Iluminismo e o Positivismo: a ciência e a tecnologia como dogmas da modernidade*”, procuramos demonstrar como se deu este processo.

⁵ A sucessão de fases históricas apontada por Marx se inicia com o modo de produção asiático, passando pelo escravismo, feudalismo, capitalismo, socialismo (enquanto transição) e comunismo (reino da liberdade, estágio final da história). Cf. VAZ, 2006, p. 121-2.

É interessante percebermos que, embora haja de comum o fato de todos os autores acima citados dividirem a história em fases, tais divisões possuem pelo menos duas diferenças: 1) a mais nítida consiste no fato de que, embora a concepção da história enquanto progresso humano (seja ele necessário ou contingente) tenha se tornado uma verdadeira epidemia epistemológica desde o advento do Iluminismo, há posições contrárias a esta, não só a antiga, expressa por Hesíodo, mas também a contemporânea, expressa por Spengler⁶; 2) o âmbito central responsável pela determinação de tais períodos varia de acordo com filiação intelectual de cada autor: Hegel, ao conceber uma filosofia do espírito, se atém a cultura de cada época, em sentido amplo⁷; Comte, adepto religioso do cientificismo⁸, se atém exclusivamente ao âmbito científico estrito enquanto índice de desenvolvimento humano; já Marx, intitulando-se materialista em sentido histórico, elege os modos de produção (econômicos) como critério. Visto isso, percebemos que, apesar de divergências quanto ao curso da história (regressão para uns, progresso para outros, sendo este último contingente ou necessário, dependendo da perspectiva adotada), bem como em relação a qual seria o aspecto central para julgar tal desenvolvimento, uma parte significativa dos pensadores de destaque no âmbito das chamadas ciências humanas (sobretudo do século XVIII iluminista em diante) concordam não apenas na pertinência, mas também na necessidade de dividir a história em fases marcadamente diferentes.

Mesmo aquele que nunca ouviu falar nos autores aqui mencionados certamente aprendeu na escola a divisão da história mundial em pré-história, antiguidade, medievo, modernidade e contemporaneidade⁹. Dois aspectos merecem ser ressaltados em tal divisão: 1) o explícito juízo de valor auto-indulgente dos modernos em assim se intitularem; embora a antiguidade clássica (Greco-Romana) fosse considerada um período de excelência cultural (em contraste com o medievo, muitas vezes descrito como “noite de mil anos”¹⁰), o período auto-proclamado moderno supunha-se como resgatando a cultura antiga (dai a alcunha “Renascimento”), superando-a, porém, sob o ponto de vista tecnológico, expresso

⁶ Cf. SPENGLER, 1982.

⁷ Através do conceito de “espírito do tempo” (*Zeitgeist*).

⁸ Não é por acaso que uma de suas obras chama-se “*Catecismo positivista*”, incluindo – entre outras coisas –, um “plano geral de um grande tempo da humanidade”, um “Culto Abstrato da Humanidade” e um calendário positivista; Cf. COMTE 1973, p. 173, 176 e 184-5, respectivamente.

⁹ Tal divisão histórica é definida por Spengler como “sistema ptolomaico da História” (SPENGLER, 1982, p. 35), embora o autor desconsidere aqui a alcunha “idade contemporânea”, até porque tal expressão surge após já se ter “fatiado” a história em “antiguidade”, “medievo” e “modernidade”, esta última alcunha constituindo nitidamente um juízo de valor positivo em relação à época que cunhou tal divisão. Cabe salientar a pertinência da crítica spengleriana ao etnocentrismo eurocêntrico de tal divisão.

¹⁰ Para uma crítica à dimensão unilateral de tal perspectiva, Cf. INÁCIO; LUCA, 1988.

paradigmaticamente através da industrialização; 2) o caráter essencialmente problemático da utilização do termo “contemporâneo” para nomear uma determinada fase histórica, afinal, quando esta foi superada por outra o contemporâneo passaria então a ser (paradoxalmente) algo passado. No âmbito geral da historiografia a separação entre as idades moderna e contemporânea dá-se quando do advento da Revolução Francesa (1789); trata-se, portanto, duma ruptura política, ética e também epistemológica, centrada na proclamação dos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade, sintetizados na idéia de democracia moderna, rompendo-se assim com a centralização do poder perpetrada no regime absolutista, fosse ele esclarecido ou não¹¹.

Em que pesem todas as críticas feitas à modernidade (e não foram poucas), não existiu nenhuma proposta convincente de substituição da nomenclatura de tal período, o mesmo não acontecendo com a contemporaneidade; Hobsbawm, por exemplo, divide a história recente em quatro eras: *das revoluções* (1789-1848); *do capital* (1848-1875); *dos impérios* (1875-1914) e *dos extremos* (1914-1991)¹²; Bauman utilizou a expressão *modernidade líquida*¹³; Machlup concebeu tal período como *sociedade da informação*¹⁴; Castells como *sociedade em rede*¹⁵; Bell como *sociedade pós-industrial*¹⁶; Debord como *sociedade do espetáculo*¹⁷; Mandel como *capitalismo tardio*¹⁸; Lyotard (e outros) como *pós-modernidade*¹⁹; Giddens como *modernidade radicalizada*²⁰. É interessante notar que uma parcela significativa das expressões que visam caracterizar o momento histórico vigente estão fortemente atreladas a fenômenos tecnológicos: “rede” (remetendo à Internet, rede mundial de computadores), “informação” (remetendo não só à Internet, mas também ao rádio e a televisão) e “indústria”, algumas delas inclusive, remetendo a um acontecimento histórico pontual, como era nuclear e era espacial. Dessa forma, grande parte das tentativas de caracterização de nossa época podem

¹¹ Segundo Borges, Hegel enxerga a Revolução Francesa como “o raiar de um novo mundo, que traz consigo uma nova concepção de homem” (BORGES, 2009, p. 47-48). Trata-se de uma manifestação paradigmática da luta pelo reconhecimento, tendo este sido alcançado ao se conceber todos os homens como livres e iguais por nascimento. Embora, na prática, tal princípio seja freqüentemente desrespeitado, o simples fato de ter ele sido alçado à condição de lei universalmente aceita indica um avanço, ainda que insuficiente. Sobre este contraste entre formal e substancial, Cf. ZIZEK, 2011b, p. 121.

¹² Cf. HOBBSBAWM, Eric. “A era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991”, iniciado com a Primeira Guerra Mundial e findado com a dissolução da União Soviética, numa periodização prioritariamente política.

¹³ Cf. BAUMAN, Zygmunt, “*Liquid modernity*”, 2000.

¹⁴ Cf. MACHLUP, Fritz, “*The production and distribution of knowledge in United States*”, 1962.

¹⁵ Cf. CASTELLS, Manuel, “*The rise of the Network Society*”, 1997.

¹⁶ Cf. BELL, Daniel, “*The coming of Post Industrial Society: a venture in social forecasting*”, 1973.

¹⁷ Cf. DEBORD, Guy, “*La société du spectacle*”, 1967.

¹⁸ Cf. MANDEL, Ernest, “*Der Spätkapitalismus – Versuch einer marxistischen Erklärung*”, 1972.

¹⁹ Cf. LYOTARD, Jean-François, “*La Condition Postmoderne*”, 1979;

²⁰ Cf. GUIDDENS, Anthony, “*The consequences of modernity*”, 1990.

ser reduzidas ao denominador comum “era tecnológica”. E mesmo as expressões que não apontam diretamente para tal fator, não deixam de ver nele um elemento fundamental na construção da sociedade contemporânea; por exemplo, a *era dos extremos* foi iniciada com a Primeira Guerra Mundial, assim chamada por incluir os países mais influentes da época (embora se tenha tratado dum conflito essencialmente europeu, com intervenção significativa de apenas um país fora deste continente, os EUA), mas que teve como elemento decisivo a utilização de artefatos bélicos cujo imenso poder de destruição levou a óbito milhões de pessoas em apenas quatro anos. Por sua vez, o *capitalismo tardio* expressa justamente a grande expansão da capacidade produtiva mediante o rápido desenvolvimento tecnológico do pós Segunda Guerra Mundial²¹.

Para evitar ambigüidade, convém salientar desde já que não pretendemos reduzir todas as perspectivas de definição de nosso tempo à tecnologia, nem mesmo intentamos elegê-la como fator mais importante; longe disso. Partindo da máxima hegeliana, segundo a qual “o verdadeiro é o todo” (HEGEL, 2008, p. 36), pretendemos *destacar metodologicamente* o âmbito tecnológico, sem, contudo, abstrairmos os demais, de modo a não empreendermos uma primazia do tecnológico sobre o político, ético, econômico, etc., procedimento este que seria ingênuo e arbitrário. Intentamos – isto sim –, responder à seguinte pergunta: há, de fato, uma era tecnológica? Ou melhor, partindo da constatação da existência desta (seja restrita ao âmbito ideal, seja efetivada), *em que consiste esta era tecnológica?* Para respondê-la, temos de responder “o que é a tecnologia?”; diferenciando-a da técnica, perguntando-nos igualmente “o que é o homem?”, tendo em vista que, para definirmos a técnica, temos de identificá-la ou diferenciá-la em relação à atividade dos animais dito irracionais. Dessa forma, a investigação de um tema específico (a era tecnológica) nos leva à reflexão acerca de temas mais amplos, como a técnica, a cultura e a humanização, tendo em vista que qualquer abordagem acerca da tecnologia que negligencie tais aspectos estará, em nossa opinião, fadada à superficialidade.

Para isso, tomaremos como base, a título de marco teórico, a obra “*O conceito de tecnologia*”, do filósofo brasileiro Álvaro Vieira Pinto, sobretudo em seu volume 1, que trata do tema numa perspectiva mais ampla. O motivo de tal escolha deve-se ao fato de o autor empreender uma análise fortemente político-ideológica da tecnologia (sem negligenciar seus aspectos éticos e epistemológicos), abordagem esta insuficiente ou mesmo inexistente nos demais teóricos do tema aos quais consultamos em nossa pesquisa inicial, embora também

²¹ Cf. MARTINS, 2006, capítulo III: A tecnologia como progresso da história?, p. 144-160.

formulada pelos teóricos da Escola de Frankfurt, porém sob viés diverso do empreendido por Vieira. Como aponta Kleba, “Central em ‘O conceito de Tecnologia’ é a problematização do papel da tecnologia frente ao subdesenvolvimento, sobretudo em sua funcionalidade para manter relações de dominação do centro sobre a periferia” (KLEBA, 2006, p. 77). Neste sentido, liga-se o conceito de “era tecnológica” ao tema central da ideologização da tecnologia discutido por Vieira Pinto, seja para considerar tal época o auge alcançado pela humanidade, seja para atribuir aos artefatos tecnológicos (e não aos seus construtores e utilizadores) a responsabilidade pelas mazelas por eles disseminadas.

No intuito de nos afastarmos da estrutura de uma dissertação estritamente “de autor”, e simultaneamente, visando um maior rigor e aprofundamento acerca da discussão empreendida, optamos por recorrer diretamente a dois dos teóricos da tecnologia mencionados e criticados por Vieira Pinto (Spengler e Heidegger), visando assim o estabelecimento de confrontações entre as perspectivas abordadas e, na medida do possível, trazendo ainda posições não mencionadas em nossa obra base, como as de Ortega y Gasset, Andrew Feenberg, Pierre Lévy.

A divisão do trabalho será feita da seguinte forma:

- Capítulo 1: breve história da tecnologia e brevíssima história da filosofia da tecnologia, antecedidas por uma definição geral do conceito, estes divididos em três tópicos, a fim de contextualizar o leitor acerca de uma problemática ainda marginal no âmbito da filosofia;
- Capítulo 2: exposição da filosofia de Álvaro Vieira Pinto, inicialmente em linhas gerais, depois, especificamente no que concerne a sua concepção de tecnologia, divididas em dois tópicos, visando demonstrar a estreita concatenação entre os diferentes escritos deste autor, no sentido de as obras anteriores a “*O conceito de tecnologia*” serem de fundamental importância para uma melhor compreensão dela;
- Capítulo 3: confrontações entre Álvaro Vieira Pinto e dois dos teóricos aos quais ele critica, a saber, Oswald Spengler e Martin Heidegger; no primeiro tópico trataremos brevemente do pensamento de Spengler enquanto espécie de ponte para a concepção heideggeriana da tecnologia; no segundo tópico, nos dedicaremos de forma mais aprofundada ao pensamento de Heidegger acerca do tema. Cabe aqui justificar que o maior espaço atribuído a este último em relação a Spengler deveu-se a dois fatores: 1) ao fato de o próprio Vieira ter destinado maior espaço às críticas ao autor de “*Ser e*

tempo”; 2) ao fato de, no âmbito da filosofia – âmbito este no qual redigimos o presente estudo – ser Heidegger um pensador de imenso destaque, ao passo que Spengler, pouco (ou nada) é conhecido, motivo este que provavelmente moveu o pensador brasileiro a tal discrepância na extensão de sua crítica²².

Em suma, o enfoque central de nosso trabalho será o conceito de “*era tecnológica*” enquanto rótulo hegemônico de classificação do período histórico no qual estamos inseridos, bem como as deliberadas utilizações ideológicas dele enquanto diferenciação essencial entre o período vigente e todos aqueles que lhe antecederam. A tese central de Álvaro Vieira Pinto acerca de tal conceito consiste em vê-lo como elemento apologético do *status quo* enquanto “melhor dos mundos possíveis”, ao conceber a tecnologia como desenvolvimento sem precedentes da técnica, ou seja, considerando a tecnologia como melhoramento essencial da técnica a ponto de ter originado uma nova era do desenvolvimento humano, e, inversamente, como causa da chamada decadência civilizacional, tão propagada nos períodos imediatamente posteriores às duas guerras ditas mundiais. A análise de tais utilizações ideológicas da tecnologia mediante o conceito de “*era tecnológica*”, bem como a pertinência das críticas de Vieira Pinto a elas sintetizam assim a problemática da qual trataremos aqui, embora a discussão acerca da suposta autonomia da tecnologia seja também um tema central de nosso estudo, inserido no contexto do chamado pessimismo tecnológico.

²² Outros teóricos da técnica criticados por Álvaro Vieira Pinto em “*O conceito de tecnologia*” são os seguintes: Jacques Ellul, sendo a obra “*A técnica e o desafio do século*”, mencionada na página 214 e brevemente analisada na página 394 e seguintes; John Keith Galbraith, cuja famosa obra (no campo da economia, mas não da filosofia) “*O novo Estado industrial*” é criticada a partir da página 436; Michael Harrington, cujas obras “*A revolução tecnológica e a decadência do ocidente*” e “*A outra América*” são avaliadas a partir da página 410; Arnold Toynbee, mencionado em ambos os volumes nas páginas 69, 134 e 251 (volume 1) e 731, 745 (volume 2), cuja obra apontada intitula-se “*Experiences*”.

CAPÍTULO I

DEFINIÇÃO E CONTEXTUALIZAÇÃO DA TECNOLOGIA

1 – Definição preliminar de tecnologia²³

A primeira dificuldade ao elegermos como tema a tecnologia consiste justamente em definirmos o termo de maneira precisa; os sentidos atribuídos a tal conceito são diversos, ainda que não demasiado discrepantes; Abbagnano, por exemplo, enumera três: “1. estudo dos processos técnicos de determinado ramo da produção industrial ou de vários ramos; 2. O mesmo que técnica²⁴; 3. O mesmo que tecnocracia²⁵” (ABBAGNANO, 2000, p. 942). Ora, ainda que as diferentes definições estejam interligadas, não se pode dizer que não sejam auto-excludentes, afinal, enquanto o primeiro sentido é nitidamente restrito, o segundo é deveras amplo e o terceiro se refere a uma utilização específica da tecnologia. Note-se que a primeira acepção concebe a tecnologia como algo recente, concomitante ao processo moderno de industrialização, enquanto a segunda acepção se identifica com a própria humanidade, não podendo assim ter sua gênese cronologicamente apontada. Se recorrermos a outros autores a dificuldade, longe de ser dissipada, se intensifica. De acordo com José Goldemberg, a tecnologia compreende “o conjunto de conhecimentos de que uma sociedade dispõe sobre ciências e artes industriais, incluindo os fenômenos sociais e físicos, e a aplicação desses princípios à produção de bens e produtos” (GOLDEMBERG apud SCHWEDER, 2000, p. 160), sendo a técnica, por sua vez, “um item isolado desse conjunto de conhecimentos, como, por exemplo, uma máquina, um processo industrial ou um programa de computação” (Ibid., p. 160). Fica patente que, para o autor, a tecnologia engloba a técnica. Não podemos deixar de notar, no entanto, a ambigüidade de suas definições, pois se, por um lado, relaciona a

²³ Como o título da seção deixa claro, trata-se duma definição preliminar (e provisória) do conceito de tecnologia, tendo em vista que definições de tal conceito (bem como problematizações destas) serão expostas no decorrer de todo este trabalho.

²⁴ Técnica, entendida pelo autor em seu sentido amplo que “compreende qualquer conjunto de regras aptas a dirigir eficazmente uma atividade qualquer” (ABBAGNANO, 2000, p. 939), ou seja, enquanto causalidade, de modo que “seu campo estende-se tanto quanto o de todas as atividades humanas” (Ibid.).

²⁵ Tecnocracia, definida como “uso da técnica como instrumento de poder por parte de dirigentes econômicos militares e políticos, em defesa de seus interesses, considerados concordantes ou unificados, com vistas ao controle da sociedade” (Ibid., p. 941).

tecnologia às artes industriais (que só existem a partir da época tradicionalmente conhecida como modernidade), por outro, ao relacioná-la com a ciência, sem especificar o que entende por esta (já que muitos autores defendem ter havido sim conhecimento científico antes do advento da chamada ciência moderna, de caráter eminentemente experimental), ele não nos deixa claro se concebe a tecnologia (e por tabela, a técnica), como existindo exclusivamente na modernidade ou já em épocas anteriores. Parece-nos que a concepção de tecnologia do chamado senso comum é oposta a de Goldemberg; assim, seria a técnica que engloba a tecnologia, não o contrário. É neste sentido que utilizaremos a expressão “tecnologia” no restante da presente sessão: considerando-a um desdobramento específico do conceito mais amplo de técnica (entendida genericamente como ato consciente, racional, de produzir algo, material ou imaterial), ou seja, enxergando-a como aplicação mais sofisticada da técnica, localizada especificamente no período histórico intitulado modernidade, vinculando-se ao processo de industrialização, sem, contudo, reduzir-se à ciência.

Val Dusek, em sua obra *“Filosofia da tecnologia”*, aponta três definições ou caracterizações gerais da tecnologia:

- A tecnologia como instrumental
- A tecnologia como regra
- A tecnologia como sistema

A primeira, por ele apontada como sendo “provavelmente a definição mais óbvia de tecnologia” (DUSEK, 2009, p. 47), concebe-a como ferramentas e máquinas. Partindo da concepção geral acima citada, segundo a qual a tecnologia seria um desdobramento específico da técnica no período moderno, sua identificação com ferramentas e máquinas só pode ser aceita caso se especifique (sobretudo no caso das primeiras), tratem-se de produtos industrialmente produzidos, afinal, se concebermos uma ferramenta artesanal como sendo não apenas técnica, mas também tecnológica, a caracterização da tecnologia como produto da modernidade²⁶ não mais poderá ser defendida. A segunda acepção, que concebe a tecnologia como regra aponta sua ênfase no padrão de relações de meios-fins, tendo no conceito weberiano de racionalização sua expressão paradigmática; trata-se, portanto, duma concepção não propriamente física, mas “mental”, que nos remete ao conceito de razão instrumental de Adorno e Horkheimer e, sobretudo, à concepção heideggeriana da tecnologia como princípio

²⁶ É de fundamental importância esclarecer desde já o seguinte aspecto: por adotarmos uma perspectiva dialética, não defendemos que a tecnologia seja produto da modernidade no sentido exclusivo de consequência desta, mas igualmente no sentido de causa, num movimento de interdependência.

epocal vigente (conceito este que será por nós trabalhado posteriormente). Numa analogia bastante elucidativa, Dusek compara a relação entre ferramentas e regras com a entre hardware e software (Ibid., p. 48). Consideramos tal ênfase no aspecto não material da tecnologia como sendo de fundamental importância, porém, refutamos a caracterização da técnica como sendo exclusivamente material e a tecnologia como apenas imaterial, enxergando em tal distinção uma simplificação (voltaremos a isso posteriormente). A definição de tecnologia como sistema (que, em nossa opinião, não foi satisfatoriamente definida por Dusek) parece-nos não passar duma ampliação da aceção anterior, ou seja, de uma sistematização das regras anteriormente citadas, remetendo-nos ainda mais fortemente para os mencionados conceitos de Weber e Heidegger. O grande diferencial entre as perspectivas que vêem a tecnologia como regras e como sistema parece ser a possibilidade maior que esta última nos dá em pensarmos numa tecnocracia.

Ainda outra definição possível (sendo esta bastante comum) é aquela que identifica a tecnologia com a ciência aplicada. Embora concordemos que a tecnologia se vale necessariamente (seja direta, seja indiretamente) do conhecimento científico (o mesmo não ocorrendo com a técnica²⁷), somos da opinião de que caracterizar a tecnologia como tão somente ciência aplicada é cair num reducionismo que remete a um velho e bastante disseminado elitismo que considera a teoria (no caso atual, representada pela ciência) como superior à prática (no caso atual, a tecnologia)²⁸; Cupani aponta pelo menos três razões pelas quais a tecnologia não se reduz à ciência aplicada:

As teorias científicas são demasiadamente abstratas para permitirem uma aplicação direta aos problemas tecnológicos, sempre específicos. A tecnologia é inerentemente inovadora. *Na tecnologia, recorre-se a saberes e procedimentos não científicos, além dos científicos.* Por último, existem problemas, conceitos e modos de explicação tecnológicos, diversos dos científicos (CUPANI 2011, p. 18, grifo nosso).

Esta mesma opinião é expressa Schwartz, mediante a seguinte argumentação:

²⁷ Cabe aqui a seguinte ressalva: nem toda a técnica se vale do conhecimento da ciência moderna.

²⁸ Convém salientar que tal perspectiva é popular entre muitos intelectuais, mas não entre a população em geral.

Com o advento da eletricidade e de novas fontes de energia em meados do século XIX, a tecnologia veio a associar-se mais estreitamente à ciência. Mas ainda agora, a tecnologia não é serva exclusiva da ciência. Ciência e tecnologia são relacionadas – ora, uma está à frente, ora outra. “Um dispositivo tecnológico pode levar tanto a um avanço científico quanto a um novo dispositivo tecnológico”, explica Melvin Kranzberg, “o potencial na associação da tecnologia e da ciência é uma reação em cadeia de descoberta científica e invenção tecnológica” (SCHWARTZ, 1975, p. 50)

Em suma, a redução da tecnologia à ciência (bem como o procedimento inverso) ignora a interdependência existente entre elas, sendo tal imbricação necessária facilmente percebida mediante a utilização duma perspectiva dialética.

Retomando nossa definição geral do conceito, acreditamos que a acepção que liga o termo tecnologia ao advento da industrialização nos permite vislumbrar de maneira bastante clara as ambigüidades advindas com a chamada Revolução Industrial; se por um lado a ampliação do domínio humano sobre a natureza ocasionou grande otimismo (ode) em relação à tecnologia e à civilização em geral, por outro, a alienação provocada pelos maquinismos aos quais o trabalhador teria de se adaptar²⁹, (a ponto de operários terem se insurgido contra as máquinas, destruindo-as por considerá-las a causa de seus males), expressa de forma contundente o repúdio (fobia) à tecnologia. Ambas as tendências revelam posturas ingênuas que enxergam a tecnologia sob uma perspectiva abstrata, ignorando poder ser sua utilização boa e/ou má, tal variação procedendo não dela mesma, mas do contexto de sua utilização. A distinção empreendida por Merritt Smith e Leo Marx (1999) entre a concepção específica e a geral de progresso é-nos aqui bastante pertinente; se é inegável o progresso específico da tecnologia nos últimos duzentos anos, o mesmo não se pode dizer do progresso em geral no mesmo período, tendo em vista que a mesma tecnologia usada em prol do bem-estar e da liberdade de alguns foi utilizada para escravizar ou mesmo eliminar tantos outros. É interessante perceber que no âmbito da dicotomia socialismo-capitalismo (que teve seu auge em meados da década de 50 do século XX, durante a chamada Guerra Fria), ambos os lados associavam tecnologia com progresso. Não podemos deixar de mencionar que, historicamente, revelou-se que ambos os sistemas se valeram de tal meio mais para dominar que para libertar a maior parte da população. Como afirmou Thoreau “*Não são senão meios*

²⁹ Numa clara inversão de papéis – imortalizada de forma definitiva por Charles Chaplin no filme “*Tempos Modernos*” de 1936 –, então é o homem que deve adaptar-se ao ritmo da máquina, e não mais o contrário. Hannah Arendt defende que as ferramentas eram subordinadas ao humano, mas que este torna-se subordinado à máquina (LIMA, 2007, p.2).

melhorados a serviço de um fim sem melhorar” (THOREAU apud SMITH; MARX, 1999, p. 270, grifo nosso)³⁰.

2 – Desenvolvimento da tecnologia no século XX

Curiosamente, algumas das mais famosas tecnologias popularizadas no século XX foram criações do século anterior (o que demonstra a impossibilidade de efetuarmos cortes rigorosos ao investigarmos o surgimento/origem/desenvolvimento de algo tão amplamente disseminado como a tecnologia). Sevcenko (2001) fala de uma Revolução científico-tecnológica ocorrida por volta de 1870, momento em que se começou a utilizar a energia elétrica, derivados do petróleo que dariam origem a motores de combustão interna dos veículos automotores, o surgimento das indústrias químicas, do plástico, de meios de transporte como trens expressos e aviões, meios de comunicação como o telégrafo, rádio, gramofones, além da fotografia e do cinema. Parece então não ser exagero a utilização do termo “Revolução” para caracterizar tal processo. Baiardi (1995), por sua vez, fala de uma Segunda Revolução Científica, surgida por volta de 1860 (provavelmente se refere a um aspecto específico do mesmo processo apontado por Sevcenko), tendo como principais características a especialização do conhecimento e a “redução do tempo entre a geração e a aplicação do conhecimento” (BAIARDI, 1996, p. 165).

Adentrando especificamente no século XX é impossível dissociar o avanço tecnológico do retrocesso ético das duas grandes guerras mundiais (entre outros conflitos bélicos). Nas palavras de Sevcenko:

Graças aos novos recursos tecnológicos produziu-se um efeito de destruição em massa; nunca tantos morreram tão rapidamente e tão atrozmente em tão pouco tempo. Essa *escala destrutiva inédita* só seria superada por seu desdobramento histórico, a Segunda Guerra Mundial, cujo clímax foram os bombardeios aéreos de varredura e a bomba atômica (SEVCENKO, 1999, p. 16, grifo nosso).

³⁰ É o que Rousseau afirmara já em 1750 em seu “*Discurso sobre as ciências e as artes*”, obra sobre a qual trataremos posteriormente.

Talvez o exemplo mais marcante do pessimismo intelectual posterior à Primeira Guerra seja a famosa obra “*A decadência do ocidente*”, de Oswald Spengler. Não se trata, porém, “apenas” de uma condenação da tecnologia moderna (isto ele faria em obra posterior), mas de um julgamento negativo de toda a cultura ocidental, por ele considerada em declínio. Ainda antes da Segunda Guerra, merece destaque o célebre texto de Walter Benjamin, intitulado “*A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*” (1935/36), no qual o pensador defende o cinema como instrumento potencialmente revolucionário no sentido de despertar a consciência das massas.³¹ Porém, o texto possui sentido mais amplo, ao apontar reprodutibilidade técnica (produção industrial, ou seja, em grande escala de um determinado objeto) como uma democratização da arte, já que com a perda da aura (unicidade) que a obra de arte tradicional gozava (as peças de museus constituem bons exemplos), a difusão artística torna-se muito maior. Fica claro, portanto, que Benjamin, na contramão do pessimismo vigente, elaborou no texto em questão uma visão positiva acerca da utilização da tecnologia.

32

Com o advento da Segunda Guerra Mundial irá se exacerbar tanto a fobia (contemporânea) quanto a posterior ode à tecnologia. Não é à toa que Sevcenko define o conflito como um marco divisor em relação à tecnologia. Se numa primeira fase havia prevalecido um padrão industrial que remetia a já mencionada Revolução Científico-Tecnológica do século XIX, a segunda, iniciada no pós-guerra “foi marcada pela intensificação das mudanças – imprimindo à base tecnológica um impacto revelado, sobretudo pelo crescimento dos setores de serviços, comunicações e informações –, o que a levou a ser caracterizada como período pós-industrial” (SEVCENKO, 1999, p. 24). O autor refere-se ainda a uma Revolução Microeletrônica (a invenção, aperfeiçoamento e popularização do computador merece destaque) e aponta como novidades a invenção de radares, da propulsão a jato, de novas famílias de plásticos, polímeros e cadeias orgânicas, a

³¹ A reflexão benjaminiana se insere num contexto de competitividade cinematográfica entre Hollywood, (não raro apologética do *american way of life*) e o chamado cinema soviético de cunho eminentemente ativista politicamente pró revolução soviética, pretensamente socialista – expresso por cineastas como Pudovkin, Dziga Vertov e Serguei Eisenstein –, disputa essa que de certa forma antecipava a dicotomia capitalismo versus socialismo da Guerra Fria, iniciada pouco após o fim da Segunda Guerra Mundial.

³² Se por um lado o papel potencialmente revolucionário atribuído por Benjamin ao cinema não se concretizou – atualmente predomina o cinema essencialmente comercial que não raro constitui puro e simples entretenimento, ficando os filmes artísticos ou socialmente críticos relegados a uma minoria intelectualizada – por outro é inegável ter havido uma nítida democratização da tecnologia, ainda que nem sempre isso tenha sido positivo (a popularização da televisão constitui um ótimo exemplo, pois apesar de entreter e informar costuma em igual ou maior medida, alienar).

energia nuclear e a cibernética. O papel da guerra no desenvolvimento tecnológico é apontado também por Baiardi:

O esforço de guerra, compreendendo tanto as pesquisas militares como as destinadas a criar menor dependência de importações, juntamente com as mais recentes corridas espacial e militar, tiveram para este século uma importância, em impacto, equivalente ao surgimento da agricultura e da revolução industrial em seus respectivos tempos. São inúmeras as descobertas e as novas tecnologias colocadas à disposição do homem, que incluem o radar, computadores avançados, veículos espaciais, controle da energia nuclear, antibióticos, inseticidas, etc. (BAIARDI, 1996, p. 178).

Entre as manifestações de pessimismo no imediato pós-guerra merece destaque a “*Dialética do Esclarecimento*” (publicada em 1947, mas redigida ainda durante o conflito) de Adorno e Horkheimer, segundo a qual “o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 15). Trata-se do paradoxo de elevar o esclarecimento à condição de verdade inquestionável ou dogma, convertendo-o assim em mito (no sentido de algo idealizado), de modo que “o progresso converte-se em regressão” (Ibid., p.14). Afinal, se o avanço científico-tecnológico se converte em instrumento eficaz de domínio e exploração ao invés de servir a libertação e bem estar da humanidade (serve sim a este propósito, mas apenas para grupos minoritários), então o avanço constitui retrocesso.

A insuficiência do estabelecimento da dicotomia otimismo-pessimismo se mostra patente ao tomarmos como exemplo novamente Walter Benjamin, pois se sua obra anteriormente citada o pensador fazia apologia do potencial revolucionariamente democrático da tecnologia contemporânea, em suas teses “*Sobre o conceito da história*”, redigidas às vésperas da Segunda Guerra, o autor empreende uma vigorosa crítica à tradição intelectual que remonta ao Iluminismo, prossegue no Positivismo e culmina nos regimes totalitários de direita (nazismo, fascismo) e de esquerda (socialismo/comunismo stalinista, maoísta), segundo a qual a história não é cíclica, mas linear e progressiva, (ou seja, com o passar do tempo evoluímos necessariamente). Nas palavras do filósofo: “O assombro com o fato de que os episódios que vivemos no século XX ‘ainda’ sejam possíveis, não é um assombro filosófico. Ela não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável” (BENJAMIN, 1994, p.226, tese 8.).

O pessimismo tecnológico, longe de manifestar-se somente na filosofia, surgiu também nas artes; romances distópicos futuristas tornaram-se moda e nenhum deles ilustra melhor o papel negativo especificamente da tecnologia que “*Admirável mundo novo*” de Aldo Huxley. Nele há um sofisticado processo de eugenia que cria diferentes castas de pessoas, sendo tais diferenças reforçadas através de um rigoroso processo de “condicionamento neopavloviano”³³ (HUXLEY, 2001, p. 51). Em tal sociedade geram-se “Milhões de gêmeos idênticos. O princípio da produção em série aplicado enfim à biologia” (Ibid., p. 38). Não é por acaso que a sigla d.C. (depois de Cristo) foi substituída por d.F. (depois de Ford). Também em filmes a ameaça da tecnologia é mostrada de forma contundente; além do já citado “*Tempos modernos*” de Chaplin, no qual um trabalhador se converte em mera peça da engrenagem da máquina, há diversas outras obras que tratam deste tema. Já em 1968 (um ano antes do homem pisar na lua), “*2001 – uma odisséia no espaço*” de Stanley Kubrick apresentava-nos um computador considerado infalível, chamado Hall 9000, que atenta contra a vida dos tripulantes da nave por ele conduzida. No ano de 1981, “*Blade Runner: caçador de andróides*” de Ridley Scott traz andróides com inteligência humana e força sobre-humana; quatro deles se rebelam contra seu criador, em virtude de sua curta existência (quatro anos por exemplar, visando justamente à segurança humana). Em ambos os filmes as máquinas se rebelam por conta própria, e não por terem sido programadas para isso por alguém. Já em “*Eu robô*” (2004), de Alex Proyas, todos os andróides de um modelo mais sofisticado subjagam os humanos. Aqui também ocorre uma rebelião advinda da própria consciência (!) da máquina, mais especificamente de um modelo superior de inteligência artificial que paradoxalmente contraria a primeira lei da robótica³⁴ para segui-la, ou seja, pretende dominar os humanos por julgar que estes fazem mal a si próprios.

Encerrada a Segunda Guerra Mundial, União Soviética e principalmente os Estados Unidos despontam como superpotências. Os países europeus, devastados pelo conflito vão se reerguendo aos poucos e a sombra de pessimismo começa a baixar. Assim, Hobsbawm intitula o período pós-guerra como anos dourados. Segundo ele “A era do automóvel há muito chegara à América do Norte, mas depois da guerra atingiu a Europa e mais tarde, mais modestamente, o mundo socialista e as classes médias latino-americanas” (HOBSBAWM, 2005, p. 259). O autor se refere ainda a uma revolução tecnológica, na qual “multiplicaram-se

³³ Referência a Pavlov, precursor do behaviorismo (comportamentalismo), corrente da psicologia baseada no condicionamento advindo do processo de estímulo-resposta.

³⁴ Segundo a qual um robô não pode ferir um ser humano ou, por omissão, permitir que um ser humano sofra algum mal.

não apenas produtos melhorados de um tipo preexistente, mas outros inteiramente sem precedentes, incluindo muitos quase inimagináveis antes da guerra” (Ibid., p. 259-260). Como exemplo, menciona o náilon, o poliestireno, o politeno, a televisão, a gravação em fita magnética, o radar, o motor a jato, o transistor e os primeiros computadores digitais civis. Hobsbawm aponta ainda três aspectos importantes daquilo que denominou de terremoto tecnológico: 1) a transformação absoluta da vida cotidiana do mundo rico e, em menor escala do pobre, onde “o rádio podia agora, graças ao transistor e à miniaturizada bateria de longa duração, chegar às mais remotas aldeias” (Ibid., p. 260), o fetiche pelo novo e a ampliação da portabilidade constituindo consequência/causa deste processo; 2) O crescimento do investimento³⁵, pois, nas palavras do historiador “o processo de inovação passou a ser tão contínuo que os gastos com o desenvolvimento de novos produtos se tornaram uma parte cada vez maior e mais indispensável dos custos de produção” (Ibid., p.261); 3) A automatização; nas palavras de Hobsbawm: “A grande característica da Era de Ouro era precisar cada vez mais de maciços investimentos e cada vez menos gente, a não ser como consumidores” (Ibid., p.262).

Baixada a poeira pessimista, pensadores como Mário Bunge, Álvaro Vieira Pinto e Pierre Lévy formulam suas teorias acerca da tecnologia, criticando aquelas formulações que consideram equivocadas e prejudiciais. Um exemplo fundamental do papel positivo da tecnologia contemporânea consiste naquilo que Sevcenko denominou revolução nas comunicações; segundo o autor:

A multiplicação, num curtíssimo intervalo, de redes de computadores, comunicações por satélite, cabos de fibras ópticas e mecanismos eletrônicos de transferência de dados e informações em alta velocidade, desencadeou uma revolução nas comunicações, permitindo uma atividade especulativa sem precedentes (SEVCENKO, 1999, p. 28).

Mais especificamente, o autor cita o papel crítico dos correspondentes de guerra durante o conflito realizado no Vietnã, bem como a interação da TV com movimentos de solidariedade mundial contrários ao *apartheid* da África do Sul como exemplos específicos de boa utilização da tecnologia (apesar de especificar se tratar de exceções à má utilização, ao menos

³⁵ Cf. BAIARDI, 1996.

em se tratando da televisão, a qual, segundo ele, se destina a “estar acorrentada ao entretenimento superficial, ao sensacionalismo de baixo instinto, ao festival aliciante do consumo e à mais mesquinha manipulação política” (Ibid., p. 125-6)). Ora, se há motivos contundentes para justificar o pessimismo de Sevcenko em relação ao papel exercido pela televisão (e poderíamos sem dificuldade estender tal perspectiva a mídia em geral), acreditamos haver motivos para otimismo em relação a um meio de comunicação particularmente revolucionário: a Internet, que permite ao usuário uma liberdade muito maior que a televisão, por exemplo, a ponto de Pierre Lévy trabalhar conceitos como “ciberespaço”, “cibercultura” e “ciberdemocracia”, sobre aos quais discutiremos sucintamente em capítulo posterior.

3 – A caminho de uma filosofia da tecnologia³⁶

Partindo da concepção geral de tecnologia que expusemos no tópico 1, segundo a qual a origem desta dá-se na modernidade a partir do advento da industrialização (diferenciando-a assim do conceito mais amplo de técnica), percebemos ser ela um acontecimento recente. Como expusemos no tópico anterior, os aspectos não só quantitativos, mas também qualitativos do desenvolvimento tecnológico (sobretudo no século XX) levaram freqüentemente a reações extremadas, por nós descritas como ode e fobia; levando-se em conta tais fatores torna-se fácil entender a confusão reinante acerca de tal tema, a ponto de intelectuais falarem em autonomia da tecnologia³⁷. Cabe salientar que interpretações flagrantemente equivocadas sobre o tema não se restringem aos técnicos (ou tecnólogos), sendo facilmente identificáveis no âmbito da análise humanista (histórica, filosófica, sociológica, antropológica), algumas delas bastante graves, como veremos no capítulo 3.

Tendo em vista constituir a filosofia um saber que não possui âmbito específico de atuação, podendo por isso mesmo debruçar-se sobre qualquer aspecto da realidade, fica claro

³⁶ Para uma visão geral sobre a filosofia da tecnologia, além do livro homônimo de Val Dusek (DUSEK, 2009), sugerimos o livro recém publicado (pela editora da UFSC) de Alberto Cupani, intitulado “*Filosofia da tecnologia: um convite*”, o qual não foi por nós efetivamente utilizado no presente trabalho por o termos adquirido apenas quando já havíamos praticamente finalizado nossa pesquisa (incluindo a escrita).

³⁷ Cabe, desde já, diferenciarmos *automatismo* de *autonomia*; o primeiro termo consiste na capacidade *relativa* de uma máquina funcionar sozinha; relativa, pois depende do humano para ligá-la, bem como para consertá-la, em caso de defeito; já o segundo termo, supõe que a máquina dependa do humano exclusivamente para criá-la, e mesmo assim só inicialmente, tendo em vista tornar-se ela capaz não só de funcionar sozinha, mas de se auto-reparar e mesmo de engendrar outras máquinas.

não tratar-se de nenhum absurdo conceber uma filosofia da tecnologia. No entanto, parece-nos claro não se poder falar ainda da consolidação duma filosofia da tecnologia enquanto disciplina³⁸, pois, segundo Dusek

A filosofia da ciência foi empreendida de fato, se não em nome³⁹, pela maioria dos primeiros filósofos modernos, nos séculos XVII e XVIII. Em meados do século XIX, vários físicos e filósofos estavam produzindo obras que se concentravam unicamente na filosofia da ciência. Apenas esporadicamente surgiram filósofos importantes que tivessem muito a dizer sobre a tecnologia, como Bacon, por volta de 1600, e Marx, em meados do século XIX (DUSEK, 2009, p. 9).

Um dos motivos disso foi a perspectiva segundo a qual a tecnologia não passava de simples aplicação da ciência, de modo que os esforços da filosofia deveriam centrar-se apenas no âmbito científico⁴⁰. Aparentemente, as primeiras obras específicas sobre filosofia da tecnologia datam do final do século XIX e início do século seguinte. Luís Washington Vita, em prólogo à edição brasileira da “*Meditação da técnica*”⁴¹ de Ortega Y Gasset, menciona obra intitulada “*Philosophie der Technik*”⁴², publicada em 1877 por E. Kapp, bem como outra, de mesmo título, publicada em 1914 por Eberhard Zschimmer. Nada diz, entretanto, sobre elas, o que parece apontar a falta de interesse que suscitam; tanto é que, segundo ele, Ortega teria afirmado que os livros por ele lidos acerca do tema eram “*todos indignos, por certo, de seu enorme tema*” (ORTEGA Y GASSET apud VITA, 1963, p. IX), tendo como única exceção o de Got-Lilienfeld (do qual Vita também nada mais fala). Em 1917 (portanto,

³⁸ Em seu livro “*Repensar a democracia, a tecnologia e o pluralismo*”, Washington Martins aponta Mervin Kranzberg como “criador, nos Estados Unidos dos anos 70 do século passado, da disciplina Filosofia da Tecnologia” (MARTINS, 2005, p. 129). Tal perspectiva não contraria nossa afirmação, haja vista não nos referimos ao termo disciplina no sentido restrito de uma matéria/tema a ser estudado por um ou mais semestres numa instituição de ensino (pois, neste sentido, nada impede que surjam os tipos mais específicos de disciplinas, cujo alcance, porém, será limitado), mas no sentido mais amplo de um campo de estudo consolidado interinstitucionalmente, como a filosofia da ciência.

³⁹ Estavam produzindo obras de filosofia da ciência, embora não constasse tal alcunha no título, subtítulo e mesmo no corpo de seus escritos.

⁴⁰ Parece-nos claro tratar-se aqui do recorrente preconceito para com o trabalho manual/material; dessa forma, os cientistas lidariam com as idéias, cabendo aos técnicos/tecnólogos aplicá-las; embora aqueles não deixem de lidar com o lado material (pois a ciência moderna é essencialmente experimental), não parece absurdo conceber que muitos cientistas julgam-se superiores àqueles que “apenas” dão forma a uma idéia construída por outrem, numa perspectiva flagrantemente idealista e elitista.

⁴¹ “*Meditacion de la tecnica*” no original em espanhol.

⁴² Só adotaremos o título original das obras sobre filosofia da tecnologia no corpo do texto quando elas não possuírem tradução para o português (seja no Brasil, seja em Portugal); quando houver tradução, mencionaremos o título em português, seguido do ano da publicação *no idioma original*, mencionando em nota o título original da obra.

durante a chamada Primeira Guerra Mundial, ocorrida entre 1914-1918), Spengler publicou “*A decadência do ocidente*”⁴³. Embora esta não se trate de uma obra específica sobre a tecnologia, o tema é abordado especificamente em pelo menos um tópico do livro, intitulado “A máquina”; nele, Spengler antecipa o cerne da concepção pessimista por ele desenvolvida em seu livro específico sobre o tema, “*O homem e a técnica*”⁴⁴ de 1931, cuja tese central consiste no apontamento da inversão entre homem e técnica, esta passando a dominar aquele.

Quanto ao texto acima mencionado de Ortega, cabe mencionar ter ele sido convertido em livro em 1939, tendo sido originalmente publicado numa série de doze artigos no jornal *La Nación*, em 1935, portanto, antes do início da Segunda Guerra (dita) Mundial (1940), porém posteriormente ao escrito específico de Spengler sobre o tema. A tese principal de Ortega consiste em conceber a técnica como uma “sobrenatureza”⁴⁵ advinda da adaptação do meio ao sujeito humano (p. 31); para ele a qualificação de nossa época como simplesmente técnica (tecnológica) e não como portadora duma técnica específica (como outrora foram designadas as etapas do desenvolvimento humano como idade da pedra lascada, polida, dos metais, etc.) justifica-se, pois “a função técnica mesma se há modificado em algum sentido muito substancial”⁴⁶ (ORTEGA Y GASSET, 1982, p. 71). Tal mudança substancial é descrita nos seguintes termos: “Não é mais o utensílio que auxilia o homem, mas o oposto: o homem é reduzido a auxiliar da máquina”⁴⁷ (Ibid., p. 87). Tal perspectiva não implica, entretanto, uma visão pessimista por parte de Ortega, como fica claro em sua consideração acerca do caráter improvável da tecnocracia, haja vista que “Por definição, o técnico não pode mandar, dirigir em última instância. Seu papel é magnífico, venerável, porém irremediavelmente de segundo plano”⁴⁸ (Ibid., p. 56).

É interessante observarmos que ainda antes disso (em meados do século XIX), alguns pensadores realizaram reflexões bastante significativas acerca da tecnologia, mesmo sem tomá-la como tema central de seus escritos. De uma maneira geral, os chamados socialistas utópicos empreenderam uma resistência à industrialização (ou aos seus excessos, dependendo do caso), por Vita intitulada como “luta antitécnica” (Op. Cit., p. XXIX). Proudhon, em sua

⁴³ “*Der Untergang des Abendlandes*” no original em alemão.

⁴⁴ “*Der mensch und die technik*” no original em alemão.

⁴⁵ “Sobrenatureza” no original em espanhol.

⁴⁶ Tradução nossa; no original: “la función técnica misma se haya modificado en algún sentido muy substancial”.

⁴⁷ Tradução nossa; no original: “No es ya el utensilio que auxilia al hombre, sino al revés: el hombre queda reducido a auxiliar de la máquina”.

⁴⁸ Tradução nossa; no original: “Por definición, el técnico no puede mandar, dirigir en última instancia. Su papel es magnífico, venerable, pero irremediavelmente de segundo plano”.

crítica radical à divisão do trabalho, expõe a contradição desta: “a mesma causa que produz o bem gera o mal” (PROUDHON, 2003, p. 182) e, citando o economista J.B. Say (*Traité d’Economie Politique*), coloca o problema nos seguintes termos: “Sabeis [...] que quanto mais se divide a mão-de-obra mais se aumenta o poder produtivo do trabalho, mas ao mesmo tempo quanto mais este trabalho reduz-se progressivamente a um mecanismo, mais se embrutece a inteligência”⁴⁹ (SAY apud PROUDHON, 2003, p. 182). Marx e Engels também irão, inicialmente, encarar a tecnologia a partir de um viés eminentemente negativo⁵⁰, ao enxergar as máquinas como “as grandes ‘furadoras’ de greve”⁵¹ (VITA, 1963, p. XXIX); nas palavras de Romero:

Primeiramente, a visão de Engels – e também de Marx, inicialmente – sobre a tecnologia em geral e a maquinaria, especificamente, aparece fundamentalmente como negatividade, porque compreende a máquina como um substituto do trabalhador. Em Marx, essa visão vai receber um tratamento mais abstrato ao considerar a máquina como negação da subjetividade do homem que trabalha⁵² (ROMERO, 2005, p. 39).

Tal perspectiva pode se encontrada, sobretudo em “*A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*” de Engels (1845), em “*A miséria da filosofia*” de Marx (1845), e no “*Manifesto do Partido Comunista*” de Marx e Engels (1848). A mudança de posicionamento dá-se nas obras “*Grundrisse*” (1858, publicado postumamente), “*O capital*” (1867) e num escrito pouco conhecido que, segundo Romero (p. 13-14), constitui a ligação entre as duas obras acima citadas; trata-se do(s) “*Manuscritos de 1861-1863*”⁵³, todas de Marx.

Retornando ao século XX, embora o fascínio em relação à invenção de televisores, automóveis, aviões, geladeiras, etc. fosse grande, bem como a apreensão diante do aumento significativo do poder de destruição dos artefatos bélicos, foi após a Segunda Guerra (dita Mundial que a discussão acerca da tecnologia ganhou seu maior impulso, tendo-se provado através da bomba atômica que o ser humano podia extinguir-se da face da terra mediante o

⁴⁹ O capítulo VI da obra “*Ciência e existência*” de Álvaro Vieira Pinto, intitulado Teoria da Cultura trata da divisão do trabalho como não sendo má em si. Abordaremos tal questão no capítulo 2.

⁵⁰ Cf. ROMERO, 2005.

⁵¹ Cf. ROMERO, 2005, p. 17-18.

⁵² É fundamental salientar não tratar-se da perda da subjetividade como um todo, mas durante o processo de trabalho.

⁵³ Consideramos importante apontar aqui as obras utilizadas por Marx em seu estudo sobre a tecnologia na época: “*História da tecnologia*” de J.H.M.Pope; “*Contribuições à história das invenções*” de Johann Beckmann e “*Dicionário técnico*” de A. Ure; Cf. ROMERO, 2005, p. 57.

uso irresponsável daquilo que ele mesmo criara. Marshall McLuhan publicou em 1951 sua obra *“The Mechanical Bride: Folklore of Industrial Man”*, tendo tratado do tema em diversos outros escritos. Devido ao seu conceito de “aldeia global” (segundo o qual o desenvolvimento tecnológico vinha propiciando facilidades comunicacionais tamanhas, a ponto de o mundo poder ser comparado a uma aldeia, na qual todos os indivíduos estão interligados), McLuhan pode ser considerado uma espécie de precursor da Internet⁵⁴. Para ele, a tecnologia possui carga subliminar, haja vista que “Os efeitos da tecnologia não ocorrem aos níveis das opiniões e dos conceitos: eles se manifestam nas relações entre os sentidos e nas estruturas da percepção, num passo firme e sem qualquer resistência” (MCLUHAN, 2007, p. 34). Embora não a poupe de críticas, McLuhan não se opõe à tecnologia, afastando-se assim de uma perspectiva unilateral.

Em 1954 o sociólogo francês Jacques Ellul publicou *“A técnica e o desafio do século”*⁵⁵, cuja tese central concebe a tecnologia como autônoma: se antes a técnica era instrumento do homem, contemporaneamente a relação se inverte, tornando-se o humano instrumento da tecnologia.⁵⁶ A perspectiva de Ellul acerca da tecnologia é, portanto, inequivocamente pessimista, haja vista que a autonomia tecnológica reduziria (ou mesmo suprimiria) a autonomia humana. Por sua vez, Lewis Mumford, que já havia escrito sobre o tema em 1934 na obra *“Técnica e civilização”*⁵⁷, aprofundou entre 1967 e 1970 a temática nos dois volumes de *“The myth of the machine”*⁵⁸ e dela tratou também em outros escritos, como *“A cidade na história”* (1961)⁵⁹. Seu pessimismo ante a tecnologia é explícito, sendo ele um ferrenho crítico da industrialização e urbanização: “a industrialização, a grande força criadora do século XIX, produziu o mais degradante ambiente urbano que o mundo já viu” (MUMFORD

⁵⁴ Cabe salientar que McLuhan não previu algo similar a Internet; o autor elegeu como paradigma da aldeia global a televisão (que, ao contrário da Internet, constitui um meio de comunicação unidimensional, ou seja, assentado na clara diferenciação entre emissor (TV) e receptor (telespectador), ao contrário da Internet, onde tal diferenciação é relativizada ou mesmo suprimida, como aponta Pierre Lévy em vários de seus escritos.

⁵⁵ *“La technique ou l'enjeu du siècle”* no original em francês.

⁵⁶ “A técnica, progressivamente, ganhou todos os elementos da civilização. Já o indicamos em relação às atividades econômicas ou intelectuais; mas, o próprio homem também é ganho pela técnica, torna-se um objeto da técnica” (ELLUL, 1968, p. 129, grifo nosso). Para uma elucidativa síntese de *“A técnica e o desafio do século”* ver o prefácio de Roland Corbisier à edição brasileira de 1968 desta obra (Cf. Referências desta dissertação). Para uma crítica ao pensamento de Ellul, Cf. PINTO, 2005, p. 394-396.

⁵⁷ *“Technics and civilization”* no original em inglês.

⁵⁸ *“The myth of the machine”*: *“Technics and human development”* (1967); *“The pentagon of power”* (1970). Cabe salientar que o motivo de termos utilizado o título original da obra no corpo do texto deve-se a ausência de traduções para o português ou espanhol (se existe, não é de nosso conhecimento); a tradução literal seria “O mito da máquina” – “Técnicas e desenvolvimento humano”; “O pentágono do poder”.

⁵⁹ *“The City in History”*, no original em inglês.

apud SCHWARTZ, 1975, p, 41), afirma⁶⁰. Porém, contrariamente à Ellul, Mumford não concebe a tecnologia como autônoma, como deixa claro em mais de uma ocasião, pois

Por mais que a técnica descansa nos procedimentos objetivos das ciências, não forma um sistema independente, como o do universo: existe como um elemento da cultura humana que promove o bem e o mal. A máquina mesma não tem exigências nem fins: é o espírito humano o que tem exigências e estabelece finalidades⁶¹ (MUMFORD, 1971, p. 24).

Desse modo,

Seria um grande erro o buscar inteiramente dentro do terreno da técnica uma resposta a todos os problemas que a mesma suscitou. Pois o instrumento só em parte determina o caráter da sinfonia o a reação do auditório: o compositor, os músicos e o auditório também hão de ser levados em conta⁶² (MUMFORD, 1971, p. 457).

Embora não tenha obra dedicada especificamente ao tema, o filósofo da ciência Mário Bunge analisa a tecnologia em diversas de suas obras a partir da década de 1960; partindo duma perspectiva da filosofia analítica, Bunge concebe a tecnologia como derivada da ciência⁶³, embora não se limitando a mera aplicação da ciência “pura”⁶⁴. Enquanto “defensor

⁶⁰ Luís Washington Vita expõe o pensamento de Mumford nos seguintes termos: “A vitória do industrialismo é a mais profunda ruptura com o passado, autêntica ‘nova barbárie’, onde o interesse dos homens se trasladou dos valores da vida para os valores pecuniários” (VITA, 1963, p. XXX).

⁶¹ Tradução nossa; na edição consultada: “Por más que la técnica descansa en los procedimientos objetivos de las ciencias, no forma un sistema Independiente, como el del universo: existe como un elemento de la cultura humana que promueve el bien o el mal. La máquina misma no tiene exigencias ni fines: es el espíritu humano el que tiene exigencias y establece las finalidades”.

⁶² Tradução nossa; na edição consultada: “Sería un gran error el buscar enteramente dentro del terreno de la técnica una respuesta a todos los problemas que la misma ha suscitado. Pues el instrumento solo en parte determina el carácter de la sinfonia o la reacción del auditorio: el compositor, los músicos y el auditorio también han de ser tenidos en cuenta”.

⁶³ Eis a definição de Bunge da tecnologia: “O campo de conhecimento relativo ao desenho de artefatos e à planificação da sua realização, operação, ajuste, manutenção e monitoramento *à luz do conhecimento científico*” (BUNGE apud CUPANI, 2004, p. 496, grifo nosso).

⁶⁴ Segundo ele, “[...] a tecnologia não é alheia a teoria nem é uma mera aplicação da ciência pura” (BUNGE, 1985, p. 209-211, tradução nossa, no original: “[...] la tecnología no es ajena a la teoría ni es una mera aplicación de la ciencia pura”). Cabe aqui salientar duas coisas: 1) nosso ainda escasso conhecimento da obra de Bunge não nos permite explicar como se resolve esta aparente contradição entre submissão e autonomia da tecnologia em relação à ciência; 2) ao mencionarmos o termo “ciência pura” no corpo do texto, optamos por pôr apenas o termo “pura” entre aspas de modo a expressar nossa ressalva em relação à expressão: somos da opinião de que não existe ciência pura; aliás, é interessante salientarmos que o próprio Bunge afirma, acerca da tecnologia que está enraizada em outros modos de conhecer (Ibid., p. 208), não sendo, portanto, pura. Isto parece

da tradição iluminista” (CUPANI, 2004, p. 498), Bunge acredita que “todos os problemas práticos humanos possam ser formulados tecnologicamente, ou ter uma solução adequada que se fundamente na ciência e na tecnologia” (Ibid., p. 498). Ainda segundo Cupani: “Neste sentido, o otimismo bungeano chega a supor possível uma ‘engenharia social’, base de políticas sociais progressistas” (Ibid., p. 498-499).

Em 1965⁶⁵ é publicada “*A revolução tecnológica e a decadência contemporânea*”⁶⁶ de Michael Harrington, cuja tese central é a de que houve/há uma transformação tecnológica sem precedentes na história do ocidente, sendo esta qualificada pelo autor como uma revolução acidental por não se ter realizado com o devido planejamento, tal lacuna tendo então ocasionado a apropriação majoritária da tecnologia em prol de interesses particulares em detrimento do interesse coletivo. Para Harrington, a solução para a má utilização da tecnologia é a sua democratização, bem como o planejamento (no sentido socialista que então vigorava) de sua utilização⁶⁷. Cabe salientar que, ao menos em termos gerais a proposta de planejamento tecnológico de Harrington assemelha-se à “engenharia social” proposta por Bunge, embora neste a influência socialista não se mostre presente.

Dentre os filósofos que teorizaram a tecnologia encontram-se Theodor Adorno e Max Horkheimer, os quais tocaram na questão em sua “*Dialética do esclarecimento*”⁶⁸ (1947), sobretudo no capítulo dedicado à indústria cultural; fortemente influenciados pela recentemente findada Segunda Guerra (dita) Mundial, discorreram os autores sobre o paradoxo do esclarecimento: o progresso da razão engendrou não o bem-estar, mas a barbárie⁶⁹, de modo que o irracionalismo contemporâneo nasceu não da negação e/ou esquecimento da razão, mas justamente de sua exacerbação: “O fascismo não foi mero acidente histórico; seu germe se espalhou com a conversão do pensamento esclarecido no positivismo, produto mais acabado do cientificismo cartesiano” (RABAÇA, 2004, p. 19), afirma Rabaça, sobre a obra. Especificamente em relação à tecnologia, denunciam os autores o poder alienante da verdadeira indústria cultural formada pelos meios de comunicação de

apontar uma primazia da ciência sobre a tecnologia no pensamento do autor, porém, nosso já mencionado escasso conhecimento de sua obra não nos permite sermos contundentes nesta afirmação.

⁶⁵ No mesmo ano é publicado “*Alchemy and artificial intelligence*” de Hubert, L. Dreyfus, autor, entre outros, de “*What computers still can’t do: the limits of artificial intelligence*” (1972) e “*What computers still can’t do: a critique of artificial reason*” (1992).

⁶⁶ “*The accidental century*” no original em inglês.

⁶⁷ Cf. HARRINGTON, 1967, p. 215-240 (que correspondem ao último capítulo, intitulado “Uma esperança”).

⁶⁸ “*Dialektik der Aufklärung*” no original em alemão.

⁶⁹ “No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 17).

massa, que ditam ao ouvinte/leitor/telespectador (consumidor) o que e como fazer. Embora tal escrito esteja imbuído de forte pessimismo, não defende ele uma visão fatalista da história, como bem explicam os autores no prefácio da obra: “A crítica ao esclarecimento deve preparar um conceito positivo do esclarecimento, que o solte do emaranhado que o prende a uma dominação cega”⁷⁰ (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 15).

Por sua vez, Martin Heidegger, que já havia inserido pequenos comentários sobre o tema em várias de suas obras do entre guerras publicou em 1953 uma célebre conferência dedicada especificamente à tecnologia, intitulada “*A questão da técnica*”⁷¹, considerando-a des-ocultamento⁷² do ser, numa perspectiva que acima de tudo enfatizava seu perigo; outros dois filósofos alemães (ambos ex-alunos de Heidegger e por ele influenciados, em graus diferentes) também trataram do tema, embora adotando um enfoque um tanto mais amplo: Hannah Arendt em “*A condição humana*”⁷³ (1958) afirma: “‘O que estamos fazendo’ é, na verdade, o tema central deste livro” (ARENDT, 2010, p. 6); uma leitura contextualizada de tal questão permite-nos compreender que, para Arendt, não sabemos o que estamos fazendo, haja vista a submissão contemporânea do *pensamento* ao *conhecimento* “no sentido moderno de conhecimento técnico [know-how⁷⁴]” (Ibid., p.4). Para a autora, “A era moderna trouxe consigo uma glorificação teórica do trabalho e resultou na transformação factual de toda a sociedade em uma sociedade trabalhadora” (Ibid., p. 5), em prejuízo da *ação*, enquanto “discurso no domínio público ou político”, constituindo a “forma mais elevada de atividade humana” (DUSEK, 1999, p. 174-175), numa clara influência do pessimismo heideggeriano⁷⁵. Por sua vez, Herbert Marcuse concebe em “*A ideologia da sociedade industrial*”⁷⁶ (1964) as sociedades vigentes como unidimensionais, consistindo seu totalitarismo não só coerção física, mas também na submissão mediante persuasão alienante: “A tecnologia serve para instituir formas novas, mais eficazes e mais agradáveis de controle e coesão social” (MARCUSE, 1973, p. 18), afirma ele. Assim como ocorre na “*Dialética do esclarecimento*”, o escrito de Marcuse é carregado de pessimismo, porém, a citação de Walter Benjamin com a

⁷⁰ Criticando a interpretação de quem acredita ser a humanidade um caso perdido para Adorno e Horkheimer, aponta Rodrigo Duarte um “caminho para, pelo menos, se iniciar o processo de reversão do esclarecimento unilateral, com o objetivo de torná-lo ‘dialético’” (DUARTE, 2002, p. 33).

⁷¹ “*Die frage nach der technik*” no original em alemão.

⁷² Ocultamento do ser ou desocultamento de seu esquecimento ou, em termos mais apreensíveis, alienação humana daquilo que lhe é mais próprio.

⁷³ “*The human condition*” no original em inglês.

⁷⁴ “Saber-fazer”, em tradução literal, ou seja, conhecimento prático.

⁷⁵ Nas palavras de Dusek: “Seu trabalho sobre a sociedade moderna foi altamente influenciado por Heidegger em sua visão da dominação da tecnologia na era moderna. [...] Arendt, talvez ainda mais que Heidegger e Mumford, é totalmente negativa quanto às perspectivas da tecnologia moderna” (DUSEK, 2009, p. 172).

⁷⁶ “*One-dimensional man*” no original em inglês.

qual aquele finaliza sua obra remete-nos diretamente à citação heideggeriana de Hölderlin ao final de “*A questão da técnica*”, tendo ambas – em nossa opinião – o mesmo propósito, a saber, finalizar com uma tênue linha de esperança um escrito no qual o pessimismo se fazia presente do começo ao fim; note-se a semelhança das duas frases: “Ora, onde mora o perigo, é lá que também cresce o que salva” (HÖLDELIN apud HEIDEGGER, 2008a, p. 36); “Somente em nome dos desesperançados nos é dada esperança” (BENJAMIN apud MARCUSE, 1973, p. 235). Afasta-se assim o fatalismo, que, aliás, não seria coerente com a postura de eterno engajamento político apresentada por Marcuse.

Pertencente a chamada segunda geração da Escola de Frankfurt⁷⁷ (integrada pelos já mencionados Adorno, Horkheimer e Marcuse), também Jürgen Habermas se debruça sobre a tecnologia em escrito intitulado “*Técnica e ciência enquanto ‘ideologia’*”⁷⁸ (1968); nele, o autor estabelece a diferença entre a razão em seu aspecto *comunicativo* e em seu aspecto *instrumental*, destacando que “A racionalidade dos jogos de linguagem, ligada ao agir comunicativo, é confrontada agora, no limiar dos tempos modernos, com uma racionalidade de relações meio-fim vinculada ao agir instrumental estratégico” (HABERMAS, 1980, p. 324-325). Para Habermas, “A tendência tecnocrática das sociedades modernas resulta de um desequilíbrio entre esses dois tipos de agir” (FEENBERG, 2003b, p. 6). A similaridade entre tal perspectiva e a de Hannah Arendt é patente, sendo admitida pelo próprio pensador: “Habermas vê similaridades entre seu aspecto comunicativo da natureza e a noção de ação de Arendt” (DUSEK, 2009, p. 177). Entretanto, as semelhanças param por aí, haja vista o posicionamento algo otimista de Habermas em relação à primeira geração de teóricos da Escola de Frankfurt (e, por extensão, à Arendt) no que concerne não especificamente à tecnologia, mas a modernidade de modo geral⁷⁹.

⁷⁷ Já no final de nossa pesquisa descobrimos que o também frankfurtiano Erich Fromm (menos conhecido que os teóricos da escola que citamos anteriormente) se debruçou sobre a temática da tecnologia; embora não tenhamos tido acesso direto à obra em questão (intitulada “*A revolução da esperança*”), julgamos pertinente expor os três princípios que em sua opinião regem a civilização tecnológica: “1) Tudo o que é tecnicamente possível fazer, deve ser feito” (MORAIS, 1988, p. 121), ou seja, trata-se dum princípio puramente instrumental que prescinde dos demais valores; “2) O atual avanço científico e tecnológico deve conduzir ao ideal da eficiência absoluta” (Ibid., p. 122); “3) Quanto mais produzimos do que quer que produzimos, tanto melhor” (Ibid., p. 123), tratando-se aqui da sobreposição do quantitativo sobre o qualitativo, numa explícita recusa a qualquer tipo de moderação/limite.

⁷⁸ “*Technik und Wissenschaft als ‘Ideologie’*” no original alemão.

⁷⁹ “No livro justamente intitulado *O discurso filosófico da Modernidade*, Habermas se propõe a mostrar que a *Dialética do Esclarecimento* não fornece uma percepção adequada da modernidade, desmerecendo algumas das conquistas desta, como a afirmação dos direitos humanos, a maior liberdade de ação e de expressão, o crescimento do pluralismo e da tolerância para com as minorias ou ainda os avanços da ciência” (RABAÇA, 2004, p. 27). Sobre tal crítica, Cf. HABERMAS, 2000, p. 153-186. Cabe salientar que embora não seja esta a prioridade do ensaio “*Técnica e ciência enquanto ‘ideologia’*”, Habermas empreende ali críticas ao enfoque de

A partir de meados da década de 1980 uma nova leva de autores com filiações diversas se debruçará sobre o tema tecnologia através de enfoques filosóficos, entre os quais Albert Borgmann (espécie de continuador da perspectiva heideggeriana)⁸⁰, Donna Haraway, Don Ihde, Andrew Feenberg (herdeiro da teoria crítica frankfurtiana, especialmente da perspectiva de Marcuse)⁸¹, Carl Mitcham, Pierre Lévy, entre outros. Sobre as obras destes teóricos da tecnologia mais recentes, cabe destacar duas coisas: o fato de serem, em sua maioria, publicadas originalmente no idioma inglês e de não terem tradução para o português, constituindo Lévy a grande exceção, em ambos os aspectos. Isto indica, a nosso ver, que o tema tecnologia é mais abordado em outras áreas do que no âmbito das chamadas ciências humanas, exceções feitas ao *mass media* (meios de comunicação em massa) como TV e Internet (entre outros), muito estudados não só na área das ciências humanas/sociais, mas também na área de comunicação (conceitos como o já citado “industrial cultural” de Adorno e Horkheimer, além da idéia de “aldeia global” de McLuhan merecem destaque).

Embora o interesse pelo estudo da tecnologia tenha se intensificado significativamente a partir de meados do século XX, havendo vários filósofos que se debruçaram sobre o tema, segundo Dusek “Não apenas a filosofia da tecnologia tardou em chegar à maioria, como o próprio campo não se encontra consolidado, ainda hoje” (DUSEK, 2009, p. 10). Cupani, por sua vez, afirma que “A Filosofia da Tecnologia é uma disciplina relativamente recente, pois data da segunda metade do século XX, beneficiando-se dos também recentes estudos de História e Sociologia da Tecnologia” (CUPANI, 2011, p. 16). Basta fazermos uma comparação entre os âmbitos filosofia da tecnologia e filosofia da ciência para percebermos não só o predomínio quantitativo desta em relação àquela, mas também o fato de muitos estudiosos da filosofia da tecnologia terem como especialidade a filosofia da ciência, como é o caso de Mario Bunge e de Alberto Cupani.

Além da singela exposição cronológica acerca da filosofia da tecnologia que acima realizamos, convém apontarmos de maneira breve as perspectivas gerais nas quais se assentam as investigações acerca do tema. Há pelo menos três maneiras de dividir tais perspectivas, não sendo elas auto-excludentes; as duas primeiras que mencionaremos são duais: a primeira consiste em dividir os interpretes da tecnologia em *humanistas* e *técnicos*, sendo estes últimos aqueles que possuem formação técnica ou científica (Cupani, 2011, p. 19,

Marcuse sobre a tecnologia; para um confronto entre as posições de Marcuse e Habermas Cf. FEENBERG, 1996.

⁸⁰ Cf. CUPANI, 2004, p. 499-507.

⁸¹ Cf. CUPANI, 2004, p. 508-513.

citando Mitcham os denomina engenheiros), consistindo os primeiros naqueles que não possuem tal formação (por exemplo, filósofos, historiadores, sociólogos, antropólogos, cientistas políticos, etc.); a segunda consiste na divisão dos pensadores da tecnologia em *otimistas* e *pessimistas*⁸², sendo interessante salientar a possibilidade de identificarmos os pessimistas com os humanistas e os técnicos com os otimistas, embora haja – evidentemente – exceções; a terceira não se limita ao dualismo, dividindo os estudiosos da tecnologia de acordo com as correntes epistemológicas as quais eles estão filiados: Lima aponta “quatro abordagens fundamentais das questões conceituais relativas à natureza da tecnologia” (LIMA, 2007, p.3), quais sejam: Epistemológica; Antropológica; Sociológica; Metafísico-existencial. Eis os aspectos gerais de cada uma delas, segundo o autor:

- Epistemológica: tendo como principais representantes citados James Feibleman, Henryk Skolimowski, I.C. Jarvie e Mario Bunge, parece convergir apenas no enfoque aproximativo entre ciência e tecnologia, tendo em vista as significativas diferenças entre tais autores; segundo Lima, tanto para Feibleman quanto para Jarvie, a tecnologia não é ciência aplicada, tendo em vista que, para esse último, todo conhecimento possui as dimensões teórica e prática, não fazendo sentido a distinção absoluta entre ambos, nem a hierarquização de concebe esta como inferior àquela, enquanto para Bunge a tecnologia seria propriamente ciência aplicada.⁸³
- Antropológica: tendo como único representante apontado Lewis Mumford (embora Lima afirme existir outros, sem, contudo, mencionar nenhum outro nome); segundo Mumford, o diferencial humano não consistiria em sua capacidade da fabricação de instrumentos (para ele presente também nos demais animais), mas o desenvolvimento da linguagem e da cultura, concepção essa que julgamos não só problemática, mas também equivocada, a qual comentaremos em capítulo posterior.
- Sociológica: contando novamente com um único representante apontado – Jacques Ellul –, tal perspectiva consistiria no apontamento da tecnologia “não como elemento

⁸² Em nosso artigo “*Ode e fobia à tecnologia na era da cibercultra*”, redigido para o PIBIC 2009-2010, apontávamos Spengler, Heidegger e Harrington como pessimistas e Bunge, Álvaro Vieira Pinto e Pierre Lévy como otimistas, deixando claro, entretanto, não tratar-se duma divisão absoluta; Cupani (2011, p. 21-22) aponta Borgmann e Jean Ladrière como pessimistas e Bunge, Fernando Broncano e Pierre Lévy como otimistas.

⁸³ Até por tratar-se de um escrito curto e esquemático (consistindo não propriamente num artigo, mas numa palestra), o texto é lacunar, não explicando justamente o que une tais autores citados sob a mesma caracterização; parece-nos que se poderia contrapor uma concepção fraca da filosofia da tecnologia de viés epistemológico a uma concepção forte, esta última identificando tecnologia com ciência aplicada e com isso negando autonomia ao âmbito tecnológico, enquanto a primeira, ao negar ser a tecnologia mera ciência aplicada, reconhece a autonomia (relativa daquela); acreditemos que o ponto comum entre tais autores seja sua posição prioritária de epistemólogos, ou seja, filósofos da ciência que estudam também a tecnologia.

isolado [da sociedade], mas como seu componente central e como atitude global de estar no mundo” (LIMA, 2007, p. 6) numa conjuntura onde “a tecnologia controla o homem, que tem a ilusão de ter controle sobre ela” (Ibid.). Trata-se claramente duma visão determinista, pessimista e fatalista, tendo em vista que “Ellul é cético com relação à possibilidade de uma grande mudança no homem” (Ibid.).

- Metafísico-existencial: tendo como representantes apontados Heidegger e Friedrich Dessauer, onde este último constituiria “uma teoria derivada do idealismo kantiano, na qual, ao contrário de Kant, defende a possibilidade de acessar a coisa-em-si no que se refere à tecnologia” (Ibid., p. 7). Não nos parece necessário expor mais que isso para se entender onde o pensador deseja chegar. Quanto a Heidegger, tratar-se-ia da concepção da tecnologia enquanto “armação” / “armadilha” (Gestell), “limitadora das possibilidades de ação e de escolha dos Dasein⁸⁴, o que lhes confere existência inautêntica” (Ibid.), tendo em vista a redução das possibilidades a uma só, qual seja, relacionar-se com o mundo sob o imperativo da exploração e da estocagem.

Cupani, por sua vez, divide as abordagens dos filósofos da tecnologia em três: analítica; fenomenológica e crítica neomarxista da ciência e da tecnologia (CUPANI, 2011, p.20);

- Analítica: composta por Mario Bunge, Joseph Pitt, Friedrich Rapp e Carl Mitcham, intenta analisar a tecnologia conceitualmente, ou seja, seria essencialmente epistemológica.
- Fenomenológica: contando com Don Ihde, Hubert Dreyfus e Albert Borgmann, procura “descrever e interpretar o significado da tecnologia na existência humana” (Ibid.), ou seja, seria eminentemente existencial⁸⁵.
- Neomarxista: tendo Andrew Feenberg como único pensador mencionado, é a abordagem melhor definida pelo autor entre as três; segundo ele, “no cerne da sua consideração da tecnologia está a denúncia do seu compromisso com a lógica do capitalismo e a possibilidade de modificá-la para que sirva ao propósito da emancipação humana” (Ibid.), ou seja, seria fundamentalmente ideológica.

Cabe-nos salientar a possibilidade de identificação da perspectiva a que Lima chama *epistemológica* com a que Cupani define como *analítica*, bem como entre a que o primeiro

⁸⁴ Dasein pode ser entendido como existência propriamente humana, enquanto abertura, pura possibilidade, ou seja, enquanto existência não determinada, sempre a caminho, nunca concluída ou passível de definição. Cabe salientar que nos dedicaremos à concepção heideggeriana da tecnologia no segundo tópico do terceiro capítulo.

⁸⁵ Não temos a menor dúvida que o fato de Cupani não ter incluído Heidegger neste grupo deveu-se a esquecimento, tendo em vista que ele menciona o pensador em outra parte de seu artigo.

concebe como *metafísico-existencial* e o segundo como *fenomenológica*; as demais sendo mais específicas⁸⁶. Consideramos a divisão de Cupani mais apropriada, pois identifica melhor as filiações dos autores (termos como “antropológico” e “sociológico” são demasiado amplos, tendo em vista existirem diversas perspectivas antropológicas e sociológicas que pouco ou nada têm em comum, enquanto termos como “fenomenológico” ou “analítico” indicam aspectos comuns, em que pese a existência de diferenças significativas entre autores que comungam a mesma filiação epistemológica).

Por fim, acreditamos que o caráter esquemático de tais divisões agrupadoras dos teóricos da tecnologia não diminuem sua grande importância enquanto índice das visões existentes acerca de tal fenômeno (o da filosofia da tecnologia), ou seja, são elas elucidativas em relação aos aparatos instrumentais utilizados pelos diversos pensadores da tecnologia, desde que evitemos a redução dos respectivos teóricos aos âmbitos epistemológicos apontados, o que consistiria em flagrante simplificação⁸⁷.

⁸⁶ Em nossa opinião, Álvaro Vieira Pinto poderia ser incluído na categoria “neomarxista” de Cupani, no sentido de ênfase no aspecto político-ideológico-material e utilização do materialismo histórico, sem que isso caracterize necessariamente tais autores como marxistas (pois podem não só discordar de elementos centrais da teoria de Marx/ Engels, como também fazerem uso central do pensamento de outros teóricos).

⁸⁷ Salientamos aqui que não encaramos tal esquematismo empreendido pelos autores como reducionismo epistemológico, mas como recorte epistemológico, tendo em vista tratarem-se de artigos gerais e curtos.

CAPÍTULO II

A ABORDAGEM FILOSÓFICA DA TECNOLOGIA POR ÁLVARO VIEIRA PINTO

1 – Ideologia nacional desenvolvimentista convertida em filosofia

a) Algumas informações biográficas

Álvaro Vieira Pinto (1909-1987) nasceu no Rio de Janeiro, graduou-se em medicina, física e matemática, ingressou na Ação Integralista Brasileira (AIB)⁸⁸ em 1934, tendo Alceu Amoroso Lima como inspiração, o que, juntamente com seu catolicismo, lhe rendeu oportunidades acadêmicas⁸⁹, como o convite por parte de Pe. Maurília Teixeira Leite Penido para lecionar lógica na Faculdade Nacional de Filosofia da Universidade do Brasil. Em 1941 passou a assinar a coluna mensal “Estudos e pesquisas científicas” para a revista “*Cultura Política*”, que reunia os principais intelectuais do Estado Novo⁹⁰.

Em 1950, após retornar da Europa, onde passara um ano estudando na Sorbonne⁹¹, torna-se titular da cadeira de História da Filosofia na Faculdade Nacional de Filosofia. Segundo Cortes:

⁸⁸ A adesão de Vieira ao Integralismo deu-se não em virtude de seu conteúdo fascistas, mas por conta de sua perspectiva nacionalista, a qual, segundo Freitas, seria herdada pelo ISEB, ainda que de forma inequivocamente diferente. Cf. FREITAS, 1998, p.46-52.

⁸⁹ “[...] os qualificativos católico e integralista foram levados em consideração pelas pessoas que lhe ofereceram espaço acadêmico” (FREITAS, 1998, p. 51-52).

⁹⁰ Os dois aspectos do Estado Novo com os quais Vieira concordavam eram o nacionalismo e a modernização, mediante industrialização, não a centralização política, o autoritarismo, em que pese sua adesão circunstancial ao Integralismo, cabendo recordar aqui a participação neste último de pessoas que posteriormente teriam uma postura em nada condizente com tal adesão juvenil, como Dom Helder Câmara, que seria taxado de Bispo vermelho/comunista pelos ditadores militares de 1964-85 e aliados destes (como Gilberto Freyre), sendo interessante salientar que ambos – Dom Helder e Vieira Pinto – seriam bastante prejudicados pela ditadura, o que parece-nos um forte indício que a adesão de ambos ao integralismo deu-se num contexto de pouco conhecimento acerca do que aquilo representava.

⁹¹ Segundo Cortes, “Em contato com o ambiente filosófico europeu do pós-guerra, prepara o seu ensaio sobre o *Timeu* de Platão (tese posteriormente apresentada no curso para a cátedra de filosofia). Este ensaio foi discutido e aprovado por vários helenistas consagrados e à primeira vista trata de uma questão técnica a respeito da

Sua longa tese de livre-docência, *Ensaio sobre a dinâmica na cosmologia de Platão*, [...] deu origem a pequeno trabalho especial publicado na *Revue des Études Grecques*, e foi aprovada em grau máximo pela banca examinadora formada pelos seguintes professores: Nilton Campos, Leandro Ratsibona, Lívio Teixeira, José Barreto Leite e frei Damião Berge (CORTES, 2003, p. 318).

Em 1955, Vieira aceita o convite de Roland Corbisier para chefiar o Departamento de Filosofia do recém-criado Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), proferindo a aula inaugural do Instituto em 14 de maio de 1956, com direito a presença do então Presidente da República Juscelino Kubitschek; intitulada “*Ideologia e desenvolvimento nacional*”, tal exposição chegou até nós sob a forma de um opúsculo⁹² deveras elucidativo acerca das diretrizes do nacional desenvolvimentismo⁹³ isebiano.

Em 1960 publica o primeiro volume de sua obra basilar, intitulada “*Consciência e realidade nacional*”, tendo o segundo volume saído no ano seguinte; em 1962 Vieira assume o posto de Roland Corbisier na direção executiva do ISEB, publicando neste mesmo ano dois pequenos livros: “*A questão da universidade*” e “*Por que os ricos não fazem greve?*”; em 1964, após o golpe militar o ISEB foi extinto pelo governo (não sem antes ter tido sua sede depredada⁹⁴) em virtude de sua orientação esquerdista⁹⁵. Desempregado, correndo risco de prisão e mesmo de morte, Vieira esconde-se no interior de Minas Gerais, adotando por segurança o pseudônimo Francisco Guimarães, “um dos nomes fictícios com que mais tarde assinará diversas traduções para a Editora Vozes” (CORTES, 2003, p. 322). Ainda em 1964 vai para exílio na Iugoslávia, partindo um ano depois para o Chile, onde consegue melhor se adaptar; neste país, recebe a encomenda de um estudo demográfico por parte do Centro Latino Americano de Demografia (CELADE), órgão da ONU (Organização das Nações Unidas), cujo produto final será o livro “*El pensamiento crítico en demografía*” (1973), “que se tornou uma referência obrigatória sobre o assunto em toda a América espanhola” (CORTES, 2003, p. 322). Ainda no Chile, retoma sua atividade docente a convite do CELADE, oferecendo um

passagem 43b do *Timeu*, propondo uma tradução mais adequada ao trecho original” (CORTES, 2003, p. 318). Sobre o estudo de línguas estrangeiras feito por Vieira, Cf. SAVIANI, 2007 (introdução deste a “*Sete lições sobre educação de adultos*” de Vieira Pinto, na qual este é entrevistado por Saviani.

⁹² Publicado pelo próprio ISEB em 1959.

⁹³ O nacional-desenvolvimentismo tinha como pretensão fundamental “conquistar a autonomia do país através do desenvolvimento industrial apoiado acima de tudo no capital nacional” (RODRIGO, 1988, p.14).

⁹⁴ Cf. CORTES, 2003, p. 321.

⁹⁵ Para os detratores da oposição política direita/esquerda, Cf. BOBBIO, 2001.

curso que dará origem ao livro “*Ciência e existência*” (publicado quando de seu retorno ao Brasil, em 1969). Neste período sua obra tem alcance restrito aos cursos de pedagogia, tendo despertado interesse graças à figura de Paulo Freire, que reconhecer ter sido influenciado por Álvaro Vieira Pinto.

Entre 1970 e 1978 (período no qual a ditadura militar ainda vigorava), Vieira Pinto – que estava precocemente aposentado e sem trabalho regular –, isolou-se em seu apartamento⁹⁶, ganhando a vida mediante traduções para a editora Vozes, realizada sob pseudônimos diversos⁹⁷; em 1982, publicou “*Sete lições sobre educação de adultos*”, obra originada de anotações de aulas ministradas no Chile em 1966. Segundo Cortes, “Esta publicação se torna seu maior sucesso editorial, encontrando um público fiel nos bancos universitários das faculdades de pedagogia”⁹⁸ (CORTES, 2003, p. 323). Nesta obra foi publicada parte de uma entrevista que Vieira concedeu a Demerval Saviani em 1977, sendo esta bastante elucidativa a respeito de sua trajetória intelectual; destacamos um trecho particularmente interessante, no qual o pensador fala de obras então não publicadas, a maiorias das quais já acabadas:

Tenho um livro sobre Tecnologia⁹⁹, que é muito grande, vários volumes para abranger a matéria toda. Tenho pronto um livro sobre a *Filosofia Primeira*; outro com o título *A educação para um país oprimido*. Tenho outro sobre os roteiros do curso de Educação de adultos¹⁰⁰ feito no Chile. *Considerações éticas para um povo oprimido*, livro sobre ética que considero de grande valor no meu pensamento, porque não se dá à ética a importância que ela tem e centralizo um grande número de questões em torno de problemas éticos. Daí desenvolvi um livro que trata exatamente da ética, mas da ética concreta, da ética real, de um país como o nosso, não é uma ética abstrata dos valores, das teorias, ou noções abstratas do dever, obediência, finalidade, nada disso. A ética real que funciona no mundo. *A sociologia do povo subdesenvolvido*¹⁰¹ é outro livro que tenho pronto. Cada livro tem três ou quatro volumes. *A crítica da existência* é outro livro que está guardado, um volume só, incompleto,

⁹⁶ Tendo como única companhia a de sua esposa.

⁹⁷ Cf. CORTES, 2003, p. 323 (para os pseudônimos) e 324 (nota número 2, para as obras traduzidas).

⁹⁸ Trata-se duma obra pequena, por isso mesmo não considerada por seu autor como propriamente um livro; devido não só ao fato de ter como tema principal a educação num sentido mais específico (pedagógico), como também pela proximidade com a perspectiva de Paulo Freire, a obra vem tendo (ainda hoje) diversas edições pela editora Cortez.

⁹⁹ Trata-se da obra “*O conceito de tecnologia*”, publicada em dois volumes, no ano de 2005 (postumamente) pela editora Contraponto, totalizando mais de 1200 páginas.

¹⁰⁰ Trata-se justamente do livro no qual saiu a entrevista, intitulado “*Sete lições sobre educação de adultos*”; como dissemos, o livro data de 1982, enquanto a entrevista fora realizada em 1977.

¹⁰¹ Trata-se da obra “*A sociologia dos países subdesenvolvidos*”, publicada em volume único, no ano de 2008 também pela editora Contraponto, totalizando mais de 400 páginas.

pois não pude continuar escrevendo o que desejava porque estava cansado (PINTO apud SAVIANI, 2007, p.20, grifos no original).

Através de tal fala podemos constatar a existência de várias obras do autor que ainda aguardam publicação, bem como a publicação recente de duas delas; esperamos que isto contribua para uma redescoberta do pensamento de Álvaro Vieira Pinto que vá além da repercussão grande, porém específica de *“Consciência e realidade nacional”* (restrita ao contexto polarizado do nacional desenvolvimentismo), bem como o enfoque de sua obra reduzido ao âmbito pedagógico do qual falamos acima, para que assim se faça justiça a um dedicado intelectual que morreu no esquecimento (permanecendo nele até os dias de hoje) em 1987.

b) Aspectos gerais do pensamento de Álvaro Vieira Pinto: a ideologia do desenvolvimento nacional

Álvaro Vieira Pinto foi um pensador engajado. Longe de considerar a filosofia como um saber meramente especulativo, inútil, que possui fim em si mesmo e refutando veementemente as concepções metafísicas, transcendentais, abstratas, o filósofo – a exemplo não só do “revolucionário” Marx¹⁰², mas também do “especulativo” Kant¹⁰³ – concebe a filosofia como “instrumento” de emancipação humana. O bem viver passaria, portanto, por tal emancipação, fundamentada não apenas na justiça social, mas na conscientização, entendida no sentido mais amplo do termo. Dessa forma, os aspectos éticos e políticos marcam sempre presença fundamental nas reflexões de tal pensador, numa patente recusa da idéia duma filosofia pura. Isto fica claro em sua identificação entre filosofia e ideologia. Vieira Pinto afirma, logo ao início de *“Ideologia e desenvolvimento nacional”* que “Jamais, como em nossos dias, se viveu de forma tão profunda e tão inquieta a realidade brasileira”¹⁰⁴ (PINTO,

¹⁰² “Os filósofos se limitaram a *interpretar* o mundo diferentemente, cabe *transformá-lo*” (MARX, 1974, p. 59, grifos no original).

¹⁰³ Ao afirmar que “Esclarecimento (*Aufklärung*) significa a saída do homem de sua minoridade, pela qual ele próprio é responsável” (KANT, [s.d.], p.1), Kant não deixa dúvida de que para ele o conhecimento possui a serventia prática de emancipação; Zizek, por sua vez vai (muito) mais longe, afirmando que “não devemos esquecer que o comunismo começa com o que Kant chamou de ‘uso público da razão’, com o pensamento, com a universalidade igualitária do pensamento” (ZIZEK, 2011b, p. 8).

¹⁰⁴ Trata-se daquilo que Chauí (2000, p. 16), inspirada em Hobsbawm, define como “questão nacional” (onde o tema central era o da consciência nacional), sendo esta uma terceira fase de (tentativa) da construção nacional,

1959, p. 11), dizendo ainda que “Por motivo que não poderíamos agora examinar, faltou em nosso passado intelectual a presença da filosofia” (Ibid., p. 12) enquanto, por outro lado, não nos faltou “uma linhagem ilustre de homens cultos, perspicazes, e devotados, capazes de sentir e estudar o nosso ser nacional, descrevendo-lhe o panorama, como historiadores e sociólogos, interpretando-o como artistas, ou conduzindo-o, como políticos” (Ibid., p. 11). Com isto o autor não quer dizer que não houve filosofia no Brasil em sentido absoluto, mas que a filosofia existente em nosso solo carece de autonomia; convém salientar que autonomia não significa aqui originalidade plena, até porque isto não existe¹⁰⁵, significando antes capacidade criativa ao invés de mera repetição de autores estudados, até porque honrar um grande pensador é pensar não só *com* ele, mas *contra* ele e *além* dele; ou seja, trata-se da assimilação do aparato conceitual externo de maneira contextualizada, o que significa não se limitar a ele, mas modificá-lo, adaptando-o a uma realidade diversa daquela na qual foi ele elaborado. Assim, segundo ele, à ausência de filosofia entre nós

[...] se deve atribuir grave retardamento no processo brasileiro, justamente porque esse processo depende, para sua aceleração, do grau de consciência que atinge, em dado momento e circunstância, a comunidade nacional, e essa consciência só se revela a si mesma mediante um conjunto de conceitos lógicos e de estruturas de idéias que *apenas a teoria filosófica pode oferecer* (Ibid., p. 14, grifo nosso).

Desse modo, embora recusando a existência duma filosofia pura, Vieira não nega a especificidade do âmbito filosófico, por ele entendido como base geral para atuação das demais disciplinas, enxergando ele, na ausência da filosofia enquanto base para os âmbitos

antecedida pelo “princípio de nacionalidade” (que vinculava nação e território) e pela “idéia nacional” (que articula a nação à língua, à religião e à raça); dessa época data não só o ISEB (RJ), com seu projeto de autonomia nacional mediante industrialização baseada em capital interno, mas também, pouco depois, o CEBRAP (Centro Brasileiro de Análise e Planejamento) foi fundado em 1969 (portanto, 14 anos após o ISEB), embora a obra paradigmática deste grupo, intitulada “*Dependência e desenvolvimento na América Latina*” (redigida por Fernando Henrique Cardoso, presidente da República do Brasil entre 1994 e 2001 em dois mandatos consecutivos, e pelo chileno Enzo Falletto), a qual preconizava (como seu título deixa claro) uma concepção de desenvolvimento dependente, portanto, negando a autonomia do país tenha sido publicada em 1967, portanto antes da fundação oficial do CEBRAP, bem como apenas sete anos após a publicação de “*Consciência e realidade nacional*”, obra paradigmática do ISEB. Sobre a oposição entre o “historicismo nacionalista” do ISEB e o “estruturalismo cosmopolita” do CEBRAP Cf. CÔRTEZ, 2003, p. 28 e seguintes; para a hegemonia ainda vigente deste último, p. 31 da mesma obra.

¹⁰⁵ Cf. BORHEIM, 2005, p. 7-8 para a refutação tanto da idéia de que o “milagre grego” seria uma criação inteiramente original, como da perspectiva segundo a qual tudo que os antigos gregos desenvolveram culturalmente já se encontrava nas nações “orientais”, o que nos deixa claro que toda genuína criação cria e imita, produz e reproduz ou, em termos hegelianos, “suprassume”.

historiográfico, sociológico, antropológico, etc. em nosso país o motivo de seu atraso. Assim, afirma ele,

Fica, portanto, bem compreendido o que representa como concepção fecunda o plano geral de estudo da realidade brasileira, realizado no particular por disciplinas diferentes, mas orientado por uma interpretação de ordem filosófica. A contribuição que a filosofia pode trazer, exprime-se inicialmente naquelas teses fundamentais que já enunciamos. A primeira vista talvez se ache que digam pouca coisa, não parecendo comportar conseqüências proveitosas. Mostramos, ao contrário, que a sua generalidade é sua verdadeira riqueza (Ibid., p. 43).

Tais teses são as seguintes:

1. “*sem ideologia do desenvolvimento não há desenvolvimento nacional*” (Ibid., p. 32, grifo no original), constituindo essa a tese central;
2. “*a ideologia do desenvolvimento tem necessariamente de ser fenômeno de massa*” (Ibid., p. 34, grifo no original);
3. “*o processo de desenvolvimento é função da consciência das massas*” (Ibid., p. 35, grifo no original);
4. “*a ideologia do desenvolvimento tem de proceder da consciência das massas*” (Ibid., p. 38, grifo no original).

A primeira tese fica mais clara através da seguinte assertiva: “é necessário que aquilo que em cada consciência privada é idéia, seja socialmente ideologia” (Ibid., p. 28), ou seja, a socialização e o consenso em torno duma mesma idéia consistiriam em sua elevação ao âmbito da ideologia. É de fundamental importância salientarmos não tratar-se aqui da concepção pejorativa de ideologia, comum não só entre os apolíticos, cuja perspectiva ingênua defende a existência (e superioridade) ¹⁰⁶ de uma ciência pura ¹⁰⁷, ou seja,

¹⁰⁶ Para tal ponto de vista, a superioridade da ciência pura não se dá por ser ela uma ciência aperfeiçoada em relação à ciência ideologizada; trata-se duma perspectiva mais radical, segundo a qual só a primeira é propriamente ciência, consistindo essa última em fé/mito, no sentido mais pejorativo desses termos.

¹⁰⁷ Um exemplo paradigmático de tal postura é o de Hans Kelsen; já na primeira frase do prefácio à primeira edição de sua “*Teoria pura do Direito*” (1934), afirma o jurista: “Há mais de duas décadas que empreendi desenvolver uma teoria jurídica pura, isto é, purificada de toda a ideologia política e de todos os elementos de ciência natural, uma teoria jurídica consciente da sua especificidade porque consciente da legalidade específica do seu objeto” (KELSEN, 1998, p. VII); no início do primeiro capítulo da obra, novamente ele deixa claro o que entende por pureza do Direito: “Quando a si própria se designa como “pura” teoria do Direito, isto significa que ela se propõe garantir um conhecimento apenas dirigido ao Direito e excluir deste conhecimento tudo quanto não pertença ao seu objeto, tudo quanto não se possa, rigorosamente, determinar como Direito. Quer isto dizer que

despolitizada e “desideologizada”, mas também aos essencialmente políticos Marx e Engels, cuja formulação sobre o tema expressa na “*Ideologia alemã*” concebia a ideologia como falsa consciência¹⁰⁸. Mais do que isso,

[...] a conceituação de “ideologia” aqui defendida afasta-se de outras formulações que a tomam na acepção mais geral, nela incluindo todas as manifestações do espírito, como a arte, a literatura, as instituições jurídicas, a religião e a filosofia. Tomando o conceito nos limites em que o utilizamos aqui, designa a representação consciente que a sociedade faz de si mesma em relação ao estado de seu processo evolutivo, com o qual a cada momento se defronta visando à sua transformação (PINTO, 1960a, p. 45).

Já no que concerne as teses de 2 a 4, a seguinte passagem torna-as mais clara: “Não é uma verdade enunciada *sobre* o povo, mas *pelo* povo” (PINTO, 1959, p. 38, grifos no original), o que implica ausência de elitismo, bem como de messianismo. Sobre o protagonismo popular, cabe salientar que

Por estarem menos contaminadas ideologicamente¹⁰⁹ e por serem naturalmente favoráveis ao progresso e ao pleno emprego, é que as massas estão destinadas à liderança do progresso de seu país, e não por estarem romanticamente predestinadas a isso (ROUX, 1990, p. 246).

ela pretende libertar a ciência jurídica de todos os elementos que lhe são estranhos. Esse é o seu princípio metodológico fundamental” (Ibid., p. 1). Ora, embora não mencione Kelsen em nenhuma de suas obras, Vieira Pinto expôs de maneira bastante clara elementos teóricos que nos permitem criticar a essência da formulação kelseniana: embora sua defesa da *especificidade* do Direito seja legítima, a *autonomia* deste por ele atribuída é ingênua e abstrata, tendo em vista que tudo está interligado, não havendo nem Direito, nem Filosofia nem qualquer outro ramo do conhecimento em sentido puro, ou seja, independente dos demais âmbitos, sejam eles científicos ou não. Ou, para radicalizarmos, podemos dizer que “o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 15).

¹⁰⁸ Cf. RODRIGO, 1988 (Capítulo I: A questão da ideologização da ciência e a ideologia nacional-desenvolvimentista) para uma discussão específica sobre a ideologia no contexto do nacional-desenvolvimentismo e BOBBIO; MATTEUCI; PASQUINO, 2010, v.1, verbete “Ideologia”, p.585-597 para uma discussão geral sobre o tema.

¹⁰⁹ “[...] sabemos atingir a alienação política com mais freqüência as elites dos países atrasados, de vez que as classes pobres ficam mais preservadas dessa influência direta até por carecerem do nível de cultura necessário para o convívio com a informação importada” (ROUX, 1990, p. 246). Embora não sejamos favoráveis ao elitismo e/ou messianismo político, discordamos do ponto de vista acima citado, tendo em vista que grande parte da população mais humilde/menos instruída internalizou não só o recente imperativo do “fim da história” de Fukuyama, mas há várias décadas atrás rezou pela cartilha da demonização do comunismo.

Após salientar que a ideologia do desenvolvimento nacional não se confunde “com quaisquer formas de partidismo político” (PINTO, 1959, p. 51), Vieira afirma que tal perspectiva exige “uma teoria que nos arme das categorias com que pensar o problema específico que temos em vista, e por isso implica a elaboração da *filosofia do desenvolvimento*, que chamamos de *ideologia nacional*” (Ibid., p. 51, grifos nossos). Por tudo que foi até aqui exposto, consideramos legítima a interpretação segundo a qual a identidade acima estabelecida entre *filosofia do desenvolvimento* e *ideologia nacional* pode ser expressa de outro modo, mediante não só uma inversão, mas também uma mistura dos termos; assim teríamos a identidade entre *ideologia do desenvolvimento* e *filosofia nacional*, servindo esta de base teórica, havendo, entretanto, não só interdependência, mas também concomitância entre ambas.

Em suma, poderíamos sintetizar a perspectiva central de “*Ideologia e desenvolvimento nacional*” da seguinte forma:

A ideologia nacionalista, voltada, de modo geral, para a ruptura dos laços de dependência do Brasil em relação às metrópoles desenvolvidas, supõe a busca da autonomia numa dupla dimensão: a da “realidade material” (economia) e a da “realidade ideal” ou esfera das representações da consciência (conhecimento) (RODRIGO, 1988, p. 43).

Assim, enquanto a industrialização *com capitais próprios* seria o caminho para a emancipação econômica, o desenvolvimento duma filosofia crítica, preocupada não só em assimilar, mas em criticar e modificar o conhecimento elaborado por outrem seria o caminho para a emancipação intelectual/epistemológica/espiritual. Fica assim patente a especificidade do nacional desenvolvimentismo de Vieira, contrário a dependência em relação ao capital estrangeiro no processo de industrialização brasileiro levado a cabo no governo de Juscelino Kubitschek, bem como a limitação do desenvolvimento ao âmbito material (econômico).

c) *Aspectos gerais do pensamento de Álvaro Vieira Pinto: a consciência ingênua e a consciência crítica*

Possivelmente seria injusto conceber “*Consciência e realidade nacional*” como obra mais importante de Vieira Pinto, tendo em vista a organicidade de seu pensamento; contudo, parece-nos inegável que tal obra mereça ser chamada de basilar, por constituir ela o fundamento de suas obras posteriores, ficando o opúsculo “*Ideologia e desenvolvimento nacional*” relegado a condição de introdução deste empreendimento. Já na introdução o autor esclarece que o objetivo último da obra consiste no “esclarecimento das formas, da razão de ser e do valor das diferentes modalidades de representação consciente da realidade nacional” (PINTO, 1960a, p. 14), tendo esta, por finalidade “contribuir para o esforço do desenvolvimento nacional, ao procurar apreciar os reflexos na consciência social das transformações em andamento” (Ibid., p. 17).

Nossa caracterização de “*Consciência e realidade nacional*” como obra basilar do autor fica plenamente justificada se levarmos em conta a centralidade dos conceitos de *consciência ingênua* e *consciência crítica*, expostos e destrinchados pelo autor respectivamente nos volumes primeiro e segundo do livro. Segundo Côrtes,

Mais que uma conveniência editorial, tal divisão corresponde a dois procedimentos filosóficos distintos. No primeiro volume, através da descrição fenomenológica, o autor realiza um trabalho crítico-negativo e, no segundo, expõe a dimensão positiva da tarefa filosófica estabelecendo as categorias constitutivas da consciência crítica (CÔRTEZ, 2003, p. 94).

Tais categorias (consciência ingênua e consciência crítica) estarão presentes em todas as obras subseqüentes de Vieira, chegando a aparecer exaustivamente em algumas delas. Para o autor, essas “duas formas fundamentais de consciência da realidade nacional” (PINTO, 1960a, p. 83) podem ser definidas pontualmente da seguinte forma: “a consciência ingênua é, por essência, aquela que não tem consciência dos fatores e condições que a determinam. A consciência crítica é, por essência, aquela que tem clara consciência dos fatores que a determinam” (Ibid.). Evidentemente, ambas as formas de consciência poderiam ser aqui

analisadas de modo muito mais detalhado¹¹⁰, tendo em vista que o autor dedica um livro inteiro a cada uma delas; como, porém, tal “dissecação” foge aos propósitos de nosso trabalho, limitaremos-nos a exposição de duas citações as quais, apesar de longas são necessárias para uma compreensão não ambígua e/ou superficial destes dois conceitos, capitais não só para a obra “*Consciência e realidade nacional*”, mas para o empreendimento intelectual de Vieira como um todo. A *consciência ingênua*¹¹¹ é assim definida:

Consciência ingênua é aquela que [...] não inclui em sua representação da realidade exterior e de si mesma a compreensão das condições e determinantes que a fazem pensar tal como pensa. Não inclui a referência ao mundo objetivo como seu determinante fundamental. Por isso, julga-se um ponto de partida absoluto, uma origem incondicional, acredita que suas idéias vêm dela mesma, não provêm da realidade, ou seja, que têm origem em idéias anteriores. Assim, as idéias se originam das idéias. A realidade é apenas recebida ou enquadrada em um sistema de idéias que se criam por si mesmo. A consciência ingênua pode refletir sobre si, tomar-se a si mesma como objeto de sua compreensão, porém não chega a uma autoconsciência. A simples reflexão sobre si pode ser apenas introspecção, porém não se identifica com autoconsciência, porque esta só existe quando a percepção do estado presente da consciência (por ela mesma) é acompanhada da idéia clara de todos os seus determinantes, vale dizer, da totalidade da realidade objetiva que sobre ela influi (PINTO, 2007, p. 59-60).

Dessa forma, entre outras coisas, a consciência ingênua é idealista/subjetivista, relativizando ou mesmo ignorando a interdependência entre consciência e mundo (ou realidade, nos termos do escrito de 1960 de Vieira), acreditando assim que a consciência faz o mundo mas que a

¹¹⁰ Para uma compreensão mais aprofundada não só dos conceitos de consciência ingênua e consciência crítica, mas da obra “*Consciência e realidade nacional*” como um todo, remetemos o leitor não só para a própria obra, mas para o excelente livro de Norma Côrtes “*Esperança e democracia: as idéias de Álvaro Vieira Pinto*”, tendo em vista que este trás não só uma lista de 33 caracteres da consciência ingênua (CORTES, 2003, p. 101), como um gráfico com o sistema categorial da consciência crítica (Ibid., p. 104), os quais nos permitem enxergar CRN sob um prisma de maior sistematicidade (o próprio Vieira apresentava a obra como “meditação contínua e, em grande parte, assistemática”, PINTO, 1960a, p.17), mas também uma exposição metodológica da obra, tratando do caráter proposital de sua argumentação, visando um público que estava além dos muros da academia, bem como a total ausência de referências aos autores que lhes serviram de inspiração (ausência esta muito criticada); os debates suscitados pela obra podem ser parcialmente conferidos em FREITAS, 1998, além do livro de Côrtes.

¹¹¹ Eis os sinônimos utilizados pelo autor: “consciência desarmada; parva; singela; pensamento pueril; representação cândida; primária; espírito despreparado; simplista; inocente; consciência simplória; elementar; imperita; malformada; mentalidade irrefletida; precária; simples; infortunada; deformada; consciência desocupada” (CORTES, 2003, p. 99).

recíproca não é verdadeira. Por sua vez, a *consciência crítica*¹¹² é descrita nos seguintes termos:

A consciência crítica é a representação mental do mundo exterior e de si, acompanhada da clara percepção dos condicionamentos objetivos que a fazem ter tal representação. Inclui necessariamente a referência à objetividade como origem de seu modo de ser, o que implica compreender que o mundo objetivo é uma totalidade dentro da qual se encontra inserida. Refere-se a si mesma sempre necessariamente no espaço e no tempo em que vive. É, pois, por essência, *histórica*. Concebe-se segundo a categoria de *processo*, pois está ligada a um mundo objetivo que é um processo e reflete em si esta objetividade nas mesmas condições lógicas que definem um processo. A consciência crítica, quando reflete sobre si (sobre seu conteúdo), torna-se verdadeiramente *autoconsciência*, não pelo simples fato de chegar a ser objeto para si, e sim pelo fato de perceber seu conteúdo acompanhado da representação de seus determinantes objetivos. Estes pertencem ao mundo real, material, histórico, social, *nacional*, no qual se encontra. A autoconsciência é portanto uma consciência *justificativa* de si (em sua forma ou procedimento, em seu conteúdo ou aquilo que percebe *em função* das condições históricas e sociais de sua realidade, em particular, do grau de desenvolvimento do processo nacional ao qual pertence. (Ibid., p. 60, grifos no original).

Tal definição deixa patente “o primado da *objetividade* sobre a *representação* que a *consciência* dela tem. Os conteúdos desta reproduzem aquilo que existe *independente* dela e que, por suas condições próprias, a afeta e *determina*” (PINTO, 1960a, p. 15, grifos nossos). Isto merece algumas considerações. Primeiramente, o caráter de independência do mundo/realidade em relação à consciência dá-se apenas num primeiro momento, tendo em vista que cada um de nós nasce num mundo já constituído sem que tenhamos em nada contribuído para sua constituição; entretanto, a partir do momento em que nascemos, antes mesmo de adquirirmos consciência no sentido forte do termo, já intervimos no mundo, inicialmente no restrito âmbito familiar, posteriormente, em outros âmbitos, à medida que nossa consciência for se desenvolvendo, de modo que a primazia do mundo em relação à consciência que a apreende passa a ser relativizada, a inicial dependência convertendo-se em interdependência. Nas palavras de Vieira, “consciência que é simultaneamente *representação*

¹¹² Eis os sinônimos utilizados pelo autor: “consciência despertante, superior, lúcida, mentalidade esperta, ocupada, preparada, autêntica” (CORTES, 2003, p. 251, nota 20).

do mundo e *vontade de ação* sobre ele”¹¹³ (PINTO, 1973, p. 239, grifos nossos), possuindo, portanto, uma dupla dimensão: de *passividade* (afinal, para poder intervir no mundo cabe apreendê-lo da maneira objetiva) e de *atividade*¹¹⁴ (tendo em vista que não só o mundo faz a consciência, mas, reciprocamente, a consciência faz o mundo)¹¹⁵. Em segundo lugar, cabe apontar que a acima mencionada determinação que mundo exerce sobre a consciência é, paradoxalmente, relativa, tendo em vista seu caráter provisório, também acima mencionado.

De fundamental importância é o apontamento da inexistência de consciências puras, ou seja, segundo Vieira, “não há consciência totalmente ingênua, nem exclusivamente crítica” (PINTO, 1960a, p. 386)¹¹⁶, de modo que “Será pela maior ou menor predominância de um grupo de características que diremos encontrar no indivíduo mais a forma do pensar ingênuo que a do crítico” (Ibid., 1960a, p. 159), não havendo assim, portanto, identidade necessária entre um tipo de consciência e uma determinada classe social¹¹⁷. É neste sentido que a luta de classes aparece no pensamento de Vieira Pinto como contradição secundária, pois, para ele, “No estado de início de libertação do subdesenvolvimento, a real divisão do trabalho é aquela que se dá entre o trabalho em benefício dos interesses internos do país e o que é feito em proveito dos exploradores em regime imperialista e colonial” (PINTO, 1960b, p. 386). Dessa forma, para Vieira, enquanto país dependente financeira e culturalmente¹¹⁸, o Brasil não superara ainda seu status colonial; por isso, para ele o nacionalismo não significava

¹¹³ Tradução nossa; no original: “conciencia que es simultáneamente representación del mundo y voluntad de acción sobre él”.

¹¹⁴ O diferencial humano consiste para Vieira Pinto, em ser ele o único ser vivo produtor de sua existência; Cf. PINTO, 1973, cap.IV. La producción de la existencia (p.235-299); PINTO, 2005a., sobretudo o tópico 2. Os dois aspectos do processo da razão. O homem como produtor do que consome (p. 475-483), mas também os tópicos seguintes. Abordaremos o tema de modo mais detalhado no segundo tópico do presente capítulo.

¹¹⁵ “[...] a ruptura do complexo de ingenuidade com a correspondente substituição da visão de mundo, não é fato isolado, cujo significado se esgote nessa constatação apenas, mas é ao mesmo tempo ponto de partida de decisiva transformação no processo da realidade, porquanto tem esta consequência capital, que a transmutação de qualidade da consciência se constitui em fator de prosseguimento da alteração objetiva já iniciada. *Dá-se, desde então, entre os pólos da relação realidade-consciência uma ação causal recíproca* (PINTO, 1960a, p. 92, grifo nosso).

¹¹⁶ “A atitude ingênua nem sempre coincide com a ignorância. Por vezes, pessoas até muito eruditas são por ela afetadas. Não existe, como já se viu, consciência ingênua e consciência crítica em estado puro; é bom insistir nisso para se evitar falsos maniqueísmos. E também de sua parte a menor ou maior ingenuidade no posicionamento político está ligada apenas ao grau de clareza, maior ou menor, de percepção da realidade. Não há predestinação nem consciências privilegiadas *a priori*. O que se quer dizer é estar o grau de percepção do real ligado à ação objetiva, a uma relação de trabalho. É um problema epistemológico aquilo que o pensamento primário reduz a questão ética” (ROUX, 1990, p. 102).

¹¹⁷ “Importa é observar que na divisão das consciências, que apontamos, reúnem-se do mesmo lado representantes de classes diferentes contra membros dessas mesmas classes, que, por pertencerem à condição diferente do processo, têm seus interesses ligados ao ponto de vista oposto. Não nos parece que tenhamos, por enquanto, chegado a uma etapa de divisão social de trabalho que permita a plena aplicação do conceito de luta de classes elevando-a a de contradição social principal” (PINTO, 1960b, p. 358).

¹¹⁸ Ou materialmente (em termos marxianos) e espiritualmente (em termos hegelianos).

xenofobia, complexo de superioridade e convite ao imperialismo, mas, ao contrário, refutação de tudo isto enquanto tomada de consciência de si por parte do(s) país(es) explorado(s) enquanto tal (ou seja, sendo explorado/s, o são por alguém). Noutros termos, no pensamento de Vieira Pinto o nacionalismo confunde-se concretude e objetividade:

[...] compreendemos que o sistema de categorias aqui apresentado não forma cadeia linear de conceitos, deduzidos uns de outros, mas uma articulação circular¹¹⁹, de tal modo que a última especificação é a que melhor se identifica com a primeira. *A objetividade para o pensamento político da existência social se encontra na nacionalidade*. Na consideração desta última reúnem-se todas as noções categoriais anteriores e aqui vem dar fruto. A própria conjunção dos conceitos extremos indica-nos que, se perguntarmos pelo que é a nacionalidade, teremos de defini-la, em primeiro lugar, como a realidade objetiva. A nação constitui o mundo, para quem indaga concretamente do que este é. (Ibid., p. 554, grifo nosso).

Cabe salientar que isto não significa de modo algum absolutização do nacional e a abstração de tudo aquilo que lhe for externo, até porque, em certo sentido, *nada* lhe é externo. Como dissemos, o reconhecimento de si mesmo na condição de explorado pressupõe a existência de um outro, o explorador ou, em termos mais gerais, a identidade pressupõe a diferença. Segundo Freitas, “A marca distintiva atribuída ao nacionalismo de *Consciência e realidade nacional* decorria do fato de que Álvaro Vieira Pinto entendia a nação como uma etapa da constituição de uma comunidade internacional dos países subdesenvolvidos” (FREITAS, 1998, p. 138), de modo que o autor sobrepunha a luta internacional das nações coloniais exploradas contra as nações imperialistas às lutas internas em cada país entre exploradores e explorados.

Na fase em que nos encontramos, nosso conceito de nacionalismo tem de ser interpretado como o procedimento pelo qual nos integraremos num internacionalismo autêntico, o das nações em luta pela humanização da vida de suas populações. O nacionalismo, ao afirmar-se e consolidar-se nos seus princípios, conduz, assim, a identificar-se com um internacionalismo que não o destrói, não revoga nenhuma de suas teses, não substitui nenhum dos seus ideais, antes encontra nessa nova etapa a plena realização daquilo que pregava. [...] Concebido ao término da sua missão histórica, o nacionalismo se revela uma forma

¹¹⁹ Tal circularidade implica a identidade entre todos os conceitos principais, quais sejam, objetividade, nacionalismo, totalidade, lógica dialética, entre outros.

de integração internacional, identificando-se dialeticamente ao internacionalismo. Será o modo como as nações, tornadas inteiramente livres e sem opressões de grupos particulares sobre as massas, se unificarão numa coletividade universal (PINTO, 1960b, p. 413-414).

Assim, o fato de conceber o imperialismo como contradição principal não inviabiliza a existência da luta de classes, de modo que Vieira não nega a perspectiva de Marx/Engels, mas a desloca para o âmbito de contradição *derivada* da contradição principal, qual seja, o imperialismo.

Outro aspecto fundamental do pensamento “vieiriano” consiste na necessidade de militância e engajamento, aspecto este explícito não só em escritos panfletários como “*Porque os ricos não fazem greve?*” e “*A questão da Universidade*”, bem como em *todas* as suas obras, das mais singelas as mais densas, das de juventude as de maturidade, das redigidas em solo brasileiro as redigidas em solo estrangeiro, daquelas escritas na aurora desenvolvimentista aquelas elaboradas no contexto crepuscular instituído pela ditadura militar não só no Brasil, mas em grande parte da América Latina. Isto fica explícito já em “*Consciência e realidade nacional*”, onde afirma o filósofo: “[...] a consciência crítica é *naturalmente impelida* a tornar-se *militante e engajada*” (PINTO, 1960a, p.176, grifos nossos). Desse modo, é inerente a consciência crítica não contentar-se em *interpretar* o mundo, mas ir além, agindo para *transformá-lo*¹²⁰, de modo que a *resignação* pertence ao âmbito da consciência ingênua, não da crítica (o que não significa que esta última acredite que tudo que se deseja seja possível, independentemente das condições objetivas). Tal perspectiva é indissociável daquela que acima mencionamos, segundo a qual, havendo uma inicial primazia do mundo/realidade sobre a consciência, num estágio posterior, quando esta passa a intervir (e assim transformar) o mundo/realidade, dar-se então uma interdependência entre ambos ou, noutros termos, após a subjetividade interpretar o mundo, adequando-se a ele, passa ela a ter condições de nele intervir, assim adaptando-o a si. Assim, afirma Vieira: “[...] a adequação do pensamento à realidade material se faz mediante o ato humano de transformar a realidade, e a este ato chamamos trabalho” (Ibid., p. 62). Ainda segundo ele,

¹²⁰ Isto nos remete novamente para a décima primeira tese de Marx sobre/contra Feuerbach; Vieira desenvolve raciocínio bastante semelhante, nos seguintes termos: “É preciso, assim, encontrar outro conceito de razão e a ele nos vincularmos, para proceder de maneira não apenas justa na tarefa de interpretar o mundo, mas sobretudo eficaz no afã de modificá-lo” (PINTO, 1960b, p. 64).

Pensar e agir, só para fins de exposição didática são coisas distintas. Inteligência e vontade não são faculdades subsistentes à parte uma da outra, nem disposições independentes no todo físico-espiritual que é o homem, em sua qualidade de ser socialmente condicionado [...] Pensar é desde logo agir, como a ação é o pensamento que se conclui (PINTO, 1960b, p. 187).

Dessa forma, para Vieira a racionalidade só estaria completa quando havendo a fusão entre *pensar e agir*¹²¹, *inteligência e vontade* ou, nos termos de Marx, *interpretação e transformação*; visto isto, parece-nos lícito readaptarmos uma máxima kantiana para o pensamento de Vieira nos seguintes termos: *interpretação sem ação é vazia; ação sem interpretação é cega*¹²².

Cabe-nos ainda responder a seguinte questão: o que garante ser crítica a consciência expressa por Vieira? Eis uma das justificativas do próprio pensador:

Recebe o qualificativo de *crítica* porque, de fato, é uma consciência permanentemente atenta em denunciar as influências a que está submetida e criticá-las. É crítica no sentido etimológico da palavra, porquanto procede à “crise”, isto é, à separação dos fatores atuantes, e capaz de apreciar a significação de cada um, a força da respectiva motivação e, de modo geral, o resultado deles, expresso nos julgamentos a que é levada em virtude de sua inclusão no contexto histórico, onde assentam os fundamentos de suas atitudes e de seu modo de pensar (PINTO, 1960a, p. 84-85, grifo no original).

Dessa forma, o cerne da postura crítica da consciência em questão consiste em seu anti-dogmatismo, ou seja, na admissão de não partir ela do nada, assumindo-se assim ser condicionada por outras formas de pensamento (buscando-se não só ter clareza de quais sejam elas, mas também proceder uma análise crítica de tais posições) o que implica na dupla relativização de seu ponto de vistas: 1) no sentido de ser ele histórico, portanto não tendo validade universal nem intemporal, podendo ser inteiramente equivocado se aplicado em outro local/época; 2) no sentido de que mesmo sendo aplicado no local/época sobre a qual

¹²¹ Não é por acaso que Vieira afirma em “*O conceito de tecnologia*” que “a razão é o que a razão fez” (PINTO, 2005a, p. 365). Voltaremos a esta questão no tópico seguinte.

¹²² “Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas” (KANT, 2001, p. 115).

refletiu, não deixa de possuir lacunas pois, como vimos anteriormente, não existe consciência inteiramente crítica nem inteiramente ingênua. Nas palavras de Vieira:

É evidente que o autor não sabe dizer quais os elementos ingênuos que permeiam os seus enunciados, do contrário os eliminaria. De qualquer forma, o reconhecimento de que *possam existir*, e mesmo que *devam existir*, decorre do rigor da posição assumida, como atitude não dogmática, mas crítica, aberta à própria retificação (PINTO, 1969b, p. 631, grifos nossos).

Fica então patente a vinculação da justificativa “vieiriana” à assertiva celebrizada pelo Sócrates platônico¹²³, segundo a qual, ao saber que nada sabe, Sócrates (paradoxalmente) sabe algo de suma importância: a limitação de seu próprio conhecimento (e, mais do que isso, a limitação do conhecimento de todos os homens), ao passo que aqueles que julgam-se sábios ignoram este princípio epistemológico basilar ou, em casos menos extremos, conhecem tal princípio, mas desdenham dele. Assim, a consciência crítica distingui-se *qualitativamente* da consciência ingênua ao conceber a possibilidade de estar errada, enquanto esta, seja por ingenuidade no sentido de inocência, seja por má-fé, enxerga-se como expressão inquestionável duma suposta verdade universal (não só no espaço, mas também no tempo). Adentramos então num outro âmbito, igualmente fundamental, qual seja, o da caracterização da consciência ingênua não como sendo sempre inocente, mas por vezes constituindo-se em propositalmente maléfica (embora, em nosso entendimento, tal má-fé não exclua certa dose de inocência, não sendo, porém, verdadeira a recíproca). Já em CRN Vieira criticava o que intitulou “pedagogismo” da posição socrática, a qual “Apresenta o problema da realidade social, e o da sua direção, como problema de pedagogia; os males da sociedade, como defeitos de instrução, e o que chama de vícios e erros dos homens, como simples ignorância” (PINTO, 1960a, p. 117); porém, nesta obra ele não enfatizou este caráter deliberadamente inverossímil do pensamento ingênuo, fazendo-o, entretanto, em suas obras póstumas até agora publicadas. Em “*A sociologia dos países subdesenvolvidos*” (como veremos em maiores detalhes ainda neste tópico), Vieira denuncia a prática deliberada da sociologia a qual chama de alienada, de esconder os fundamentos sociais da miséria de grande contingente da população humana, bem como sua simultânea estratégia da naturalização da desigualdade social em sentido forte, ou seja, a legitimação científica da exploração. Já em “*O conceito de*

¹²³ Cf. PLATÃO, “*Apologia de Sócrates*”, primeira parte, especialmente capítulo V e seguintes.

tecnologia” (como veremos em maiores detalhes no tópico seguinte), Vieira denuncia a “demonização” da tecnologia como estratégia deliberada de eximir a responsabilidade dos verdadeiros “culpados” pelos males que ela acarreta, ou seja, os humanos que as utilizam com intento consciente de prejudicarem outros humanos. Dessa forma, em várias partes do livro o autor usará o termo “maléfico(a)”¹²⁴ como sinônimo de consciência ingênua. Cabe repetir o que dissemos pouco acima, com intuito não só de evitar mal entendidos, bem como de enfatizar a importância de tal assertiva: embora toda má-fé presente na consciência ingênua tenha algo de inocência, nem toda inocência de tal consciência advém de alguma forma de má-fé, sendo esta entendida com intento deliberado de enganar e/ou prejudicar alguém, e não no sentido sartriano. Assim, embora pareça-nos claro que o termo consciência ingênua remete prioritariamente à noção de inocência, parece-nos ser plenamente justificada a ligação de tal conceito com o de má-fé, fraude, mentira, etc.

Antes de prosseguirmos na exposição das categorias centrais do pensamento de Álvaro Vieira Pinto, convém retornarmos brevemente ao papel desempenhado por cada um de seus escritos dentro da totalidade de seu pensamento. Como dissemos no início desta seção, parece-nos injusto considerar uma obra como “a” mais importante, ao menos quando o conjunto dos escritos de um pensador tiver o caráter daquilo a que chamamos organicidade; dessa forma, discordamos de Norma Côrtes quando esta inicia seu livro *“Esperança e democracia: as idéias de Álvaro Vieira Pinto”* afirmando que *“Consciência e realidade nacional é a mais importante peça do corpus filosófico de Álvaro Vieira Pinto”* (CORTES, 2003, p. 25, grifos no original). No entanto, convém salientarmos dois pontos acerca da questão: 1) a afirmação da autora não implica numa exaltação ingênua da obra em questão, mas a constatação de dois fatos, sendo o primeiro aquele que já havíamos mencionado: o caráter basilar de tal escrito, ao passo que o segundo consiste na ampla repercussão (positiva e negativa) alcançada pela obra logo após sua publicação; 2) na época em que foi publicado *“Esperança e democracia”* (2003), as obras *“O conceito de tecnologia”* e *“A sociologia dos países subdesenvolvidos”* ainda não haviam sido lançadas e como a obra *“El pensamiento critico en demografia”* consiste num estudo mais específico do autor acerca do tema demografia (o que não significa ser ele destituído de importância para a compreensão do pensamento de Vieira enquanto totalidade, pelo contrário), a única obra que poderia ousar integrar a chamada linha de frente do pensamento “vieiriano”, juntamente com *“Consciência*

¹²⁴ Por exemplo, no sexto tópico do capítulo V (“As antecipações da ‘razão técnica’”), intitulado “O espantallo da técnica e as *maliciosas* intenções desse conceito” (PINTO, 2005a, p. 396, grifo nosso).

e realidade nacional” era “*Ciência e existência*”, de modo que naquela época a afirmação de Côrtes era menos problemática que hoje em dia¹²⁵.

Com a publicação póstuma de duas das obras de Vieira, a necessidade de se repensar a posição ocupada por cada um de seus escritos na totalidade de seu pensamento se fez presente, sendo neste contexto que Freitas redigiu “O conceito de tecnologia: o quarto quadrante do círculo de Álvaro Vieira Pinto”, texto publicado a título de introdução do volume um de “*O conceito de tecnologia*”, publicado em 2005. Segundo Freitas,

Quando encontramos um texto de Vieira Pinto e o trazemos à luz do dia percebemos que toda sua obra obedeceu a uma lógica de construção argumentativa contínua e complementar, a qual, vista em seu conjunto, revela o paciente esforço dedicado à construção solitária de um portentoso projeto: enunciar o alcance antropológico e também antropomórfico do conceito de “trabalho” (FREITAS, 2005, p. 1).

Embora concordemos com esta visão sistêmica acerca do pensamento “vieiriano” – com a ressalva de que a centralidade da categoria “trabalho” só pode ser aceita se a concebermos no sentido mais amplo do termo, incluindo-se aí não só a técnica enquanto trabalho, bem como a cultura em geral –, discordamos de sua teoria do quadrante, segundo a qual

A teia analítica que teceu ao redor do conceito de trabalho, no transcorrer de duas décadas, custa a aparecer porque os escritos estavam (e estão) dispersos e somente agora podemos colocar sobre a mesma mesa os quatro quadrantes que oferecem a situação de conjunto com a qual se pode esquadrihar sua circular plataforma conceptual: *Consciência e realidade nacional*, *El conocimiento crítico en demografia*¹²⁶, *Ciência e existência* e, agora, *O conceito de tecnologia* (Ibid., p. 3, grifos no original).

Em nossa opinião, não só a publicação de “*A sociologia dos países subdesenvolvidos*” (2008) depõe de forma significativa contra a perspectiva de Freitas (pois tal livro é, no mínimo, tão significativo quanto o livro sobre demografia), mas as próprias palavras de Vieira (expressas

¹²⁵ Pensamos, entretanto, que tal problema se dissipa se encararmos a assertiva da autora como relativa, ou seja, CRN seria a obra mais importante de Vieira *em certo sentido*, e não *em sentido absoluto*; a falta de tal esclarecimento por parte da autora com relação a tal ressalva nos levou, contudo, a problematizarmos sua assertiva.

¹²⁶ O título correto é “*El pensamiento crítico en demografia*”.

no trecho de sua entrevista ao qual reproduzimos no início deste capítulo), onde o pensador destacou sua obra sobre ética (até o momento presente – 2012 –, não publicada) como uma das mais importantes que escreveu.

Em “*O pensamiento crítico en demografía*”, Vieira Pinto empreende uma teoria não no sentido de “produto interno da demografia para explicar os fatos de seu domínio” ¹²⁷ (PINTO, 1973, p. 15), mas de “teoria como concepção epistemológica geral, fundadora e explicativa da própria demografia enquanto ciência” ¹²⁸ (Ibid., p. 15), perspectiva esta original no âmbito da demografia daquela época. Numa passagem que julgamos particularmente elucidativa de seu *modus operandi*, afirma Vieira:

A demografia, ao examinar pelo prisma da quantificação o processo demográfico, deixa escapar sua qualidade mais distintiva, a de que no fundo dos efeitos que recolhe e estuda está a ação, mais ou menos clara para si, de uma consciência independente. Sem dúvida, não compete ao demógrafo prático submergir-se nestas sutilezas que nada alteram os resultados de seus cálculos. Porém *se não alteram os resultados dos cálculos, alteram as idéias a respeito deles, e esclarecendo a inteligência do especialista, até podem abrir novos caminhos de investigação*. Conduzir a instalação do pensamento no quadro de outro sistema de lógica mais correto, e valorar conclusões que, de outro modo, seriam desdenhadas. Não se trata de alterar de imediato as técnicas habituais, senão de apreciar-las com mentalidade crítica¹²⁹ (PINTO, 1973, p. 239-240, grifo nosso).

Fica, portanto, patente que, para Vieira, não se trata do desprezo pela dimensão quantitativa do conhecimento, mas antes da ênfase na problematização do “dado”, ou seja, trata-se da centralidade da crítica enquanto elemento *qualitativo* sem o qual o quantitativo pode ter valor não só nulo, mas mesmo negativo.

¹²⁷ Tradução nossa; no original: “producto interno de la demografía para explicar los hechos de su dominio”.

¹²⁸ Tradução nossa; no original: “teoria como concepción epistemológica general, fundadora y explicativa de la propia demografía en cuanto ciencia”.

¹²⁹ Tradução nossa; no original: “La demografía, al examinar por el prisma de la cuantificación el proceso demográfico, deja escapar su cualidad más distintiva, la de que en el fondo de los efectos que recoge y estudia está la acción, más o menos clara para sí, de una consciencia Independiente. Sin Duda, no compete al demógrafo práctico sumergirse en estas sutilezas que nada alteran de los resultados de sus cálculos. Pero si no alteran los resultados de los cálculos, alteran las ideas respecto a ellos, y esclareciendo la inteligencia del especialista, hasta pueden abrir nuevos caminos de investigación, conducir a la instalación del pensamiento en el quadro de otro sistema de lógica más correcto, y valorar conclusiones que, de otro modo, serían desdenhadas. No se trata de alterar de inmediato las técnicas estadísticas habituales, sino de apreciarlas con mentalidad crítica”.

Em “*Ciência e existência*”, cujo subtítulo “problemas filosóficos da pesquisa científica” indica um enfoque de filosofia da ciência¹³⁰, Vieira não visava limitar-se ao âmbito da discussão teórica do tema em sentido geral, mas intentava ainda integrar tal discussão ao âmbito do projeto de emancipação nacional, de modo que “o livro *Ciência e existência*, seu ‘terceiro quadrante’, para além da metodologia do trabalho científico, apontou campos de debate que deveriam ser percorridos para que a ciência no Brasil pudesse amadurecer e contribuir para a emancipação do país” (FREITAS, 2005, p. 15, grifo no original). Um dos temas centrais desta obra consiste na distinção operada pelo autor entre a *lógica formal* e a *lógica dialética* e, embora este tema esteja presente em praticamente todas as obras do pensador, é em “*Ciência e existência*” que ela será explorada com maior profundidade. Segundo ele

A lógica dialética é o sistema de pensamento racional que reflete fidedignamente o movimento real das transformações que se passam no mundo exterior, físico e social. As contradições [...] não são um artefato do espírito, um “modo de ver as coisas”, mas um dado do mundo material, transferido para o pensamento e aceito por este na qualidade de fato, de tal frequência e magnitude, que determina a criação de um sistema original de lógica, que o acolhe, o utiliza e por isso se torna capaz de refletir intelectualmente de modo mais exato a realidade. (PINTO, 1969, p. 44).

Trata-se, portanto, duma perspectiva objetiva, que concebe o mundo como ele realmente é, ou seja, contraditório, histórico, em incessante movimento, ao passo que

A lógica formal, ao excluir as contradições como um equívoco do pensamento, a ser repellido a todo custo, condena-se a ser a lógica de superfície da realidade, da imobilidade das coisas, da intemporalidade dos fenômenos. Não é preciso esforço para se ver que esta concepção restritiva e unilateral significa falsear a objetividade, pois o mundo oferece uma dimensão infinita de profundidade, está em constante mobilidade e todos os fatos que nele ocorrem acham-se situados no

¹³⁰ Ao primeiro capítulo da obra, intitulado “A necessidade da compreensão filosófica da pesquisa científica”, segue-se, pouco a frente, a seguinte explicação: “A reivindicação desta exigência de formação teórica do pesquisador é a primeira, e talvez a mais importante tese que desejamos defender nestas páginas” (PINTO, 1969, p. 50). Fica então patente aqui a proximidade entre “*Ciência e existência*” e “*El pensamiento critico en demografia*”, pois em ambos os livros Vieira defende a necessidade de teoria (em sentido filosófico-epistemológico e não metodológico) para as ciências em geral (no caso da primeira obra citada) e especificamente para a demografia na segunda obra mencionada. Cabe salientar ainda que a crítica ao “mito do dado” na demografia (ou seja, a uma aceitação não crítica das estatísticas) aparece como crítica a seu procedimento análogo nas ciências em geral, qual seja, o de restringir todo o conhecimento ao âmbito formal.

tempo físico ou no tempo histórico. Já por esta consideração inicial podemos compreender que a lógica formal, sem ser falsa em sentido absoluto, é uma atitude que apreende parcialmente a realidade efetiva dos processos objetivos, submetendo-os a condições restritivas, não aceitando a totalidade dos elementos cognoscitivos que constituem seu conteúdo (Ibid., p. 44).

Visto isso, torna-se óbvia a identificação da *lógica formal* com a *consciência ingênua* e da *lógica dialética*¹³¹ com a *consciência crítica*; cabe salientar que se ao afirmar não existir consciência totalmente ingênua ou totalmente crítica Vieira afastou sua perspectiva de uma concepção maniqueísta, o mesmo dar-se com sua assertiva segundo a qual a lógica formal não é em si errada, embora seja insuficiente, tendo em vista o “grau de validade limitado, mas autêntico que, em seu campo próprio, se deve reconhecer aos procedimentos formais” (Ibid., p. 34). Desse modo, o erro da consciência ingênua consiste em utilizar a lógica formal em âmbitos cuja dinamicidade lhes impossibilita uma compreensão adequada.

Outra categoria presente em todas as obras de Vieira é a de *totalidade*, esta entendida não em seu aspecto exclusivamente “quantitativo, espacial, geométrico” (PINTO, 1960b, p. 171) – concepção esta que Vieira atribui à consciência ingênua –, mas como relação, tendo em vista que “ao ver uma coisa vejo também as suas relações, [...] Não há pois experiências de objetos isolados” (MOURUJÃO apud CÔRTEZ, 2003, p. 284, nota nº 52). Isto fica claro na descrição “vieiriana” da concepção ingênua de totalidade:

Pensa o todo como um agregado de partes justapostas, as quais, embora unidas e harmônicas, não são apreciadas nas suas relações internas recíprocas. O todo é tudo que aqui está; tal é a definição simplista da totalidade. Supõe a limitação do real à forma de existência presente, e por isso é um conceito estático, representando o mundo na ausência de todo movimento, como se fosse só isto que aí está, cujos limites imediatamente percebemos, conforme acontece quando olhamos um sólido regular, um cubo¹³², por exemplo. (PINTO, 1960b, p. 171).

¹³¹ Não é nosso intento aprofundarmos a conceituação da dialética, mas apenas abordá-la em linhas gerais para tornar melhor compreensível nossa posterior discussão acerca da tecnologia no pensamento de Álvaro Vieira Pinto; para quem quiser fazê-lo, Cf. PINTO, 1969, p. 65-66, onde o autor menciona dois sentidos da dialética, bem como p. 67 e seguintes (da mesma obra), onde o autor divide a dialética em gnosiologia; lógica e epistemologia.

¹³² Cf. SOKOLOWSKI, 2004, p. 25-29, cujo título do capítulo é justamente “Percepção de um cubo como um paradigma de uma experiência consciente”.

Novamente temos aqui a contraposição entre o dinamismo histórico da consciência crítica/lógica dialética em oposição ao imobilismo a-histórico da consciência ingênua/lógica formal; é de fundamental importância termos claro o seguinte: se na concepção da totalidade enquanto mera soma das partes concebe-se como possível uma apreensão absoluta do todo (o que implica aquisição de todo o conhecimento possível sobre algo, portanto, o fim do conhecimento, no sentido de não se ter mais o que conhecer), na concepção da totalidade como relações¹³³ entre as partes (e não apenas como soma delas) o conhecimento nunca chegará a um final absoluto, dado o caráter dinâmico da realidade; isto fica patente se levarmos em conta que as possibilidades de combinações entre uma grande quantidade de elementos diferentes é praticamente infinita. Por isso mesmo, a “fase científica propriamente dita [...] não está nem estará jamais concluída” (PINTO, 1969, p. 29).

Como dissemos anteriormente, a consciência crítica, sem negar sua subjetividade, opõe-se ao subjetivismo idealista ao procurar primeiramente *compreender* as condições objetivas nas quais se encontra inserido para só então buscar *transformá-las*; porém, faltou esclarecermos que tais condições objetivas não se limitam às chamadas leis naturais, abrangendo também as condições sociais. Por isso mesmo, esclarecendo que para uma compreensão adequada de nosso processo de conhecimento não é suficiente considerarmos a interdependência entre consciência e mundo, entendendo-se este exclusivamente por mundo natural e não social, afirma o filósofo:

O *cogito* autêntico, se quisermos conservar esta tradicional formulação, depurando-a dos seus elementos metafísicos ilusórios, nos é dado pelo *cogitamus*, porque esta expressão inclui tanto o aspecto *cogito*, eu penso, como o aspecto *cogitor*, eu sou pensado (Ibid., p. 17, grifos no original).

Tem lugar, portanto, a idéia de intersubjetividade no pensamento “vieiriano”, de modo que não só não há primazia de minha consciência sobre o mundo, como igualmente não há primazia de minha consciência sobre as outras consciências, de modo que as diferentes

¹³³ “O pensar segundo a totalidade opõe-se ao pensar por generalidade. Enquanto este é indutivo, mas abstrato, o outro é indutivo, mas concreto. O pensar em totalidade não opera por abstração, e sim inversamente por concreção; procura conceituar sem destacar, representar em idéia sem dissolver o objeto no anonimato da generalização. Procura pensar a coisa ou o acontecimento no complexo de suas relações concretas, o que implica não dissociá-la da totalidade do mundo a que pertence; consiste em tomá-la em foco, mas não à parte. Sabe que em cada objeto se reflete a totalidade do mundo que o determina e que considerar sua ‘objetividade’ sem levar em conta essa determinação pelo mundo, é mera abstração, sem valor de verdade” (PINTO, 1960b, p. 154-155).

consciências se condicionam reciprocamente, numa “espécie de *cogito* coletivo cujo enunciado forma poderia ser mais ou menos assim: reconhecemos nossa mútua existência e, logo, por lógica indutiva, constituímos o mundo enquanto objetividade” (CÔRTEZ, 2003, p. 121, grifo no original). Assim, a intersubjetividade pode ser identificada não só com a objetividade, como também com a totalidade e a historicidade¹³⁴ em mais um exemplo da absoluta interdependência entre os conceitos “vieirianos”.

O subtítulo “Introdução metodológica ou prática metodicamente desenvolvida da ocultação dos fundamentos sociais do ‘vale de lágrimas’” já nos fornece um apontamento preciso do tema central da obra “*A sociologia nos países subdesenvolvidos*”, desde que contextualizemos a expressão “vale de lágrimas”: esta foi celebrizada por Marx no âmbito filosófico através da seguinte máxima:

A supressão da religião como felicidade *ilusória* do povo é a exigência da sua felicidade *real*. A exigência de que abandonem as ilusões acerca de uma condição é a exigência de que abandonem uma condição que necessita de ilusões. A crítica da religião é, pois, em *germe*, a *crítica do vale de lágrimas*, cuja *auréola* é a religião (MARX, 2010, p. 145-146, grifos no original).

Tal formulação advém na verdade de Feuerbach, para quem a religião desempenha o papel de alienação do mundo real em prol de um mundo ilusório, idealizado, originando o que ele chama de mundo invertido. O cerne a crítica marxiana neste âmbito consiste em denunciar a religião como instrumento privilegiado de estímulo a resignação, no sentido aceitação passiva das mazelas vivenciadas neste mundo em virtude da crença que em outro mundo elas

¹³⁴ “Para compreender e fundamentar o conhecimento, não partimos, por conseguinte, de um conceito absoluto, como é o caso do ‘eu penso’, simples idéia intemporal, metafísica e de garantia unicamente subjetiva, relativa a um ‘eu’ que não é ninguém, que não está em situação no espaço e no tempo, mas do fato histórico, social, objetivo de que ‘*nós pensamos*’. Este ‘nós’, colocado na origem de toda a reflexão gnosiológica, é que assinala a entrada no caminho da dialética, e o abandono das especulações metafísicas. Acharno-nos aqui efetivamente no ponto de bifurcação dos caminhos que levam de um lado à lógica formal, de outro, à lógica dialética. Com efeito, ao reconhecer na origem da teoria do conhecimento um ‘nós’, um ‘*cogitamus*’, e não um ‘*cogito*’, partimos de uma situação objetiva, de um dado concreto, de um fato social que diretamente fixa e qualifica a posição de cada indivíduo singular num processo histórico, em vez de pendurar uma ‘longa cadeia de razões’ a uma idéia subjetiva, ainda que admitida como evidente em grau absoluto e suposta confirmada por si mesma. O ‘nós’ a que me refiro inclui-me imediatamente num processo objetivo, exterior a mim e a qualquer outro homem, cuja validade não necessita confirmação para mim porque eu é que sou confirmação dele. O meu existir como ser histórico, como indivíduo em comunidade social, é conhecido imediatamente por mim, e portanto fornece o ponto de partida para o raciocínio que procura entender o fenômeno do conhecimento, não por uma evidência interior mas por uma experiência exterior, social, histórica, que supera toda dúvida que pudesse levantar a respeito dela, ao me mostrar que esse ato de duvidar não afeta em nada a vivência do meu pertencimento ao processo que me envolve.” (PINTO, 1969, p. 16-17, grifos no original).

cessarão. A discussão de Vieira versa sobre uma forma de alienação idêntica, porém tendo como sua propagadora não a religião, mas a sociologia (não toda ela, mas aquela construída através da ingenuidade e/ou má-fé), tendo em vista que

[...] não basta aos beneficiários desta mistificação mantê-la na condição de impressionismo místico. Para melhor garantir, precavendo-se contra a eventualidade de quaisquer denúncias em contrário, precisavam transitar da visão apocalíptica para o terreno respeitável da ciência (PINTO, 2008, p. 21).

Encontramo-nos assim novamente sobre o terreno pantanoso da ideologia; ao sintetizar a posição do sociólogo italiano Vilfredo Pareto sobre o tema, afirma Stoppino que “aquilo que para Marx é um produto de determinada forma de sociedade, para Pareto torna-se um produto da consciência individual” (STOPPINO in. BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 2010, p. 586); dessa forma, embora se tenha mantido “o requisito da falsidade da Ideologia [...] perdeu-se completamente a sua gênese social” (Ibid., p. 586). Trata-se daquilo que Vieira denuncia como a transferência do âmbito social para o psicológico, com intuito deliberado de classificar os inadaptados não como politicamente subversivos (como ocorrera outrora), mas como casos patológicos, ou seja, como doentes, de modo que a resolução da inadaptação não será social, mas clínica. Dessa forma,

Se algum indivíduo, por cegueira intelectual, impulso passional ou obstinação ideológica deixa de reconhecer a esplendida e exclusiva superioridade deste sistema econômico e político, será evidentemente um “inadaptado”, portador de alguma tara ou traumatismo psíquico, por exemplo o fracasso em seus projetos e pretensões pessoais (PINTO, 2008, p. 50).

Trata-se, portanto, duma antecipação em mais de uma década¹³⁵ em relação ao que chamaremos de “imperativo Fukuyama” do “fim da história”¹³⁶, segundo o qual a dissolução

¹³⁵ Embora tenha sido publicado postumamente em 2008, “*A sociologia dos países subdesenvolvidos*” foi redigido entre agosto de 1974 (PINTO, 2008, p. 19) e janeiro de 1975 (Ibid., p. 412) ao passo que o livro de Fukuyama “*The end of history and the last man*” foi publicado originalmente em 1992, tendo este sido antecedido por um artigo homônimo, também de Fukuyama, publicado na revista *The National Interest* em 1989.

¹³⁶ O “imperativo Fukuyama” do “fim da história” afirma não só que “nos últimos anos, surgiu no mundo todo um notável consenso sobre a legitimidade da democracia liberal como sistema de governo, à medida que ela conquistava ideologias rivais” (FUKUYAMA, 1992, p. 11), mas também que “a democracia liberal pode

da União Soviética representaria não o fim de uma tentativa específica de efetivação da idéia comunista, mas a morte desta idéia, bem como o triunfo *definitivo* da democracia liberal (capitalista) enquanto a efetivação do melhor dos mundos possíveis, numa perspectiva que julgamos tão ingênua e equivocada quanto a de Marx ao afirmar que só com o advento do comunismo a humanidade adentraria propriamente no âmbito da história¹³⁷.

Embora haja uma evidente proximidade entre a perspectiva de Vieira (especialmente em suas últimas obras¹³⁸) e o materialismo histórico de Marx/Engels, o filósofo brasileiro não define seu pensamento com qualquer rótulo importado, intitulado sua abordagem como *empírio-historicista*¹³⁹; segundo ele,

A perspectiva empírio-historicista não consiste apenas em defender o caráter *a posteriori* dos esquemas de compreensão, mas em afirmar a componente empírica da doutrina, ou seja, a necessidade de colocar os fatos na ordem do “devenir” objetivo, que lhes dá origem. A atitude empirista simples é mais pobre do que a concepção aqui defendida, que associa indissolivelmente à perspectiva historicista. Com efeito, o mero raciocínio empírico deixa de acentuar o aspecto histórico dos objetos, considerando-os como coisas, quando são, na verdade, produtos da fabricação humana, e como tais históricos (PINTO, 1960b, p. 36, grifo no original).

constituir ‘o ponto final da evolução ideológica da humanidade’ e ‘a forma final de governo humano’, e como tal, constitui o ‘fim da história’” (Ibid., p. 11). É de fundamental importância salientarmos que apesar da “virtual universalidade da rejeição que ele [o ensaio de Fukuyama] enfrentou” (ANDERSON, 1992, p. 13), incluindo-se aí críticas não só de diversos ramos da esquerda, mas também da direita, a tese central de Fukuyama recebeu ampla acolhida no âmbito do senso comum, tendo a imprensa exercido um papel fundamental neste processo. Para uma discussão abrangente sobre a concepção de “fim da história”, Cf. ANDERSON, 1992; para considerações mais breves e recentes, Cf. ZIZEK, 2011b.

¹³⁷ A teoria de Fukuyama tem como intento inequívoco a manutenção do *status quo* enquanto formação social que tem como pressuposto essencial a desigualdade acentuada entre as pessoas, ou seja, baseada na exploração do homem pelo homem e não na colaboração entre eles. No caso de Marx, a inevitável vitória do proletariado (Cf. MARX in GARDINER, 2004, p.163-169, referente a trecho do “*Manifesto comunista*”), bem como o fim da pré-história da humanidade com a supressão da formação social capitalista e início da história propriamente dita com o advento do comunismo (Cf. MARX in GARDINER, 2004, p. 163, referente ao prefácio da “*Contribuição para a crítica da economia política*”) constituem a tentativa marxiana de apresentar o comunismo como o melhor dos mundos possíveis. Em ambos os casos verifica-se o recurso a um otimismo que paralisa a história em uma idealização, tendo em vista ser a contradição o motor desta, sendo ela (a contradição), incessante. Fukuyama aponta senão para o fim das contradições, ao menos para o fim das contradições estruturais, tendo em vista a impossibilidade de alcançar um sistema econômico superior ao atual; Marx, por sua vez, parece conceber o comunismo da mesma forma, a diferença entre eles residindo no fato de este último apontar para um paraíso futuro, enquanto aquele defende o vigente não como o melhor até então, mas como o melhor possível em todos os tempos, portanto, impossível de ser superado.

¹³⁸ “O livro *O conceito de tecnologia* é aquele no qual Vieira Pinto mais concede espaço a Marx para refletir sobre a categoria trabalho, estendendo essa abertura a alguns debates especificamente levados a efeito por Engels” (FREITAS, 2006, p. 93); cabe salientar que quando este artigo foi publicado o livro “*A sociologia dos países subdesenvolvidos*” ainda não o fora, de modo que a influência do materialismo histórico neste último não pôde ser avaliada por Freitas.

¹³⁹ “Vieira Pinto não se diz um marxista, mas um empírio-historicista” (ROUX, 1990, p. 110).

Parece-nos que a citação acima deixa bem claro que a limitação do que Vieira chama de “empirismo simples” consiste no fato de este ater-se exclusivamente ao âmbito *natural*, negligenciando assim o âmbito *histórico, cultural*, e por isso mesmo, humano. O perigo de tal perspectiva consiste justamente na naturalização dos fatos, eximindo assim os humanos de responsabilidades nestes fatos. Trata-se duma flagrante tentativa de desideologização a qual, entretanto, é essencialmente ideologizadora. Já no que concerne a crítica àquilo que Vieira intitula como “visão romântica e idealista do historicismo” (Ibid., p. 35), cabe-nos esclarecer que para ele “O vício desta concepção é supor um rígido esquema apriorista, atrás do qual se ocultam na verdade, interesses a defender [...]” (Ibid., p. 35), consistindo tal posição numa “perspectiva idealista e *estática*” (Ibid., p. 35, grifo nosso). Deste modo, tal historicismo teria como base uma concepção teleológica paradoxalmente imobilista, estabelecendo limites a priori para a ação humana¹⁴⁰. Um exemplo elucidativo de tal perspectiva seria a já mencionada concepção de “fim da história”; segundo ela, embora seja não só desejável, mas também possível que as sociedades melhorem suas próprias condições, tal atitude só poderia ser *reformista*, nunca *revolucionária*, tendo em vista que o único progresso viável seria o aperfeiçoamento do *status quo* e não a ruptura para com ele, visando uma modificação *estrutural* da sociedade. Trata-se, portanto, duma justificação “científica” do *status quo*, eternizando-o como o melhor que a humanidade poderia fazer, considerando-se utopia toda pretensão de ir além, melhorando substancialmente o que existe. Opondo-se a tal perspectiva estática e imobilista, afirma Vieira: “Nosso modo de pensar, ao contrário, procura manter viva a idéia da originalidade do acontecer, do imprevisível e do insuspeitado, sempre possíveis, sem, contudo, é claro, cair no erro oposto, a presunção da contingência radical”¹⁴¹ (Ibid., p. 35); e ainda: “Não há determinismos fatais, uma vez que no cômputo dos fatores causais se inscreve a vontade coletiva livre” (Ibid., p. 36) ou, para expressarmos o mesmo com as palavras de Marx: “as circunstâncias fazem os homens, tanto como os homens fazem as circunstâncias” (MARX in GARDINER, 2005, p. 157).

¹⁴⁰ Eis a réplica de Žižek a tal perspectiva: “o ato é mais que uma intervenção no domínio do possível: o ato muda as próprias coordenadas do que é possível e, portanto, cria retroativamente suas próprias condições de possibilidade” (ŽIZEK, 2011b, p. 130).

¹⁴¹ A negação do dogmatismo não implica a afirmação do relativismo no sentido forte da palavra, aquele segundo o qual não haveria fatos, apenas interpretações; como vimos, Vieira afirma não só a existência da objetividade, mas também sua primazia (embora apenas inicial) sobre a consciência.

Por fim, merece ser destacado o conceito de *amanualidade*, enquanto “ponte” para o enfoque específico de Vieira em relação à tecnologia; tendo como origem a filosofia da existência¹⁴², a concepção de amanualidade é utilizada em “*Consciência e realidade nacional*” em sentido mais amplo; segundo Vieira, os teóricos da citada corrente acertaram quando viram que “o mundo se apresenta ao existente humano como espaço de ações possíveis mediante objetos dispostos ao seu redor, a serem tomados como utensílios, e que, portanto, a determinação mais imediata dos entes é a de se darem como algo que ‘está à mão’” (PINTO, 1960a, p. 68). Porém, salienta Vieira que um dos aspectos capitais de tal conceito não foi devidamente ressaltado por tais pensadores, a saber, que “em imenso número de casos, os objetos que se revelam como coisas, em virtude do caráter amaneal, são na verdade objetos *fabricados*” (Ibid., p. 68, grifo no original). Assim expressa em termos mais detalhados sua crítica à insuficiência da concepção existencialista da amanualidade:

O caráter de amanualidade implica a gradação nos tipos de manuseio e não se mostra, conforme deixa crer a teoria, como propriedade unívoca. Mas, que se esconde por trás desta gradação do “amaneal”? O trabalho. Uma coisa é mexer-se em um pouco de barro, outra é segurar uma vasilha para beber, e outra ainda é tomá-la nas mãos para apreciar a beleza de desenhos e do colorido que lhe foi dado pela arte cerâmica. Nos três casos, imaginados como exemplo, temos a mesma matéria, mas três graus distintos de manuseio, representando três modalidades de ser, com tudo quanto de significado particular há para cada um; e o que determina a diferenciação entre esses três modos é a operação do trabalhador, que imprime em cada caso à substância bruta original propriedades que condicionam as diferentes possibilidades de manuseio. Com efeito, é o trabalho que eleva a realidade objetiva de um a outro grau de amanualidade. E com essa elevação surgem concomitantemente novos característicos do objeto (Ibid., p. 69)¹⁴³.

¹⁴² Vieira utiliza em “*Consciência e realidade nacional*” o termo “filosofia da existência” sem nenhuma especificação, o que o torna um tanto vago; para uma melhor compreensão acerca de a quem o autor se refere a utilizar tal termo, Cf. FREITAS, 1998, especialmente p. 177, nota 83 (na qual são apontados os nomes de Husserl e Heidegger) e CORTES, 2003, que aponta, além destes dois autores, o nome de Jaspers.

¹⁴³ Tal crítica é exposta também em “*Ciência e existência*”, nos seguintes termos: “Iludidos por uma visão intelectual e subjetivista, não percebem que a amanualidade não consiste no simples ‘estar aí’ ao alcance da mão, mas na capacidade, que só o processo nervoso chegado a determinado grau, o consciente, adquire, de *trabalhar* sobre os objetos que circulam o indivíduo. Também aos antropóides, e demais espécies animais, o mundo oferece um envoltório de recursos ou de objetos que estão ao alcance do ser vivo, para deles se valer ou sobre eles atuar, inclusive porque sem essa relação com as coisas nenhum ser vivo subsistiria. Mas só com respeito ao homem se pode efetivamente falar de amanualidade como modo relacional que lhe permite a descoberta e o conhecimento do mundo. Isso porque só ele se revela capaz de travar com o mundo esta modalidade única de amanualidade denominada ‘trabalho’, e caracterizada pela fabricação dos objetos de que se utiliza. Com efeito, pelo trabalho o objeto deixa de ser uma simples coisa ou fenômeno que ‘está aí’ para se converter em um algo ‘posto aí’. Esta transformação qualitativa da coisa tem importância decisiva pois indica a mudança da representação nervosa pré-consciente para a consciente. O objeto muda portanto de qualidade, deixa de ser o

Em resumo, “O filósofo da existência examina a presença do homem no mundo como se este, que aí está e com o qual o homem se vai defrontar, fosse pura e simplesmente *dado*, quando na verdade, é, em grande parte, *feito*” (Ibid., p. 70, grifos no original). Ora, em nossa opinião os trechos acima citados expressam claramente a fusão perpetrada por Vieira entre a fenomenologia/existencialismo e o materialismo histórico, síntese esta cuja análise nos tomaria demasiado tempo e espaço e por isso não será aqui abordada em maiores detalhes. Basta-nos aqui salientar que para o filósofo brasileiro a “filosofia da existência” possui (ao contrário do que preconiza) caráter metafísico, idealista, seja em virtude de sua absolutização da consciência¹⁴⁴, seja em virtude de sua análise de temas abstratos como o Nada¹⁴⁵ e o Ser¹⁴⁶.

2 – O conceito de tecnologia: a tecnologia como efetivação da racionalidade enquanto modo de ser do homem

a) Contextualização da obra: quarto quadrante?

Publicado postumamente em dois volumes no ano de 2005, “O conceito de tecnologia” terminou de ser redigido em sua versão final no início de 1974¹⁴⁷, em plena época de “anos de chumbo” no Brasil. Tal obra é precedida por uma introdução por nós já mencionada anteriormente, intitulada “O conceito de tecnologia: o quarto quadrante do círculo de Álvaro Vieira Pinto”, de autoria de Marcos Cezar de Freitas. Contendo 21 páginas, tal escrito introdutório ganha importância em virtude da ausência de outras obras que tratem

termo de uma ação mecânica do organismo sobre o meio para se tornar um *meio* da ação do homem sobre um segundo objeto ou fenômeno do mundo” (PINTO, 1969, p. 341, grifos no original).

¹⁴⁴ Cf. PINTO, 1969, p. 18, onde Vieira aponta e critica a a-historicidade da consciência formulada por Descartes e Husserl.

¹⁴⁵ Em termos que parecem referir-se específica, mas não exclusivamente a Sartre, afirma Vieira: “A filosofia da existência, precisamente porque foi sempre produto cultural do centro dominante, tem-se ocupado até agora, entre outros temas, em especular sobre o Nada, o que evidencia não estar interessada em coisa alguma e muito menos em modificar a situação real do homem” (PINTO, 1960a, p. 65).

¹⁴⁶ Em crítica à concepção heideggeriana de/do Ser, afirma Vieira: “[...] o conceito de ser, nesse autor [...] reimprime a mais velha das fórmulas metafísicas e nada tem a ver com o legítimo conceito de ser, entendido enquanto expressão da unidade material do mundo” (PINTO, 2005a, p. 153).

¹⁴⁷ Tal informação se encontra na “Nota do Editor” (César Benjamin), presente no volume 1. de “O conceito de tecnologia”, p. XIII.

de tal livro¹⁴⁸, tendo em vista que todos os escritos publicados que tiveram Álvaro Vieira Pinto como tema o foram antes de 2005¹⁴⁹, incluindo-se o livro do próprio Freitas (“*Álvaro Vieira Pinto: a personagem história e sua trama*”, de 1998).

Embora não concordemos com a idéia de Freitas segundo a qual “*O conceito de tecnologia*” constitui o “quarto quadrante” do pensamento de Vieira Pinto¹⁵⁰, consideramos o texto que apresenta tal perspectiva como sendo de suma importância para a contextualização deste livro de Vieira. Como já havíamos mencionado em tópico anterior, Freitas afirma sobre Vieira que “toda sua obra obedeceu a uma lógica de construção argumentativa contínua a complementar, a qual, vista em seu conjunto, revela o paciente alcance antropológico e também antropomórfico do conceito de “trabalho” (FREITAS, 2005, p. 1). Como também já mencionamos anteriormente, concordamos com tal perspectiva, ressaltando porém a necessidade de compreendermos a categoria “trabalho” em sua acepção mais ampla; nas palavras do próprio Vieira: “a adequação do pensamento à realidade material se faz mediante o ato humano de transformar esta realidade, e a este ato chamamos trabalho” (PINTO, 1960a, p. 62). Dessa forma, o diferencial humano em relação aos demais seres vivos consistiria em sua capacidade de *produzir* e não apenas de *reproduzir* sua existência, tal como Vieira já apontara em “*El pensamiento critico en demografia*”¹⁵¹, a diferença entre eles consistindo no fato de a produção transcender o âmbito estritamente natural, constituindo-se em fenômeno cultural, portanto diferenciado daquilo “produzido” por qualquer outro ser vivo que conheçamos, tendo em vista que estes quando constroem algo, o fazem por instinto e não mediante planejamento racional¹⁵².

Acreditamos que, através de tudo que expomos até aqui, tenha ficado clara a complementaridade entre consciência e realidade (esta tendo primazia sobre àquela, mas não

¹⁴⁸ Na verdade, o próprio Marcos Cezar de Freitas publicou em 2006 um artigo intitulado “Economia e educação: a contribuição de Álvaro Vieira Pinto para o estudo histórico da tecnologia”, no qual aborda, entre outras obras do autor, “*O conceito de tecnologia*”; porém, não lhe dá destaque em relação às demais e utiliza neste texto passagens já publicadas em sua introdução a esta obra de Vieira; e existe também um artigo de John Bernhard Kleba intitulado “Tecnologia, ideologia e periferia: um debate com a filosofia da técnica de Álvaro Vieira Pinto” (2006), cuja existência só descobrimos quando a escrita de nossa dissertação já estava em avançado processo.

¹⁴⁹ Na realidade, existe pelo menos um escrito sobre Vieira Pinto redigido após o ano de 2005, sendo este intitulado “*Álvaro Vieira Pinto: massa, nacionalismo e cultura na realidade nacional*”, constituindo uma tese de doutorado defendida por Renato Ramos Martini, na Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita (Programa de Pós Graduação em Sociologia da Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara – UNESP), em dezembro de 2008, sob orientação do prof. Dr. Milton Lahuerta. Este trabalho pode ser encontrado no seguinte endereço:

http://www.athena.biblioteca.unesp.br/exlibris/bd/bar/33004030017P7/2008/martini_rr_dr_arafcl.pdf

¹⁵⁰ Por motivo já exposto acima, mas que repetiremos a seguir.

¹⁵¹ Cap. IV. “La produccion de la existencia”.

¹⁵² Abordaremos esta questão em maiores detalhes no tópico seguinte do presente capítulo.

deixando de ser por isso modificada por ela), entre a ciência e a existência (a existência prescindindo a ciência, mas fundando-a para melhorar-se), bem como o papel da amannualidade na produção da existência, sendo tal ato simultaneamente político, epistemológico e existencial. Sobretudo estes dois últimos conceitos – amannualidade e produção da existência – estão organicamente imbricados com a concepção de tecnologia. Em outros termos, o humano, enquanto ser consciente, capaz não só de apreender a realidade, mas de transformá-la mediante o trabalho (sendo a ciência e a tecnologia duas das formas de trabalho), é capaz de *produzir* sua existência, e nesse sentido, de criar seu mundo (dentro de certos limites objetivos, obviamente). Por isso, concordamos com a perspectiva sistemática sob a qual Freitas enxerga a totalidade da obra “vieiriana”; discordamos apenas do caráter pontual de sua hipótese/tese de que “*O conceito de tecnologia*” constituiria o “quarto quadrante”, pois, ao afirmar que “*O conceito de tecnologia* parece ser, ao mesmo tempo, o ato conclusivo de *Consciência e realidade nacional*, tendo *El conocimiento crítico en demografía*¹⁵³ e *Ciência e existência* como ‘entreatos’” (FREITAS, 2005, p. 17, grifos no original), Freitas despreza a possibilidade de que obras não publicadas, cuja existência era amplamente conhecida desde 1982¹⁵⁴.

Embora não possamos realizar aqui uma dissecação de “*O conceito de tecnologia*” de igual profundidade àquela empreendida por Norma Côrtes ao analisar “*Consciência e realidade nacional*” em seu livro “*Esperança e democracia*” (por não ser este nosso intento no principal no presente trabalho), julgamos ser-nos exequível (bem como de suma importância para uma melhor compreensão por parte do leitor) que mencionemos alguns aspectos gerais da estrutura da obra. Primeiramente, se no caso de CRN “Mais que uma conveniência editorial, tal divisão [em dois volumes] corresponde a dois procedimentos metodológicos distintos” (CÔRTEZ, 2003, p. 94), cujo volume 1, dedicado à consciência

¹⁵³ Mais uma vez corrigimos: o título correto é “*El pensamiento critico en demografia*”.

¹⁵⁴ Como já explicamos no início deste segundo capítulo, Vieira Pinto concedeu uma entrevista a Demerval Saviani em 1977, tendo esta sido publicada como parte da introdução que este escreveu para o livro “*Sete lições sobre educação de adultos*” de Vieira, publicado em 1982. Nesta entrevista, Vieira menciona alguns de seus livros ainda não publicados, sendo possível identificarmos em tal descrição ambos os livros do autor que até agora foram publicados postumamente: “*O conceito de tecnologia*” (2005) e “*A sociologia dos países subdesenvolvidos*” (2008), livro este que pessoalmente consideramos no mínimo tão relevante quanto “*El pensamiento critico en demografia*”, embora pareça-nos que os principais livros do autor (se é que faz sentido pôr as coisas nestes termos) sejam “*Consciência e realidade nacional*”, “*Ciência e existência*” e “*O conceito de tecnologia*” (em virtude de serem os livros que melhor conseguem equilibrar aspectos gerais e específicos acerca dos temas tratados) dentre aqueles publicados; suspeitamos (em virtude do destaque que o próprio Vieira atribui a seu não publicado livro sobre ética na entrevista citada), que este seja (na opinião do autor) uma de suas obras mais importantes, de modo que ou não se poderia falar em quadrante, ou o quadrante seria composto não exatamente pelas obras apontadas por Freitas.

ingênua empreende (segundo a autora) um trabalho crítico negativo, enquanto o volume 2, dedicado à consciência crítica expõe a dimensão construtiva, procedendo assim por contraste (mas sem maniqueísmo, como vimos anteriormente), algo similar ocorre em “*O conceito de tecnologia*”: também composta por dois volumes, tal divisão da obra não é aleatória, mas temática; assim, enquanto a Parte Um, intitulada *Análise de algumas noções fundamentais* e a Parte Dois, intitulada *O conceito de razão técnica* (que correspondem ao primeiro volume) tratam de aspectos mais gerais do tema (como teorizações acerca da técnica, da máquina, da tecnologia e da razão técnica)¹⁵⁵ a Parte Três, intitulada *Questões da tecnologia atual* e a Parte Quatro, intitulada *Tecnologia e problemas da existência* (que correspondem ao segundo volume) tratam especificamente da cibernética¹⁵⁶, o que não significa inexistência de discussões específicas no volume 1 (incluindo um pequeno tópico sobre cibernética), bem como de análises de temas mais gerais no volume 2 (sobretudo no segundo capítulo da Parte Quatro, o último da obra).

Contrastando com “*Consciência e realidade nacional*”, obra na qual se verifica “total ausência de citações ou de qualquer outro sistema de referências a autores ou obras da literatura filosófica em geral” (Ibid., p. 69), em “*O conceito de tecnologia*” Vieira não só faz menção e/ou cita autores em quem ele se apóia (W. Ross Ashby, p. 118, Marx, p. 108, por exemplo), mas recorre a citações (por vezes imensas) de pensadores contra quem se insurge de maneira não raro passional. Segundo Freitas, “Neste livro [...] rompeu definitivamente com Heidegger” (FREITAS, 2005, p. 17); “Da obra de Spengler [...] não sobra pedra sobre pedra” (Ibid., p. 21). Sobre isso, é de fundamental importância esclarecer que o espaço concedido por Vieira ao *pathos* não implica um complemento necessário a uma possível insuficiência de rigor teórico; trata-se antes de um complemento em outro sentido, como fica claro na citação abaixo:

A predominância do pensar representativo não afasta da consciência crítica o interesse pelos estados afetivos. [...] A racionalidade da consciência crítica não consiste, pois, em comportar-se de modo exclusivamente intelectual, relegando ao plano da ingenuidade as reações afetivas. Seria isto, na verdade, prova de ingenuidade. O pensar crítico é o afã de apreender a realidade na inteira objetividade das coisas e acontecimentos que a compõem; nessa apreensão, porém,

¹⁵⁵ Segundo Kleba, “No primeiro [volume] o autor expõe o seu enfoque teórico-metodológico da filosofia da técnica, bem como sua fundamentação ontológica e epistemológica” (KLEBA, 2006, p. 76).

¹⁵⁶ Segundo Kleba, “No segundo volume, trata-se de inovações tecnológicas relacionadas aos anos 1960, como a cibernética, a informação e a inteligência máquinicas” (KLEBA, 2006, p. 76-77).

está incluído o conhecimento dos estados emocionais desencadeados pelas condições externas nos indivíduos e na massa. No entanto, não basta dizer que o pensar racional é capaz de representar adequadamente o fato emocional, pois seria ainda o erro intelectualista, por nós denunciado. *É preciso igualmente sentir com a mais viva emoção, com a veemência justificada pelas situações, as reações de indignação ou de entusiasmo, os ímpetos de ação e luta, as paixões e as esperanças, e incluir todos esses estados na consciência, sem deixá-la decair no plano da ingenuidade.* [...] Seria errôneo pretender isolar a inteligência, preservando-a dos efeitos sensibilizadores do ambiente; ao contrário, deve desempenhar a sua função cognoscitiva envolvida pelos fatores sensoriais, sem contudo corromper-se ao executar seu ato racional próprio, a conceituação do real. [...] *Não intelectualiza as suas paixões; vive-as até o extremo, sem desejar aboli-las ou submetê-las a critérios abstratos. Apenas apreende com perfeita clareza os fundamentos da sua emotividade* [...] (PINTO, 1960b, p. 52, grifos nossos).

Dessa forma, ao recorrer ao lado passional, emotivo, o filósofo não intenta “maquiar” as supostas debilidades de suas críticas a outros pensadores, ao contrário, visa fortalecer tais críticas no sentido de não tratar-se duma mera discussão teórica, acadêmica, intelectualista, mas também (e acima disso), de uma questão política, ideológica, existencial, ou seja, a assunção do *pathos* não só em sua teorização, mas também em sua vivência constituiria a concretude de quem se pauta pela totalidade, em oposição tanto a posição estritamente intelectual como aquela estritamente emocional, ambas expressões duma perspectiva abstrata. Tal formulação nos remete de imediato a célebre assertiva de Hegel, segundo a qual “podemos dizer que *nada de grande* se realizou no mundo *sem paixão*” (HEGEL, 1989, p. 83, grifos no original). Não nos parece necessário ser um especialista na filosofia de Hegel para compreendermos não tratar-se tal frase de uma defesa da paixão em detrimento da razão, ao contrário, consistindo ela justamente na união destes dois âmbitos: o da razão e o da emoção, os quais são fortes separados, “invencíveis” juntos.

Se por um lado este “curioso e extravagante traço de estilo” (CÔRTEZ, 2003, p. 69) que consiste na omissão das fontes inspiradoras presente em “*Consciência e realidade nacional*” não se repetiu em obras posteriores¹⁵⁷, mudança esta que atribuímos à péssima repercussão que tal expediente trouxe a esta obra¹⁵⁸, por outro, pode-se verificar elementos

¹⁵⁷ Exceto em obras as quais chamaremos de pontuais, como “*A questão da universidade*”, que se trata da transcrição de uma conferência e “*Por que os ricos não fazem greve*”, este último qualificado por Côrtes como “curto ensaio de divulgação filosófica” (CÔRTEZ, 2003, p. 240, nota 2).

¹⁵⁸ Possivelmente o principal crítico desta ausência de referências às fontes consultadas foi o Henrique de Lima Vaz. Cf. FREITAS, 1998, p. 131

presentes em todos os seus escritos: a clareza na exposição e o freqüente recurso a repetição¹⁵⁹ (este último ganhando especial ênfase nos escritos mais extensos), intentando com isso não só o aspecto quantitativo de alcançar grande número de leitores, mas também o aspecto qualitativo de tornar a obra o mais clara possível, eliminando assim hermetismos aristocráticos destinados aos iniciados. Isto não implica – cabe salientar –, simplificação do conteúdo exposto, tendo em vista o recurso freqüente a paradoxos, os quais são destrinchados dialeticamente, como veremos a frente.

b) Quatro acepções do conceito de tecnologia

O início da exposição específica acerca da concepção “vieiriana” da tecnologia nos põe diante de um dilema: por onde começar? Possivelmente a primeira resposta que passou pela cabeça do leitor seja a seguinte: pelo começo. De fato, uma abordagem do primeiro capítulo de “*O conceito de tecnologia*” nos parece um bom início, sobretudo em virtude de tratar ele do conceito de “era tecnológica”, sendo este o cerne da diferença entre técnica e tecnologia segundo o autor; porém, para fins didáticos, optamos por iniciar a presente exposição com a definição “vieiriana” de tecnologia, ou melhor, as definições, para só então, retroativamente, estabelecermos as necessárias vinculações desta com a técnica e a cultura em sentido geral.

Segundo Vieira, existem pelo menos quatro significados principais para o termo “tecnologia”, tendo sua exposição deles o propósito

[...] de fazer ver a diversidade de noções escondidas sob o mesmo substantivo abstrato, e sobretudo alertar o leitor para a necessidade de ter presentes esses vários significados, a fim de enquadrar o nome “tecnologia” naquele adequado, todas as vezes que se deparar com tal expressão num texto lido ou no curso de um debate (PINTO, 2005a, p. 228).

¹⁵⁹ O capítulo III, intitulado *Notas sobre o estilo: as fontes ocultas de uma elaborada simplicidade* (CÔRTEZ, 2003), apesar de versar apenas sobre “*Consciência e realidade nacional*”, pode ser aplicado a outras obras de Vieira, particularmente os trechos nos quais a autora expõe a destinação da obra “a um leitor que estava além dos muros universitários” (CÔRTEZ, 2003, p. 74), bem como o recurso de Vieira à repetição (p. 75).

Desse modo, a intenção de Vieira não se limita a compreensão epistemológica da polissemia do termo, mas visa também a conscientização acerca das motivações ideológicas de tal polissemia. Segundo ele, os quatro significados principais do termo são os seguintes: I) tecnologia como epistemologia da técnica; II) tecnologia como sinônimo de técnica; III) tecnologia como conjunto de técnicas em vigor em uma sociedade; IV) tecnologia como ideologia. Passaremos ao exame de cada um destas quatro acepções¹⁶⁰.

I - A tecnologia como epistemologia da técnica¹⁶¹

A melhor forma de iniciarmos a exposição deste sentido do termo “tecnologia” consiste em recorrermos à etimologia: enquanto o termo “tecno” vem de “techne”, que pode ser traduzido como técnica, no sentido de arte¹⁶², destreza, habilidade, ofício, por sua vez o termo “logia” vem de “logos”, no sentido de razão¹⁶³; assim, a fusão entre techne e logos pode ser definida como razão da técnica, ou, em termos mais precisos, como epistemologia da técnica. Nas palavras de Vieira:

De acordo com o primeiro significado etimológico, a tecnologia tem de ser a teoria, a ciência, o estudo, a discussão da técnica, abrangidas nesta última noção as artes, as habilidades do fazer, as profissões e, generalizadamente, os modos de produzir alguma coisa. Este é necessariamente o sentido primordial, cuja interpretação nos abrirá a compreensão dos demais. A “tecnologia” aparece aqui com o valor fundamental e exato de “logos da técnica”. (Ibid., p. 219)

¹⁶⁰ O fato de numerarmos as quatro acepções não implica hierarquia entre elas. Cabe salientar ainda que analisamos – de modo embrionário, enquanto preparação para a presente dissertação – estes quatro significados em nossa comunicação apresentada na XIV ANPOF (2010), sob o título “*Quatro acepções do termo tecnologia e suas respectivas implicações no pensamento de Álvaro Vieira Pinto*”.

¹⁶¹ Título retirado da sessão/ tópico homônimo, nº 2, do capítulo V, p. 220.

¹⁶² É no sentido de destreza, habilidade que Rousseau emprega o termo “arte” em seu “*Discurso sobre as ciências e as artes*” (1750), ou seja, no sentido instrumental e não estético; Heidegger, em seu pensamento idiossincrático ao extremo, afirma: “*Techne* não significa nem arte nem habilidade nem de certo técnica no sentido moderno. Traduzimos *techne* por ‘saber’ [...] Saber não significa aqui o resultado de simples constatações a respeito dos dados objetivos antes desconhecidos. [...] Esse, no sentido autêntico da *techne* é precisamente um ver, que ultrapassa o que é dado de modo objetivo e assim se torna princípio e origem de permanência e consistência (HEIDEGGER, 1999, p. 181, grifos no original).

¹⁶³ Além do significado de razão, logos pode ser traduzido como discurso, advindo desta dupla (e interdependente) acepção a palavra lógica.

Assim, embora não haja uma hierarquia das acepções do termo “tecnologia”, no sentido de uma acepção ser mais verdadeira que outra, a primeira significação possui primazia, por constituir uma “qualificação primordial, fundadora das demais” (Ibid., p. 221). Cabe salientar que tal significado não corresponde restritamente à concepção da tecnologia enquanto ciência aplicada, em oposição à técnica, que seria uma prática não científica, pois, se por um lado afirma Vieira que “A técnica, identificada à tecnologia, é um subproduto da pesquisa científica” (Ibid., p. 314), admitindo a origem científica da tecnologia, por outro, afirma que

A técnica relaciona-se com a ciência em ato de pesquisa do mesmo modo que o instrumento com o fim a que serve. Torna-se instrumento porque representa uma espécie particular e única de ação humana, a apreensão da realidade pela abstração reflexiva. A ciência, ao avançar, vai deixando pelo caminho as técnicas a que dá origem, as quais, por sua vez, adquirem vida própria, constituem um plano definido do conhecimento. Vão ser usadas a título de instrumentos para a continuação da pesquisa científica, num processo dialético de ação recíproca sem fim (Ibid., p. 314-315, grifo nosso).

Assim, embora seja produto da ciência, a tecnologia não se limita a este papel, exercendo reciprocamente a função de produtora da ciência numa incessante relação dialética; noutros termos, a tecnologia constitui não apenas consequência, mas também causa da ciência. Convém chamarmos atenção para um aspecto de suma importância: embora possa parecer que esta ressalva (a de que a tecnologia é sim ciência aplicada, embora não se limitando a esta condição¹⁶⁴) pouco modifica sua condição, tal aparência é equivocada, pois ao se estabelecer a interdependência entre ambas, refuta-se o recorrente preconceito, segundo o qual a teoria (aqui representada pela ciência) é superior à prática (aqui representada pela tecnologia). Criticando tal distinção, expressa nos termos de trabalho intelectual (teoria) e trabalho físico (prática), afirma Vieira:

Não havendo dúvida de que fazer funcionar o córtex cerebral seja inegavelmente um trabalho físico, tal como a movimentação dos músculos, exigindo ambos a aceleração de sínteses químicas que consomem uma sobrecarga de energia, nas relações interiores das células nervosas ou nas contrações das fibrilas das células musculares, não tem sentido a distinção, e muito menos a diferença de valoração de fundo exclusivamente social e de caráter ideológico, que se

¹⁶⁴ Em termos dialéticos, pode-se dizer que a tecnologia é e não é aplicação da ciência.

pretenda estabelecer entre o esforço físico e o mental. Ambos impõem o mesmo desgaste de energia vital, diferindo apenas em cada caso os órgãos solicitados (Ibid., p. 415).

O preconceito contrário à prática em prol da teoria advém da vinculação antiga entre trabalho manual e escravidão; embora o escravismo não tenha sido exclusivo da Grécia antiga (nem iniciado por ela), parece-nos que em tal sociedade a oposição entre a racionalidade teórica e racionalidade prática¹⁶⁵ tornou-se paradigmática, tendo em vista que a reconhecida excelência de seu pensamento teria exercido contraste mais veemente em relação à ação do que em qualquer outro agrupamento humano¹⁶⁶. Trata-se, como bem expôs Vieira, de um flagrante expediente ideológico de desvalorização do diferente: o “pensador” considerando-se superior ao “executor” em virtude de não sujar as mãos. A discrepância valorativa entre estas duas atividades atinge tal monta a ponto de muitos (hoje como outrora) considerarem que a filosofia nasceu do ócio. Ora, se a filosofia que nasce do ócio não pode ser intitulada senão de ociosa¹⁶⁷; tal parece-nos ser a perfeita caracterização de um pensamento que se pretenda autônomo, subsistente, tendo fim em si mesmo, tendo em vista que a filosofia não nasce da filosofia, mas de um mundo que lhe antecede, não podendo legitimamente virar-lhe as costas para preocupar-se apenas consigo mesma, num procedimento abstrato e ingênuo.

Já na primeira página de “*O conceito de tecnologia*”, após mencionar as clássicas concepções platônica e aristotélica segundo as quais a filosofia origina-se do espanto e do maravilhar-se com o mundo¹⁶⁸, afirma Vieira:

¹⁶⁵ Não se pode falar em oposição entre teoria e prática na antiguidade grega de modo análogo ao que se verifica na modernidade; na Grécia, havia, por um lado, a oposição entre o agir (práxis), que inclui a dimensão política e o fazer (poíesis), enquanto fabricação/produção em prejuízo deste último. Isto fica claro na seguinte assertiva de Vernant: “Entre os sofistas, em particular, não se poderia falar de um pensamento técnico. O seu ensino ignora as atividades artesanais; não concerne aos meios de agir sobre a matéria. O seu domínio é a práxis, que eles opõem precisamente à *poíesis* do artesão” (VERNANT, 1990, p. 379-380, grifo no original). Desse modo, a atividade política não era considerada técnica, sendo esta desprezada na cultura grega (Cf. KOYRÉ, 2011, p.315-350). Por outro lado, houve, por parte de filósofos como Aristóteles, “o elogio da supremacia da vida contemplativa sobre a vida política” (OLIVEIRA, 2011b, p. 157), o que corrobora ainda mais nosso argumento. Para um maior aprofundamento, Cf. ARISTÓTELES, 1973, p. 419-436 (Livro X) e VAZ, 1993, p. 36 e seguintes; p. 80 e seguintes.

¹⁶⁶ Convém salientarmos não importar aqui se a ode ao “milagre grego” o superestima ou subestima; importa-nos o fato da exaltação da cultura grega antiga enquanto paradigma do ocidente.

¹⁶⁷ Esta inferência é nossa, embora esteja totalmente imbuída da lógica “vieiriana”, podendo, em nossa opinião, figurar tranquilamente e algum escrito seu.

¹⁶⁸ Vieira cita trechos presentes nos seguintes parágrafos das seguintes obras: *Teeteto*, 155, d de Platão e *Metafísica*, I, 2, 182 b de Aristóteles (PINTO, 2005a, p. 29).

[...] na verdade é de todo destituído de sentido falar de “origem” da filosofia, pois a reflexão que, posteriormente e em forma erudita veio a chamar-se “filosofia” *confunde-se* com a própria capacidade humana de pensar, de refletir em idéias abstratas a realidade objetiva (Ibid., p. 29-30, grifo nosso).

Tal formulação demanda um esclarecimento a fim de evitar que o leitor cometa o mesmo equívoco que nós em nossa primeira leitura de tal passagem: ao afirmar que a filosofia *confunde-se* com a capacidade humana de pensar que transcenda as formas mais elementares de tal ato, Vieira não defende a inexistência de diferenças entre a filosofia e o pensar humano em geral; por isso utilizou ele o termo “*confunde-se*” ao invés de “*identifica-se*”, ou seja, quis ele expressar a existência de diferenças, salientando, porém que nem sempre estas são facilmente identificáveis. Noutros termos, paradoxalmente a filosofia pode não ser filosófica e a não filosofia (a literatura, por exemplo), pode sê-lo. Como havíamos exposto em tópico anterior, para Vieira inexistente pureza epistemológica (e concordamos com ele em tal julgamento), de modo que se em alguns casos pode ser fácil separar o filosófico daquilo que não o é, em outros casos tal procedimento beira o impossível. Cabe salientar que, do mesmo modo que a separação entre teoria e prática intenta não só uma distinção, mas também uma hierarquização, a atribuição do rótulo de não filosófico (no âmbito da filosofia) e de não científico (no caso da ciência) quase sempre visa à desvalorização daquilo que é diferente. Em suma, o diferente é necessariamente inferior.

Gostaríamos de exemplificar o caráter ideológico da distinção entre teoria e prática¹⁶⁹: se é verdade que um típico carregador de areia¹⁷⁰ não estaria em condições de efetuar atividades intelectuais sofisticadas (ao menos não de uma hora para outra), é igualmente verdadeiro que um intelectual padrão¹⁷¹ também não conseguiria (a curto prazo) desempenhar a atividade do carregador de areia; por mais que pudesse dar conta de tal serviço inicialmente, não tardaria a ser acometido de fadiga muscular que levar-lhe-ia a exaustão, dificultando sobremaneira ou mesmo inviabilizando a continuidade da atividade. Ora, se é verdade que para tornar-se engenheiro, por exemplo, são necessários anos de estudo, não é menos verdade

¹⁶⁹ Novamente salientamos tratar-se de um exemplo nosso, o qual, entretanto, está (ao menos assim acreditamos) em perfeita sintonia com o pensamento de Vieira Pinto.

¹⁷⁰ Quando utilizamos o termo “típico”, queremos dizer com isso não tratar-se do excêntrico caso de um intelectual que, por algum motivo (que não vem ao caso), desempenha a função de carregador de areia, ou seja, trata-se de um trabalhador braçal de pouca (ou nenhuma) erudição, e que, portanto, teria um percurso mais longo até conseguir efetuar atividades intelectuais mais sofisticadas.

¹⁷¹ Por intelectual padrão entenda-se aquele que se não for propriamente sedentário, também não é atlético, necessitando, portanto, de preparação para desempenhar atividades físicas mais desgastantes.

que para desempenhar atividades físicas pesadas necessita-se de prática recorrente. Um exemplo patente do que afirmamos são os atletas¹⁷²: ninguém se torna um do dia para a noite; para tornar-se um é necessária uma preparação sistemática (sobretudo no caso dos chamados atletas de ponta ou de alta performance). Tal exemplo é bastante elucidativo também noutro ponto: se o carregador da areia (independentemente de seu grau de eficiência) é uma figura socialmente desvalorizada (tanto material quanto idealmente¹⁷³), o atleta (dependendo de seu desempenho, bem como da popularidade do esporte que pratica), pode ser considerado uma figura de destaque dentro da sociedade em que vive, seja em âmbito local, nacional ou mesmo mundial. Além disso, a excelência no desempenho esportivo chega a ser qualificado de arte por alguns, enquanto o trabalho braçal não lúdico goza sempre dos piores *status* possíveis (exceção feita, por exemplo, ao caso de alguém que trabalhe numa indústria e receba um bom salário, sendo que em tal caso a valorização recai exclusivamente sobre este – o salário –, e não sobre o trabalho, considerado então, na melhor das hipóteses, um mal necessário).

Do que foi exposto acima, infere-se o caráter de práxis¹⁷⁴ da tecnologia, enquanto vinculação necessária de teoria e prática, pensamento e ação. Nas palavras de Vieira:

Examinada em sua noção mais ampla, a compreensão da tecnologia constitui verdadeira teoria de práxis. Toda práxis visa a realizar o ser do homem, isto é, com o domínio cada vez mais ativo do mundo onde se acha. Considerar a práxis simples atividade, nas múltiplas formas de exercício em que se manifesta, seria reduzir-lhe o significado ao aspecto anterior¹⁷⁵, executivo, accidental. Sem ligá-la à origem, sem vê-la brotar de sua única fonte, as exigências humanas, ficaremos confinados ao exame da práxis no papel de ato cumprido, tendo com conseqüência enveredar pelo caminho que desembocará, poucos passos adiante, num elementar pragmatismo. A práxis, da qual a técnica mostra um aspecto regular, metódico, consciente, representa a execução das possibilidades existenciais do homem em cada momento do desenvolvimento histórico de suas forças produtivas, sob a forma de invenção de fabricação de máquinas e utensílios (Ibid., p. 245).

¹⁷² Utilizamos aqui o termo “atleta” não em sua acepção específica referente à modalidade esportiva intitulada atletismo, mas no sentido mais amplo do termo, o qual se identifica com o termo “esportista”.

¹⁷³ Materialmente em virtude do baixo salário que recebe; idealmente em função da discriminação que sofre tal profissional numa sociedade em que dá mais *status* ser um mau médico (seja no sentido da eficácia, seja no da ética, seja em ambos) do que um bom carregador da areia.

¹⁷⁴ Cf. VÁZQUEZ, 2007.

¹⁷⁵ Suspeitamos que o termo correto aqui seja “exterior” e não “anterior”.

Assim, para Vieira, a técnica (incluindo-se aqui a tecnologia, enquanto epistemologia desta) não se limita ao ato cumprido, ou seja, à prática, sendo ela também a projeção do ato, constituindo justamente isto (o projeto da ação) o diferencial humano em relação às demais formas de vida, com bem expressou Marx em sua célebre definição, segundo a qual “[...] o que distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele figura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade”¹⁷⁶ (MARX, [s.d.], p. 202).

II - A equiparação verbal de “tecnologia” e “técnica”¹⁷⁷

Se a acepção da tecnologia enquanto epistemologia da técnica constitui a menos comum, sua identificação com a técnica constitui, ao contrário, o sentido mais comum do termo, ocasionando freqüentes confusões. De acordo com Vieira,

No segundo significado, “tecnologia” equivale pura e simplesmente a técnica. Indiscutivelmente constitui este o sentido mais freqüente e popular da palavra, usado na linguagem corrente, quando não se exige precisão maior. As duas palavras mostram-se, assim, intercambiáveis no discurso habitual, coloquial e sem rigor. Como sinônimo, aparece ainda a variante americana de curso geral entre nós, o chamado *know how*¹⁷⁸. Veremos que a confusão gerada por esta equivalência de significados da palavra será fonte de perigosos enganos no julgamento de problemas sociológicos e filosóficos suscitados pelo intento de compreender a tecnologia (PINTO, 2005a, p. 219-220).

O primeiro aspecto da presente acepção que convém salientar consiste no fato de que, embora possa ser fonte de equívocos (deliberados ou não), isto não implica (segundo Vieira), a inadequação de tal equiparação. Ao contrário, em sua opinião o erro reside justamente na

¹⁷⁶ “Pressupomos o trabalho sob forma exclusivamente humana. Uma aranha executa operações semelhantes à do tecelão, e a abelha supera mais de um arquiteto ao construir sua colméia. Mas o que distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele figura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade. No fim do processo do trabalhador aparece um resultado que já existia antes idealmente na imaginação do trabalhador. Ele não transforma apenas o material sobre o qual opera; ele imprime ao material o projeto que tinha conscientemente em mira” (MARX, [s.d.], p. 202).

¹⁷⁷ Título retirado da sessão/ tópico homônimo, nº 9, do capítulo V, p. 254.

¹⁷⁸ Sobre a acepção de tecnologia enquanto “*know how*” (literalmente, “saber como”), afirma Vieira que “conforme a nomenclatura alienígena indica, representa a técnica estrangeira” (PINTO, 2005a, p. 256-257), ou seja, um recurso ideológico destinado a fazer crer que só o país “desenvolvido” (metrópole) possui tal capacidade, devendo os países “subdesenvolvidos” limitarem-se a importar as tecnologias dos países autenticamente pensadores.

diferenciação entre técnica e tecnologia. Embora não recordemos nenhuma passagem na qual o autor afirme *ipsis litteris* a identidade entre técnica e tecnologia, encontramos diversas vezes a afirmação de tal identidade quando da refutação (ou mais precisamente, retificação) do conceito de “*era tecnológica*”. Segundo o autor, tal conceituação possui “um sentido razoável e sério, outro, tipicamente ideológico” (Ibid., p. 41) entendendo-se aqui “ideológico” em sua significação negativa, porquanto alienador. Assim, na ótica de Vieira, a utilização do termo “*era tecnológica*” é correta na medida em que “a expressão era ‘tecnológica’ refere-se a *toda e qualquer época da história*, desde o homem se constituiu em ser capaz de elaborar projetos e de realizar os objetos ou as ações que os concretizam” (Ibid., p. 63, grifo nosso). Aqui fica patente a equiparação entre técnica e tecnologia na teoria “vieiriana”¹⁷⁹. Quanto ao sentido ideologicamente mal intencionado da expressão, implica este “atribuir aos progressos contemporâneos da ciência e da técnica uma qualificação inédita, só explicável por uma ruptura qualitativa no processo de desenvolvimento histórico” (Ibid., p. 41), ou seja, “desenhar um quadro da época atual que a represente sem causas antecedentes” (Ibid., p. 41). Esta última frase possui o estatuto de complemento necessário a anterior, tendo em vista que, se em certo sentido é correto afirmar que o desenvolvimento técnico contemporâneo rompe com o anterior, porém, pensando-se dialeticamente verifica-se ser igualmente correto conceber a existência de continuidade entre a técnica atual e a anterior, tendo em vista que aquela surge desta e não de si mesma ou do nada. Noutros termos, para Vieira, a diferenciação entre técnica e tecnologia só pode fazer sentido se posta numa perspectiva relativa, segundo a qual esta nada mais é que a caracterização contemporânea daquilo que os humanos realizaram desde que se humanizaram.

Já o aspecto negativo da equiparação entre técnica e tecnologia é explicado por Vieira ao referir-se sobre a terceira acepção deste último termo, nas seguintes palavras:

Estreitamente ligado à significação anterior, encontramos o conceito de “tecnologia” entendido como o conjunto de todas as técnicas de que dispõe uma determinada sociedade, em qualquer fase histórica de seu desenvolvimento. Em tal caso, aplica-se tanto às civilizações do passado quanto às condições vigentes modernamente em qualquer grupo social. A importância desta acepção reside em ser ela que se costuma fazer menção quando se procura referir ou medir o grau de

¹⁷⁹ Eis outra passagem na qual tal identificação fica clara: “Viver no mundo da *técnica* enuncia a normal definição da condição humana, porque expressa aquilo que a distingue do animal. Para dar em resultado a constante percepção da *tecnologia* na atualidade concorre, especialmente, o incremento das técnicas de informação e de instrução das massas” (PINTO, 2005a, p. 254, grifos nossos).

avanço do processo das forças produtivas de uma sociedade. A “tecnologia”, compreendida assim em sentido genérico e global, adquire conotações especiais, ligadas em particular ao quarto significado, [...], mas ao mesmo tempo perde em nitidez de representação de seu conteúdo lógico aquilo que ganha em generalidade formal (Ibid., p. 220).

Se bem entendemos a questão, o problema da equiparação dos termos não se dá propriamente na segunda acepção da tecnologia (sendo esta identificada com a técnica), mas precisamente na acepção dela derivada (e inseparável), segundo a qual a tecnologia constitui “o conjunto das técnicas existentes em dado sociedade, em certo momento de sua história” (Ibid., p. 332). Assim, o caráter deliberadamente mal intencionado desta significação consiste em ocultar a existência de debilidades técnicas nas civilizações mais desenvolvidas, bem como a existência de realizações técnicas de extraordinário êxito e originalidade em civilizações descritas como atrasadas, tendo em vista que “Nenhuma sociedade apresenta uma superfície uniforme no progresso tecnológico. Nela coexistem sempre técnicas representativas de etapas passadas, às vezes até arcaicas, ao lado das que definem a média do presente grau de progresso, e acima destas as que constituem o máximo de avanço que lhes foi possível conquistar” (Ibid., p. 332), ou seja, trata-se duma estratégia ideológica para exaltar a tecnologia dos povos dominadores em detrimento da dos povos dominados¹⁸⁰, no intuito de manter estes submissos ao paradigma do desenvolvimento metropolitano. Tal estratégia implica num duplo ganho para o dominante (e num duplo prejuízo ao dominado): ao exportar sua tecnologia o país metropolitano não só auferir lucro financeiro (pois não há doação, e sim venda), como mantém a alienação da colônia, não só pela dependência desta em relação àquele, mas, sobretudo em virtude de os dominados não exercerem plenamente sua capacidade produtora/criadora, a qual, como vimos, implica na (re)criação do mundo. Não que seja impossível utilizar a tecnologia da metrópole contra ela, porém em tal caso a colônia estará em posse das “armas” que seus dominadores consideraram aceitável pôr em suas mãos, evidentemente por terem já arrumado formas de neutralizar o uso destas que contrarie seus interesses. Neste sentido, salienta Vieira o caráter obsoleto das tecnologias importadas pelos países subdesenvolvidos,

¹⁸⁰ Se em “*O conceito de tecnologia*” não há a mesma ênfase no nacionalismo presente em “*Consciência e realidade nacional*”, não deixa de persistir na argumentação “vieiriana” a oposição entre dominadores/exploradores e dominados/explorados (expressos em termos de metrópole e colônia) ou, em termos mais atuais, países desenvolvidos e subdesenvolvidos numa nítida adaptação da chamada “dialética do senhor e do escravo” de Hegel. Cf. PINTO, 2005a, p. 282 para o declínio necessário da figura do “senhor” e PINTO, 2008, p. 205-209 para uma análise mais geral de tal passagem, embora não deixando de ser aplicada a um âmbito específico, a relação entre a divindade e o homem.

[...] ao se tornar o mercado consumidor da técnica algo superada dos países da vanguarda tecnológica, cria, pelos lucros remetidos para fora, as condições para que os adiantados se adiantem mais, possibilitando a eles manter e desenvolver as grandes empresas e instituições que se tornarão o foco de novas descobertas e invenções, alargando-se constantemente a brecha, a diferencial histórica que separa o avançado do retardado (Ibid., p. 276).

Por outro lado, se fizermos uso do raciocínio dialético compreenderemos a inconsistência do suposto círculo vicioso¹⁸¹ da dependência tecnológica dos países coloniais tendo em vista que, segundo Vieira, a tecnologia “não pode ser impunemente transferida para o ambiente consumidor sem a alteração qualitativa da condição humana daqueles que não se acham ligados por vínculos de relacionamento político ou de interesse econômico ao fabricante externo” (Ibid., p. 271). Concordamos com a refutação “vieiriana” deste círculo vicioso segundo o qual a colônia é dependente porque “incompetente” e “incompetente” porque dependente, tendo em vista que a submissão a tal esquema constituiria um determinismo imobilista; entretanto, consideramos sua argumentação em defesa de tal refutação como insuficiente e julgamos ser a lacuna de exemplos históricos para ilustrar sua posição que o leva a “apelar” para o argumento estritamente conceitual baseado na “dialética do senhor e do escravo” de Hegel, visando demonstrar que “no embate histórico o ‘senhor’ não tem futuro”¹⁸² (Ibid., p. 282).

¹⁸¹ Círculo vicioso exposto da seguinte forma por Vieira: “as indústrias nacionais dos países subdesenvolvidos, operando na base de uma ciência e de uma tecnologia de importação, nada podem fazer por si mesmas porque tudo lhes vem de fora, mas, por outra parte, tudo lhes vem de fora porque, conforme declaram, não há condições para constituírem-se no país os conhecimentos, os métodos e os maquinismos produtivos exigidos” (PINTO, 2005a, p. 280).

¹⁸² Eis a argumentação completa de Vieira: “Dissemos, porém, que, apesar das adversas condições reinantes nas fases iniciais do desenvolvimento do povo retardado, as leis dialéticas do processo histórico estão a favor dele e indicam que chegará fatalmente à fase superior, na qual tomará consciência de si, e se elevará a um mais claro estágio de sua percepção. Bastaria reler aprofundadamente as páginas da chamada ‘dialética do senhor e do escravo’, da *Fenomenologia do espírito*, de Hegel, para se perceber que no embate histórico o ‘senhor’ não tem futuro, porque, se tudo se transforma, o senhor só poderá transformar-se no não-senhor, por conseguinte extinguir-se enquanto tal, desaparecer como entidade real. O escravo, o servo ou o assalariado, porém, estes são os representantes e os proprietários do futuro, são desde já, mesmo em sua miserável condição presente, os vitoriosos da história, porque para eles a transformação consistirá necessariamente em negar a realidade atual, portanto em deixar de ser o que são, convertendo-se de classe dominada não em dominadores, porque não haverá a quem dominar, mas em humanidade finalmente livre, universalmente portadora da consciência de si” (PINTO, 2005a, p. 282, grifo no original).

III - A tecnologia como conjunto das técnicas em vigor numa sociedade¹⁸³

Como explicamos no primeiro capítulo do presente trabalho, a diferenciação hegemônica estabelecida entre técnica e tecnologia consiste na vinculação desta última ao advento da industrialização, localizando-se assim no período histórico hegemonicamente conhecido como modernidade. Sobre isto, afirma Vieira:

Efetivamente, na época moderna foi o avolumar das técnicas de produção e o surgimento da exigência do trabalho racionalizado que deram origem à expressão “tecnologia”. Esta resume o conjunto das técnicas utilizadas em certo momento por uma sociedade. É aplicada por antonomásia¹⁸⁴ ao período histórico moderno, quando, conjuntamente com o aparecimento da produção mecanizada, que começou empregando a energia do vapor ou da eletricidade, surgiu uma nova forma de consciência técnica (Ibid., p. 331).

Para ele, a designação da técnica moderna sob o nome de tecnologia possui o sentido autêntico de exprimir um conjunto de técnicas cujo diferencial consiste em sua vinculação com a produção industrial; porém também possui um sentido errôneo, a saber, o de estabelecer uma diferenciação de essência entre elas, considerando a tecnologia como sendo superior ao primitivismo das técnicas de outros períodos históricos. Como vimos na introdução do presente texto, a designação de determinada época como “moderna” tinha como intuito deliberado que esta fosse considerada como superior as demais, ocorrendo o mesmo com a utilização do termo “tecnologia” como forma de diferenciar a técnica moderna das demais. Ora, de fato faz sentido dizer que as técnicas atuais são, grosso modo, mais eficazes que as de outrora, como fica patente na comparação entre um machado e uma serra elétrica (embora esta tenha o inconveniente de perder sua função original no caso de ausência de combustível, o que a torna momentaneamente inútil para tal função, mesmo que ela não se apresente quebrada ou com defeito, inconveniente este não verificado no machado); porém, ao utilizarmos uma visão crítica, detectamos *necessariamente* o caráter *relativo* de tal superioridade, tendo em vista que provavelmente nenhuma conquista tecnológica (por exemplo, a da utilização da energia elétrica) foi mais revolucionária para o ser humano que o

¹⁸³ Título retirado da sessão/ tópico homônimo, nº 20, do capítulo V, p. 332.

¹⁸⁴ Antonomásia (Houaiss, p. 239): substituir um nome por outro que seja sugestivo, explicativo, laudatório, eufêmico, irônico ou pejorativo.

domínio da agricultura. É o que afirma o filósofo brasileiro em trecho que julgamos particularmente elucidativo: “A invenção da charrua¹⁸⁵, provavelmente no V milênio antes da nossa era, foi um fato seguramente de muito maior relevância histórica, muito mais revolucionário, do que a atual expansão da eletrificação rural”¹⁸⁶ (Ibid., p. 402-403). Dessa forma, se o domínio da energia elétrica propiciou uma radical mudança no modo de vida das pessoas (a própria escrita deste texto bem o expressa, tendo em vista estar sendo ele redigido em um computador), o advento da agricultura exerceu efeito ainda mais radical sobre a humanidade como um todo, tendo em vista que foi a partir de seu domínio que a maior parte dos humanos abandonou a vida nômade, originando assim o modelo de organização social esmagadoramente hegemônico há milênios.

Pelo acima exposto, fica clara a essência comum entre técnica e tecnologia, ao contrário do que defendem aqueles autores a quem Vieira critica. Segundo ele

Com a progressiva complicação das máquinas, porém, a presença do agente manejante ou controlador foi se tornando menos conspícua, menos próxima e aparentemente menos necessária, até por fim desaparecer do campo de visão imediata nos computadores, aparelhos de registro, controle e outros engenhos cibernéticos. Mas *o processo não muda de essência*, pois o homem está sempre presente [...] pela simples razão de o homem entrar em contradições com a natureza devendo resolvê-las pelo melhor meio que conseguir inventar (Ibid., p. 428-529, grifo nosso).

Dessa forma, a essência comum à técnica e à tecnologia consiste no caráter de mediação¹⁸⁷ entre a humanidade e a natureza, a fim de superar a contradição existente entre eles. Para o pensador, a contradição social (e, portanto, entre classes, nações, culturas, etnias, etc.) é acidental, ao passo que a contradição fundamental do ser humano se dá em relação à natureza, a qual ele precisa apreender para utilizá-la a seu favor. Nas suas palavras:

¹⁸⁵ Espécie de arado.

¹⁸⁶ Outros exemplos de revoluções técnicas antiqüíssimas, cujas conseqüências são centrais para aquilo que se costuma chamar de hominização são “a descoberta da produção artificial do fogo” (expressa de maneira bastante significativa no filme “*A guerra do fogo*”), bem como “a domesticação de animais, a construção de abrigos ou o que mais se imaginar” (PINTO, 2005a, p. 404). A domesticação de animais chega a ser por ele apontada como primórdio da automação. A tais exemplos pode-se acrescentar a invenção da roda e o domínio da técnica de polir pedras.

¹⁸⁷ “[...] a tecnologia jamais poderia superpor-se à sociedade, uma vez que é apenas a *mediação* total de que a humanidade, no papel de único agente concreto, se utiliza para *materializar* suas finalidades” (PINTO, 2005a, p. 346, grifos nossos).

A contradição primordial da realidade humana, aquela que se funda na derivação biológica de sua constituição, não é a que opõe alguns homens a outros¹⁸⁸, embora, enquanto fato empírico, este aspecto assumo, nas sociedades divididas em classes, o primeiro plano, mas a que os opõe a todos à natureza, da qual dependem em última instância para sobreviver (Ibid., p. 401).

Neste sentido, pode-se dizer que a natureza constitui simultaneamente parceira e adversária do humano, haja vista que para dominá-la o homem deve necessariamente submeter-se às suas leis¹⁸⁹ (mesmo concebendo-se que o humano possa alterar/anular leis naturais, tal capacidade só se verificaria na medida em que se submetesse a outras leis, igualmente naturais). Isto fica claro se pararmos para refletir que, embora o humano, ao elevar-se ao âmbito cultural se tenha diferenciado dos demais seres vivos, tal fato não implica que haja o homem se tornado um ente exclusivamente social, inteiramente desvinculado do âmbito natural ou a ele integrado apenas na condição de dominador, pois, se assim fosse, teria a humanidade alcançado seu desejado intento de imortalidade individual.

Cabe salientar ainda que, para Vieira, a comparação em termos absolutos entre as tecnologias desenvolvidas em épocas diversas é inteiramente destituída de sentido, tendo em vista que “nenhuma tecnologia antecipa-se à sua época, ou a ultrapassa, mas nasce e declina com ela, porque exprime e satisfaz as carências que a sociedade sentia em determinada fase da existência” (Ibid., p. 284)¹⁹⁰. Um exemplo paradigmático de tal perspectiva é o de

¹⁸⁸ “[...] queremos somente indicar a *acidentalidade* das contradições entre os homens, demonstrar, primeiro, que *nem sempre existiram, portanto não são eternas e inelutáveis*, e segundo que, se têm agora prioridade imediata na ordem das lutas pela liberdade, é para que toda a humanidade venha a abolir essa *contradição parasitária e inessencial*, inevitavelmente perecível com a marcha do progresso social, a fim de defrontar-se com seu *antagonista natural*, o mundo inerte no qual terá sempre de existir e que precisa conhecer melhor, pelo trabalho conjunto e sem conflitos internos de todos os homens, para dele tirar o melhor proveito para a espécie” (PINTO, 2005a, p. 401, grifos nossos).

¹⁸⁹ “[...] o homem, em certo sentido, desobedece à natureza ao interpor entre si e ela as mediações culturais, a principal das quais encontra-se exatamente na máquina e na respectiva técnica, particularmente a de tipo cibernético, à qual transfere funções de regulação e controle, e ao promover fenômenos que se passam no mundo natural mas não teria lugar sem a intervenção dele. Claro está ter de se valer para isso de recursos materiais e energéticos que não cria. Por este aspecto revela-se obediente às leis do mundo material, mas por outro lado emprega as substâncias e as potências que domina para fins a que a natureza por si mesma não visaria nem transformaria em realidade, e neste sentido, mostra-se desobediente” (PINTO, 2005a, p. 431).

¹⁹⁰ “Um dos aspectos positivos do conceito de tecnologia, quando aplicado ao conjunto das técnicas, consiste em ressaltar a categoria de totalidade na apreensão da ação intencional. Revela não existir em técnicas isoladas, puras, distintas das restantes, mas indica ao contrário que todas quantas pertencem a um determinado momento do processo cultural de uma sociedade se interpenetram e se apóiam mutuamente. Na verdade constituem em conjunto uma fase da evolução da razão humana, aquela que de poderia denominar ‘razão técnica’, tal a importância adquirida pela execução dos atos inventivos e das rotinas industriais, juntando -se a ela a consciência desta mesma situação” (PINTO, 2005a, p. 341).

Leonardo da Vinci¹⁹¹, enquanto idealizador de tecnologias que só puderam ser efetivadas séculos após terem sido por ele concebidas, o que demonstra o vínculo insuperável da tecnologia com sua época, não só no sentido de ser engendrada para resolução de contradições vigentes, bem como em sua submissão aos limites do conhecimento humano em dada fase histórica.

IV - A tecnologia como ideologia¹⁹²

Embora dedique um tópico específico a ideologização da tecnologia, tal tema é onipresente na obra em questão¹⁹³. Segundo Vieira, “O exercício social da técnica estabelece o fundamento do inevitável caráter ideológico da tecnologia” (Ibid., p. 321), sendo tal âmbito – o da ideologia –, inerente a toda atividade humana (inclusive a científica), como vimos anteriormente. O aspecto central da ideologização da tecnologia exposto por Vieira consiste na dupla utilização do conceito de “era tecnológica” com deliberado intuito de impossibilitar a humanidade de usufruir da função libertadora inerente à tecnologia, ficando esta sob o monopólio de elites que a utilizam em prol do bem-estar duma minoria, pervertendo assim a sua essência emancipadora.

A estratégia de utilizar a tecnologia como bode expiatório dos atos maléficos perpetrados contra a humanidade parece-nos uma óbvia utilização ideológica dela. Acerca de tal demonização, afirmou Vieira:

Acusar a tecnologia de constituir-se em poder maligno destruidor do homem indica um subterfúgio revelador da má consciência de quantos sabem estar usando um estratagema de despistamento para se inocentar da responsabilidade moral pelas calamidades causadas às massas humanas. A atitude de desencargo de consciência supõe, entre

¹⁹¹ “O homem, criador das máquinas e das técnicas, nada faz senão valer-se das propriedades dos corpos e das forças naturais para construí-las. Se não o fizesse corporificando nelas essas propriedades e forças, jamais passaria do plano da fantasia, conforme ocorreu com os grandes visionários científicos do passado, entre eles Leonardo da Vinci, cujos projetos de máquinas voantes e artefatos balísticos não vingaram porque o conjunto geral do conhecimento das leis do mundo físico na época não permitia àqueles geniais antecipadores a utilização dos materiais e das forças com que deveriam atuar para ter êxito” (PINTO, 2005a, p. 430).

¹⁹² Título retirado da sessão/ tópico homônimo, nº 19, do capítulo V, p. 320.

¹⁹³ “Ao quarto significado, por motivos tornados transparentes, explicados pela índole do presente ensaio, dedicaremos maior atenção” (PINTO, 2005a, p. 220).

outros erros lógicos, a substancialização da tecnologia, dando-lhe o estatuto de ser objetivo, atuante por si mesmo a ponto de carregá-la de responsabilidade ética. (PINTO, 2005b, p. 720).

Chegamos então ao núcleo da crítica de Álvaro Vieira Pinto aos pensadores da tecnologia abordados na obra em questão: a substancialização da tecnologia (neste caso específico atendendo ao interesse de concebê-la como algo negativo em si mesmo para eximir de responsabilidade os humanos que deliberadamente a utilizam com a finalidade de explorarem grandes parcelas da humanidade, beneficiando-se de tal atitude). Paradoxalmente, a ideologização positiva da tecnologia, não raro serve aos mesmos propósitos acima expostos, a saber, a manutenção da utilização da tecnologia não em sua possibilidade emancipadora da humanidade, mas, ao contrário, enquanto auxiliar da exploração do homem pelo homem. Nas palavras do pensador:

Temos de denunciar o lado secreto, maligno do endeusamento da tecnologia, aquele que visa unicamente a fortalecer ideologicamente os interesses dos criadores do saber atual, a fim de conservá-lo no papel de instrumento do domínio e espoliação econômica da maior parte da humanidade, levada a trabalhar para as camadas altas dos povos senhoriais sob a falsa e emoliente impressão de estar participando, na única forma em que lhe é possível, da produção do progresso em nosso tempo (PINTO, 2005a, p. 44).

Estamos novamente diante da ideologia do “fim da história”, concebendo a fase histórica atual como “o melhor dos mundos possíveis”, combatendo assim qualquer tentativa de modificação substancial do *status quo*. Dessa forma, temos um duplo movimento de ideologização da tecnologia o qual, condenando-a ou louvando-a, tem como intuito vedar aos explorados a possibilidade de se apropriarem criticamente dela.

É interessante percebermos que concepção apoteótica da tecnologia (ao contrário de sua concepção catastrófica¹⁹⁴) não a substancializa, eximindo assim os humanos de responsabilidade por ela (ao menos não em sentido absoluto), pois, por mais que possa haver predominância do elogio à técnica em relação aos técnicos, tem-se, ao menos implícita/subliminarmente a idéia de que estes, bem como os governantes são responsáveis

¹⁹⁴ Os termos “apoteose” e “catástrofe” são utilizados pelo próprio Vieira Pinto, referindo-se especificamente a concepções escatológicas da tecnologia (Cf. PINTO, 2005b, p.757 e seguintes); nós, em trabalho já aqui anteriormente mencionado, utilizamos os termos “ode” e “fobia”.

pelo avanço material supostamente sem precedentes de nossa época. Justamente por não negar o papel *fundamental* do humano não só na *criação*, mas também na *utilização* da tecnologia, tal concepção é mais dificilmente identificável em seu caráter ideologicamente maléfico¹⁹⁵. Justamente por isso cabe ao pensador crítico denunciar os malefícios da tecnologia, sem, contudo, deixar de apontar a responsabilidade a quem de fato as possui, ou seja, aos homens que as utilizam, visando assim neutralizar tanto a justificação da dominação do homem pelo homem mediante a criminalização da tecnologia, bem como a idealização romântica do *status quo* como o mais avançado que seria possível alcançar.

c) *A tecnologia enquanto efetivação da racionalidade*

Após explorarmos sucintamente as quatro principais acepções do termo tecnologia expostas por Vieira Pinto, compete-nos agora a exposição de uma gama de aspectos essenciais de tal conceito, sendo estes indissociáveis de tudo aquilo até aqui exposto. Para Vieira, a racionalidade humana consiste na sua capacidade de transformar a natureza a seu favor. Assim: “A razão é o que a razão fez. Mas não sendo um ente anímico, imaterial, exige um *sujeito* que a tenha realizado, e este é o *homem*, e um *modo* pelo qual foi constituída, e este é a *técnica*” (Ibid., p. 365, grifos nossos). Dessa forma, ainda que o pensar abstrato seja – até onde sabemos – uma capacidade exclusiva da espécie humana, para o pensador em questão a razão só se torna efetiva quando transcende este plano ideal e abstrato e se materializa no mundo real, concreto.¹⁹⁶ Além disso, para Vieira, a própria origem da racionalidade é material, tendo em vista que “toda idéia, universal ou particular, reflete em graus de abstração variáveis, elementos, qualidades e forças componentes do mundo material”¹⁹⁷ (Ibid., p. 475). Tal efetivação da racionalidade humana se daria, portanto, através da tecnologia, sendo esta construída através do trabalho, numa vinculação por nós já explicada

¹⁹⁵ “A dificuldade de restabelecer nesse bisonho e difuso estado de espírito [o autor refere-se ao “estado de espírito geral eufórico] o rigor do pensamento crítico consiste em separar as asseverações inegavelmente justas, que são precisamente as pertencentes à teoria crítica, das resultantes do impressionismo geral, que o núcleo de verdades autênticas permite formar-se em seu redor” (PINTO, 2005a, p. 350).

¹⁹⁶ “O progresso da tecnologia corporifica por essência o avanço da razão, pois consiste na invenção de mediações cada vez mais eficazes para a consecução das finalidades humanas da produção dos bens de que os homens necessitam” (PINTO, 2005a, p. 469).

¹⁹⁷ Trata-se de primazia que atribui o autor à objetividade (aspecto este que expusemos quando tratamos da obra “*Consciência e realidade nacional*”, primazia esta que não se dá em detrimento da subjetividade, pois existe interdependência entre os dois âmbitos; o mesmo ocorre na relação entre a realidade material e as idéias; se aquele possui primazia sobre estas, isto não significa que as idéias não possam intervir decisivamente na realidade material, numa imbricação dialética que viemos sublinhando ao longo deste texto.

quando da exposição do conceito de amaterialidade. Aliada a tal perspectiva que concebe a tecnologia como efetivação da racionalidade enquanto modo de ser do homem (portanto, como existencial¹⁹⁸) está o estabelecimento de sua origem como sendo positiva em essência. Adentramos então noutra formulação central de “*O conceito de tecnologia*”; nas palavras do autor

A técnica “fará” da humanidade no futuro aquilo que “fez” no passado. Consistirá na descoberta de recursos cada vez mais potentes de domínio da natureza, possibilitando aos homens estabelecerem condições de convivência social. Neste sentido, será por definição, necessariamente um bem para a humanidade (Ibid., p. 216).

O caráter algo polêmico de tal assertiva é minimizado se levarmos em conta a perspectiva vieiriana, segundo a qual o caráter originariamente positivo da tecnologia não deve ser confundido com as condições objetivas nas quais ela é utilizada¹⁹⁹. Dessa forma, a técnica *em essência* seria positiva, enquanto sua utilização por uma determinada pessoa num certo tempo e espaço deturparia sua condição originária de transformação da realidade em prol da melhoria coletiva. Ora, para Vieira a contradição entre homem e natureza é essencial, mas a que opõe os homens entre si é acidental:

A contradição primordial da realidade humana, aquela que se funda na derivação biológica de sua constituição, não é a que opõe alguns homens a outros, embora, enquanto fato empírico, este aspecto assumo, nas sociedades divididas em classes, o primeiro plano, mas a que os opõe a todos à natureza, da qual dependem em última instância para sobreviver. Poderia alguém julgar que estas palavras significassem desprezo pelas contradições sociais, o que, evidentemente, nem de longe nos passa pela cabeça. Ao escrevê-las

¹⁹⁸ É provável que a concepção “vieiriana” da técnica enquanto existencial haja sido influenciada pela concepção dos “existenciais” de Heidegger, enquanto estruturas fundamentais do humano, porém numa perspectiva menos específica e idiossincrática que a formulada pelo pensador alemão; Cf. HEIDEGGER, 2007c, p.88, § 9. Nas palavras de Vieira: “A técnica é sempre um modo de ser, um existencial do homem, e se identifica com o movimento pelo qual realiza sua posição no mundo, transformando este último de acordo com o projeto que dela faz” (VIEIRA, 2005a, p. 238). Na continuidade de sua argumentação, Vieira enfatizará o caráter social do conceito de “existencial”, criticando a redução da existência à consciência naquilo por ele intitulado como filosofias existencialistas, porém, neste(s) parágrafo(s) não menciona quais seriam os autores inseridos dentro de tal qualificação; Cf. PINTO, 2005a, p. 238-240.

¹⁹⁹ Eis o argumento completo do autor: “A duplicidade de julgamentos relativos à tecnologia deve-se à ausência do pensar crítico, única atitude capacitada a este definir a natureza real da técnica, sempre libertadora do homem, distinguido-a das condições objetivas em que é exercida em certo lugar e momento, por efeito do regime de relações de trabalho vigentes” (PINTO, 2005a, p. 374-375).

queremos somente indicar a *acidentalidade* das contradições entre os homens, demonstrar, primeiro, que nem sempre existiram, portanto não são eternas e inelutáveis, e segundo que, se têm agora prioridade imediata na ordem das lutas pela liberdade, é para que toda a humanidade venha a abolir essa contradição parasitária e inessencial, *inevitavelmente* perecível com a marcha do progresso social, a fim de defrontar-se com seu antagonista natural, o mundo inerte no qual terá sempre de existir e que precisa conhecer melhor, pelo trabalho conjunto e sem conflitos internos de todos os homens, para dele tirar o máximo proveito para a espécie (Ibid., p. 401, grifos nossos).

De fato, é inegável que a contradição entre homem e natureza seja *essencial* (no sentido oposto ao de acidental, ou seja, trata-se duma contradição *inevitável*, e *insuperável*²⁰⁰) e que as contradições sociais são “engendradas pelos próprios homens, e por isso, em princípio, acidentais, históricas e capazes de serem liquidadas no futuro” (Ibid., p. 482). Entretanto, discordamos do caráter supostamente necessário da superação desta contradição acidental vigente entre os humanos; ora, o fato de ela não existir desde sempre não implica *necessariamente* a sua abolição, (ao contrário do que afirma formulação marxiana da “inevitável vitória do proletariado”²⁰¹ que parece ter influenciado Vieira), porém, isto também não implica *necessariamente* a eterna manutenção do *status quo* como preconiza Fukuyama com seu imperativo do “Fim da história”²⁰². Ambas as perspectivas são deterministas e por nós refutadas; mesmo ao salientar que “A lei que preside à substituição da etapa atual pela futura não decorre de especulações divinatórias, não foi sonhada por visionários. Funda-se na objetividade do processo em marcha” (Ibid., p. 384), Vieira não escapa do determinismo, haja vista existir sempre a possibilidade de mais de um desfecho para um determinado processo.

A confiança vieiriana na superação do imperialismo é tamanha que chega ele expor o que seria seu epitáfio: “se no país dominante a função da tecnologia consiste em conservar a dominação, no país dominado consiste em acabar com ela” (Ibid., p.287). O que Vieira parece ignorar é que, embora o crescente aprimoramento tecnológico venha experimentando uma continuidade avassaladora, cuja velocidade só faz crescer, isto de modo algum tem implicado

²⁰⁰ Para Vieira, a contradição entre homem (o mesmo valendo para todos os seres vivos) e a natureza é insuperável, pois, segundo ele “Somente para as espécies extintas cessaram as contradições” (PINTO, 2005a, p. 207). Dessa forma, o fracasso do antigo desejo humano da imortalidade constitui o indício supremo do caráter incessante da contradição entre o homem e a natureza.

²⁰¹ Cf. “*Manifesto Comunista*” (Marx e Engels), parte I – Burgueses e proletários, sobretudo o final deste capítulo/sessão, cujas duas últimas frases não deixam dúvidas: “A burguesia produz, sobretudo, seus próprios coveiros. Seu declínio e a vitória do proletariado são igualmente inevitáveis” (MARX; ENGELS, 2010, p. 51).

²⁰² Cf. a obra homônima: (FUKUYAMA, 1992).

melhoria indiscutível para a humanidade como um todo; neste sentido, fazem-se pertinentes a palavras de Eugene S. Schwartz em seu livro “*A inflação da técnica: declínio da tecnologia na civilização moderna*”: “Semeamos os campos com trifosfato de sódio e há mais gente com fome no mundo do que nunca. Levantamos hospitais e clínicas e há cada vez mais doentes” (SCHWARTZ, 1975, p. 17). Não se trata aqui de aderirmos à concepção catastrófica do autor acima citado, mas de refutarmos a idéia de que o agravamento das contradições sociais levarão *necessariamente* à sua superação. Empiricamente, o que se verifica são estratégias de arrefecimento de tais contradições (como outrora célebre estado de bem-estar social), cujo êxito vem persistindo (o que também não significa que irão persistir para sempre).

Retomando a questão do “caráter essencial necessariamente humanizador da tecnologia” (PINTO, 2005a, p. 376), convém salientarmos o seguinte aspecto: se bem entendemos, ao afirmar que a técnica é *essencialmente* positiva, Vieira a concebe como *originariamente* libertadora, ou seja, como tendo sido criada para melhorar as condições da vida humana²⁰³ e não para piorá-la, como acontece quando da contradição social sobrepor-se à natural, convertendo-se assim a tecnologia em *instrumento* escravizador de alguns homens ao invés de *instrumento* de libertador de todos os seres humanos. Embora concordemos com tal essência libertadora da técnica, discordamos que tal fato implique *necessariamente* o resgate de primazia, ou, mais do que isto, monopólio de tal utilização positiva em detrimento de sua utilização opressiva²⁰⁴, pois afirmá-lo (assim como afirmar o inverso, ou seja, que a utilização tecnológica será cada vez mais nefasta) constituem posturas flagrantemente deterministas, como já apontamos no parágrafo anterior. Somos da opinião de que a utilização da tecnologia permanece um campo de batalha em aberto, havendo diversos motivos legítimos para sustentar tanto uma postura pessimista, quanto uma perspectiva otimista a seu respeito.

Ao empreendermos uma reflexão crítica sobre a tecnologia, um dos temas recorrentes (e particularmente polêmico) consiste no questionamento acerca de sua suposta neutralidade;

²⁰³ De fato, parece não menos que absurdo conceber a construção e aperfeiçoamento das armas “primitivas” como tendo a finalidade primária de subjugar outros seres da mesma espécie; parece-nos não haver dúvida que tal utilização das armas possui caráter secundário, sendo seu intento originário a manutenção da vida humana, através tanto da caça (convertendo-se assim o hominídeo num caçador mais eficaz) como da defesa (constituindo-se assim o humanóide numa presa com maiores chances de resistir a seus predadores). O mesmo valeria para o fogo, produzido originariamente para aquecer, cozer alimentos e afastar predadores, e não como arma.

²⁰⁴ Vieira afirma, literalmente, acerca da ação/utilização da máquina: “Pode acontecer, segundo se verifica há milênios, que essa ação seja predatória e espoliativa, mas tal estado não tem significado essencial e por isso será abolido um dia” (PINTO, 2005a, p. 86).

os que a defendem, afirmam advir os malefícios (e também os benefícios) da sua utilização, ou seja, *em si* a tecnologia não seria boa nem má, devendo tais qualificativos ser atribuídos às ações com elas executadas, ações estas empreendidas pelos seres humanos, verdadeiros responsáveis por todas as conseqüências advindas da tecnologia; por sua vez, os detratores da neutralidade tecnológica²⁰⁵ argumentam que certos inventos são negativos *em si mesmos*, pois, se a energia atômica pode ser utilizada pacificamente (embora pessoalmente sejamos da opinião que seus benefícios não valem o risco inerente à sua utilização), a bomba atômica²⁰⁶ não é passível de nenhuma utilização pacífica, não sendo possível sequer defender-se a necessidade de sua existência para o caso duma possível situação de legítima defesa, em virtude de seu poder destrutivo ser demasiado desproporcional a qualquer perigo que conheçamos. De fato, a impossibilidade de atribuímos qualquer valor positivo, construtivo a um artefato como a bomba atômica (o mesmo valendo para outras armas cujo poder destrutivo é demasiado extenso) nos leva a concebemos tal objeto como mal *em si*, tendo em vista que a única positividade que lhe poderia ser atribuída adviria justamente (e de maneira paradoxal) de sua não utilização. Contudo, ao afirmar que “A técnica pode ser qualificada boa ou má, porém apenas *in genere suo*, a saber, se os atos mencionados como tais alcançam ou não o fim a que se destinam”²⁰⁷ (Ibid., p. 178, grifo no original), Vieira não nega a dimensão exclusivamente destrutiva (e negativa, haja vista sua injustificadamente elevada potência bélica) de artefatos como a bomba atômica; o que é refutado pelo autor é o falacioso e mal intencionado ato de atribuir ao objeto inanimado a responsabilidade pelas conseqüências de seu uso²⁰⁸, tendo em vista que não só é um (ou mais de um) humano que o utiliza, mas igualmente são os humanos que o constroem. Assim, a atribuição de juízos éticos à tecnologia consiste em antropomorfizá-la²⁰⁹, dotando-a de vontade e consciência, numa flagrante substancialização. Numa elucidativa síntese de sua perspectiva a respeito de tal questão, afirma o autor:

²⁰⁵ Cf. MCLUHAN, 2007, p. 25.

²⁰⁶ Os exemplos são nossos.

²⁰⁷ “Dissemos ser a técnica uma maneira de conceber a ação do homem, revelando-se portanto inseparável do sujeito agente e não podendo receber uma nota de valor por si mesma, uma vez que o valor pertence inerentemente ao ato humano e só neste fundamento adquire sentido. Nenhuma técnica é boa ou má, mas serve de índice de qualidade das ações humanas, definidas pelas finalidades que se destinam a realizar, situadas na origem dos atos, dos instrumentos e métodos técnicos” (PINTO, 2005a, p. 347).

²⁰⁸ “Nenhum soldado odeia o canhão inimigo, mas o homem que o maneja” (PINTO, 2005b, p.745), afirma o autor. Acrescentamos que o soldado do exemplo pode até desejar a arma em questão.

²⁰⁹ Para Vieira, a ação de atribuir culpa aos instrumentos significa retornar “à prática medieval do julgamento e execução dos animais maus, culpados de algum delito, por haverem infringido qualquer inciso do direito canônico” (PINTO, 2005a, p. 399).

A técnica identifica-se com a própria ação do homem, e será sempre “boa” se for fecunda, se obtiver maior rendimento na exploração do mundo material, sendo praticada em um regime de convivência fraterna. Torna-se “má” se, em vez disso, se aplica à exploração de seres humanos por seus semelhantes. Unicamente no plano das relações sociais de produção a técnica é susceptível de receber atributos éticos, mas isso se dá porque se trata neste caso da simples figura de metaplasmo. Tais atributos não lhe dizem diretamente respeito, mas, indiretamente, referem-se à maneira como é exercida num sistema de relações produtivas (Ibid., p. 187).

Eis um exemplo²¹⁰ elucidativo de tal ponto de vista: se o condutor dum automóvel sofre um acidente devido a uma falha mecânica, a responsabilidade não é do veículo, mas de quem o fabricou (caso seja ele novo), de quem não o consertou adequadamente (no caso de já ter ele passado por manutenção) ou de quem avariou o carro (no caso de sabotagem). Não se trata, portanto, de negar os malefícios ocasionados pela tecnologia, mas de elucidar/enfatizar/denunciar o fato de exercer ela o papel exclusivamente de instrumento (portanto de objeto, não de sujeito), cabendo este papel – o de sujeito –, sempre ao humano.

Outro tema bastante debatido pelos estudiosos da tecnologia consiste na chamada tecnocracia²¹¹, a qual pode ser definida genericamente como “teoria do governo por especialistas técnicos” (DUSEK, 2009, p. 57); uma definição um pouco mais elaborada concebe a tecnocracia da seguinte forma: “Uso da técnica como instrumento de poder por parte de dirigentes econômicos, militares e políticos, em defesa de seus interesses, considerados concordantes ou unificados, com vistas ao controle da sociedade”²¹² (ABBAGNANO, 2003, p. 941), ou seja, trata-se da utilização da técnica como meio de controle social. Não raro, o termo é tomado em sentido negativo, enquanto controle social *totalitário*²¹³. Embora num sentido mais amplo a tecnocracia remeta a qualquer forma de governo liderada por algum tipo de especialistas (o que justifica a recorrente classificação de Platão como defensor da tecnocracia²¹⁴, em virtude de sua proposta do governo por filósofos

²¹⁰ O exemplo é nosso.

²¹¹ Para visões mais gerais Cf. DUSEK, 2009, cap. 3 e ABBAGNANO, 2003, verbete “Tecnocracia”. Para visões um pouco mais aprofundadas, Cf. WINNER, 1977, cap. 4 e BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 2010, verbete “Tecnocracia”.

²¹² Embora não tão genérica quanto à definição de Dusek, a de Abbagnano peca por não explicitar o caráter técnico-especializado.

²¹³ Cf. MARCUSE (1973 e 1999).

²¹⁴ Para uma visão sobre a tecnocracia em Platão, Cf. MARTINS, 1975, p. 23-38.

no seu diálogo “*República*”²¹⁵), sua acepção que aqui nos interessa restringe-se ao âmbito contemporâneo; o economista Thorstein Veblen, por exemplo, propôs em sua obra “*The enginners and the price system*” (1921) que a sociedade fosse dirigida por engenheiros; por sua vez, o igualmente economista John Kenneth Galbraith²¹⁶ afirmou que a tecnoestrutura²¹⁷ (grupo de especialistas da que substituem a figura do empresário na direção das empresas) “governa diretamente, substituindo os políticos e os líderes de negócios tradicionais” (DUSEK 2009, p. 73). Como frisa Galbraith, tal grupo de técnicos substitui a centralização que anteriormente se verificava na figura do proprietário e/ou empresário; de acordo com Dusek

Os teóricos da sociedade pós-industrial afirmam que a nova sociedade é pós-capitalista no fato de que os capitalistas, os proprietários de ações, não dirigem mais as firmas. Em vez disso, uma variedade de planejadores, engenheiros, psicólogos industriais, especialistas de publicidade, marketing e mídia, economistas e contadores fornecem a informação aos administradores (DUSEK, 2009, p. 73).

É importante salientar que, para Galbraith, não se trata de a tecnoestrutura fornecer a informação para que o proprietário decida; num contexto onde a propriedade é separada do controle, cabe ao proprietário apenas ratificar a decisão tomada pela tecnoestrutura. E mais: louva ele “O advento da tecnoestrutura com suas novas atitudes profissionais e seu poder largamente difuso atuando como salvaguarda contra a ganância ou o furto” (GALBRAITH, 1977, p. 115). Vieira Pinto dedica nada menos quem um capítulo inteiro a discussão/refutação do conceito de tecnoestrutura²¹⁸; debruçando-se sobre a obra “*O novo Estado industrial*”²¹⁹, denuncia ele a estratégia de “cunhar um termo novo e esforçar-se por fazê-lo ‘pegar’” (PINTO, 2005a, p. 438) com intuito de camuflar a manutenção do *status quo* sob a aparência de modificação modelo social e exploração de grande parte da população em prol duma minoria, como bem expressa a citação acima exposta, segundo a qual a descentralização

²¹⁵ Cf. BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 2010b, p. 1231; DUSEK, 2009, p. 58-60 e OLIVEIRA, 2011, p. 21-32.

²¹⁶ Para uma visão sobre a tecnocracia em Galbraith, Cf. MARTINS, 1975, p. 77-97.

²¹⁷ Eis a definição de Galbraith para a tecnoestrutura: “aparelho de decisão em grupo – para reunir e verificar as informações fornecidas por inúmeros indivíduos visando chegar a decisões que estão além do conhecimento de qualquer deles” (GALBRAITH, 1977, p. 73). O autor salienta ainda que a tecnoestrutura requer alto grau de autonomia, sendo altamente vulnerável a qualquer intervenção de autoridade externa.

²¹⁸ Capítulo VI – “O conceito de “tecno-estrutura”, vol. 1.

²¹⁹ “*The New Industrial State*” (1967), no original.

administrativa perpetrada pela tecnoestrutura teria inviabilizado a ganância, haja vista que “cada membro é auditor e vigia o irmão” (GALBRAITH, 1977, p. 115), evitando assim os excessos então recorrentes. Sobre tal idealização da figura dos técnicos, afirma Vieira:

Confecciona-se assim uma pseudocategoria ou subclasse social, os especialistas em qualquer coisa, que muito se envaidecem, com essa classificação, dia a dia mais abrilhantada e valorizada, e por isso são os primeiros a sucumbir à louvação e propagarem-na com fervor, enquanto os nossos velhos conhecidos de sempre, os proprietários do capital maciço ou parcelado, mas solidários, continuam a gozar dos privilégios do verdadeiro domínio, atualmente, segundo julgam, ainda mais agradável porque a salvo da odiosidade popular (PINTO, 2005a, p. 441).

Pouco importa se o grupo dos especialistas técnicos é ou não considerado como uma nova classe social; o que interessa são suas funções efetiva e aparente: seu papel de mediadora entre os patrões e os empregados, visando o bem comum não passa de aparência, consistindo a efetividade em sua tarefa na manutenção dos privilégios dos dominantes²²⁰, a ponto de Vieira utilizar a expressão “técnicos tecnocratizados”²²¹ e estabelecer uma analogia entre os atuais tecnocratas e os servos da gleba²²², sendo esta a gleba da empresa capitalista. Para ele,

A idéia dos negócios se haverem tornado hoje procedimentos racionalizados, pretendendo substituir a persistente imagem da lei da selva, e a suposição de ser a empresa dirigida por técnicos qualificados do ponto de vista moral e intelectual, sugerindo a passagem da sociedade inteira a um nível aceitável de condições de convivência, são assim os motivos principais da introdução do conceito e da teoria da “tecno-estrutura” (Ibid., p.458).

Em suma, Vieira concebe a tecnoestrutura como “Novo estilo de alienação do trabalho” (Ibid., p. 450). Tal aspecto da alienação já havia sido apontado em trecho precedente de “O

²²⁰ “Uma das sérias mistificações espalhadas pelos ideólogos do sistema vigente consiste em declarar que a tecno-estrutura representa hoje um poder à parte na sociedade. Nada mais falso. Estabelece apenas a forma nova, além do neologismo, a que se vê obrigada a recorrer à velha estrutura de predomínio do capital” (PINTO, 2005a, p. 449), ou seja, há, de fato, certa alteração no modo como se exercer o domínio, porém, os dominantes permanecem os mesmos, assim como suas intenções; em suma, trata-se duma mudança não substancial, mas formal.

²²¹ Cf. PINTO, 2005a, p. 443.

²²² Cf. PINTO, 2005a, p. 444;

conceito de tecnologia”, quando o autor mencionou a tecnocracia em seu sentido geral (e não em sua faceta específica enquanto tecnoestrutura); em suas palavras:

A noção de “tecnocracia”, considerada por uns já em vigor, por outros apenas esperada, impõe-se a título de nova forma para a organização social, onde o espírito de providência, servido por conhecimentos científicos cada vez mais minuciosos e profundos, capaz de tudo planejar racionalmente para o maior bem do homem, desempenha o papel da antiga fabulação teológica da providência e recebe não menor veneração que a devotada outrora à de natureza divina (PINTO, 2005a, p. 232-233)

Em nossa opinião, a profissionalização dos políticos constitui em certa medida um exemplo nítido e bastante antigo deste fenômeno; embora não seja necessária formação específica para exercer tal cargo (ao contrário, no Brasil é desnecessário qualquer tipo de instrução formal para tal), o fato é que após elegerem seus representantes, os cidadãos da maior parte das chamadas modernas democracias ocidentais aliena-se completamente da vida política do Estado/Nação, no sentido de nada mais poder decidir; dessa forma, poder-se-ia falar numa tecnocracia empírica no mundo político profissional, no sentido de que, embora não demande estudo específico do tema em escola/universidade ou afins, apreende-se sua lógica supostamente peculiar no cotidiano; ora, um aspecto particularmente revelador desde caráter algo tecnocrático de nossa política (e não apenas da nossa) consiste no chamado messianismo, cuja premissa central consiste em eleger uma determinada pessoa (geralmente uma liderança carismática) como o “salvador da pátria”, como se fosse possível a um único indivíduo exercer tal papel. Em suma, cabe a uma “casta” diferenciada (os políticos profissionais) o monopólio das decisões essenciais ao país. Embora possa objetar-se que por não demandar instrução específica a entrada na “casta” privilegiada dos políticos profissionais é aberta a todos, pode-se replicar tal assertiva de duas maneiras: 1) sendo a formação tecnológica algo adquirido e não inato, na teoria, tal formação encontra-se ao alcance de todos; não negamos aqui que tal alcance esteja mais próximo de uns que de outros, porém – e aqui adentramos no segundo aspecto – 2) a igualdade de condições para o ingresso na vida política partidária é igualmente teórica, pois para prosperar faz-se – não raro – necessária a existência de algum

apadrinhamento. Por tudo isso, consideramos os políticos profissionais como tecnocratas da *Realpolitik*²²³.

Ainda no que concerne à tecnocracia, Vieira justifica seu preceito segundo o qual “quanto mais se desenvolve a tecnologia tanto mais regride a ‘tecnocracia’” (Ibid., p. 66) através do seguinte exemplo:

O feiticeiro da tribo, sendo o intermediário obrigatório entre a comunidade e as potências superiores, que decidem o destino dos indivíduos, é incalculavelmente mais poderoso, em termos de poder humano, que qualquer ministro do Planejamento das sociedades civilizadas atuais. Nenhum membro da tribo ousará sair para caçar se, antes cumprir estritamente os ritos prescritos, o que equivale, no caso, às técnicas pertinentes ao processo da produção (Ibid., p. 66).

Aqui nos afastamos da posição do autor, pois, se por um lado parece-nos lícito afirmar que, numa época na qual a produção de determinado artefato siga um único padrão a liberdade de produzir seja limitadíssima, ao passo que com o surgimento de inovações técnicas a tendência é que estas se multipliquem, descentralizando a produção e quebrando o monopólio técnico, por outro lado a sofisticação dos objetos produzidos tende a minimizar a possibilidade de dissidência; um exemplo claro deste segundo aspecto são os artefatos bélicos: embora uma flecha arcaica fosse eficaz para o abate (seja de presas, seja de inimigos), a possibilidade de resistir a ela (seja portando um escudo, escondendo-se atrás de algo, mantendo uma distância segura ou mesmo desviando, em situações específicas nas quais isto seja possível) era muito maior²²⁴ do que a de resistir às modernas armas de fogo, sobretudo as de grosso calibre (que tornam inúteis os coletes a prova de balas), tendo em vista não só seu alcance extremamente amplo, mas também seu elevado poder de destruição (esconder-se atrás de um muro, por mais grosso que seja não constituirá uma defesa satisfatória). Uma objeção a tal exemplo poderia afirmar que o poder bélico das armas de fogo de grosso calibre poderiam ser utilizadas também pela vítima, como forma mais eficaz de defender-se do agressor; de fato assim o é, porém convém salientar ser muito mais fácil para um grupo indígena dissidente de uma tribo fabricar seus próprios arcos e flechas para proteger-se e/ou combater os detentores do poder

²²³ “Política real” em tradução literal, entendendo-se aqui o termo “real” não no sentido de rei, realeza, mas no de realidade, ou seja, tal expressão significa saber como as coisas realmente funcionam, agindo pragmaticamente em oposição a perspectivas românticas/idealistas.

²²⁴ Convém salientar que tais possibilidades de resistência não se referem à situação de ser a vítima atacada de surpresa.

de tribo do que para um grupo dissidente de um Estado contemporâneo conseguir armas de fogo mais sofisticadas para defender-se/atacar o grupo hegemônico do qual são inimigos. Dessa forma, não nos parece absurdo que um regime político totalitário obtenha o relativo monopólio dos armamentos mais poderosos e assim subjugu a população de maneira ainda mais contundente do que a até aqui verificada. Por mais eficazes que fossem alguns dos exércitos antigos, era sempre possível (ao menos para alguns) fugir e/ou esconder-se, porém, isto não é minimamente válido para o caso duma bomba atômica. Isto não significa que sejamos pessimistas em relação às possibilidades contemporâneas de tecnocracia, haja vista a dimensão democrática (não planejada) cuja Internet adquiriu; apontamos tal exemplo das armas apenas para demonstrar que, em certos aspectos, o otimismo de Vieira Pinto mostra-se exagerado, como já havíamos apontado ao criticar sua defesa da inevitabilidade da supressão da contradição social.

Por outro lado, concordamos com a assertiva “vieiriana”, segundo a qual “Não há menos humanidade em nosso tempo do que no passado, por vivermos numa sociedade enriquecida de técnicas inconcebivelmente poderosas. A verdade exprime-se na compreensão oposta” (PINTO, 2005b, p. 747), afinal, para bem ou para mal, o mundo no qual vivemos está cada vez mais condicionado por nossas ações²²⁵, de modo que, paradoxalmente, o que há de mais desumano nos atos dos homens não deixa de ser humano.

No que concerne à suposta disputa entre linguagem e confecção de ferramentas enquanto expressão da essência humana²²⁶ a posição de Vieira consiste em dissolver tal dicotomia; se ao conceber a linguagem como “a técnica fundamental, a técnica da técnica, aquela sem a qual nenhuma outra haveria”²²⁷ (PINTO, 2005a, p. 183) o autor parece não só

²²⁵ Isto não significa que o humano conseguiu dominar a natureza totalmente; aliás, como vimos alguns parágrafos atrás, tal pretensão não pode ter outro destino senão o fracasso, haja vista a impossibilidade da supressão absoluta da contradição entre o homem e a natureza.

²²⁶ Cf. DUSEK, 2009, p.151-180, que corresponde ao oitavo capítulo de sua obra, intitulado “A natureza humana: confecção de ferramentas ou linguagem?”; o primeiro tópico de tal capítulo ostenta o seguinte título: “cabeça versus mão: racionalidade versus confecção de ferramentas como essência humana”. De fundamental importância para nosso intento argumentativo é seu esclarecimento de que “Geralmente, o lado que um autor escolhe neste debate (ferramentas e tecnologia ou mente e linguagem) depende da postura do autor para com a tecnologia” (DUSEK, 2009, p. 152), de modo que os primeiros possuem uma visão positiva a seu respeito, e os segundos, uma visão negativa.

²²⁷ “Ora, a transmissão da palavra não poderia realizar-se com sentido compreensível se não estivesse subordinada a regras semânticas e sintáticas, ou seja, se não se convertesse em gramática. A não ser assim, a locução humana, já então ligada a processos de ação e organização relativamente complexos, seria ininteligível, incomunicável, dando em resultado que o outro, o trabalhador a quem são dirigidas as ordens, não executaria os atos produtivos prescritos. Assim compreendida, em sua máxima profundidade, a linguagem revela ser a técnica fundamental, a técnica da técnica, aquela sem a qual nenhuma outra haveria” (PINTO, 2005a, p. 183).

aceitar a dicotomia, mas também adotar um dos lados dela, tal impressão logo se dissipa ao travarmos contato com a seguinte formulação:

Se não fosse a exigência que um indivíduo tem de apelar a outro a fim de levar a cabo uma ação impossível de executar sozinho, e na verdade é o que se chama trabalho, não haveria comunicação nem qualquer necessidade de regulá-la em formas sempre mais eficientes. Certamente em tal caso os instintos hereditários, conduzindo a atos de esforço coletivo do grupo, bastariam para o cumprimento de funções de defesa e propagação da espécie, como ocorre nos irracionais (Ibid., p. 98).

Embora tal assertiva seja por si suficientemente clara, ao interpretarmos-la à luz do já apontado enfoque dialético do autor sua clareza torna-se ainda maior, revelando assim não ocorrer simplesmente de a comunicação, portanto, a linguagem, derivar das necessidades materiais do homem, havendo antes uma interdependência entre trabalho e linguagem que uma primazia daquela sobre esta, ou vice-versa. Dessa forma, se a linguagem deriva do trabalho, não é menos verdadeiro que este derive da linguagem, numa contínua imbricação dialética.

Outro aspecto fundamental a ser discutido num estudo acerca da técnica refere-se à dicotomia entre o necessário e o supérfluo. Segundo Ortega, “desde o princípio o conceito de <<necessidade humana>> abarca indiferentemente o objetivamente necessário e o supérfluo”²²⁸ (ORTEGA Y GASSET, 1982, p. 33). Para exemplificar tal assertiva, menciona o autor a discussão de etnólogos sobre qual dos arcos primitivos seria o mais antigo: o bélico ou o musical; para ele “seja ou não o musical o arco originário, aparece entre os instrumentos mais primitivos. E isto nos basta”²²⁹ (Ibid., p. 33). Prosseguindo em sua formulação, afirma Ortega que “O bem-estar e não o estar é a necessidade fundamental para o homem, a necessidade das necessidades”²³⁰ (Ibid., p. 33); concebendo a técnica como “sobrenatureza” criadora do bem-estar, afirma que “o animal é a-técnico: se contenta com viver e com o objetivamente necessário para o simples existir”²³¹ (Ibid., p. 35), consistindo nisso a diferença entre o

²²⁸ Tradução nossa; no original: “desde el principio el concepto de <<necesidad humana>> abarca indiferentemente lo objetivamente necesario y lo supérfluo”

²²⁹ Tradução nossa; no original: “sea o no el musical el arco originario, aparece entre los instrumentos más primitivos. Y esto nos basta”.

²³⁰ Tradução nossa; no original: “El bienestar y no el estar es la necesidad fundamental para el hombre, la necesidad de las necesidades”.

²³¹ Tradução nossa; no original: “el animal es a-técnico: se contenta con vivir y con lo objetivamente necesario para el simple existir”.

humano e os demais animais, haja vista que, para aquele a sobrevivência se restringe a condição de possibilidade para o bem-estar. Explicado isso, afirma Ortega: “A técnica é a produção do supérfluo: hoje e na época paleolítica” ²³² (Ibid., p. 35). Percebe-se que a necessidade do supérfluo defendida por Ortega não consiste na defesa do luxo, mas na constatação de que as necessidades humanas transcendem o âmbito fisiológico a adentram na esfera social/cultural. Evidentemente nem sempre é fácil discernir o necessário do supérfluo; por isso mesmo nem Ortega nem Vieira exemplificam os que são supérfluos, mas ambos admitem sua variabilidade histórica²³³, afastando-se assim dum maniqueísmo ascético.

Ao conceber a contradição social (a que opõe os homens entre si) como secundária/acidental (portanto, desnecessária), Vieira considera o luxo como expressão flagrante do desperdício (de tempo, de matérias-primas, de esforço físico e intelectual), cuja existência atrapalha o desenvolvimento humano, sendo este concebido como melhoria de vida para todos e não apenas para um grupo privilegiado. Para ele, “A tecnologia, para ser *útil*, precisa antes de tudo ser *necessária*” (PINTO, 2005a, p. 301, grifos nossos), sendo este o sentido de sua crítica à influência nefasta do capitalismo sobre a tecnologia: “Nessa fase tem lugar o envelhecimento extremamente rápido, quase instantâneo, dos produtos acabados perfeitos, e contudo logo desvalorizados por uma mínima variação, sem qualquer importância prática” (Ibid., p. 311), processo este oriundo da “hipnose publicitária” (Ibid., p. 311), a qual origina uma “corrida ao ‘modelo novo’ do mesmo objeto, freqüentemente nada tendo de inédito, a não ser a aparência” (Ibid., p. 311). Intitulamos tal processo como “necessidade artificial” ²³⁴ (no sentido de pseudo-necessidade, ou seja, uma necessidade falsa, que não é nem social nem natural), tendo tal estado de coisas sido percebido (e denunciado) por outros teóricos como Ernst Jünger, que aponta a “indiscriminada suscitação de necessidade e comodidades sem as quais já não crêem poder viver as pessoas” ²³⁵ (JÜNGER, 1990, p. 171), denunciando ainda que “Tais necessidades são a sua vez tão múltiplas como instáveis – cada vez é menor o número de coisas que se adquirem para que durem toda uma vida” ²³⁶ (Ibid., p.

²³² Tradução nossa; no original: “La técnica es la producción de lo superfluo: hoy y en la época paleolítica”.

²³³ PINTO, 2005a, p. 497; ORTEGA Y GASSET, 1982, p. 36.

²³⁴ O conceito é nosso e não pôde ser aqui melhor desenvolvido; o que queremos com ele salientar é o fato de que tais necessidades não são artificiais no sentido exclusivo de não naturais/fisiológicas (como, por exemplo, é o computador atualmente indispensável ao acadêmico), mas no sentido de serem pseudo-necessidades (por exemplo, é a roupa é necessária num clima frio, mas é supérfluo que ela seja bela e/ou de marca, embora tais adendos sejam indispensáveis para um número crescente de pessoas).

²³⁵ Tradução nossa; na edição consultada: “indiscriminada suscitación de unas necesidades y comodidades sin las cuales ya no creen poder vivir las gentes”.

²³⁶ Tradução nossa; na edição consultada: “Tales necesidades son a su vez tan múltiples como camientes – cada vez es menor el número de cosas que se adquieren para que duren toda una vida”.

171). Igualmente Galbraith (se bem entendemos, mais no intuito de desmistificar a suposta autonomia do consumidor do que de criticar o procedimento “denunciado”) aponta o caráter não espontâneo (para utilizarmos uma expressão algo eufêmica) de muitas das necessidades contemporâneas; nas suas palavras:

A iniciativa de decidir o que se deve produzir não vem do consumidor soberano que, através do mercado, expede instruções que sujeitam o mecanismo de produção à sua vontade final; antes, vem da grande empresa produtora que se adianta para controlar os mercados que, presume-se, ela deve servir e, mais ainda, para submeter o freguês às necessidades dela (GALBRAITH, 1977, p. 6).

Como fica claro através das palavras de Jünger e Galbraith, tal processo de “produção de necessidades” (as quais, paradoxalmente, são supérfluas), é amplamente (re)conhecido por diversos teóricos, não sendo inclusive propriamente estranho ao senso comum. No entanto, de todos os autores por nós consultados, nenhum se ateve às minúcias de tal processo como Vieira Pinto que, embora não lhe tenha dedicado muitas páginas, analisou-o com instrutiva perspicácia; denunciando os malefícios de tal processo, afirma o autor:

Tal situação necessariamente acarreta perda ou anulação da capacidade social inventiva, forçada a aplicar-se à obtenção de resultados sem caráter de verdadeiro avanço qualitativo no processo de desenvolvimento tecnológico. É um desperdício que conduz à diminuição ou deterioração do “potencial de descoberta”, sempre existente, com determinado valor, em qualquer sociedade (PINTO, 2005a, p. 311).

Embora não tenha apontado exemplo de objetos supérfluos (até por considerar ser tal característica variável), Vieira empreende uma definição do supérfluo, nos seguintes termos: “Toda produção que sabidamente não se destine ao consumo geral proporcionalmente equitativo entre todo o povo tem de ser considerada supérflua” (Ibid., p. 496). Se enxergarmos o período histórico no qual estamos inseridos pelo prisma “vieiriano”, nada poderá ser considerado necessário, haja vista que para muitos falta até o mais elementar (alimento); nem por isso consideramos destituída de valor sua denúncia acerca do papel social do supérfluo enquanto entrave das exequíveis melhorias das condições de vida de todos os seres humanos.

Embora condene veementemente o luxo, entendendo-o como desperdício da real capacidade criadora humana, Vieira não condena o conforto; segundo ele, “O desejo de possuir as utilidades indispensáveis ou de simples *conforto* não diminui o homem nem o desvaloriza. Ao contrário, encontramos aqui o objetivo normal de todos os indivíduos, exigindo beneficiar-se com a produção social” (PINTO, 2005b, p. 742). Dessa forma, fica patente não tratar-se a perspectiva “vieiriana” dum proselitismo ascético; ao contrário, sua denúncia do luxo intenta justamente a melhoria das condições de vida daqueles que vivem num ascetismo forçado. Tal denúncia aponta o

[...] desvio da força intelectual e física do inventor ou do trabalhador para a fabricação de objetos “de luxo”, conspícuos, supérfluos, destinados deliberadamente a servir de fronteira social visível para separar aqueles que os podem adquirir, mesmo quando inúteis e dispendiosos, dos que jamais o conseguirão possuir (PINTO, 2005b, p. 742).

Fica então patente que o luxo advém da má intencionada utilização da tecnologia, nada tendo aquele de inerente a esta; neste sentido, pode-se dizer que a perspectiva “vieiriana” acerca do luxo (bem como da técnica em geral) não corrobora a visão exposta por Rousseau em seu “*Discurso sobre as ciências e as artes*”, consistindo essa numa resposta negativa à pergunta formulada pela Academia de Dijon, qual seja, “O restabelecimento das ciências e das artes terá contribuído para aprimorar os costumes?”. Embora seja talvez equivocada sustentar que Rousseau se opunha sem ressalvas as ciências e as artes (então significando técnicas), o fato é que neste discurso o pessimismo abunda²³⁷, justificando-se assim – ao menos parcialmente – a caracterização que Vieira Pinto faz de Rousseau como adepto da “volta à natureza” no sentido de fuga do espaço urbano²³⁸ (consistindo, portanto, na condenação de tal espaço). Contrariando o pessimismo rousseauiano, Vieira afirma sobre a ciência e a técnica que “se em verdade inclui muitos instrumentos genocidas, representa na imensa maioria dos casos conquistas destinadas a preparar melhores tempos para a humanidade” (PINTO, 2005a, p.

²³⁷ “A astronomia nasceu da superstição; a eloquência, da ambição, do ódio, da adulação, da mentira; a geometria, da avareza; a física, de uma curiosidade infantil; todas elas, e a própria moral, do orgulho humano. As ciências e as artes devem, portanto, seu nascimento a nossos vícios” (ROUSSEAU, 1973, p. 351), afirma Rousseau num dos célebres trechos de sua primeira obra de destaque. Não só este trecho, mas todo o texto torna patente o fato de sua crítica às ciências e às artes constituírem uma negação destas.

²³⁸ “O ideal da fuga da cidade, do mundo mecanizado e da *sociedade enquanto tal*, a ‘volta à natureza’, aos ‘velhos bons tempos’, reproduz um permanente chavão sempre realizado pela consciência ingênua em todos os tempos. Já fora expresso por Lucrécio e teve a típica cunhagem romântica em Rousseau, até vir a ecoar nas lamúrias de um O. Spengler” (PINTO, 2005a, p. 371, grifo nosso).

412), pois, como vimos anteriormente, o autor de “*O conceito de tecnologia*” considera os usos nefastos da tecnologia como contingentes, em virtude de ser ela essencialmente positiva (emancipadora).

Uma das imagens mais utilizadas quando se empreendem uma crítica aos malefícios da tecnologia cotidiana consiste em conceber o homem como reduzido à mera peça duma engrenagem; Vieira critica tal formulação (sem a negar em termos absolutos), afirmando que já o escravo era peça duma engrenagem. Em suas palavras:

Os agourentos sineiros de finados, anunciadores da destruição do homem pela máquina, pela tecnologia, vendo-o transformado no futuro em peça de uma engrenagem, em ficha num computador, em recipiente da informação dirigida não refletem sobre o fato elementar de a situação por eles carpida ser precisamente a que sempre existiu nas sociedades desarmônicas, somente agora começando, embora levemente e com grandes dificuldades, a desaparecer. O homem, em vez de ser peça da instalação fabril inerte, era peça da “máquina” produtiva pertencente a outro homem, que o utilizava outrora como escravo numa construção faraônica, e hoje ainda no papel de servo da roça ou de assalariado na fábrica (Ibid., 376).

Uma possível objeção a tal argumento poderia defender que a situação de alienação do escravo não era contrária a sociedade da época, por não serem eles considerados humanos, diferentemente do que ocorre atualmente quando (ao menos em teoria), todos os homens são iguais e assim igualmente peças da engrenagem maquinística, embora inevitavelmente alguns sofram (bem) mais que outros. Ora, não é necessária grande perspicácia para perceber que a reificação do trabalhador moderno em seu ofício constitui condição necessária para a prosperidade do patrão, cuja possível alienação tecnológica (por exemplo, ao reduzir sua vida ao âmbito virtual do computador) só pode ser experimentada como lazer. Além disso, com o progresso da automação a tendência consiste justamente na emancipação humana dos trabalhos repetitivos (como aquele imortalizado pelo operário interpretado por Chaplin em “*Tempos modernos*”), ficando eles a cargo das máquinas, cabendo aos humanos apenas a supervisão.

Muito já se expôs sobre as utilizações nefastas da tecnologia; convém não deixarmos de mencionar o lado igualmente *criminoso* que consiste justamente em sua não utilização; nas palavras de Vieira:

Verifica-se que nem todas as invenções tecnológicas progressistas em sentido humano real são benéficas aos propósitos financeiros dos grupos com poder de comando. Avolumam-se os exemplos de invenções cujas patentes são compradas pelos trustes justamente para não serem utilizadas (Ibid., 311).

O exemplo é deveras contundente e suficientemente conhecido pelas pessoas bem informadas. No entanto – infelizmente – as aberrações do não uso da tecnologia não se limitam ao âmbito da saúde; um exemplo igualmente escandaloso consiste em vivermos numa época em que a produção de alimentos encontra-se amplamente sofisticada e, nem por isso deixam de existir milhares de pessoas passando fome (não por opção própria). Será este um problema tecnológico? Na realidade, trata-se dum problema não apenas ético/político, mas também epistemológico: trata-se da redução da razão ao lucro; “Por definição, racional é o processo que dá mais lucro” (Ibid., p. 377-378). O Bom, o Belo, o Justo e o Verdadeiro são todos incorporados ao *financeiramente rentável*. Assim, fica claro a impossibilidade de desvincular o âmbito técnico (no sentido instrumental) dos âmbitos político, econômico, epistemológico, entre outros.

Em suma, a concepção “vieiriana” acerca da tecnologia é essencialmente positiva, considerando-a neutra (no sentido de não se poder atribuir-lhe qualquer tipo de responsabilidade), porém libertadora em sua essência, haja vista ter como fundamento a superação (nunca absoluta) da contradição entre o humano e a natureza (contradição esta considerada por Vieira como a principal, por ser inevitável), consistindo os usos nefastos da tecnologia em deturpação de sua essência (libertadora), em virtude de sua utilização desviar-se da resolução da contradição com a natureza e assentar-se na manutenção da contradição (contingente) que opõe os homens entre si, haja vista os benefícios que tal contradição acarreta para reduzida parcela dos seres humanos.

d) Brevíssimos apontamentos sobre cibernética e automação

Embora tenhamos deixado claro desde o início deste trabalho não ter ele o intuito de discorrer sobre tecnologias específicas, mas tão somente centrar-se no conceito de tecnologia em sentido geral, bem como nas suas utilizações ideológicas, não poderíamos deixar de

menção ao menos os aspectos centrais da interpretação empreendida por Vieira Pinto acerca da cibernética e da automação, haja vista serem estes dois âmbitos nos quais as deformações ideológicas denunciadas pelo autor exerceram maior influência.

A palavra cibernética (cybernetic no original inglês) deriva do grego *kubernetes*²³⁹, “palavra utilizada para denominar o piloto do barco ou timoneiro, aquele que corrige constantemente o rumo do navio para compensar as influências do vento e do movimento da água” (KIM, 2004, p. 200). Duas definições genéricas da cibernética a concebem como “a ciência ou arte do comando e do controle de um processo organizado, com capacidade de autocorreção e realimentação próprias, que lhe imprimem o máximo de eficiência” (D’AZEVEDO apud MORAIS, 1988, p.142) e como “a ciência do controle da comunicação em todas as suas várias manifestações em máquinas, animais e organizações [...] uma ciência interdisciplinar”²⁴⁰ (DECHERT, 1970, p. 29, nota n. 13). Tais definições são complementares, pois se a primeira enfatiza o aspecto da autocorreção enquanto possibilidade de relativa autonomia a segunda aponta a dimensão análoga que a cibernética atribui aos animais enquanto organismos vivos e às máquinas e organizações (sociedades) como passíveis de serem construídas/administradas mediante aproximações com os organismos vivos. Em outras palavras, trata-se de conceber as máquinas e as sociedades como organismos. Assim, a idéia central desenvolvida pela cibernética é a de que “certas funções de controle e de processamento de informações semelhantes em máquinas e seres vivos – e também, de alguma forma, na sociedade – são, de fato, equivalentes e redutíveis aos mesmos modelos e mesmas leis matemáticas” (KIM, 2004, p. 200). Vieira Pinto, ainda no volume primeiro de “*O conceito de tecnologia*” define a cibernética como “ciência encarregada especialmente de estudar e construir a teoria geral dos dispositivos e sistemas de regulação nas máquinas e na matéria viva” (PINTO, 2005a, p. 123), corroborando assim a conceituação vigente acerca da cibernética.

Apesar de a cibernética basear-se no automatismo no que concerne às máquinas, não se pode dizer que ambos – automatismo e cibernética – sejam sinônimos, haja vista que “Esta não é uma técnica. A cibernética é, em primeiro lugar, uma *ciência*” (IDATTE, 1970, p. 13,

²³⁹ De acordo com Apter, “A palavra <<cibernética>> provém do grego <<kybernetike>>, que significa aproximadamente <<pilotagem>>. Platão usou esta palavra para se referir à ciência do piloto na <<República>>. Ampère, físico francês, voltou a cunhar a palavra para referir-se à arte política do governo. De fato, a palavra <<governo>> deriva do latim <<gubernator>>, que por sua vez é uma corruptela da palavra grega” (APTER, 1973, p. 35, grifo no original).

²⁴⁰ Eis outra definição: “o estudo das comunicações que exercem controle efetivo, com vistas à construção das máquinas calculadoras” (WIENER apud ABBAGNANO, 2003, p. 133).

grifo no original). Embora se possa questionar a afirmação segundo a qual a cibernética não é uma técnica (para Vieira ela é ambas as coisas, ciência e técnica)²⁴¹, não se pode negar que a automação preceda à cibernética enquanto disciplina e/ou ciência, haja vista que já os moinhos constituíam mecanismos automáticos²⁴². O grande diferencial da cibernética em relação à automação reside na elaboração de “máquinas de comportamento finalista como o do homem” (MORAIS, 1988, p. 146), cuja inserção do *feedback*²⁴³ permite que elas corrijam seu próprio desempenho quando isto for necessário. É justamente tal modificação (sobretudo quando aplicada aos computadores, no intento de fazê-los “pensarem por si mesmos”) que acarretará temor em muitas pessoas (incluindo intelectuais), cuja ameaça da suposta possibilidade de substituição do humano pela máquina inteligente considerarão intolerável. Este receio teve como campo de expressão privilegiado as novelas de ficção científicas, algumas das quais chegaram ao cinema, consistindo os filmes “*Blade Runner: o caçador de andróides*” (1982) que mostra robôs muito superiores aos humanos em força física e “*2001 – uma odisséia no espaço*” (1968) que mostra um computador muito superior aos humanos intelectualmente, exemplos paradigmáticos de tal sentimento, pois em ambos as máquinas superiores aos humanos se insurgem contra eles.

A acima mencionada perspectiva que atribui autonomia *absoluta* aos artefatos tecnológicos inteligentes é rechaçada por Vieira; para ele tal autonomia é relativa, justamente por ter sido programada pelo humano. Desse modo, paradoxalmente, a autonomia de tais instrumentos consiste justamente em sua submissão àquilo que lhe foi estipulado pela programação. Estipulando uma nítida diferenciação entre o humano e as máquinas inteligentes, afirma Vieira: “Enquanto a máquina tem de mover-se nos limites que lhe são impostos pelos materiais e pela estrutura da construção, o homem revela-se capaz de superar qualquer limite presente à capacidade de representação da realidade, porque o faz mediante um processo abstrativo sem fim” (PINTO, 2005a, p. 95-96). Para ele, a inteligência da máquina não alcança jamais o âmbito da consciência de si, de modo que “O *cogito* mecânico

²⁴¹ “[...] desenvolvimento da base técnica que viria a sugerir a formação de uma ciência [...] que se chamou cibernética” (PINTO, 2005a, p. 123).

²⁴² Vieira afirma que “A domesticação dos animais de carga ou de tiro foi uma forma de automação de conseqüências equivalentes à atual” (PINTO, 2005a, p. 88).

²⁴³ “Basicamente, esse princípio consiste em realimentar o sistema com informações sobre o próprio desempenho realizado a fim de compensar os desvios em relação ao desempenho desejado” (KIM, 2004, p. 201). Este mesmo autor (na mesma página, na nota n. 1) cita o aquecedor controlado por termostato como exemplo de feedback; ao ser programado para medir a temperatura ambiente, o aparelho acionará o aquecedor caso a temperatura esteja abaixo do desejado por quem o programou e o desligará caso a temperatura esteja mais elevada que o desejado.

ou eletrônico não passaria de uma risível paródia” (Ibid., p. 96), haja vista o “fato indiscutível do pensamento ser por natureza um produto social” (Ibid., p. 96). Ainda segundo Vieira,

As máquinas não compõem entre si uma sociedade, não se relacionam espontaneamente umas com as outras e sobretudo não têm qualquer contradição com a realidade, nem podem ter, exatamente porque, como várias vezes frisamos, são elas próprias o resultado da solução de uma contradição com a realidade, possuída por aquele ser que efetivamente a tem, o homem. A máquina por definição não tem contradições com a realidade; se as tivesse, isso importaria na impossibilidade de haver sido construída. A máquina não produz sua realidade, não se criou a si mesma, a não ser nas formas grosseiramente imitativas de uma linha de montagem, em que umas fabricam outras, porém diferentes, num processo tecnológico atrás do qual, mal escondido, se descobre logo o verdadeiro autor²⁴⁴ (Ibid., p. 97).

Dessa forma, o acima citado comportamento finalista da máquina inteligente não pode ser considerado (como foi dito) análogo ao do homem, justamente por tal finalidade não residir na máquina, mas nela ter sido posta pelo humano. Trata-se aqui do equívoco central da cibernética; nas palavras de Vieira: “O engano fatal cometido pelos pensadores cibernéticos desamparados pela falta de compreensão dialética consiste em ver na máquina automatizada ou no computador simplesmente o aspecto bruto daquilo que executam, sem indagar o ‘para quem’ é feita a produção” (Ibid., p. 202). Dessa forma, “A máquina estupenda não é mais perfeita que o homem; este é que se revela agora mais perfeito do que antes, justamente porque chegou a poder criar tais maravilhas de engenhos” (Ibid., p. 95); considerar o homem inferior às máquinas pensantes²⁴⁵ em virtude delas serem mais competentes, por exemplo, na resolução de cálculos consiste em confundir a *superioridade funcional* da máquina sobre o humano no desempenho de certas tarefas com a *superioridade de natureza*, possuída pelo humano enquanto construtor da máquina e único beneficiado pela sua eficiência superior²⁴⁶.

²⁴⁴ Como vimos, para Vieira o humano produz sua existência; embora tenha sido posto no mundo por seus pais, ao sê-lo, tratou de modificá-lo, sendo lícito, portanto, afirmar (numa perspectiva dialética) que o humano cria seu próprio mundo, embora reciprocamente tenha sido por ele criado (através da cultura). Já no caso da máquina, só se pode falar em criação em sentido metafórico: a máquina cria sim, mas apenas enquanto instrumento (mediação) para a criação humana, este sim o criador em sentido literal.

²⁴⁵ Um estudo que aponta semelhanças e dessemelhanças entre o computador e o cérebro pode ser encontrado em MORAIS, 1989, p. 150-151. Notar que todas as dessemelhanças apontam para a superioridade humana.

²⁴⁶ “Comparada ao homem, num confronto ingênuo, freqüentemente infundado e às vezes de todo imaginário, fácil será sempre descobrir critérios *ad hoc*, para transformar a superioridade externa e funcional quanto à

Se por um lado a superioridade funcional da máquina em relação ao humano no âmbito do cálculo é imensa e inegável (trata-se duma grande superioridade em não só na precisão, mas também na velocidade), sendo admitida há décadas, por outro a suas limitações quando se trata da tradução de um idioma humano para outro (por exemplo, do inglês para o português) são ainda hoje bastante claras²⁴⁷. Percebe-se então que o âmbito subjetivo, com suas ambigüidades inerentes, permanece em grande parte (quicá totalmente) inacessível a eficiência da inteligência artificial/mecânica.

Posto não ter sido nossa intenção uma exposição sistemática acerca da cibernética e da automação, acreditamos termos alcançado o intento almejado de expor em linhas bastante gerais a concepção “vieiriana” a respeito do(s) tema(s); gostaríamos de finalizar o presente sub-tópico recorrendo a um exemplo que, em nossa opinião, não só é deveras elucidativo, mas também paradigmático acerca da concepção de Vieira Pinto em relação à inteligência das máquinas; comentando as derrotas de grandes jogadores de xadrez para os computadores, afirma o autor:

[...] o jogador mecânico de xadrez não vence efetivamente seu construtor, porque nem sequer sabe que está jogando. O que de fato acontece é que o jogador humano perde para o autômato. Ora, isso é coisa muito diferente do que dizer que a máquina ganha. [...] Na verdade, o jogador humano está sempre em inferioridade de condições, porque *joga sozinho não contra um determinado adversário, com sua capacidade individual, mas contra todo o acervo das melhores experiências do conjunto de grandes enxadristas que forneceram o material retirado das partidas anteriores que fica armazenado na memória da máquina* (PINTO, 2005b, p. 58, grifo nosso).

Pode-se dizer então que o enxadrista humano perde não para o computador (enquanto meio, instrumento), mas para o conjunto de jogadores que serviram de matéria-prima para o raciocínio da máquina.

Em suma, para Vieira Pinto a cibernética/automação não rompeu nem poderá romper com o primado humano, consistindo (tal qual as demais invenções tecnológicas) instrumentos, meios para as finalidades humanas.

eficiência, rapidez de ação e infatigabilidade em superioridade de natureza” (PINTO, 2005b, p. 45, grifo no original).

²⁴⁷ Cf. SCHWARTZ, 1975, p. 62-63.

CAPÍTULO III

TECNOLOGIA COMO MEDIAÇÃO VERSUS SUBSTANCIALIZAÇÃO DA TECNOLOGIA

Em sua exposição temática acerca do conceito de tecnologia, Vieira Pinto elegeu alguns teóricos do tema cujas respectivas perspectivas são consideradas ingênuas e empreendeu-lhes críticas no intuito simultâneo de apontar-lhes os equívocos, bem como de reforçar e aprofundar suas próprias concepções (por isso mesmo tais autores não são abordados em capítulos exclusivamente dedicados a eles, mas aparecem em diversas partes da obra, vinculados a algum desdobramento específico do tema geral da tecnologia). De uma maneira geral, os teóricos da tecnologia criticados por Vieira possuem dois aspectos em comum: a concepção negativa da tecnologia, bem como a crença (explícita e assumida em uns, implícita e não assumida ou mesmo negada em outros) em sua autonomia. Assim, o título do presente capítulo expressa o confronto entre a concepção “vieiriana” da tecnologia enquanto mediação entre o homem e a natureza e aquilo que o autor intitula substancialização ou hipostatização da tecnologia, ou seja, sua absolutização. Ao afirmar que “A tecnologia não é causa mas mediação” (PINTO, 2005a, p. 286), Vieira defende que à tecnologia, enquanto instrumento, não pode ser atribuída – como vimos anteriormente –, qualquer qualificação que não seja exclusivamente instrumental, ou seja, “A técnica pode ser qualificada boa ou má, porém apenas *in genere suo*, a saber, se os atos mencionados como tais alcançam ou não o fim a que se destinam”²⁴⁸ (Ibid., p. 178, grifo no original). Em elucidativa síntese da ingênuia substancialização da técnica, afirma o pensador:

O erro da concepção idealista e anti-histórica da técnica reside na impossibilidade de perceber o vício de raciocínio espelhado na troca de um adjetivo por um substantivo. Achemo-nos aqui na raiz de uma modalidade comum de desenvolvimento semântico que irá florescer nas mais simplistas especulações e teorias a que aludimos, mencionando alguns casos passados e atuais, e que, todas, têm por

²⁴⁸ A repetição de tal citação foi intencional, visando a ênfase num dos pontos mais importantes de nossa discussão, havendo em nossa escolha a inevitável influência da utilização da redundância enquanto método expositivo tal como desenvolvida por Álvaro Vieira Pinto.

essência geral o engano da *hipostatização* da técnica. [...] Uma vez convertida em ser, em *coisa em si* a técnica passa a exercer por si mesma efeitos, como realidade que se supõe ser. Recebe qualificativos, ela que nada é senão um qualificativo. É julgada benéfica ou maligna, sem se refletir em que estas atribuições não têm cabimento senão referidas aos atos respectivos. Estes, sim, são concretos, são o modo de proceder de agentes reais, os homens no quotidiano labor de produção coletiva da existência (Ibid., p. 177-178, grifos nossos).

Exposta em seu cerne a objeção “vieiriana” às perspectivas substantivas da tecnologia cabe-nos agora passar a maiores especificações destas nos tópicos subseqüentes. Salientamos que procederemos mediante ordenação cronológica, dedicando o primeiro tópico a Spengler, enquanto pensador paradigmático e precursor do pessimismo fatalista ocidental posterior à chamada Primeira Guerra (dita) Mundial. Após contextualizarmos o pensamento deste teórico mediante breves incursões em sua obra capital – a saber, “*A decadência do ocidente*” –, adentraremos propriamente em sua teoria acerca de tecnologia, exposta em “*O homem e a técnica*”. Num segundo tópico, versaremos exclusivamente acerca da perspectiva de Heidegger sobre a da tecnologia, tendo tal destaque concedido a este último sido por nós explicado na introdução do presente trabalho. Cabe ainda salientar que nosso método de confrontação seguirá três passos: consulta e exposição da crítica de Vieira, empreendida no volume primeiro de “*O conceito de tecnologia*”; consulta e exposição das obras mencionadas por Vieira dos autores em questão; consulta e exposição (na medida do possível e do que julgarmos necessário) de obras não mencionadas por Vieira dos autores em questão, no intuito de alcançarmos uma visão mais ampla de suas respectivas teorias. No caso de Spengler, Vieira Pinto centra-se exclusivamente na obra que aquele dedica especificamente à tecnologia; no caso de Heidegger, são citadas passagens de alguns de seus escritos²⁴⁹, bem como obras sobre o pensador alemão²⁵⁰; optamos por tentar abranger o maior número possível de escritos heideggerianos, objetivando uma visão mais ampla do que aquela fornecida por Vieira Pinto, agregando-se a tal esforço a utilização de obras mais recentes sobre Heidegger (em especial acerca do tema que nos compete).

²⁴⁹ Vieira pinto cita as obras em suas edições originais no alemão: *Die Frage Mach de Technik*, Vorträge und Aufsätze, Günter Neske Pfullingen, 1954; *Einführung in die Mataphysik*, Tübingen, Max Niemeyer, 1953 (o termo final aparece escrito erroneamente; a versão correta é “*Metaphysik*”); *Der Feldweg* (desta obra Vieira aponta só o título e as páginas das quais extraiu a citação por ele exposta).

²⁵⁰ Wilhelm Raymund Beyer (*Vier Kritiken: Heidegger, Sartre, Adorno, Lukács*, Paul Rugenstein Verlag, Köln, 1970); Vicente Ferreira da Silva (revista *Convivium*, v. 1, n. 1, maio de 1962); Carlos Astrada (apresentado por Vieira como filósofo argentino, mas sem menção de qualquer escrito).

1 – Oswald Spengler: a decadência do ocidente contemporâneo como paradigma

a) “*A decadência do ocidente*”

Oswald Spengler conquistou ampla popularidade com a publicação de seu célebre escrito “*A decadência do ocidente*” (1917)²⁵¹. Sua tese central consiste em dividir a história em fases pelas quais passam todas as culturas²⁵² à semelhança dos organismos vivos, empreendendo-se assim uma morfologia da história. Trata-se, portanto, de aplicar o método das chamadas ciências naturais ao âmbito da história. Nas palavras de Patrini: “O livro é a aplicação para o domínio histórico e cultural do método ‘morfológico’ elaborado originalmente por Goethe para as Ciências Naturais” (PATRINI, 2010, p. 2)²⁵³. Ainda segundo Patrini, “Spengler defendeu uma *visão cíclica da História* e das Culturas, uma História sem qualquer ‘sentido’ ou direção” (Ibid., p. 2, grifo nosso), ou seja, prescinde o autor de concepções teleológicas da história, sendo nítido neste sentido sua oposição a célebre perspectiva da história como progresso necessário, defendida por Hegel, Marx e Comte, entre outros. É neste sentido que afirma Spengler: “Cada um descobre no presente os ‘sintomas’ de um progresso linear, especialmente significativo, não porque possa comprová-lo cientificamente, mas porque o acha desejável” (SPENGLER, 1982, p.32). Assim, para

²⁵¹ O segundo volume foi publicado em 1922.

²⁵² Spengler opõe os termos “cultura” e “civilização”: “A civilização é o destino inevitável de cada cultura. [...] Civilizações são os estados extremos, mais artificiosos, que uma espécie superior de homens é capaz de atingir. São um término. Seguem ao processo criador como o produto criado, à vida como à morte, à evolução como a rigidez, ao campo e à infância das almas como a decrepitude espiritual e a metrópole petrificante. Representam um fim irrevogável, no qual sempre se chega, com absoluta necessidade” (SPENGLER, 1982, p. 47). Michael Harrington afirma: “‘Como a morte vem após a vida, a civilização é o inevitável destino da cultura’, vaticinou Spengler. Para ele e muitos outros, essa fórmula significava o triunfo de uma existência mecanizada e superficial (‘civilização’) sobre a rica vida orgânica (‘cultura’)” (HARRINGTON, 1967, p. 4). Em suma, para Spengler a civilização constitui o declínio/decadência da cultura.

²⁵³ <http://www.anpuhsp.org.br/downloads/CD%20XX%20Encontro/PDF/Autores%20e%20Artigos/Augusto%20Patrini.pdf>. Collingwood, por sua vez, afirma sobre o método de Spengler: “A história propriamente dita é substituída por uma morfologia da história, por uma ciência naturalista, cujo valor consiste na análise externa, no estabelecimento de leis gerais, e (o que é índice decisivo dum pensamento não histórico), a pretensão de prever o futuro, segundo princípios científicos” (COLLINGWOOD, 1981, p. 228-229). Tal pretensão de previsão histórica é assumida pelo próprio Spengler já no primeiro parágrafo da introdução da obra em questão; afirma o autor: “Neste livro acomete-se pela primeira vez a *tarefa de prever a História*. Trata-se de visionar o destino de uma cultura, por sinal da única no nosso planeta a ter alcançado a sua plenitude, a saber, a cultura da Europa ocidental e das Américas. Cabe-nos *predefinir o curso que sua evolução tomará nas fases futuras*” (SPENGLER, 1982, p. 23, grifos nossos).

Spengler, cada cultura nasce, amadurece, declina e, por fim, morre, tal como acontece com os seres vivos, de tal modo que opõe ele à “*natureza morta*” de Newton a “*natureza viva*” de Goethe (SPENGLER, 1982, p. 39), representando elas, respectivamente “o *mundo como mecanismo* e o *mundo como organismo*” (Ibid., p. 43, grifos nossos). Uma elucidativa (e crítica) síntese do pensamento de Spengler é realizada por Collingwood nos seguintes termos:

Segundo Spengler a história é uma sucessão de unidades individuais e independentes²⁵⁴, a que chama culturas. Cada cultura tem um caráter específico; cada cultura tem por fim exprimir este caráter em todos os pormenores da sua vida e do seu desenvolvimento. Mas uma dada cultura assemelha-se a todas as outras por ter um idêntico ciclo de vida, semelhante ao dum organismo²⁵⁵. Começa com o barbarismo duma sociedade primitiva; prossegue, desenvolvendo uma organização política, as artes e as ciências, etc., a princípio de modo grosseiro e arcaico, florescendo depois no seu período clássico, entrando a seguir em decadência, e afundando-se depois num novo tipo de barbarismo em que tudo é comercializado e degradado, acabando assim a sua vida. Deste estado de decadência não emerge nada de novo; esta cultura está morta e o seu poder criador está exausto²⁵⁶ (COLLINGWOOD, 1981, p. 228).

Aplicando tal perspectiva ao lugar e ao tempo no qual viveu, Spengler concebeu o ocidente contemporâneo como em processo de declínio/decadência; o contexto no qual tal formulação se deu não foi gratuito, possuindo pelo menos dois motivos facilmente identificáveis: 1) a influência do pensamento de Nietzsche; 2) o contexto de crise no qual para o qual o continente europeu avançava ainda antes da chamada Primeira Guerra (dita) Mundial. Sobre este segundo aspecto, cabe salientar o seguinte: embora o primeiro (e mais popular) tomo de “*A decadência do ocidente*” tenha sido publicado em 1917 (portanto, quando a acima mencionada guerra – que durou de 1914 até 1918 – já se encontrava não só iniciada, mas também consolidada), Spengler afirma no prefácio da primeira edição deste que “Esta obra, resultado de três anos de trabalho, já estava terminada na sua primeira redação, quando começou a Grande Guerra” (SPENGLER, 1982, p. 15). Tal afirmação, caso seja

²⁵⁴ Ao mencionar o caráter independente de cada cultura no pensamento de Spengler, Collingwood contrasta tal perspectiva com a Toynbee (historiador nitidamente influenciado por Spengler): “É essencial para a concepção de Toynbee que algumas sociedades sejam descendentes de outras; a continuidade da história fica assim salvaguardada [...] Na concepção de Spengler, não é possível uma coisa como o parentesco entre civilizações. Não há qualquer relação positiva entre uma cultura e outra” (COLLINGWOOD, 1981, p. 230).

²⁵⁵ Para Spengler, “[...] a história humana é a totalidade de enormes ciclos vitais” (SPENGLER, 1982, p. 23), os quais, segundo ele, “se repetem” (Ibid., p. 24).

²⁵⁶ “Cada cultura tem suas próprias possibilidades de expressão, que se manifestam, amadurecem, definham e nunca mais ressuscitam” (SPENGLER, 1982, p. 39, grifo nosso).

realmente verdadeira, corroboraria a citação por nós anteriormente exposta, na qual Spengler afirma ser tarefa da obra em questão prever a história. É neste sentido que afirma Patrini: “Por causa da derrota alemã em 1918 na 1ª Guerra Mundial, o ‘espírito do tempo’ (*Zeitgeist*) pessimista ou cético parecia corroborar com muitas de suas interpretações” (PATRINI, 2010, p. 1). Consideramos a menção ao “espírito do tempo”, contido na citação acima como decisivo para entendermos o pensamento spengleriano, afinal, qualquer pessoa que tenha um conhecimento mínimo da história europeia do final do século XIX percebe que a eclosão duma guerra entre as grandes potências econômico-militares do ocidente no início do século XX não seria de modo algum surpreendente²⁵⁷ (ao contrário, sua não eclosão seria de surpreender). Assim, embora o pessimismo de Spengler não possa ser diretamente extraído da derrota alemã na Primeira Guerra Mundial (pois a publicação do primeiro volume da obra deu-se antes do término do conflito²⁵⁸), ele se origina de um contexto maior no qual o “espírito do tempo” era de *niilismo* e *decadência*, para utilizarmos dois termos recorrentes em Nietzsche e que seriam retomados ainda por outro pensador alemão: Martin Heidegger²⁵⁹.

A concepção nietzschiana da decadência é bastante ampla, consistindo, grosso modo, naquilo por ele definido como inversão que desvaloriza o mundo real (sensível, imamente, no qual agora nos encontramos) em prol dum mundo ideal, imaginário (transcendente); para ele, tal inversão tem no ocidente a figura de Platão²⁶⁰ como paradigma (com sua ode ao mundo inteligível em detrimento do mundo sensível), sendo o cristianismo – por Nietzsche intitulado como “platonismo para o povo”²⁶¹ – o responsável pela vulgarização de tal perspectiva, substituindo o mundo platônico das idéias pelo paraíso divino²⁶². Ao conceber este mundo imanente como o único real Nietzsche considera tais projeções transcendentais como negação da vida em prol de uma ilusão; para ele, esta decadência não se restringe ao mundo antigo e medieval; nas palavras de Rouanet:

²⁵⁷ Cf. HOBBSAWM, 2005c, p. 417-451.

²⁵⁸ Uma possibilidade de replicar tal argumento seria afirmar que, passados mais de dois anos desde a eclosão do conflito, a derrota alemã se apresentasse já como provável.

²⁵⁹ Destes dois termos bastante utilizados por Nietzsche em certa fase de seu pensamento – *niilismo* e *decadência* –, Spengler utilizaria, sobretudo o segundo (que, aliás, se transformaria em título de sua obra principal, embora em algumas obras na língua portuguesa a palavra “decadência” seja substituída por “declínio”), enquanto Heidegger utilizou principalmente o primeiro.

²⁶⁰ Como Sócrates não deixou escrito e Platão divulgou alguns de seus pensamentos, ao mencionar-se este, ao tratarmos de Nietzsche, deve-se ter em mente – por extensão – também a figura de Sócrates.

²⁶¹ Tal assertiva, no prólogo presente na obra “*Para além do bem e do mal*” é endossada por Heidegger em sua “Introdução à metafísica” (HEIDEGGER, 1999, p. 133).

²⁶² A superioridade da “Cidade de Deus” em relação à “Cidade dos homens” preconizada por Agostinho expressa tal perspectiva.

O mundo moderno é visto por Nietzsche como o mundo do niilismo, concebido como o esvaziamento e a esterilização dos valores vitais pela razão e pela moral. Opõe essa modernidade niilista a um passado arcaico, em que as forças dionisiacas, as forças da embriaguez e do êxtase, da energia e da vontade de poder, reinavam sem partilha (ROUANET, 2008, p. 240).

O passado arcaico do qual fala Rouanet é pré-socrático/platônico e consiste numa época na qual o instinto ainda não havia sucumbido diante da racionalidade ascética e castradora. Entretanto, para Nietzsche a modernidade não constitui um período de mera continuidade da decadência antiga e medieval, mas antes a intensificação desta; nas palavras de Di Matteo: “a despeito da interpretação orgulhosa dos homens modernos, que a consideram uma ruptura com o mundo dos antigos, é vista por Nietzsche mais como continuação de uma história que perdura e até declina” (DI MATTEO, 2010, p. 121). Mas em que consistiria a especificidade do declínio moderno? Precisamente as idéias políticas igualitárias: democracia, socialismo, anarquismo, etc.; ao analisar tais “idéias modernas”, Nietzsche

Nelas identifica e denuncia um procedimento marcado pelo ressentimento, uma tendência moderna a aplainar as diferenças individuais das pessoas por uma imposição uniformizadora, e ataca o reino do animal de rebanho. É desse ponto de vista que avalia os acontecimentos históricos, as correntes de idéias e os sistemas de governo. Nesses termos, considera a democracia, o socialismo e o anarquismo²⁶³

Ora, embora a utilização nazista do pensamento nietzschiano contenha extrapolações e deturpações deste, seu caráter nitidamente elitista é indiscutível; é neste sentido que se pode interpretar a frase de Marton: “‘Liberdade, igualdade e fraternidade’: que lema soaria mais cristão aos ouvidos de Nietzsche?” (MARTON, 1990, p. 85). Se o Estado Moderno pós-absolutista tornou-se laico, sua adesão ao princípio igualitário não passa – para Nietzsche – duma adesão político-institucional à moral dos ressentidos. Noutros termos, proclamar a igualdade dos indivíduos seria uma astuciosa estratégia de nivelar os homens por baixo,

²⁶³ MATOS, <<<http://www.unimep.br/phpg/editora/revistaspdf/imp28art12.pdf>>>; também Di Matteo aponta a crítica nietzschiana ao igualitarismo político moderno: “todas essas pretensas conquistas culturais – democracia, anarquismo, socialismo, as revoltas operárias que se espalham pela Europa são fruto de instintos de reação e de ressentimento [...] sintomas regressivos, *um retrocesso*, sinais de uma vida que declina” (DI MATTEO, 2010, p. 126, grifo no original).

negando a notória superioridade de alguns, os fortes²⁶⁴; “A Revolução Francesa é filha e continuadora do cristianismo” (NIETZSCHE apud MARTON, 1990, p. 89), afirma Nietzsche, demonstrando assim que, para ele, nada muda em essência. É desnecessário conhecer a fundo os pensamentos de Nietzsche e de Spengler para perceber como a apologia que aquele fez do(s) forte(s), bem como seu escárnio para com os fracos influenciou decisivamente o autor de “*A decadência do ocidente*”, como ficará claro no decorrer de nossa exposição sobre este.

Voltando à Spengler, uma análise sucinta da metodologia por ele empregada em “*A decadência do ocidente*” permite-nos constatar o seguinte: recorrendo freqüentemente a dicotomias o autor costuma valorizar um dos pólos em detrimento do outro, aproximando-se assim dum maniqueísmo romântico e algo saudosista. Nas palavras de Partick Gardiner:

Dá-se preferência ao instinto, em oposição ao entendimento, à vida do campo em oposição à vida da cidade, à fé e ao respeito pela tradição em oposição ao cálculo racional e ao interesse próprio, à intuição e à imaginação em oposição à análise e ao método científico (GARDINER, 2004, p. 228).

A valorização spengleriana do instinto *em detrimento* do entendimento certamente remete à oposição que Nietzsche estabelece em seu pensamento inicial entre o apolíneo (enquanto arquétipo do entendimento) e o dionisíaco (enquanto arquétipo do instinto)²⁶⁵; por sua vez, a romantização do campo/desvalorização do urbano, bem como a oposição ao “método científico” e ao “cálculo racional” encontraram forte eco nas obras de Heidegger, como veremos ao tratarmos do pensamento deste último. Convém, entretanto, desde já salientar o

²⁶⁴ “Na *Genealogia da moral*, o filósofo dedica-se a analisar o modo pelo qual surge a moral dos ressentidos. O fraco concebe primeiro a idéia de ‘mau’, com que designa os nobres, os corajosos, os mais fortes do que ele – e então, a partir dessa idéia, chega, como antítese, à concepção de ‘bom’ que atribui a si mesmo” (MARTON, 1990, p. 90).

²⁶⁵ Cabe salientar que, em nossa interpretação, a ênfase que Nietzsche dá ao instintivo (dionisíaco) não implica uma recusa absoluta do entendimento (apolíneo), mas antes uma espécie de estratégia metodológica de reequilíbrio entre estes dois pólos; já no caso de Spengler, enxergamos um verdadeiro maniqueísmo; dito de maneira mais explícita: Spengler se apropria de temáticas nietzschianas, mas as trabalha de modo diferente do empreendido por Nietzsche, de modo que, dificilmente este se identificaria nas formulações elaboradas por aquele; acreditamos que, ao contrário, Nietzsche repudiaria o fatalismo spengleriano como sintoma inequívoco da decadência. Neste sentido, fazem-se absolutamente pertinentes as seguintes palavras de Adorno: “A proclamação spengleriana do declínio da cultura esconde o desejo do autor” (ADORNO, 2001 p. 56). Podemos assim rebater a anteriormente citada assertiva de Spengler, segundo a qual “Cada um descobre no presente os ‘sintomas’ de um progresso linear, especialmente significativo, não porque possa comprová-lo cientificamente, mas porque o acha desejável” (SPENGLER, 1982, p. 32), afirmando valer o mesmo para quem descobre no presente sintomas dum declínio necessário. Para um maior aprofundamento nas noções nietzschianas de apolíneo e dionisíaco, Cf. NIETZSCHE, 2005.

amplo reconhecimento da influência que a obra de Spengler exerceu sobre o pensamento heideggeriano; ao mencionar “*Ser e tempo*” (mais famoso escrito de Heidegger), afirma Delacampagne: “o pensamento que nele se desenvolve é freqüentemente apenas a transposição filosófica de certos temas caros a Spengler” (DELACAMPAGNE, 1997, p. 147). Já para George Steiner, “Há um eco mais que accidental entre o retrato que faz Heidegger da decadência psíquica e desejo planetário na modernidade e o *Menschendämmerung*, ou ‘decadência do homem’ de Spengler”²⁶⁶ (STEINER, 1999, p. 14, grifo no original). Por sua vez, Bourdieu afirma que Heidegger “retoma numerosos temas spenglerianos, mas eufemizando-os (os cães e os burros do fragmento 97 de Heráclito, comentado, com outros, na *Introduction à la métaphysique*, tomando o lugar do leão e da vaca de Spengler)” (BOURDIEU, 1989, p. 44, grifo no original). É importante salientarmos que os autores que mencionam a influência de Spengler sobre Heidegger²⁶⁷ expressam-na no pensamento deste como um todo, em especial na questão da decadência e não no aspecto específico da crítica da tecnologia presente em ambos (embora nos dois pensadores tecnologia e decadência estejam imbricados). No que concerne à influência recebida por Heidegger na sua concepção da tecnologia, os autores por nós consultados salientam a figura de Ernst Jünger²⁶⁸ (autor sobre o qual “falaremos” brevemente quando tratarmos especificamente do pensamento de Heidegger). Acreditamos que o motivo desta ênfase na influência de Jünger em detrimento da de Spengler na concepção heideggeriana da tecnologia deve-se, sobretudo ao fato de o esquecimento do pensamento de Spengler ter sido inversamente proporcional a sua celebração, ou seja, se o autor tornou-se internacionalmente conhecido num curto espaço de tempo, igualmente tornou-se esquecido (antes disso tendo sido bastante criticado) com igual velocidade e intensidade. Nas palavras de Adorno: “Na Alemanha, Spengler foi repudiado como pessimista e reacionário, no sentido que os poderosos de então davam a estas palavras, e no exterior foi considerado um dos cúmplices ideológicos da recaída na barbárie” (ADORNO, 2001, p. 44). A ambigüidade do pensamento spengleriano permitiu ao regime nazista repudiá-

²⁶⁶ Tradução nossa; no original consultado: “Hay un eco más que accidental entre el retrato que hace Heidegger de la decadencia psíquica y desecho planetario en la modernidade y el *Menschendämmerung*, o ‘decadencia del hombre’ de Spengler”. Na página 148 Steiner reafirma tal perspectiva.

²⁶⁷ Também Loparic aponta esta influência, embora a considerando menor que a exercida pelo pensamento de Jünger: “Em termos de Nietzsche – que guiou por muito tempo a meditação de Heidegger, conduzida na companhia de Jünger (e, em menor medida, de Spengler) –, trata-se da emergência do ser do ente como vontade do poder” (LOPARIC, 2009, p. 221).

²⁶⁸ Embora menções à obra “*O trabalhador*” de Ernst Jünger como importante influência na concepção heideggeriana da tecnologia sejam freqüentes nos comentadores por nós consultados, talvez pela ausência dum mínimo aprofundamento nesta relação por parte deles, havíamos negligenciado tal influência na versão desta dissertação que foi apresentada para qualificação. Agradecemos ao professor Dr. Richard R. Oliveira por chamar nossa atenção para tal lacuna.

lo, em virtude do caráter fatalista de seu pessimismo²⁶⁹ ao passo que sua defesa dos dominadores²⁷⁰ parece endossar o intento do regime, gerando repulsa na opinião pública estrangeira. Fica assim explicado o escandaloso silêncio no que concerne ao evidente parentesco existente entre o livreto “*O homem e a técnica*” de Spengler (amplamente ofuscado por “*A decadência do ocidente*”, embora seja posterior a este último) e a célebre conferência de Heidegger, intitulada “*A questão da técnica*”.

Adentrando nas considerações redigidas pelo próprio Heidegger acerca do pensamento de Spengler um aspecto se destaca: a ambigüidade de seu julgamento, oscilando do positivo ao negativo. Sem pretendemos aprofundar tal questão, mencionaremos algumas considerações de Heidegger sobre o autor de “*A decadência do ocidente*”. Procedendo cronologicamente, iniciamos com a obra “*Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*” de 1929 (mais próxima de “*Ser e tempo*” de 1927 que do engajamento nazista de 1933): em tópico intitulado “Quatro interpretações de nossa situação atual: a contradição entre vida (alma) e espírito em Oswald Spengler, Ludwig Klages, Max Scheler e Leopold Ziegler”, afirma Heidegger, acerca daquilo que chama “profecia” do declínio do ocidente:

Para nós, o essencial é o que dá sustentação e esta “profecia” enquanto tese fundamental. Dito de modo sucinto, a tese fundamental é: o declínio da vida junto e através do espírito. O que o espírito, especialmente enquanto razão (*ratio*), cunhou e criou para si no interior da técnica, da ciência, nas relações mundanas, em todas as transformações do ser-aí, simbolizado através da grande cidade, se volta contra a alma, contra a vida, e a oprime, impelindo a cultura para sua derrocada e decadência (HEIDEGGER, 2006, p. 84).

O que primeiramente nos chama a atenção na citação acima é sua clareza; contrariando um procedimento recorrente em sua escrita, nesta passagem Heidegger além de sucinto é claro: trata-se do acolhimento da tese principal de “*A decadência do ocidente*”, a saber, que o declínio do ocidente advém da corrupção do espírito, materializada no domínio técnico-

²⁶⁹ Este repúdio deve ser relativizado, pois se é verdade que Spengler não apoiou (ao menos não de forma explícita) o regime nazista (ao contrário de Heidegger), a influência que seu pensamento exerceu sobre o nazismo foi central. Segundo Faye “Quase todas as palavras de Spengler se encontram na doutrina nazi” (FAYE, 2009, p. 430, tradução nossa, no original consultado: “Casi todas las palabras de Spengler se encuentran en la doutrina nazi”).

²⁷⁰ Segundo Adorno, “Toda a simpatia de Spengler fica do lado dos dominantes” (ADORNO, 2001, p. 53); veremos isso mais claramente no tópico seguinte, ao analisarmos “*O homem e a técnica*”.

científico contemporâneo. O papel da tecnologia em tal declínio seria melhor explicitado apenas posteriormente no pensamento de ambos: no caso de Spengler, em “*O homem e a técnica*” (1931); em Heidegger, já em sua fase de transição, expressa em sua “*Introdução à metafísica*”, publicada somente em 1953, mas que foi apresentada como curso em 1935. Dessa forma, em “*Os conceitos fundamentais da metafísica*”, Heidegger assina embaixo da tese fundamental da mais célebre obra de Spengler.

Em um de seus cursos dedicados ao pensamento de Nietzsche (realizados entre 1936 e 1940 e publicado em 2 volumes no ano de 1961), Heidegger elogia o “biologismo” de Spengler; no entanto

[...] no curso de 1939 *A vontade de poder como conhecimento*, o capítulo sobre o <<biologismo de Nietzsche>> contém um desenvolvimento capital de vinte seis páginas que não figura no primeiro volume do *Nietzsche* de 1961 e que somente foi publicado em 1989, no tomo 47 da *Gesamtausgabe* ²⁷¹ (FAYE, 2009, p. 424-425, grifos no original).

Segundo Faye, a crítica de Heidegger ao biologismo não se refere ao próprio, mas, sobretudo ao uso de “ismos” como “biologismo”, “idealismo”, “liberalismo” (Ibid., p. 425). Ainda segundo ele, o combate de Heidegger não é contra o biologismo propriamente, mas contra o darwinismo (Ibid., p. 431). Embora a explicação de Faye acerca da rejeição heideggeriana nos “ismos” deixe a desejar, seus argumentos que apontam “a existência em Heidegger de um racismo profundamente ancorado” ²⁷² (Ibid., p. 425) são convincentes. Limitar-nos-emos a duas passagens do texto heideggeriano citadas por Faye; na primeira, afirma Heidegger sobre Spengler:

Sobre o fundo de uma interpretação biológica da <<vontade de poder>>, foi um dos primeiros e essenciais educadores políticos no decênio entre os anos 1920 e 1930, quando intentava escrever a história para o homem de Estado e desenvolver historicamente a arte

²⁷¹ Tradução nossa; no original consultado: [...] en el curso de 1939 *La voluntad de poder en tanto que conocimiento*, el capítulo sobre el <<biologismo de Nietzsche>> contiene un desarrollo capital de veintiséis páginas que no figura en el primer volumen del *Nietzsche* de 1961 y que solamente fue publicado en 1989, en el tomo 47 de la *Gesamtausgabe*”.

²⁷² Tradução nossa; no original consultado: “la existencia en Heidegger de un racismo profundamente anclado”.

de ser um homem de Estado²⁷³ (HEIDEGGER apud FAYE, 2009, p. 427).

Que a alcunha de “educador político” possui aqui uma conotação positiva fica claro pelo fato de Heidegger ter especificado ter sido Spengler não só um dos primeiros, mas igualmente um dos *essenciais* educadores políticos; além disso, basta que se tenha um mínimo conhecimento do contexto histórico da década de 1930 para que o caráter elogioso de tal assertiva torne-se ainda mais claro: como esclarece Faye, Heidegger, que tivera pretensão de ele mesmo exercer este papel de educador político (tal intento tem sua expressão paradigmática na atuação de Heidegger como reitor da Universidade de Friburgo em 1933, assunto sobre o qual trataremos posteriormente), não perdera este desejo de influência em 1939. Como veremos quando tratarmos de Heidegger, sua renúncia do cargo de reitor não marcou uma ruptura absoluta com o regime nazista (como afirmam muitos estudiosos), mas uma divergência pontual *dentro* do regime, que possuía variadas tendências.

A segunda citação exposta por Faye (que se inicia com as palavras de Heidegger e depois adentra nas palavras do próprio Spengler, citadas pelo autor de “*Ser e tempo*”) é deveras explícita, demonstrando o total comprometimento político não só do homem Heidegger, mas também de sua filosofia:

O fundamental e o essencial na política, e de onde Spengler extrai sua concepção da posição política e da reflexão histórica, aparece nas seguintes linhas, que recordam freqüentemente a Nietzsche: <<A política é a modalidade ou a existência humana que aflui, se afirma (*sich behauptet*), engrandece, triunfa sobre outras correntes vitais. A vida inteira é política, em cada um de seus traços instintivos, até a medula mais profunda. O que hoje chamamos encantados <<energia vital>> (vitalidade), esse “Eu” que está em nós, que quer avançar e ascender a qualquer preço, nosso impulso cego, cósmico, nostálgico até o reconhecimento e o poder, que está ligado a terra como uma planta, a “pátria” por sua raça, existência dirigida e *necessidade* de ação, formam o que, enquanto que vida política dos homens superiores, busca e é responsável de buscar as grandes decisões para converter-se em um destino ou para sofrer um destino. Porque só se

²⁷³ Tradução nossa; na edição consultada: “Sobre el fondo de una interpretación biológica de la <<voluntad de poder>>, fue uno de los primeros y esenciales educadores político en el decenio entre los años 1920 y 1930, cuando intentaba escribir la historia para el hombre de Estado y de desarrollar históricamente el arte de ser un hombre de Estado”.

pode *crescer* ou *murchar*. Não há uma terceira possibilidade>>²⁷⁴
(HEIDEGGER, apud FAYE, 2009, p. 428-429, grifos no original).

A aprovação heideggeriana do pensamento de Spengler aparece aqui de modo indiscutível; gostaríamos de destacar o final da citação, onde fica clara a apologia da superioridade (vide o termo “homens superiores”), bem como o imperativo da dominação (crescer ou murchar, podendo-se substituir a primeira palavra por “dominar”). É neste sentido que afirma Faye:

Podemos, em definitivo, afirmar que a <<doutrina>> heideggeriana constitui em suas premissas a transposição existencial e <<ontológica>> do combate pela vida e pela dominação total, tal como este se encontra formulado nas interpretações de Nietzsche que fazem Spengler e Jünger, que serão *as duas principais fontes do pensamento heideggeriano ao longo dos anos trinta*²⁷⁵ (FAYE, 2009, p. 431, grifo nosso).

De fato, parece-nos bastante claro existir uma cadeia temática que vai de Nietzsche a Heidegger, tendo entre eles as figuras de Spengler e Jünger (o que não significa, obviamente, que as interpretações que estes três fazem do pensamento nietzschiano seja *necessariamente* adequada). Trataremos da apropriação heideggeriana do pensamento de Nietzsche e Jünger em tópico(s) posterior(es) dedicados a Heidegger. Por hora, basta-nos enfatizar o evidente elogio que Heidegger faz de Spengler, seja em seu diagnóstico do declínio ocidental, seja na apologia da superioridade e da dominação.

Já em seu curso sobre Parmênides e Heráclito, ministrado em 1942/43 e publicado sob o título “*Parmênides*”, o julgamento que Heidegger faz de Spengler muda substancialmente. Seu ataque ao autor de “*A decadência do ocidente*” é explícito:

²⁷⁴ Tradução nossa; na versão consultada: “Lo fundamental y lo esencial en política, y de donde Spengler extrae su concepción de la posición política y de la reflexión histórica, aparece en las siguientes líneas, que recuerdan a menudo literalmente a Nietzsche: <<La política es la modalidad o la existencia humana que afluye, se afirma (*sich behauptet*), engrandece, triunfa sobre otras corrientes vitales. La vida entera es política, en cada uno de sus trazos instintivos, hasta su médula más profunda. Lo que hoy llamamos encantados “energía vital” (vitalidad), esse “Él” que está en nosotros, que quiere avanzar y ascender a cualquier precio, nuestro impulso ciego, cósmico, nostálgico hacia el reconocimiento y el poder, que está ligado a la tierra como una planta, a la “patria” por su raza, existencia dirigida y *necesidad* de acción, forman lo que, en tanto que vida política de los hombres superiores, busca y es responsable de buscar las grandes decisiones para convertirse en un destino o para sufrir un destino. Porque solo se puede *crescer* o *marchitarse*. No hay una tercera posibilidad>>.”

²⁷⁵ Tradução nossa; na edição consultada: “Podemos, en definitiva, afirmar que la <<doctrina>> heideggeriana constituye en sus premisas la transposición existencial y <<ontológica>> del combate por la vida y por la dominación total, tal como este se encuentra formulado en las interpretaciones de Nietzsche que hacen Spengler y Jünger, que serán las dos principales fuentes del pensamiento heideggeriano a lo largo de los años treinta”.

Somente numa época que perdeu toda possibilidade de uma reflexão evidente, poderia um autor apresentar tal obra, em cuja execução estão presentes brilhante acuidade, enorme quantidade de informação, forte capacidade para tipificar, ao lado da descomunal presunção de julgamentos, rara superficialidade de pensamento e constante carência dos fundamentos. Neste confuso saber a meio caminho e nesta carência de pensamento surge então a situação peculiar de que os mesmos homens que se escandalizaram com a primazia do modo de pensar biológico na metafísica de Nietzsche, sentem-se bem nos aspectos de declínio na visão spengleriana da história, a qual é baseada totalmente não em outra coisa do que numa grosseria interpretação biológica da história (HEIDEGGER, 2008b, p. 87).

O fundamental a se extrair da citação acima em comparação com as anteriormente expostas consiste no fato de que a mudança de posicionamento de Heidegger em relação à Spengler constituir não uma mudança pontual, mas uma total inversão de perspectiva: de essencial educador político, converteu-se Spengler em pensador presunçoso, superficial e carente de fundamentos! A ambigüidade revela-se aqui em toda sua profundidade, demonstrando o quanto o pensamento heideggeriano poderia mudar seguindo os ventos políticos que lhe parecessem mais favoráveis...

Voltando ao texto de “*A decadência do ocidente*”, em tópico presente na sua introdução, intitulado “O Imperialismo como término”, afirma Spengler a autonomia (!) e a impossibilidade de se deter a expansão imperialista, numa nítida hipostasiação que certamente exerceu forte influência sobre Heidegger²⁷⁶:

Nesse caso, não há alternativa. Já não são decisivas nem sequer a vontade consciente do indivíduo nem a de classes ou povos inteiros. A tendência expansiva é uma fatalidade, algo demoníaco, monstruoso, a apossar-se do homem da fase tardia das metrópoles. Obriga-o a obedecer-lhe e consome-o, consinta ele ou não, saiba-o ou não (SPENGLER, 1982, p. 51).

Esta passagem é paradigmática: tal suposta fatalidade deixa claro não haver esperança no pessimismo spengleriano: ao contrário, é o fatalismo que transborda de seu pensamento. Por isso, pode-se dizer, acerca de “*A decadência do ocidente*”, que “toda a doença desse

²⁷⁶ Tal influência é explícita especificamente nas considerações heideggerianas acerca do perigo da técnica, como veremos posteriormente.

importante livro consiste no fato de ele ter se esquecido do homem, de sua criatividade e liberdade. Apesar de toda a interiorização, a história é desumanizada em uma conseqüência de processos tipicamente naturais (JÖEL apud ADORNO, 2001, p. 62), ou seja, ao conceber o desenvolvimento das sociedades nos moldes dos organismos vivos, Spengler adotou uma perspectiva determinista, haja vista que não só estabeleceu seu declínio e morte necessários, mas sugeriu inclusive o período de tempo aproximado no qual isto se daria²⁷⁷, ignorando assim que, enquanto âmbito não exclusivamente natural, mas também cultural, uma determinada sociedade pode desenvolver-se indefinidamente, ao contrário dos organismos, os quais podem prolongar sua duração durante um período de tempo relativamente determinado.

Um aspecto particularmente interessante do pensamento spengleriano consiste em seu peculiar hibridismo de metafísica com positivismo:

Spengler seria de fato um metafísico, como ele mesmo e seus inimigos afirmavam? Formalmente, se se atém à predominância do sistema conceitual sobre o conteúdo empírico, à dificuldade ou impossibilidade de verificação e aos conceitos auxiliares grosseiramente *irracionalistas* de sua teoria do conhecimento, ele certamente é um *metafísico*. Mas quando se examina a substância desses conceitos, chega-se sempre a desideratos *positivistas*, especialmente no culto dos “fatos” (ADORNO, 2001, p. 57, grifos nossos)

Embora nem todos os interpretes concordem com este suposto positivismo spengleriano²⁷⁸, no que concerne ao seu explícito e assumido intuito de predizer a história, não resta dúvida existir nítida influência positivista em seu pensamento; nas palavras de Collingwood:

Esta concepção é abertamente positivista. A história propriamente dita é substituída por uma morfologia da história, por uma ciência naturalista, cujo valor consiste na análise externa, no estabelecimento de leis gerais, e (o que é índice decisivo dum pensamento não histórico), a pretensão de predizer o futuro, segundo princípios científicos (COLLINGWOOD, 1981, p. 228-229).

²⁷⁷ “[...] Estas culturas têm um espaço vital limitado (sugere-se 1000 anos como número aproximado)” (GARDINER, 2005, p. 228).

²⁷⁸ Gardiner, por exemplo, afirma: “Apesar da linguagem rapsódica de Spengler, o seu significado a este respeito é claro e tem um certo interesse. Dirige-se claramente e em grande medida contra as idéias positivistas e <<cientistas>> que tinham, a partir de Comte, afetado grandemente a historiografia e a teoria histórica dos finais do século XIX” (GARDINER, 2005, p. 230).

Tendo analisado não apenas obras *sobre* Spengler, mas também escritos *do próprio*, não temos dúvida de que o pensamento deste é inequivocamente fatalista (e, portanto, determinista), podendo ser classificado com segurança como “ingênuo”, para utilizarmos a recorrente e central expressão utilizada por Álvaro Vieira Pinto em suas obras. No entanto, acreditamos que a ampla popularidade alcançada por “*A decadência do ocidente*”, embora se tenha assentado, sobretudo, no contexto histórico que parecia confirmar as principais previsões de seu autor, não deixou de se basear também nesta ambigüidade, afinal a combinação duma perspectiva metafísica que beira o irracionalismo com uma abordagem que, embora não convencional, não deixa de flertar com o “cientificismo” (embora tal palavra deva ser concebida num sentido peculiar: não se trata de entendimento, mas de intuição²⁷⁹, cuja prerrogativa, entretanto, se identifica com soberba epistemológica do século XIX/XX) exerceu forte atração nos pensadores e pessoas comuns cuja simpatia pela dimensão intuitivo-metafísica não excluía o apreço pela razão e pela ciência. Desse modo, ao apontar sua filiação a um método histórico-filosófico (o de Goethe)²⁸⁰, Spengler se afasta duma concepção que se pretenda mística, embasada pela fé, e se aproxima duma perspectiva científica, embora não no sentido analítico-experimental que este termo possuía já no século XIX e que persiste nos dias de hoje. Em termos mais explícitos: sua teoria seria uma forma de conhecimento racional (opondo-se assim ao conhecimento oriundo exclusivamente da fé), embora não sistemático

²⁷⁹ No prefácio a edição revista de “*A decadência do ocidente*”, afirma o autor sobre a obra: “Ela só contém um aspecto do que se descortina à minha frente, uma visão nova apenas da História, uma filosofia do Destino, a primeira do seu gênero. É *intuitiva* em todas as suas partes” (SPENGLER, 1982, p. 18, grifo nosso).

²⁸⁰ Um dos tópicos da introdução de “*A decadência do ocidente*” chama-se “O método de Goethe – o único método histórico”; é nele que Spengler expõe a oposição por nós anteriormente mencionada, entre mundo como organismo (natureza viva) e mundo como mecanismo (natureza morta); em nota, ainda na introdução, Spengler defende ter sido Goethe filósofo (ao contrário da concepção hegemônica entre os intelectuais/pensadores). Em suas palavras: “Devo a filosofia deste livro à de Goethe, quase desconhecida ainda hoje, e em muito menor quantidade, à de Nietzsche. A importância de Goethe para a metafísica ocidental não foi compreendida, por enquanto. Nem sequer costumam citá-lo, quando se trata de filosofia. Infelizmente, ele não formulou sua teoria num sistema rígido; razão por que o esquecem os autores sistemáticos. No entanto, foi filósofo. Assume, com relação a Kant, a mesma posição que coube a Platão em confronto com Aristóteles. Seria igualmente difícil confinar Platão nos limites de um sistema. Platão e Goethe representam a filosofia do devir; Aristóteles e Kant, a do que deveio. Nesse caso, a *intuição* está em antagonismo com a *análise*” (SPENGLER, 1982, p. 62, nota nº 1, grifos nossos). Ora, embora se afaste duma abordagem analítico-sistemática (não no sentido estrito da filosofia analítica contemporânea, mas no sentido sistemático do pensamento de Aristóteles e Kant em oposição ao pensamento “rapsódico” de Platão, Goethe e Nietzsche), não é correto afirmar que o pensamento spengleriano se encerre totalmente numa intuição mística destituída de contato com a razão, pois embora Goethe e Nietzsche (suas duas principais influências) possam ser considerados românticos, isto não implica irracionalismo, mas antes adesão ao que chamaríamos duma razão poética.

(opondo-se, neste sentido a vertente analítico-matemática do conhecimento em prol duma concepção poética)²⁸¹.

Não poderíamos deixar de dizer que apesar de seus muitos equívocos, “*A decadência do ocidente*” também possui méritos importantes, como a crítica ao etnocentrismo eurocêntrico (p. 34-35), e a crítica à suposta superioridade do presente sobre o passado (p. 38), ambos constituindo marca registrada da “modernidade”, conceito este também refutado por Spengler, como vimos anteriormente.

Antes de passarmos ao escrito específico que Spengler dedicou à tecnologia, convém fazermos uma rápida explanação de sua exposição sobre o tema, contida já em “*A decadência do ocidente*”. Em sessão intitulada “o mundo das formas econômicas: a máquina”, a essência do que o autor desenvolveria em “*O homem e a técnica*” já se fazia presente; nas palavras de Spengler: “O momento decisivo da história da vida superior ocorre quando as percepções da Natureza, feitas na intenção de orientar-se à base delas, convertem-se em ações destinadas a dar à Natureza determinado caráter, modificando-a propositalmente” (SPENGLER, 1982, p. 435). Significa isto que, para o autor (assim como para Heidegger, posteriormente), o perigo da técnica moderna (tecnologia) reside na modificação essencial da relação entre homem e natureza: se antes aquele se adaptava a esta, agora o humano adapta a natureza a si mesmo, violentando-a²⁸². Radicalizando tal perspectiva, afirma Spengler que “a Técnica torna-se até certo ponto soberana” (Ibid., p. 435); concebendo-se a “máquina como cosmo minúsculo” (Ibid., p. 437), esta “arvorar-se-á em tirania” (Ibid., p. 436), convertendo o homem em “*servo da sua própria criação*” (Ibid., p. 438, grifos no original). Com inquestionável clareza, afirma ainda Spengler:

Seu número e a disposição da sua vida são obrigados pela máquina a seguirem uma trilha na qual não há descanso nem possibilidade de retrocesso. Um pequeníssimo ramo do artesanato, a economia beneficiadora, produziu nesta cultura, e somente nela, aquela poderosa árvore, cuja sombra se estende sobre todas as demais profissões; refiro-me ao *mundo econômico da indústria mecanizada*. Requer ele obediência do industrialista tanto como do operário de fábrica. Ambos são escravos e não donos da máquina, que só agora demonstra o seu secreto e diabólico poder (Ibid., p. 438, grifo no original).

²⁸¹ Embora não tenhamos visto nenhuma menção literal neste sentido, acreditamos ser óbvia a proximidade de Spengler em relação a Vico, em detrimento de Descartes, análoga sua adesão à Platão e Goethe em detrimento de Aristóteles e Kant).

²⁸² Vide o célebre e paradigmático exemplo de Heidegger da usina hidrelétrica em “*A questão da técnica*”, sobre o qual “falaremos” posteriormente.

O caráter hipostasiador de tal formulação é tão evidente que nos exime de comentários mais extensos; a idéia central, segundo a qual o homem criou a técnica e tornou-se escravo desta (o que implica dotá-la de vontade, atribuindo-lhe assim vida orgânica), presente já em “*A decadência do ocidente*”, será aprofundada por Spengler em “*O homem e a técnica*”, obra sobre a qual nos debruçaremos a seguir.

b) “*O homem e a técnica*”

No primeiro capítulo²⁸³ de sua obra que versa especificamente sobre a tecnologia, intitulada “*O homem e a técnica*” (1931), Spengler afirma: “a técnica é a tática da vida inteira. É a forma íntima do comportamento em luta, o que é idêntico à vida em si” (SPENGLER, 1993, p. 40). Assim, se nos demais animais há instrumentos biológicos (chifres, presas, garras) e instintivos (capacidade aparentemente inata de construir, por exemplo, tocas, colméias), no homem há a técnica, utilizada desde os primórdios da humanização e aperfeiçoada paulatinamente (o que não acontece com os demais animais). Ainda segundo o autor, “toda a confrontação com um problema gera a necessidade de criar uma técnica adequada” (Ibid., p. 41) e ainda: “Cada máquina serve um determinado processo e sua existência deve-se às sucessivas congeminções dirigidas e suscitadas pelo próprio processo” (Ibid., p. 41). Pode-se afirmar com segurança que tais formulações seriam corroboradas por Álvaro Vieira Pinto: a identificação entre técnica e vida advindo justamente do caráter necessário daquela para a existência humana, analogamente ao papel desempenhado pelas asas nas aves voadoras, das garras nos felinos, dos pêlos nos mamíferos e penas nos ovíparos, etc. Em termos mais explícitos: sem técnica não haveria vida humana; por sua vez, o apontamento spengleriano da necessidade dum problema para que seja desenvolvida uma determinada técnica a fim de resolve-lo só reforça a ênfase o papel social da técnica, aspecto este tão frisado por Vieira, como vimos anteriormente. Entretanto, as convergências entre os pensamentos destes dois autores acerca da tecnologia são muito menores que suas divergências: de acordo com Spengler a técnica “ultrapassa o âmbito da vida do homem,

²⁸³ Primeiro capítulo: a técnica como tática vital

atinge a esfera da vida animal”²⁸⁴ (Ibid., p. 39). Vieira, por sua vez, endossando a celebre assertiva marxiana por nós anteriormente citada, segundo a qual “[...] o que distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele figura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade” (MARX, s.d., p. 202) afirma que “Nos animais não há técnica” (PINTO, 2005a, p. 147), e prossegue:

O predador, ao espiar a presa e sobre ela se lançar com movimentos específicos adequados, não desempenha uma técnica, mas apenas percorre o circuito de atos predeterminados na codificação genética e nas descargas hormonais inerentes à sua constituição (Ibid., p. 147)

Isto significa que para Vieira (e para a maior parte dos estudiosos, numa perspectiva com a qual concordamos), as atividades desempenhadas pelos demais animais não pode ser considerada propriamente técnica, pois deriva necessária e essencialmente de seu instinto, e não sendo, portanto, concebida racionalmente. Como afirma ainda Vieira, “A idéia da técnica contém ainda, entre outras conotações, a liberdade que o ser capaz de engendrará-la possui de propor a si mesmo fins não prefixados no acervo de condutas herdadas” (Ibid., p. 147).

No segundo capítulo²⁸⁵ de “*O homem e a técnica*”, investe Spengler na dicotomia entre o predador e a presa, exaltando aquele em detrimento desta, afirmando que “O animal de rapina é a forma mais elevada de vida” (SPENGLER, 1993, p. 51), que “O fato de o homem ser um predador confere-lhe um alto grau de dignidade” (Ibid., p. 51) e que “O herbívoro está predestinado a ser uma presa e em vão tenta subtrair-se a esse destino, pela fuga” (Ibid., p. 51). Já no quarto capítulo²⁸⁶, afirma Spengler existirem “não só duas espécies de técnicas” (Ibid., p. 84), mas “duas categorias de homens” (Ibid., p. 84), a saber:

Tal como em qualquer processo há uma técnica de dirigir e outra de executar, também existem, de uma forma igualmente visível e constatável, homens nascidos para mandar e outros para obedecer, agentes e pacientes dos diversos processos políticos e econômicos (Ibid., p. 84).

²⁸⁴ Para Spengler, o instinto constitui a(s) técnica(s) invariável dos animais, de modo que sua concepção da técnica prescinde da racionalidade, consistindo ela em qualquer ato que favoreça a vida.

²⁸⁵ Segundo capítulo: herbívoros e animais predadores.

²⁸⁶ Quarto capítulo: o segundo estágio: linguagem e empreendimento.

Não satisfeito em justificar o domínio de alguns homens sobre outros – mais precisamente, duma minoria sobre uma maioria, como deixa clara a citação de “*O homem e a técnica*” feita por Vieira Pinto: “O grupo das naturezas nascidas para dirigir continua sendo pequeno. É a manada dos animais de rapina propriamente ditos, o punhado de aptos que dispõe de algum modo do rebanho crescente dos demais” (SPENGLER apud PINTO, 2005a, p. 144) –, Spengler justifica a dominação de alguns povos sobre outros ao conceber os Estados/Nações como predadores: “Existem povos cuja raça vigorosa conservou as características do predador. São povos senhoriais, conquistadores, que pelo combate invadem e subjagam outros povos” (SPENGLER, 1993, p. 87). Para o autor de “*A decadência do ocidente*”, esta (a decadência), advém justamente da negação contemporânea da superioridade de alguns homens (e, por extensão, países):

Finalmente, há uma hierarquia *natural* entre os homens nascidos para comandar e os nascidos para obedecer, entre os que conduzem e os que são conduzidos. A existência dessa diferença *natural* é um *dado absoluto e factual*; em épocas sãs e no seio de povos sãos, ela é admitida por todos mesmo que, por vezes, com dificuldade. Mas nos anos de decadência, a maioria dos indivíduos esforça-se por negá-la. Até a própria repetição fastidiosa da fórmula <<todos os homens são iguais>> é reveladora do esforço que se faz para negar a existência dessa diferenciação (Ibid., p. 86, grifos nossos).

Este caráter supostamente natural da diferenciação humana em dominantes e dominados, seja entre os indivíduos, seja entre os povos é passível de críticas contundentes, como a que formula Vieira Pinto (e muitos outros):

Spengler visava na verdade a propagar uma concepção racista da história, segundo a qual os “homens de cor”, e nestes se incluem todos os povos da Europa Oriental e Meridional, além do mundo subdesenvolvido que nem merece citação, ou seja todos quantos não são “nórdicos”, aparecem naturalmente predestinados a se tornarem vítimas dos “povos senhoriais”, os que possuem a “técnica da rapina”, expressão biológica máxima da vida independente (PINTO, 2005a, p. 144)

O leitor atento pôde perceber o caráter sintético da citação de Vieira Pinto: abarcando vários conceitos/perspectivas defendidas por Spengler ao longo de “*O homem e a técnica*”

(expressões como “povos senhoriais” e “técnica da rapina”, bem como a predestinação do abate da presa), o filósofo brasileiro pintou um elucidativo painel não só dos conceitos, mas também das intenções de Spengler. Após afirmar que “Pretende o autor fundar a concepção da técnica sobre uma base biologista de caráter animista, que não esconde o irracionalismo de seu pensamento, pretensamente servido de pontos de apoio científicos fornecidos pelo estudo dos seres vivos” (Ibid., p. 143), Vieira Pinto demonstra que a suposta superioridade do carnívoro não se sustenta, afirmando que “A distinção impressionista do superficial escritor alemão revela-se uma cômica ironia quando nos lembramos que o furibundo rinoceronte é um herbívoro, enquanto a assustadiça doninha é um carnívoro.” (Ibid., p. 144).

Se as formulações de Spengler acima expostas são facilmente discerníveis em sua absurdidade para os leitores sensatos, menos óbvia é a contradição interna do próprio escrito “*O homem e a técnica*”: após afirmar – como vimos no início desta sessão –, que “Cada máquina serve um determinado processo e sua existência deve-se às sucessivas congeminções dirigidas e suscitadas pelo próprio processo” (SPENGLER, 1993, p. 41), ou seja, que possui caráter social, afirma o autor que

Todas as grandes descobertas e invenções brotaram do prazer que os homens fortes experienciam quando triunfam. São *manifestações de personalidade e não uma consequência de considerações utilitárias para as massas*, que apenas podem desempenhar o papel de espectadores perante tais eventos (Ibid., p. 105, grifo nosso).

Trata-se aqui duma exaltação inteiramente desproporcional do chamado gênio, “divina centelha que surge misteriosa e subitamente no decorrer das gerações, para depois se extinguir e logo reaparecer de forma igualmente inopinada, iluminando toda uma época” (Ibid., p. 85). Ora, embora não se possa negar a existência destes indivíduos diferenciados cuja alcunha de “gênio(s)” indica estarem eles aparentemente a frente de seu tempo, uma apreciação mais acurada da realidade nos mostra que mesmo nas maiores rupturas não cessam de existir permanências, de modo que a inovação supostamente empreendida exclusivamente pelo “gênio” não possui caráter apenas pessoal, mas também social, tendo em vista que os conhecimentos dos quais se vale o indivíduo para a sua “iluminação” foram formulados não

por ele, mas pela humanidade, no decorrer de várias gerações, como vimos anteriormente ao analisar especificamente o pensamento de Vieira Pinto acerca da tecnologia²⁸⁷.

Embora concorde com a perspectiva de Spengler segundo a qual “em todos os ‘manejos’ humanos, isto é, nas ações humanas, há uma técnica, assim na guerra, na diplomacia, na administração do Estado, na pintura, na equitação, na aviação, etc.” (PINTO, 2005a, p. 146)²⁸⁸; Vieira opõe-se a sua rejeição das máquinas, criticando tal perspectiva nos seguintes termos:

Sobretudo, o desligamento estabelecido entre a técnica e a máquina, a recusa de compreender esta última como manifestação das possibilidades de criação de instrumentos constitutivos da cultura em cada época, destinam-se a sugerir o desprezo pelas máquinas, para o autor o grande inimigo (Ibid., p. 146).

Luís Washington Vita, por sua vez, classifica Spengler entre os pensadores antitécnicos, os quais, segundo ele, concebem que “O mundo no qual domina a máquina é um mundo sem alma, nivelador, mortificador; é um mundo no qual a quantidade tomou o lugar da qualidade definitivamente e no qual o culto dos valores do espírito foi substituído pelo culto dos valores instrumentais e utilitários” (VITA, 1963, p. XXVIII). Cita então uma passagem de “*O homem e a técnica*” elucidativa a este respeito:

Com razão foi a máquina considerada como diabólica. Para um crente significa o destronamento de Deus. Entrega ao homem a sagrada causalidade, e o homem a põe em movimento silenciosamente, irresistivelmente, com uma espécie de providente onisciência (SPENGLER apud VITA, 1963, p. XXXI).

²⁸⁷ Naquele momento, apontamos a imbricação necessária entre técnica e sociedade, no sentido de não poder aquela passar a frente desta, como ficou claro no exemplo das invenções concebidas por da Vinci que só puderam ser construídas séculos mais tarde. Na presente discussão, remetemos o leitor à página 363 do volume primeiro de “*O conceito de tecnologia*” para uma explicação mais detalhada de como o progresso individual do “gênio” assenta-se necessariamente nos progressos sociais anteriormente conquistados; por uma questão de espaço, limitamo-nos a dar o seguinte exemplo (nosso): enquanto construção social, a linguagem é condição necessária para qualquer invenção e o “gênio” só tem acesso a ela mediante sua inserção em um dado tempo e lugar – em suma, ao integrar-se a uma cultura, de modo que, toda invenção individual é simultânea e necessariamente social. É neste sentido que afirma Vieira: “O homem isolado não inventa, quando muito vale-se com astúcia dos conhecimentos possuídos” (PINTO, 2005a, p. 485).

²⁸⁸ Segundo Vieira, o caráter existencial da técnica “explica por que todos os atos humanos são técnicos” (PINTO, 2005a, p. 408).

Ao dotar a máquina dum caráter diabólico, Spengler exime de responsabilidade os verdadeiros culpados pelas agruras contemporâneas da humanidade: o próprio homem, construtor não só das máquinas, mas também da organização social que legitimava e impunha uma verdadeira escravização do humano ao maquinal, cujo exemplo paradigmático fora os dos trabalhadores britânicos da chamada primeira Revolução Industrial. Em tal caso, a escravização do homem pela máquina não significou a submissão do humano a uma suposta vontade daquela, mas, na realidade, a escravização do homem pelo homem, tendo na máquina o mediador de tal processo, como tão bem explicou Vieira Pinto. Não há dúvida, porém, que, para Spengler, a máquina possui vontade; nas palavras do próprio:

A criatura ergue-se contra aquele que a criou. Assim, tal como, um dia, o microcosmo-Homem se revoltou contra a Natureza, agora o microcosmo-Máquina se subleva contra o homem Nórdico. O senhor do Mundo está a caminho de devir o escravo da Máquina, que a força – que nos força a todos, estejamos ou não conscientes disso – a seguir na sua trajetória. O triunfador, abatido, é condenado a morrer espezinhado pelo galope de seus cavalos (SPENGLER, 1993, p.107).

O caráter hipostasiador da concepção spengleriana da tecnologia fica então demonstrado de maneira inquestionável. Diante de tal sublevação mecânica (!) resta-nos apenas, segundo ele, a resignação heróica:

O otimismo é covardia. Nascidos nesta época, temos de percorrer até o final, mesmo que violentamente, o caminho que nos está traçado. Não existe alternativa. O nosso dever é permanecermos, sem esperança, sem salvação, no posto já perdido, tal como o soldado romano cujo esqueleto foi encontrado diante de uma porta de Pompéia, morto por se terem esquecido, ao estalar a erupção vulcânica, de lhe ordenarem a retirada. Isso é nobreza, isso é ter raça (SPENGLER, 1993, p. 119).

O aspecto final que gostaríamos de destacar consiste na influência que tais formulações spenglerianas exerceram (e ainda exercem) sobre diversos pensadores da tecnologia. Isto ficará particularmente claro no tópico seguinte, no qual trataremos da concepção tecnológica empreendida por Martin Heidegger.

2 – A hipostasiação da tecnologia no pensamento de Martin Heidegger²⁸⁹

Embora não possa ser chamado propriamente de filósofo/pensador da tecnologia²⁹⁰, tal temática é abordada em várias obras de Martin Heidegger, de diferentes fases, podendo aquelas serem divididas da seguinte forma: obra específica sobre a técnica²⁹¹ (“*A questão da técnica*”, 1953) e as que tratam circunstancialmente do tema: “*Ser e tempo*” (1927); “*Os conceitos fundamentais da metafísica*” (1929); “*Introdução à metafísica*” (1935)²⁹²; a carta “*Sobre o humanismo*”(1946); “*Nietzsche I, II*” (1936-1940), entre outras; cabe salientar que tais obras, em que pese diferenças de enfoque, não são auto-excludentes, mas complementares, pois indicam que, embora tal questão (da técnica) não tenha sido central no pensamento de Heidegger²⁹³, ela perpassa sua obra em diferentes fases e, em que pese seu avanço progressivo em direção a uma concepção negativa da tecnologia, tal problematização aparece sempre como subordinada a questão maior de sua obra, qual seja, a do esquecimento do ser.

De fundamental importância é o esclarecimento da chave de leitura que utilizaremos na presente investigação; trata-se não apenas de não ignorar (como fazem muitos) os duplos sentidos e subentendidos (certamente presentes em qualquer obra, mas abundantes nos escritos heideggerianos), mas de centramo-nos neles, pois, como afirma Bourdieu “É preciso, pois, abandonar a oposição entre a leitura política e a leitura filosófica, e submeter a uma *leitura dupla*, inseparavelmente política e filosófica, escritos definidos fundamentalmente pela

²⁸⁹ Uma versão provisória deste tópico foi por nós apresentada na III Jornada Heidegger, realizada em maio de 2011 na Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN, com o título “A hipostasiação da técnica no pensamento de Martin Heidegger”.

²⁹⁰ No sentido de eleger a tecnologia como tema privilegiado de sua reflexão.

²⁹¹ Em “*A questão da técnica*”, Heidegger diferencia “técnica antiga” e “técnica moderna”; partindo de tal diferenciação, julgamos lícito conceber que à primeira corresponderia a alcunha de técnica, ao passo à segunda corresponderia o termo tecnologia. Cabe salientar, entretanto, que na obra citada, o termo “técnica” do título se refere a ambas manifestações (técnica antiga e moderna).

²⁹² Publicada em 1953.

²⁹³ Ao afirmarmos não ter sido a técnica o tema central do pensamento de Heidegger, temos em mente que mesmo na mencionada segunda fase de seu pensamento (na qual a técnica ganha destaque), a abordagem de tal tema esta sempre submetida a seu tema imutável: o ser. Dessa forma, em nossa visão, a abordagem heideggeriana da técnica não passa de caminho para o ser, num papel análogo formulação do humano enquanto *dasein* em “*Ser e tempo*”. Nas palavras de Steiner: “Heidegger tem como único tema o que ele chama de ‘o ser do Ser’. Todo o processo de meditação é um movimento espiral e profundo que conduz, sempre, a este centro” (STEINER, 1999, p. 72); tradução nossa; no original: “Heidegger tiene como único tema lo que llama ‘el ser del Ser’. Todo el proceso de meditación es un movimiento en espiral y profundo que conduce siempre , a este centro”. Cf. CARNEIRO LEÃO, 1999, p. 13.

sua *ambigüidade*” (BOURDIEU, 1989, p. 12, grifos no original). Não se trata aqui de reduzir o pensamento de Heidegger à política, defendendo que o que nele há de filosófico não passa de aparência para tornar mais palatável seu engajamento radical ao nazismo (como afirma Emmanuel Faye em algumas passagens de seu livro). Trata-se, isto sim, de repudiar uma leitura a-política (e, portanto, a-histórica) da obra de Heidegger, não raro concebida como “filosofia pura”²⁹⁴, em que pese a insustentabilidade contemporânea de tal concepção.

Tal enfoque da muitas vezes negligenciada dimensão do político na obra de Heidegger atende ainda a uma necessidade interpretativa específica, qual seja, demonstrar a possibilidade de que eventos históricos como a derrota alemã na Segunda Guerra Mundial tenham exercido influência sobre sua reflexão acerca da tecnologia. Tal é a interpretação de Álvaro Vieira Pinto, em seu livro *“O conceito de tecnologia”*; nele, o filósofo critica Heidegger, a quem julga um hipostasiador da técnica em sentido negativo, ao concebê-la um perigo/malefício, opondo-a a uma existência autêntica do humano. A proximidade entre o pessimismo tecnológico heideggeriano com o manifestado por Oswald Spengler, por nós esboçada anteriormente, ficará mais clara quando adentrarmos nos escritos tardios e mesmo de transição de Heidegger, propiciando-nos assim a possibilidade de uma crítica sistemática à concepção da técnica desenvolvida pelo autor de *“Ser e tempo”*.

Antes de adentrarmos no pensamento heideggeriano acerca da técnica fazem-se necessárias algumas considerações sobre sua conceituação acerca do ser, sem as quais a compreensão de seu pensamento torna-se inviável. Em *“Ser e tempo”* empreende-se a essencialmente problemática questão de investigar o sentido do ser. Para isso, Heidegger formula o que chama de uma “ontologia fundamental”²⁹⁵ enquanto crítica às ontologias tradicionais, as quais, em sua opinião, esqueceram-se do ser, substituindo-o pelo ente. Genericamente, pode-se dizer que temos uma noção de ser, mas não sabemos o que ele é; assim “Não *sabemos* o que diz ‘ser’. Mas já quando perguntamos o que *é* ‘ser’, mantemo-nos numa compreensão do ‘é’, sem que possamos fixar conceitualmente o que significa esse ‘é’.” (HEIDEGGER, 2007, p. 41, § 2, grifos no original). Temos, portanto, uma compreensão pré-

²⁹⁴ Acreditamos que o simples fato de se determinar seguramente o lugar (Grécia) e a época (a chamada Antiguidade Clássica) do nascimento da filosofia já aponta para uma forma de purismo filosófico, beirando o esquematismo. Por outro lado, a afirmação de que a tradição filosófica esqueceu o ser, sendo a intenção de Heidegger “resgatá-lo”, através duma “ontologia fundamental”, se não afirma este purismo de sua filosofia (ou pensamento, tendo em vista as ressalvas do pensador a alcunha de filósofo), ao menos a sugere.

²⁹⁵ “A ontologia fundamental é apresentada como crítica da ontologia tradicional. ST [Ser e tempo] visa a ‘destruição da ontologia do puramente subsistente’ de extração greco-cristã-moderna, da ontologia da coisa” (STEIN, 2008, p. 12).

reflexiva de/do ser, pois o entendemos de algum modo, mesmo sem conseguirmos defini-lo ou mesmo pensarmos em fazê-lo, de modo que

De um lado, nunca se obteve nem se obtém uma definição do ser. Mas, em compensação, ganha-se sempre uma experiência essencial de seu sentido: a experiência de que o ser sempre se esquia e desvia em todos os desempenhos de apreendê-lo, em qualquer esforço de representá-lo e defini-lo. (CARNEIRO LEAO, 2007, p. 552).

Ao estabelecer a interdependência²⁹⁶ entre ser e ente, Heidegger afasta-se da formulação duma concepção de ser em si, pois não existiria ser, senão ser do ente; porém, ao estabelecer a “diferença ontológica” entre o ente enquanto “tudo que é” (CARNEIRO LEÃO, 1999, p. 13) e o ser como “o fato e o modo de ser do ente, enquanto ente” (Ibid., p. 13), Heidegger concebe a redução do ser ao ente (enquanto existente, simplesmente dado) uma redução do ser de seu âmbito próprio (ontológico) ao âmbito ôntico (concernente aos entes), ou seja, tratar-se-ia, segundo ele, duma espécie de alienação do ser, visto apenas onticamente (enquanto ente) e esquecido ontologicamente (enquanto ser). Ora, se a imbricação necessária e inevitável entre ser e ente apontada por Heidegger visa (em nosso entendimento) evitar a acusação de idealismo (pois, neste caso, o ser *seria* – de modo transcendente –, mas não *existiria* – de modo imanente –, à semelhança das idéias platônicas²⁹⁷ e da concepção do Deus cristão), ele parece trair tal intento, haja vista, por exemplo, a seguinte assertiva: “com a palavra ‘ser’, com o seu significado, através dele pensamos no Ser em si mesmo, só que ele não é uma coisa, se entendermos por coisa um ente qualquer”²⁹⁸ (HEIDEGGER, 1999, p. 114).

Além disso, Heidegger submete o homem ao ser, num procedimento que, na visão de Vieira Pinto e de outros autores (perspectiva esta com a qual concordamos), trata-se duma

²⁹⁶ Sobre a diferença ontológica heideggeriana, afirma Stein, de modo deveras elucidativo: “não há ser sem ente e não há ente sem ser” (STEIN, 2011, p. 162).

²⁹⁷ Ou pelo menos de uma interpretação bastante difundida (hegemônica, nos parece) do que seriam as idéias platônicas.

²⁹⁸ O leitor atento deve ter percebido que as duas utilizações da palavra “ser” na frase citada não diferem apenas pelo fato de ela aparecer uma vez entre aspas e outra vez sem elas; diferenciam-se os usos de tal termo também pelo fato de aparecer ele primeiro todo em letras minúsculas e posteriormente, iniciado com letra maiúscula; tal contraste constitui uma opção do tradutor; nas palavras deste: “a palavra, ser, é ambígua. Uma vez significa o modo de ser do ente: a saber, que o ente é e aquilo pelo que ele é o que é. Outra vez significa o fundamento de possibilidade em virtude do qual o ente se essencializa em seu ser (ser no primeiro sentido). Para distinguirmos essa dupla significação nitidamente, escrevemos sempre o Ser, tomado na segunda acepção, e suas várias manifestações com a letra maiúscula” (CARNEIRO LEÃO, 1999, p. 12).

inversão hierárquica; nas palavras de Heidegger: “a questão, o que é o homem, só pode ser investigada dentro da questão sobre o Ser” (Ibid., p. 167). Também Steiner corrobora esta interpretação, ao afirmar que “Não é o homem o que determina ao ser, senão que é o ser o que, através da linguagem, se revela a si mesmo ao homem e no homem” ²⁹⁹ (STEINER, 1999, p. 220-221). Prosseguindo em sua interpretação da concepção *essencialmente ambígua e obscura*³⁰⁰ do ser no pensamento heideggeriano, afirma o Steiner ser “evidente o fato essencial da diferença ontológica: o Ser não é em si mesmo um existente, não é algo que se possa identificar com, ou deduzir dos entes particulares (*‘das Sein ist nicht seiend’*)” ³⁰¹ (Ibid., p. 254, grifo no original). Cabe salientar aqui o seguinte aspecto central: como vimos acima, o próprio Heidegger afirma explicitamente a submissão do homem ao ser; contudo, é possível interpretá-la em sentido metafórico. Entretanto, na visão de autores como Vieira Pinto e Steiner, não se trata disso, mas duma defesa concreta (não metafórica) de Heidegger da primazia do ser em relação ao humano. Diversos autores consideram que o autor de “*Ser e tempo*” fez o mesmo em relação à linguagem e à técnica, como ainda veremos, ou seja, considerou tais âmbitos como se superpondo ao humano, mas só Steiner (entre aqueles que consultamos para a redação do presente texto) defende ter a acepção heideggeriana de/do ser, similaridades notórias com a idéia de Deus, perspectiva esta com a qual concordamos, em que pese a veemente recusa de Heidegger de qualquer aproximação de seu pensamento com a teologia. Nas palavras de Steiner: “Em muitas passagens decisivas dos textos de Heidegger não se pode negar que é muito possível substitui o ‘Uno’, o ‘Primeiro princípio’, o ‘Absoluto’ ou, simplesmente ‘Deus’ pelos termos *Sein* e o *Sein des Seienden*” ³⁰² (Ibid., p. 133-134, grifos no original); “Heidegger afirma que o ‘ser’ não é ‘Deus’, porém não cabe dúvida que sua auto-suficiência, que sua ubiqüidade imediata ao homem, e distante dele, tem um acento teológico” ³⁰³ (Ibid., p. 134). Nosso intento em apontar tal similitude entre o ser heideggeriano e o Deus cristão (e de religiões afins) não visa desmerecer seu pensamento em

²⁹⁹ Tradução nossa; na edição consultada: “No es el hombre el que determina al ser, sino el ser el que, a través del lenguaje, se revela a sí mismo o al hombre y en el hombre”.

³⁰⁰ Parece-nos deveras significativo o fato de o próprio Heidegger afirmar que “A ligação do homem ao ser é obscura” (HEIDEGGER, 2007b, p. 155).

³⁰¹ Tradução nossa; na edição consultada: “evidente el hecho esencial de la diferencia ontológica: el Ser no es en si mismo un existente, no es algo que se pueda identificar con, o deducir de, los entes particulares (*‘das Sein ist nicht seiend’*)”.

³⁰² Tradução nossa; na edição consultada: “en muchos pasajes decisivos de los textos de Heidegger no se puede negar que es muy posible sustituir el ‘Uno’, el ‘Primer principio’, el ‘Absoluto’ o, simplemente ‘Dios’ por los términos *Sein* y el *Sein des Seienden*”.

³⁰³ Tradução nossa; no original consultado: “Heidegger afirma que el ‘ser’ no es ‘Dios’, pero no cabe Duda que su autosuficiencia, que su ubicuidad inmediata al hombre, y lejana de El, tienen um acento teológico”.

virtude de tal proximidade, mas refutar sua pretensa ruptura com toda a tradição, inclusive com o anticristão Nietzsche, como veremos no tópico seguinte.

Uma crítica particularmente pertinente à diferença ontológica heideggeriana é empreendida por Slavoj Žižek num de seus livros mais recentes³⁰⁴, no qual afirma que “em última análise, a ‘diferença ontológica’ não passa de uma fenda na ordem ôntica” (ŽIŽEK, 2011a, p. 140), ou seja, constitui uma fratura na realidade, concebida como “puramente paralática e, como tal, não substancial: não tem em si nenhuma densidade substancial, é apenas uma lacuna entre dois pontos de vista, perceptível apenas na passagem de um ao outro” (Ibid., p. 139). Prossegue o autor:

Essa limitação do pensamento de Heidegger tem uma série de conseqüências filosóficas e ético-políticas. Filosoficamente, leva à noção de destino histórico de Heidegger, que permite horizontes diferentes da revelação do Ser, destino que não pode nem deve ser influenciado de modo algum por ocorrências ônticas nem depender delas. Ético-politicamente, explica a indiferença (não somente ética, mas propriamente ontológica) de Heidegger para com o Holocausto, seu nivelamento a apenas mais um caso de descarte tecnológico da vida (no episódio infame da conferência sobre a técnica) (Ibid., p. 140).

Se bem entendemos a questão, Žižek comete aqui um equívoco: de fato, para Heidegger a dimensão ôntica não deve intervir decisivamente no âmbito ontológico, submetendo este àquele; entretanto, embora isto não *deva* acontecer, *pode* acontecer e *efetivamente acontece*, consistindo nisso o por ele tão alardeado perigo da técnica moderna (tecnologia). Não podemos deixar apontar, porém, a extrema pertinência da formulação de Žižek acerca da questão principal de Heidegger no que concerne à tecnologia, segundo a qual

[...] o verdadeiro excesso é o “mal” ontológico do niilismo tecnológico; comparado a ele, os excessos “ônticos” são um contratempo menor, de modo que é possível até arriscar uma paráfrase heideggeriana de Brecht: “O que é a matança de milhares de inimigos comparada à redução tecnológica do próprio homem a objeto de manipulação tecnológica?” (Ibid., p. 158, grifo nosso).

³⁰⁴ ŽIŽEK, Slavoj. *Em defesa das causas perdidas*. São Paulo: Boitempo, 2011, tradução realizada no mesmo ano da publicação original do escrito em língua inglesa.

A conclusão de Žižek acerca de tal questão corrobora (ao menos em parte) a concepção de Vieira Pinto acerca do pensamento de Heidegger não só em relação à tecnologia, mas como um todo (cabendo salientar que concordamos com ambos): “não é suficiente pensar ‘com Heidegger contra Heidegger’, isto é, levar até o fim o ‘projeto inacabado de Heidegger’. Em outras palavras, aqui a crítica imamente não basta: é preciso abandonar a premissa básica de Heidegger de uma inversão diabólica da ‘fuga do ser’” (Ibid., p. 159). Trata-se, portanto, de criticar o pensamento heideggeriano externamente, recusando a validade/pertinência/significação da diferença ontológica, pilar de toda a sua filosofia.

a) *A técnica entre “Ser e tempo” (1927) e a carta “Sobre o humanismo” (1946):
percurso rumo ao pessimismo*

“*Ser e tempo*” (1927) é considerada pela maioria dos intérpretes como a principal obra de Heidegger; nela, o pensador visa edificar uma “ontologia fundamental” tentando resgatar a “questão do sentido do ser”, esquecida (segundo ele) pela tradição filosófica. Ao discutir a problemática do “ser-no-mundo” (§ 12) enquanto “fenômeno de unidade” (HEIDEGGER, 2007c, p. 98, § 12) o pensador remete à “mundanidade do mundo” (§ 14) ³⁰⁵, enquanto “estrutura de um momento constitutivo de ser-no-mundo” (Ibid., p. 111, §14) a qual, por sua vez, aponta para “O ser dos entes que vêm ao encontro no mundo circundante” (§ 15). Daí parte-se para a investigação acerca do “*modo de lidar no mundo e com o ente intramundano*” (Ibid. p. 114, § 15, grifos no original) através de uma multiplicidade de modos de ocupação (esta entendida como “modo mais imediato de lidar [...] no manuseio e no uso” (Ibid. p. 115, §115)) ³⁰⁶. Percorrido todo este encadeamento “existencial”, deparamo-nos com a concepção de instrumento, sendo este, genericamente definido como “o ente que vem ao encontro na ocupação” (Ibid. p. 116, § 115).

A vinculação entre ocupação e instrumento é necessária, havendo interdependência entre eles, pois se uma ocupação necessita de algo para usar/manusear (o instrumento), este,

³⁰⁵ Primeiro momento estrutural do “ser-no-mundo”, seguidos, respectivamente pelo “ente” e pelo “ser-em”, cabendo salientar a já mencionada unidade do “ser-no-mundo” expressa a inseparabilidade destes três momentos, os quais, ademais, são ordenados apenas metodologicamente.

³⁰⁶ Como forma de melhor elucidar tal definição, demasiado genérica, apresentada por Heidegger, mencionemos um exemplo fornecido pelo próprio, na mesma página: “A presença cotidiana já *está* sempre nesse modo [ocupação] quando, por exemplo, ao abrir a porta, faço uso do trinco” (HEIDEGGER, 2007, p. 115, § 115, grifo no original).

por sua vez “só pode ser o que é num todo instrumental” (Ibid.) Tomando esta totalidade instrumental como contexto no qual o instrumento não é em-si, mas, para algo, podemos traçar a seguinte analogia: a tecnologia só é dentro dum determinado contexto, no caso vigente, a modernidade, de modo que a posterior crítica heideggeriana não será à técnica em si, mas a ela inserida dentro de um contexto determinado, no caso, a modernidade. Por isso mesmo diferenciará Heidegger a técnica antiga (por ele vista positivamente) da técnica moderna (por ele vista negativamente). Faz-se pertinente aqui a menção às palavras de Delacampagne, acerca de um dos objetivos centrais do pensamento heideggeriano como um todo: “dedicará uma parte essencial da sua obra a denunciar o império maléfico, segundo ele, desses três grandes ‘ídolos’ da razão moderna que são a *ciência*, a *técnica* e a *idéia de progresso*” (DELACAMPAGNE, 1997, p. 152, grifo nosso). Embora a presente analogia não seja nem um pouco clara tomando-se apenas o texto de “*Ser e tempo*” (no qual, aliás, não aparece nenhuma concepção pejorativa – nem elogiosa – do instrumento/técnica), ao lê-lo retrospectivamente, em comparação com obras posteriores, vê-se que este deslocamento duma concepção não negativa para algo que beira a militância depreciativa da técnica não aponta para uma “virada” enquanto mudança de posição em sentido absoluto, havendo vinculação entre as diferentes concepções do autor acerca do tema. A afirmação heideggeriana, segundo a qual, o instrumento é antes para algo do que em si – “A lida cotidiana não se detém diretamente nos utensílios em si mesmos. Aquilo com que primeiro se ocupa e, conseqüentemente, o que primeiro está à mão é a obra a ser produzida. É a obra que sustenta a totalidade das referências na qual o instrumento vem ao encontro” (HEIDEGGER, 2007c, p. 118, § 15) –, reforça esta interpretação.

Já em “*Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*” (1929), a reflexão sobre a técnica se insere no âmbito da investigação acerca do organismo; buscando apreender a essência deste (§ 51), Heidegger questiona as concepções de órgão como instrumento e organismo como máquina. Desde já, cabe salientar que não se trata duma análise depreciativa da técnica, mas antes de uma refutação a tais equiparações, perpetradas por biólogos como Wilhelm Roux que, segundo Heidegger, “define o organismo, como um complexo de instrumentos” (HEIDEGGER, 2006b, p. 245, § 51). À afirmação de que “o utensílio, as ‘coisas de uso’ no sentido mais amplo possível são desprovidos de mundo, mas, ao mesmo tempo, enquanto desprovidos de mundo, eles são *pertencentes ao mundo*” (Ibid. p. 246, § 51, grifo no original) segue-se o esclarecimento de que tal conexão entre utensílio e mundo já fora abordado numa orientação particular em “*Ser e tempo*” § 15, não podendo ser

explicitado mais detalhadamente na presente obra. Prossegue o autor, identificando utensílio e instrumento, nos seguintes termos: “O martelo é um instrumento, isto é, ele é em geral um utensílio, algo a cuja essência pertence ser útil para algo. Segundo o seu próprio caráter ontológico, ele é ‘*algo para*’” (Ibid. p. 247, § 51, grifo nosso), para, em seguida, estabelecer uma série de diferenciações que mais complicam do que explicam: “nem todo utensílio (*Zeug*) é um instrumento (*Werkzeug*) no sentido mais estrito e próprio” (Ibid.); “ainda menos se pode afirmar que todo instrumento e todo utensílio são uma máquina” (Ibid.); “toda máquina é um utensílio, mas não o inverso, nem todo utensílio é uma máquina” (Ibid.); e, por fim: “se toda máquina é um utensílio, então isto também não significa que toda máquina é um instrumento. Assim, nem a máquina se confunde com o instrumento, nem o instrumento se confunde com o utensílio” (Ibid.).

Opondo-se ao biólogo Uexküll, em sua concepção de “máquina como um ‘organismo’ simplesmente ‘imperfeito’” (Ibid. p. 248, § 51), Heidegger a define da seguinte forma: “A máquina é um utensílio, e, enquanto tal, ela serve para... Todo utensílio (*Zeug*) é de algum modo um produto de fabricação (*Erzeugnis*)” (Ibid.). Produção equivale à construção, porém, segundo um plano (embora nem todo plano seja de construção, como um plano de viagem ou operação militar); retomando a vinculação entre instrumento/utensílio com um uso/contexto de utilização, expressa em “*Ser e tempo*”, afirma Heidegger: “Em meio à produção do utensílio, o plano é previamente determinado através da serventia do utensílio” (Ibid.), ou seja, não é em si, mas para algo: “Todo utensílio só é o que é como é em uma conexão. A conexão é determinada a cada vez através de uma totalidade conjuntural. Uma conexão conjuntural encontra-se na base da conexão simples entre martelo e prego” (Ibid.).

No parágrafo seguinte (§ 52), Heidegger estabelece a diferença entre a serventia do utensílio como prontidão para algo e a utilidade do órgão como aptidão para algo; embora haja em ambos os casos um servir para..., o pensador utiliza a caneta como exemplo do primeiro caso, enquanto algo simplesmente dado³⁰⁷ enquanto constituem os olhos o exemplo do segundo caso, sendo este algo instalado em. Em termos mais precisos, afirma o autor:

A caneta é algo que é *por si*, que está à mão para o uso de muitos e de diversos homens. Os olhos, ao contrário, são para aqueles que dele

³⁰⁷ Embora em “*Ser e tempo*” ele especifique que, embora o instrumento seja originariamente algo simplesmente dado, ele vai além desta condição, ocupando um papel intermediário entre aquele e o *dasein* (humano enquanto abertura e compreensão de/do ser).

necessitam e o usam: eles *jamais* estão assim simplesmente dados, mas todo ser vivo só pode ver respectivamente com *seus* olhos. Estes olhos e todos os órgãos em geral não são coisa de uso, utensílios, por si simplesmente dados, mas eles estão instalados no ente que faz uso deles. Com isto, vemos uma *primeira diferença*, uma vez que dizemos: o órgão é um instrumento instalado no usuário (Ibid. p. 252, § 52, grifos no original).

É necessário salientar que a contraposição entre as afirmações anteriores, segundo a qual o instrumento/utensílio é *para algo* e a afirmação logo acima, que aponta a caneta como algo *por si* não constitui propriamente uma contradição; é isto que expressa Heidegger em sua elucidação da diferença entre *prontidão* e *aptidão*:

Ao utensílio pertence prontidão neste sentido específico e definido. Enquanto utensílio, a caneta está pronta para o escrever, mas ela não tem nenhuma aptidão para escrever. Ela não está *apta* enquanto caneta para escrever. Importa distinguir a *prontidão*, enquanto um *modo determinado de poder* que atribuímos ao utensílio, da *aptidão* (Ibid. p. 254, § 52, grifos no original).

Assim, este *por si* da caneta corresponde não a uma autonomia plena (pois ela só exerce sua função específica de caneta enquanto manuseada por alguém), mas a uma autonomia em relação a um ente específico (ela está apta, de prontidão para a utilização de diversos homens, não de apenas um); trata-se, portanto, do extremo oposto função do órgão, a qual só pode ser desempenhada por seu portador (um ser vivo não pode enxergar com os olhos de outros); especificando o sentido da aptidão do órgão, afirma Heidegger: “não é o órgão que possui uma aptidão, mas é sim o *organismo que possui aptidões* [...] não podemos dizer que o órgão possui aptidões, mas sim que a *aptidão possui órgãos*” (Ibid. p. 255, § 52, grifos no original).

Já no que concerne “ao que há de peculiar no organismo em contraposição à máquina – *autoprodução*, *autodireção* e *auto-renovação*, o que também está expresso no conhecido conceito de *autoconservação*” (Ibid. p. 267, § 56, grifos no original), tais características se contrapõe ao que chamo de paradoxo do automatismo, o “transcurso autônomo da estrutura orientada para movimentos determinados” (Ibid. p. 248, § 51), ou seja, a autonomia relativa da qual goza a máquina, por ser ela (a autonomia) já programada de fora (não pela própria máquina). Noutros termos, o organismo age por si, enquanto a máquina age por/para outrem.

Por sua vez, em seminário inédito intitulado “*Sobre a essência e os conceitos de natureza, de história e de Estado*” (1933/4), Heidegger expressa uma pouco conhecida concepção positiva da técnica, enquanto maneira de pôr a natureza a serviço do povo, convertido em Estado:

Assim, por exemplo, a natureza se converte em manifesta como espaço de um povo, como paisagem e pátria, como fundo e solo. A natureza se libera enquanto poder e lei dessa transmissão oculta da herança (*Vererbung*) das disposições e das tendências instintivas essenciais. A natureza se converte em regra normativa enquanto *saúde* (*Gesundheit*). Mais reina livremente a natureza, mais é possível pô-la a seu serviço da maneira mais grandiosa e mais contida a potência formadora da *técnica* autêntica. A *história* do povo se realiza através de sua complexidade na natureza, liderada e dominada por ela, uma vez que acessa e limitada por ela. É no combate que consiste o traçar o *caminho* de sua própria essência e em garantir a *duração* quando o povo se compreende a si mesmo através da constituição estatal em crescimento. É no combate que consiste em representar-se a possibilidade de sua grandeza e de seu destino como verdade essencial, [o povo] se apresenta adequadamente na *arte*. Este último não alcança seu grande estilo senão adotando na presença de sua essência o todo da existência do povo ³⁰⁸(HEIDEGGER apud FAYE, 2009, p. 122, grifos no original).

É importante destacar a afirmação de Faye, segundo a qual a concepção pessimista de Heidegger acerca da técnica só se manifesta quando passada a fase em que ela se convertera em motivo de esperança para o povo alemão, tornando-se evidente a imbricação da dimensão da política no cerne do pensamento heideggeriano:

[...] concepção naquele momento mitificada da técnica como manifestação da potência natural de um povo. Dita concepção devia muito a Jünger e, mais adiante, a reencontraremos em seus cursos sobre Nietzsche (as dúvidas a propósito da técnica não se produziram

³⁰⁸ Tradução nossa; na edição consultada: “Así, por ejemplo, la naturaleza se convierte en manifesta como espacio de un pueblo, como paisaje y patria, como fondo y suelo. La naturaleza se libera en tanto que poder y lei de esa transmisión oculta de la herencia (*Vererbung*) de las disposiciones y de las tendencias instintivas esenciales. La naturaleza se convierte en regla normativa en tano que *salud* (*Gesundheit*). Más reina libremente la naturaleza, más es posible poner a su servicio de la manera más grandiosa y más contenida la potencia formadora de la *técnica* autêntica. La *historia* del pueblo se realiza a través de su complejidad en la naturaleza, llevada y dominada por ella, a la vez que encendida y limitada por ella. Es en el combate que consiste en trazar el *camino* de su propia esencia y en garantizar la *duración* cuando el pueblo se comprende a sí mismo a través de la constitución estatal en crecimiento. En el combate que consiste en representarse la posibilidad de su grandeza y de su destino como verdad esencial, [el pueblo] se presenta adecuadamente en el *arte*. Este último no alcanza su gran estilo más que adoptando em la huella de sua esencia el todo de la existencia del povo”.

senão que depois da derrota do *Reich* nazi)³⁰⁹ (FAYE, 2009, p. 123, grifo no original).

Convertida em potência que eleva um povo a seu ápice (destino?), a técnica é identificada com a própria verdade:

O que é que sucede com o converter-se-em-Estado do povo? Estas potências, a natureza, a história, a arte, a técnica, o próprio Estado, são *impostas*, e por esta imposição estão *confinadas* em seus limites. E é deste modo que se converte em manifesto *aquilo mesmo* que converte um povo em seguro de si mesmo, radiante e forte. Agora, o caráter manifesto destas potências não é outro que a essência da *verdade*³¹⁰ (HEIDEGGER apud FAYE, 2009, p. 123-4, grifos no original).

Embora seja notória a exacerbação da decepção heideggeriana para com a técnica após a derrota alemã na Segunda Guerra (dita) Mundial, não parece correto afirmar que só então surgiram suas críticas, pois já em sua “*Introdução à metafísica*” (de 1935, mas publicada somente em 1953, como dissemos antes) Heidegger começa a dar sinais de seu pessimismo tecnológico. Numa célebre passagem, afirma o pensador: “Rússia e América, consideradas metafisicamente, são ambas a mesma coisa: a mesma fúria sem consolo da técnica desenfreada e da organização sem fundamento do homem normal” (HEIDEGGER, 1999, p. 64). Dois aspectos devem ser frisados em tal frase: primeiro, o enfoque assumidamente metafísico do julgamento; segundo, a idéia de que ambos os lados (a URSS comunista, expressa pelo pensador com a palavra Rússia e os EUA, liberal-capitalista, por ele nomeada como América), visto comumente como opostos do ponto de vista político-econômico são o mesmo no âmbito metafísico; ora, uma leitura contextualizada elucida o subentendido presente em tal comparação: para Heidegger, a opção pelo lado soviético ou estadunidense é falsa; a verdadeira oposição se dá entre tais formas decadentes e a verdade originária do Terceiro Reich Alemão; isto fica claro na identificação feita pelo filósofo entre técnica,

³⁰⁹ Tradução nossa; na edição consultada: “[...]concepción en aquel momento mitificada de lá técnica como manifestación de la potencia natural de un pueblo. Dicha concepción debía mucho a Jünger y, más adelante, la reencontrareos en sus cursos sobre Nietzsche (las dudas a propósito de la técnica no se producirán más que después de la derrota del *Reich* nazi)”.

³¹⁰ Tradução nossa; na edição consultada: “Qué es lo que sucede con el convertirse-en-Estado del pueblo? Estas potencias, la naturaleza, la historia, el arte, la técnica, el propio Estado, son *impuestas*, y por esta imposición están *confinadas* en sus límites. Y es de este modo que se convierte en manifiesto *aquello mismo* que convierte a un pueblo en seguro de sí mismo, radiante y fuerte. Ahora bien, el carácter manifiesto de estas potencias no es otro que la esencia de la *verdad*”.

verdade e povo no já mencionado seminário inédito “*Sobre a essência e os conceitos de natureza, de história e de Estado*”. Tal interpretação permite-nos entender o caráter restrito do pessimismo heideggeriano anterior à derrocada nazista, como afirma Marten: “de modo algum já havia para Heidegger, por volta de 1935, a perspectiva de um nacional-socialismo pervertido em desgaste técnico do ente. Nesse tempo, a essência ruim da técnica ainda é atribuída apenas às potências significativamente não-alemãs” (MARTEN apud MAURER, 1991, p. 412-413). De fato, a citação acima exposta da “*Introdução à metafísica*”, bem como o contexto europeu da época parecem dar razão a tal interpretação acerca do pessimismo tecnológico heideggeriano anterior à derrota do nazismo.

Como mencionamos anteriormente, os comentadores da obra heideggeriana por nós consultados apontam a influência do pensamento de Spengler *em geral* sobre o de Heidegger *também em geral*, ou, mais especificamente, a influência exercida por “*A decadência do ocidente*” (1917/18) sobre “*Ser e tempo*” (1927), negligenciando a influência do pessimismo tecnológico spengleriano manifesto em “*O homem e a técnica*” (1931) sobre a concepção negativa de Heidegger acerca da técnica exposta em suas obras tardias. Por outro lado, são constantes as menções a influência de Ernst Jünger sobre Heidegger no que concerne especificamente à técnica³¹¹. De acordo com Reinhart Maurer, o misto de condenação e afirmação heideggeriana para com a técnica na “*Introdução à metafísica*” (1935) é influenciado pelo “*Der Arbeiter*”³¹² (1932) de Jünger (MAURER, 1991, p. 416-418). O autor refere-se ao célebre e polêmico elogio de Heidegger ao nazismo, presente no final do escrito em questão, onde se afirma “O que hoje se apresenta, como filosofia do Nacional Socialismo que porém não tem nada a ver com a verdade e a grandeza interior desse movimento (a saber com o encontro entre a técnica determinada planetariamente e o homem moderno)[...]” (HEIDEGGER, 1999, p. 217), ou seja, sua afirmação de que o nazismo estava/esteve perto de alcançar uma relação satisfatória com a técnica moderna (ao contrário dos demais países), como repetirá Heidegger em sua entrevista de 1966. Trataremos da influência que a obra de Jünger exerceu especificamente no pessimismo tecnológico heideggeriano ao expormos o conteúdo das preleções de Heidegger sobre Nietzsche.

³¹¹ Convém esclarecermos aqui o seguinte aspecto: dedicamos um subtópico a Spengler e não a Jünger por ser aquele e não este mencionado por Vieira Pinto, o autor base do presente escrito. Além disso, visamos demonstrar a influência de Spengler sobre Heidegger no que concerne à tecnologia, haja vista não ter sido ela apontada pelos autores por nós consultados, como já dissemos e repetimos.

³¹² O tradutor do artigo de Maurer traduz a obra de Jünger como “Do Operário” (MAURER, 1991, p. 417); na edição em espanhol da qual nos valem a tradução é “El trabajador” (O trabalhador), sendo tal tradução mais comum no português do Brasil.

Noutra passagem elucidativa acerca da técnica no escrito de 1935, na qual podemos constatar os primórdios da diferenciação heideggeriana entre técnica antiga e moderna, concebendo esta última como degeneração daquela, afirma Heidegger

Não tomamos a palavra “maquinação” em sentido pejorativo. Por ela entendemos algo de essencial que se nos apresenta na palavra grega *techne*. *Techne* não significa nem arte nem habilidade nem de certo técnica no sentido moderno. Traduzimos *techne* por “saber”, mas isso precisa de uma explicação. Saber não significa aqui o resultado de simples constatações a respeito de dados objetos (Vorhandenes) antes desconhecidos. Tais conhecimentos são sempre algo apenas acessório, muito embora indispensável para o saber. Esse, no sentido autêntico da *techne* é precisamente um ver, que ultrapassa o que é dado de modo objetivo (Vorhandenes) e assim se torna princípio e origem (anfaenglich) de permanência e consistência (staeding) (Ibid., p. 181, grifos no original).

Se em tal passagem o contraste *valorativo* entre a técnica antiga e a moderna é apenas sugerido, a conotação negativa da técnica moderna (tecnologia) é apontada explicitamente em “*A questão da técnica*”, como veremos.

Entre os anos de 1936 e 1940, Heidegger proferiu uma série de preleções dedicadas ao pensamento de Nietzsche; centrando-se em sua obra póstuma e inacabada, intitulada “*Wille zur Macht*”³¹³, por ele considerada “obra filosófica capital que foi planejada e preparada por Nietzsche durante muitos anos, mas que nunca foi levada a termo” (HEIDEGGER, 2010a, p. 6). Como explica Marco Antônio Casanova na apresentação do primeiro volume do “*Nietzsche*” de Heidegger, bem como Benedito Nunes em seu “*O Nietzsche de Heidegger*”, o princípio hermenêutico heideggeriano busca no texto mais do que nele foi dito explicitamente; em termos mais claros, busca o implícito, mesmo que este não tenha sido

³¹³ A tradução para o português varia entre “Vontade de Poder” (mais literal) e “Vontade de Potência”; em nosso texto utilizaremos ambas, de acordo com a tradução utilizada em cada um dos textos consultados; para uma justificativa favorável a tradução do termo como “Vontade de Potência”, Cf. BARRENECHEA, 2008, p. 17, nota nº 1; em linhas gerais, opta ele por traduzir “Macht” como “potência” “para eliminar a ambigüidade do termo ‘poder’, que em português tem um significado político ou econômico. O termo ‘potência’ é mais abrangente e exprime o sentido fundamental da fórmula nietzschiana do *Will zur Macht*, aludindo ao movimento de forças que age em todas as esferas do devir, e não exclusivamente no âmbito humano”. Para uma posição favorável a tradução do termo por “Vontade de Poder”, Cf. a nota de rodapé nº 1 do tradutor Casanova In NIETZSCHE, 2010a, p. 5-6; eis parte de sua justificativa: “Busca-se normalmente justificar essa alternativa de tradução pela necessidade de escapar dos sentidos indesejáveis da noção de poder, sentido que nada têm a ver com o conceito nietzschiano propriamente dito. No entanto, se esse fosse efetivamente o intuito de Nietzsche, o próprio filósofo deveria ter tentado evitar esse efeito também no original, porque o mesmo problema se apresenta em alemão”. Casanova aponta ainda o inconveniente de aproximar a tradução de “Macht” por potência de concepção aristotélica de potência (dynamis).

formulado conscientemente pelo autor do texto³¹⁴. Isto explica o caráter deveras idiossincrático da interpretação heideggeriana do pensamento de Nietzsche, considerado como “pensador metafísico” (Ibid., p. 6), em que pese o fato de o próprio considerar-se anti-metafísico, entendendo por esta – a metafísica³¹⁵ –, toda forma de transcendência, seja ela concebida como ser³¹⁶, como Deus³¹⁷ ou de qualquer outro modo.

Embora também seja um crítico da metafísica, Heidegger a concebe de modo diverso da interpretação que dela faz Nietzsche; para aquele, consiste ela no esquecimento do ser, que passa a ser confundido, desde Platão, com o ente. Como esclarece Ernildo Stein, a(s) Idéia(s) de Platão, o Deus medieval, o cogito cartesiano de Descartes, o Eu Penso de Kant, o Saber Absoluto de Hegel e a Vontade de Poder de Nietzsche (STEIN, 2011, p. 162) constituem, na ótica heideggeriana, substitutos para o ser na tradição filosófica ocidental. Para nossos propósitos no presente texto, interessa-nos apenas a interpretação empreendida por Heidegger da vontade de poder/potência nietzschiana como expressão filosófica da fúria tecnológica que a tudo pretende dominar. A identificação que empreende Heidegger entre a tecnologia e a subjetividade moderna leva-o a aproximar Nietzsche de Descartes³¹⁸; este, ao conclamar os homens a tornarem-se senhores e dominadores da natureza³¹⁹ seria um precursor da vontade de poder/potência. Um aspecto recorrente da crítica heideggeriana à técnica moderna presente

³¹⁴ Nas palavras de Casanova (In. NIETZSCHE, 2010a, p. VIII): “De acordo com um velho princípio hermenêutico, interpretar implica necessariamente ver mais do que aquilo que se acha expresso no texto e mesmo do que aquilo que o próprio autor estava em condições de formular como as suas intenções específicas”. Casanova salienta ainda que tal tônica dos trabalhos de hermenêutica de Heidegger (e também de Gadamer) fora formulada por Friedrich Schleiermacher.

³¹⁵ A forma mais simples de descrever a metafísica seria classificando-a como um saber que está além (meta) do físico; assim, se a física trata do mundo imanente, a metafísica trata daquilo que transcende tal mundo. Abbagnano a define da seguinte forma: “Ciência *primeira*, por ter como objeto o objeto de todas as outras ciências, e como princípio um princípio que condiciona a validade de todos os outros” (ABBAGNANO, 2003, p. 660, grifo no original). Nietzsche critica tal perspectiva utilizando um argumento perspicaz: segundo eles, os “conceitos mais elevados”, mais gerais não podem estar no começo da cadeia causal, mas sim no seu final; pensar de maneira oposta “consiste em confundir o último e o primeiro” (NIETZSCHE, 2006, p. 27; III, 4). Para Nietzsche, quando tal inversão se dá, “Toda a existência é, então, erigida em função da transcendência” (CASANOVA, 2006, p. 136), numa criminoso submissão da realidade efetiva a algo que existe apenas enquanto idéia, o que para ele constitui uma negação da vida.

³¹⁶ Sobre o ser, afirma Nietzsche: “Heráclito sempre terá razão em que o ser é uma ficção vazia” (NIETZSCHE, 2006, p. 26; III, 2).

³¹⁷ Sobre Deus, afirma Nietzsche: “... Assim os filósofos chegam ao seu estupendo conceito de ‘Deus’... O último, mais tênue, mais vazio é posto como primeiro, como causa em si, como *ens realissimum* [ente realíssimo]” (NIETZSCHE, 2006, p. 27, III, 4), ou seja, para ele, não é Deus que cria o homem, mas exatamente o contrário.

³¹⁸ Cf. HEIDEGGER, 2007, p. 141-144, cujo título do tópico é justamente “A conexão interna entre as posições fundamentais de Nietzsche e de Descartes”. Convém salientar que a aproximação entre os dois autores é empreendida por Heidegger ainda em outros trechos do volume segundo de suas preleções sobre Nietzsche e que um melhor entendimento da questão demanda consulta a outras obras; convém salientar ainda que a leitura atenta de diferentes escritos heideggerianos revelará a forte hostilidade que o pensador nutriu por Descartes.

³¹⁹ Cf. KOYRÉ, 2011, p. 317.

em seus escritos tardios (e mesmo nos de transição, como na “*Introdução à metafísica*”) consiste naquilo a que ele chama matematização do pensamento. Eis um exemplo:

[...] o ser do ente terá que poder ser pensado no pensamento puro da matemática. O Ser assim calculável e posto no domínio do cálculo torna o ente apto a ser dominado pela técnica moderna matematicamente estruturada, que se distingue *Essencialmente* de todo uso de instrumentos até então conhecido (HEIDEGGER, 1999, p. 212, grifo no original).

A vinculação de tal perspectiva com o pensamento de Descartes dá-se, segundo Heidegger, através da conceituação moderna de/do movimento: “Com o surto do predomínio do pensar, no sentido do racionalismo matemático moderno, não se reconhece nenhuma outra forma de Vir a ser do que a do movimento no sentido da mudança de lugar” (Ibid., p. 213); “Descartes, o instaurador na filosofia desse modo de pensar, ridiculariza na XII.^a de suas *Regulae* qualquer outro conceito de movimento” (Ibid., p. 214). Dessa forma: “A tecnologia converte-nos em entes que pensam o ser como vontade de poder, que vêem e experimentam nosso mundo como campo de exercício de cálculo, controle, planejamento e exploração” (RÜDIGER, 2006, p. 84). Embora não haja explicitamente nenhum tipo de vinculação de Nietzsche ao cálculo, tal como acontece com Descartes, a vontade de poder/potência daquele constitui, na ótica heideggeriana, uma vontade de domínio incondicional exercida pelo homem através da tecnologia³²⁰. Desse modo

[...] o pensamento tecnológico corresponde ao momento de consumação da metafísica tradicional, de encampação histórica pela técnica moderna da vontade de poder pensada por Friedrich Nietzsche. A vontade de poder subjacente à expansão do poderio tecnológico ilimitado é a que nega totalmente qualquer meta ou objetivos finais que não a conquista da super-humanidade (RÜDIGER, 2006, p. 46)

³²⁰ “A técnica não é, em essência ou sentido, um conjunto de instrumentos, mas – modernamente – sua manipulação anônima de acordo com uma certa vontade de poder cega e imperiosa” (RÜDIGER, 2006, p. 78), afirma Rüdiger sobre a perspectiva de Heidegger.

Para Heidegger, tal super-humanidade corresponde a uma subumanidade, diluída na impropriedade do impessoal, literalmente dominada pela tecnologia, como frisarà o autor ao longo de seus escritos da década de 1940 em diante.

Fundamentalmente importante para compreendermos a vinculação heideggeriana entre metafísica e tecnologia é sua noção de princípios epocais; como dissemos ao citar Ernildo Stein, para Heidegger cada época da história foi/é marcada por um princípio epocal que guia a mentalidade da época; as Idéias platônicas desempenharam tal função na antiguidade clássica; à noção de divindade cristã correspondeu tal papel no medievo; diferentes manifestações da subjetividade (o cogito cartesiano de Descartes, o Eu penso de Kant e o Espírito Absoluto de Hegel) o fizeram na modernidade. Para Heidegger, a tecnologia enquanto vontade de poder/domínio incondicional sobre as coisas exerce tal papel em nossos dias³²¹. Ainda de acordo com o pensamento do autor de “*Ser e tempo*”, todos estes princípios epocais alienaram o humano da questão do sentido do ser, pois o substituíram por entes, ou seja, algo que possui existência, ao invés de apenas ser. De acordo com Rüdiger, “Nos 1930, Heidegger convenceu-se que a potência metafísica que os gregos viam na *physis*³²² nós a vemos, via técnica, no homem. Depois, observará que até isso se perde, quando se verifica a transferência desse poderio para a máquina” (RÜDIGER, 2006, p. 86).

³²¹ É possível que na formulação heideggeriana da técnica moderna como princípio epocal vigente tenha havido influência de algumas passagens formuladas por Carl Schmitt (jurista alemão, contemporâneo a Heidegger e também envolvido com o nazismo) em seu livro “*O conceito de político*” (*Der Begriff des Politischen*, publicado em 1927 como artigo e em 1932 como livro); eis algumas passagens significativas a esse respeito: “O técnico, porém, aparece no século XIX ainda na mais estreita ligação com o econômico, como ‘industrialismo’. O exemplo característico para isto é a conhecida construção da história e da sociedade do sistema marxista. Ela considera o econômico a base e o fundamento, a ‘infra-estrutura’ de todo o espiritual. No núcleo do econômico ela já vê, sem dúvida, o técnico, e ela determina as épocas econômicas da humanidade segundo o meio técnico específico. Contudo, o sistema é um sistema econômico enquanto tal e os elementos tecnicistas só entram em cena em vulgarizações posteriores. No todo, o marxismo quer pensar economicamente e com isso ele permanece no século XIX que é essencialmente econômico” (SCHMITT, 1992, p. 110); “o século XX se mostra em seu início, como a época, não apenas da técnica, mas também de uma crença religiosa na técnica” (Ibid., p. 110). Schmitt menciona ainda “uma geração alemã que se queixa de uma época da técnica sem alma” (Ibid., p. 117), porém, aceita a expressão “era da técnica” apenas provisoriamente: “Só pode ser portanto algo de provisório, o concebermos o século atual num sentido espiritual como o século técnico. O sentido definitivo só se produzirá quando se mostrar qual espécie de política é suficientemente forte para se apoderar da nova técnica e quais serão os verdadeiros agrupamentos de amigos e inimigos que crescerão neste novo terreno” (Ibid., p. 119). É de fundamental importância salientarmos que embora esta última formulação de Schmitt nada tenha a ver com a concepção pessimista da tecnologia defendida por Heidegger em seus escritos tardios, ela se encaixa perfeitamente na idéia do regime nazista como aquele apto a dominá-la.

³²² A “*physis*” pode ser definida em linhas gerais como “natureza” na concepção dos antigos gregos, tendo tal palavra um sentido mais amplo do que o de natureza para os modernos. Para maiores esclarecimentos, Cf. BORNHEIM, 2005, p. 11-14. Convém salientar que a diferença de grafia (Rüdiger escreve *physis*, Bornheim, *physis*) não foi erro nosso.

Como dissemos anteriormente, a influência de Ernst Jünger sobre a concepção heideggeriana da tecnologia também se deu no sentido negativo, ou seja, influenciou Heidegger a ter uma visão pessimista dela. Segundo Loparic,

Sob a influência de Jünger, Heidegger desvincula o trabalho dos modos de ser iniciais do homem no mundo, fazendo dele uma manifestação epocal da essência do homem articulada na forma (*Gestalt*) do trabalhador industrial, a qual é vista como modo especial e peculiar da manifestação da vontade de poder de Nietzsche³²³ (LOPARIC, 2009, p. 213, grifo no original).

Trata-se aqui duma refutação do pensamento de Jünger, pois, para ele “livre das amarras metafísicas, o super-homem nietzschiano pode assumir a figura do soldado trabalhador que transforma a sua existência em canal para a expressão da vontade de poder vigente no mundo tecnológico” (CASANOVA, 2006, p. 158, nota 75). É de fundamental importância salientarmos que este pessimismo de Heidegger em relação à tecnologia nas preleções sobre Nietzsche é muito mais explícito na opinião dos comentadores que no próprio texto de Heidegger; é interessante percebermos que tais comentadores ao formularem tal interpretação não fazem citações literais do autor de “*Ser e tempo*”, o que, em nossa opinião, advém do fato de tais preleções terem um caráter ambivalente, tal como acontece o mencionado escrito “*O trabalhador*” de Jünger, de modo que a condenação explícita de Heidegger para com a tecnologia só irá ocorrer durante a Segunda Guerra Mundial (e não será em seu início).

Em sua preleção sobre Parmênides e Heráclito apresentada em 1942, cuja tradução para português intitula-se simplesmente “*Parmênides*”, afirma Heidegger que a máquina “impõe seu próprio uso” (HEIDEGGER, 2008b, p. 127); sua justificativa para tal assertiva é a seguinte: “Mesmo se atualmente não operamos essa máquina, ela exige consideração para ‘si’ de alguma forma, mesmo se renunciarmos a ela ou a evitamos” (Ibid., p. 127). Ora, se é verdade que tal afirmação pode ser tomada não só em sentido literal (o que implicaria dotar a máquina de vontade própria), mas também metaforicamente, a ausência de maiores esclarecimentos acerca de tal assertiva torna-a, acima de tudo, ambígua, sendo tal expediente

³²³ “[...] o trabalho industrial e a tecnologia que o possibilita são formas extremas do esquecimento da ‘determinação inicial’ do Ser. A tese de Jünger, segundo a qual ‘técnica é o modo e a maneira como a forma do trabalhador mobiliza o mundo’, é tomada agora no sentido de o ente como tal no seu todo, o homem inclusive, deixar de ser remetido à *physis* e se tornar objeto de fabricação, subsistindo isolado, sem nenhuma unidade com os outros objetos, a não ser a de ser, como eles, um produto” (LOPARIC, 2009, p. 214, grifo no original).

algo recorrente na argumentação heideggeriana. Entretanto, ainda na mesma página, Heidegger empreende uma explicação geral da tecnologia, afirmando (de maneira particularmente elucidativa) não consistir ela numa fundação, mas numa consequência da metafísica. Nas palavras do próprio:

[...] a tecnologia, entendida como moderna, isto é, como a tecnologia de máquinas de força, ela mesma já é uma *consequência* essencial e não a *fundação* de uma transformação da relação do ser com o homem. A tecnologia mecânica moderna é o instrumentário “metafísico” de uma tal transformação, que tem a ver com uma essência escondida da tecnologia, a qual, por sua vez, se insere naquilo que os gregos já chamam a τέχνη³²⁴. Talvez a relação transformadora do ser com o homem, aparecendo na tecnologia, seja de tal espécie que o ser, ele próprio, se retraiu do homem e o homem moderno tem se precipitado num especial esquecimento do ser (Ibid., p. 127-128, grifos no original).

Neste sentido, concebe ele não ser a tecnologia *causa* da decadência contemporânea, mas sua *consequência*. Tal assertiva pode ser facilmente compreendida se retomarmos a concepção heideggeriana da metafísica como esquecimento do ser desde Platão, ou seja, o gérmen da técnica moderna estaria já na técnica antiga³²⁵, numa perspectiva que contrasta nitidamente com a formulação posterior do pensador, segundo a qual ambas as técnicas seriam *essencialmente* diferentes, como vimos brevemente e veremos mais detidamente no subtópico seguinte.

Ainda na preleção sobre Parmênides, Heidegger formula uma assertiva paradigmática no que concerne a um pessimismo tecnológico romântico-saudosista:

Não é acidental que o homem moderno escreva “com” a máquina de escrever [...]. Essa “história” dos modos de escrita é uma das mais importantes razões da crescente destruição da palavra. Esta sobrevém

³²⁴ Τέχνη.

³²⁵ Segundo Loparic: “Heidegger usa a palavra ‘*Machenschaft*’, tanto para traduzir o termo grego *poiesis*, por onde se iniciou a transformação do ser dos entes em feitura, fabricação (1998, GA 69, p. 47), quanto para designar o modo como na época de hoje o Ser, ao continuar ocultando-se, caracteriza os entes no seu todo pela ‘*Machbarkeit*’, factibilidade’ (1997, GA 66, p. 16)” (LOPARIC, 2009, p. 214, grifos no original). Aparentemente, trata-se aqui da desvalorização da *poiesis* enquanto fabricação exercida pelo trabalhador artesanal em benefício da produção exercida pelo agricultor *em harmonia* com a terra, sendo este último dotado de virilidade que lhe aproxima dos guerreiros, enquanto aquele é considerado “amolecido”, “espírito frouxo” por passar o dia inteiro dentro da oficina, ao lado do fogo, concepção esta empreendida na antiguidade clássica grega e fortemente assimilada por Heidegger. Cf. VERNANT, 1990, p.325-348, especialmente p. 331 e seguintes.

e se dá não mais por meio da mão escrevente e propriamente atuante, mas por sua impressão mecânica. A máquina de escrever arranca a escrita do âmbito essencial da mão, e isso significa, da palavra. [...] A escrita mecânica priva a mão de seu valor próprio no âmbito da palavra escrita e degrada a palavra a um meio de comunicação. Além disso, o escrito à máquina oferece a vantagem de que ela esconde a escrita à mão e com isso o caráter. Na escrita à máquina todos os homens parecem iguais (Ibid., p. 120).

A limitação de tal perspectiva é notória: vê apenas um lado das coisas, pois, se a utilização da máquina de escrever acarreta impessoalização da forma, isto pode ser compensado através do conteúdo (a própria escrita idiossincrática de Heidegger fornece um exemplo patente disso; o fato de a cultura contemporânea haver padronização também do conteúdo da escrita constitui uma outra questão); além disso, a impressão da escrita propicia a democratização do pensamento, bem como abole o inconveniente de não se conseguir entender algumas caligrafias, embora o não entendimento do conteúdo permaneça (também consistindo Heidegger num exemplo notório de tal fato³²⁶) algo em voga.

Na carta “*Sobre o humanismo*” (1946), primeiro dos textos que abordaremos escrito após o término da Segunda Guerra (dita) Mundial e declínio do Terceiro Reich Nazista, Heidegger, embora mencione a técnica em apenas duas passagens, o faz de maneira flagrantemente negativa (ao menos se tivermos situados dentro da problemática geral de seu pensamento). Primeiramente, ao definir sua essência:

A técnica é, em sua essência, um destino ontológico-historial da verdade do ser, que reside no esquecimento. A técnica não remonta, na verdade, apenas com seu nome, até a *tékhne* dos gregos, mas ela se origina ontológico-historialmente da *tékhne* como um modo do *aletheúein*, isto é, do tornar manifesto o ente. Enquanto uma forma da verdade, a técnica se funda na história da Metafísica. (HEIDEGGER, 1973, p. 361, grifos no original).

Se por um lado a técnica é novamente relacionada com a verdade, agora ela aparece também em relação com o esquecimento e a metafísica (concebida em geral pejorativamente por Heidegger); ou seja, a verdade da técnica consiste em tornar manifesto o ente, esquecendo-se do ser. Na citação seguinte, alerta o pensador:

³²⁶ “Até Petzer, que muito apreciava a ser uma ponte entre seu ambiente de origem e o filósofo admirado, admite que ali não compreendiam Heidegger muito bem” (SAFRANSKI, 2005, p. 456).

Deve dedicar-se todo cuidado à possibilidade de criar uma Ética de caráter obrigatório, uma vez que o homem da técnica entregue aos meios de comunicação de massa somente pode ser levado a uma estabilidade segura através de um recolhimento e ordenação de seu planejar e agir como um todo, correspondente à técnica (HEIDEGGER, 1973, p. 367).

Tal passagem parece-nos deveras elucidativa ao ser confrontada com a totalidade da reflexão heideggeriana: trata-se, a nosso ver, da associação entre a alienação (esquecimento do ser, na terminologia de Heidegger) ocasionada pela tecnologia relacionada a seu conceito de existência inautêntica³²⁷ enquanto modo de impropriedade, de entrega ao cotidiano, impessoal.

b) Do pessimismo romântico-naturalista em “A questão da técnica” (1953) à impotência humana na entrevista póstuma (1966)

Embora se trate originalmente duma conferência, “A questão da técnica”³²⁸ (1953) constitui a obra basilar de Heidegger a respeito da tecnologia, não só pela centralidade que o tema adquire nela, mas também por tratar-se duma obra tardia, expressando assim senão uma postura definitiva, ao menos uma posição madura (no sentido de reformulada, não podendo, portanto, ser alegado tratar-se duma posição juvenil ou “contaminada”, persuadida, seduzida por um contexto histórico específico, como o do nazismo).

Recusando a definição de técnica como meio para um fim, Heidegger afirma ser ela mais do que isso: “A técnica não é, portanto, um simples meio. A técnica é uma forma de desencobrimento”³²⁹ (HEIDEGGER, 2008a, p. 17). Isto seria válido para a técnica antiga e moderna. Porém, há uma diferença: a primeira desenvolve numa *pro-dução*, que “não é apenas a confecção artesanal e nem somente leva a aparecer e conformar, poética e

³²⁷ Sartre (em “*O ser e o nada*”) e Régis Jolivet (“*As doutrina existencialistas: de Kierkegaard a Sartre*”, p.93, nota 14) contestam a assertiva heideggeriana, segundo a qual a diferenciação entre existência autêntica e inautêntica não comporta juízo de valor, afirmando que este se encontra implícito nos termos utilizados.

³²⁸ Sobre esta obra, afirma Rüdiger: “conforme se sabe, o texto é uma versão reelaborada de palestra proferida no contexto do ciclo chamado *Lance de vistas sobre o que é* ('Einblick in das was ist') e que foi apresentada com o título de *A armação* ('Das Gestell') no Clube de Bremen, em fins de 1949 (RÜDIGER, 2006, p. 26, grifos no original).

³²⁹ Desocultação, desvelamento da verdade.

artisticamente, a imagem e o quadro. Também o surgir e elevar-se por si mesmo, é uma produção” (Ibid., p.16). Por outro lado “O desencobrimento, que rege a técnica moderna, é uma exploração que impõe à natureza a pretensão de fornecer energia, capaz de, como tal, ser beneficiada e armazenada”³³⁰ (Ibid., p. 18-19). A disponibilidade é tida como modo do que é explorado; Heidegger cita alguns exemplos que nos ajudam a entender melhor sua perspectiva ambígua: a técnica moderna empreende exploração e armazenamento (de carvão e minérios, por exemplo), ao passo que o camponês de outrora lavrava a terra, “quando lavrar ainda significava *cuidar e tratar*” (Ibid., p.19, grifos nossos). E prossegue, afirmando: “O trabalho camponês não *provoca e desafia* o solo agrícola” (Ibid., grifos nossos). A com-posição (gestell)³³¹, por sua vez, é tida como “o apelo de exploração que reúne o homem a dispor do que se des-encobre como disponibilidade” (Ibid., p. 23). Assim, para Heidegger, enquanto a técnica antiga constitui uma *produção* (implicando isto respeito e cumplicidade para com a natureza), a moderna demanda uma *provocação*, enquanto desafio a ela. Sobre o romantismo heideggeriano acerca do trabalho do camponês que “cuida solícitamente da natureza. Não provoca a terra. Entrega a semente à força do crescimento e vela por seu desenvolvimento”³³² (BERLANGA, 1996, p. 438), afirma José L. Villacañas Berlanga, em seu artigo sobre a relação entre técnica e política em Heidegger e Carl Schmitt:

Não conheço versão mais distante do ofício do lavrador. Violência, mais violência que a força da máquina, tem o golpe da enxada, ou a poda da árvore com o machado. Além disso, também o trator, com sua complexa maquinaria, deixa cair amorosamente a semente e a entrega

³³⁰ Leia-se desencobrimento do esquecimento do ser, propiciado pela vontade de domínio ilimitado do humano.

¹⁸⁶ O termo “Gestell” é traduzido de várias maneiras, dependendo do texto (e não nos referimos aqui apenas aos de Heidegger, mas também ao sobre ele); na tradução por nós consultada de “*A questão da técnica*”, Gestell é traduzido como “com-posição” (HEIDEGGER, 2008a, p. 23); CASANOVA (2006, p.156) o traduz como “armação”, o mesmo valendo para RÜDIGER (2006, p. 26). Benedito Nunes, por sua vez, traduz Gestell por “arraçoamento” (BRÜSEKE, 2004, p.15, nota n. 27) e o próprio BRÜSEKE (Ibid., p. 16) por “Demandamento”. FEENBERG (2003b, p. 4), de acordo com a tradução de seu escrito para o português do Brasil, traduz o termo como “enquadramento”. Segundo CASANOVA (2006, p. 157, grifos no original): “*Gestell* é uma palavra que possui relação direta com o verbo *stellen*: pôr, colocar, posicionar. Ela nasce de uma substantivação do participio passado desse verbo e indica, com isso, o que surgiu do movimento de realização da ação verbal. Traduzindo ao pé da letra, *Gestell* significa: o que foi posto, o que foi colocado, o que foi posicionado”. Em suma, *Gestell* significa a redução da natureza a algo inteiramente disponível para o uso da vontade de domínio ilimitada do humano. A seguinte frase de Spengler ilustra bem tal perspectiva: “Nós não podemos pensar mais, a não ser em termos de ‘cavalos-vapor’” (SPENGLER apud BOURDIEU, 1989, p. 29). Para uma ótima síntese da concepção spengleriana da técnica, bem como sua influência sobre Heidegger, Cf. BOURDIEU, 1989, p. 28-30.

³³² Tradução nossa; na edição consultada: “cuida con solícitud, la naturaleza. No provoca a la tierra. Entrega la simiente a la fuerza del crecimiento y vela por su desarrollo”. Convém salientar que tal perspectiva que concebe a agricultura antiga como harmonia ou mesmo submissão do humano à natureza provém da antiguidade grega: “A exposição de Xenofonte faz da sementeira, da sacheadura, da messe, da debulha, do joeiramento, da cultura das árvores frutíferas é inteiramente destinada a nos mostrar nessas operações não artifícios humanos, mas ‘a natureza’” (VERNANT, 1990, p. 332).

as forças de crescimento. Claro: a agricultura, antiga ou moderna deve contar com a terra, porque tem um fim ainda imanente, pensado por Aristóteles até o final: a reprodução de uma forma de vida³³³ (Ibid., p. 438-9).

Podemos extrair o seguinte do comentário acima: embora admita a diferença entre as técnicas antiga e moderna, o autor a considera como uma diferença técnica, ou seja, de grau e não de gênero, como afirma Heidegger, pois constituiriam meios diversos para um mesmo fim: sobrevivência e bem-estar. Os “excessos da tecnologia” consistiriam então num aspecto contingente desta, podendo ser controlados, numa perspectiva similar a que apontamos anteriormente no pensamento de Vieira Pinto acerca da tecnologia.

Um aspecto de fundamental importância no que concerne a interpretação do pensamento heideggeriano acerca da tecnologia (aspecto este que nos passou despercebido em nossa leitura inicial) consiste no fato de, para ele, o malefício tecnológico dizer respeito menos a seu aspecto material (ôntico), por exemplo, a possibilidade de extermínio de milhares, quiçá milhões de pessoas mediante o uso da bomba atômica, do que à renúncia ao âmbito ontológico do pensamento mais profundo acerca do ser (justamente aquilo que nos faz humano, segundo sua perspectiva em “*Ser e tempo*”) em prol do pensamento matemático (ôntico), que visa a tudo controlar; como esclarece Rüdiger, “O enigma que a armação³³⁴ nos coloca é o de fazer a representação se reduzir ao cálculo, e o cálculo à única forma de pensar³³⁵ e a única base da atividade humana” (RÜDIGER, 2006, p. 145). Tal perspectiva aparece explicitamente numa infame passagem duma conferência inédita³³⁶, proferida em 1949, onde afirma Heidegger “*Atualmente, a agricultura é uma indústria alimentícia mecanizada, que em sua essência é o mesmo que a fabricação de cadáveres em câmaras de gás e em campos de extermínio*” (HEIDEGGER apud RÜDIGER, 2006, p. 42, grifos nossos). Aqui se faz pertinente repetirmos a citação daquilo que Žižek intitulou “paráfrase heideggeriana de Brecht”: “*O que é a matança de milhares de inimigos comparada à redução*

³³³ Tradução nossa; na versão consultada: “No conozco versión más alejada del oficio del labrador. Violencia, más violencia que la fuerza de la máquina, tiene el golpe del azadón, o la pade del árbol com el hacha. Por lo demás, también el tractor, com su compleja maquinaria, deja caer amorosamente la semilla y la entrega a las fuerzas del crecimiento. Claro: la agricultura, antigua o moderna debe contar com la tierra, porque tiene un fin todavía inmanente, pensado por Aristóteles hasta el final: la reproducción de una forma de vida”.

³³⁴ “Armação” é a forma como o autor traduz “gestell”

³³⁵ Tal processo é mostrado de forma deveras elucidativa no filme “*Sociedade dos poetas mortos*”: trata-se da exposição de um livro que propõe julgar os poemas mediante gráficos, numa explícita matematização do poético.

³³⁶ De acordo com Maurier, “Essa citação provém de uma conferência inédita, do ano de 1949, que circula como manuscrito. Que Heidegger não tenha permitido que fosse publicada juntamente com outras conferências da mesma série, tem certamente, a ver com o modo algo crasso dessa formulação” (MAURIER, 1991, p. 406).

tecnológica do próprio homem a objeto de manipulação tecnológica?” (ŽiŽEK, 2011b, p. 158, grifo nosso). O próprio Žižek refuta o possível “contra-argumento em defesa de Heidegger segundo o qual não é ele, mas a própria tecnologia moderna que reduz hortaliças e seres humanos ao mesmo nível de objetos disponíveis/descartáveis” (Ibid., p. 157) com a seguinte resposta;

Heidegger está simplesmente (e crucialmente) *errado* ao reduzir o Holocausto a uma produção tecnológica de cadáveres; em eventos como o Holocausto, há um elemento crucial da vontade de humilhar e ferir o outro. A vítima é tratada como objeto de modo reflexivo para humilhá-la mais, em contraste óbvio com as hortaliças produzidas industrialmente, em que essa intenção de ferir está ausente – na agricultura industrializada, a hortaliça é simplesmente reduzida a objeto de manipulação tecnológica (Ibid., p. 157-158, grifos no original).

Embora correta, a formulação de Žižek é insuficiente, talvez pelo fato de que aquilo que apontaremos seja tão óbvio que sequer precise ser questionado: embora a agricultura industrializada possa ser critica em diversos aspectos (empobrecimento do solo³³⁷, substituição de *parte* da mão de obra humana pelas máquinas, contaminação/envenenamento da produção em virtude da utilização de agrotóxicos e/ou alteração genética dos alimentos), pode ela ser utilizada de forma *essencialmente positiva*, desde que sejam tomados certos cuidados, ao contrário do que ocorre num genocídio, ato inequivocamente sádico e cruel.

Também Feenberg criticou a citada assertiva heideggeriana:

[...] infelizmente, a argumentação de Heidegger é posta num nível tão alto de abstração, que ele, literalmente, não consegue diferenciar eletricidade e bombas atômicas, técnicas de agricultura e o holocausto. São todas expressões diferentes de um dispositivo idêntico a que somos convocados a transcender pela recuperação de uma relação mais profunda com o ser. E como ele rejeita regressão técnica e não admite uma alternativa moderna, fica difícil de ver no que consistiria aquela relação, além de uma simples mudança de atitude (FEENBERG apud STEIN, 2011, p. 177).

³³⁷ Também passível de ocorrer na agricultura tradicional, sobretudo quando se utilizam queimadas.

No que concerne “rompimento com a Grécia” (LOPARIC, 1996, p. 18, nota n. 27), ou seja, na renúncia ao saudosismo para com os antigos gregos, expressa num possível desejo de regressão técnica, tal empreendimento heideggeriano é essencialmente ambíguo, haja vista a ausência de qualquer caminho exceto a resignação (como ainda veremos) no pensamento tardio de Heidegger.

Retornando ao escrito “*A questão da técnica*”, embora as idiossincrasias metodológicas e estilísticas de Heidegger dificultem a compreensão de seu pensamento, alguns dos exemplos por ele apontados nos auxiliam nesta tarefa. É o que ocorre com o célebre exemplo do rio Reno:

A usina hidroelétrica não está instalada no Reno, como a velha ponte de madeira que, durante séculos, ligava uma margem à outra. A situação se inverteu. Agora é o rio que está instalado na usina. O rio que hoje é o Reno é, a saber, fornecedor de pressão hidráulica, o Reno é pela essência da usina ³³⁸(HEIDEGGER, 2008a, p.20).

Tal citação é bastante clara e deixa patente a postura negativa de Heidegger em relação à tecnologia. No entanto, ao fazer suas as palavras do poeta Hölderlin, segundo a quais “Ora, onde mora o perigo é lá que também cresce o que salva” (HÖLDERLIN apud HEIDEGGER, 2008, p. 31), Heidegger admite que a tecnologia além de perigo e ameaça, pode constituir salvação. Não explica, porém, como isso pode dar-se; afirma: “Se olharmos dentro da essência da ambígua técnica, veremos uma constelação, o percurso do mistério” (Ibid., p.35). E finaliza sua reflexão sobre o tema nos seguintes termos: “Quanto mais nos avizinhamos do perigo, com maior clareza começarão a brilhar os caminhos para o que salva, tanto mais questões haveremos de questionar. Pois questionar é a piedade do pensamento” (Ibid., p.38). Ora, como já ocorrera com “*Ser e tempo*”, o filósofo finaliza sem concluir³³⁹. Em ambos os escritos percebe-se o saudosismo para com o originário. Neste sentido, pode-se atribuir o termo “pessimista” a Heidegger, mas não sem a ressalva de que ele, ao contrário de Spengler, concebe a possibilidade de salvação, ainda que só se refira a ela de maneira vaga e ambígua. Duas diferenças fundamentais entre estes pensadores consistem no fato de ser Heidegger mais cauteloso e ambíguo que Spengler; por isso mesmo, enquanto este último encontra-se

³³⁸ Tal exemplo remete-nos imediatamente a Spengler: “Não podemos olhar uma cascata sem a transformar mentalmente em energia elétrica” (SPENGLER apud BOURDIEU, 1989, p. 29).

³³⁹ Cabe salientar que o projeto de Heidegger previa uma terceira sessão de “*Ser e tempo*”, a qual, no entanto, nunca foi redigida.

esquecido atualmente, Heidegger, por sua vez costuma ser reverenciado freqüentemente como “maior pensador do século 20” (STEIN, 2011, p. 34), embora tal alcunha seja flagrantemente arbitrária³⁴⁰. Um apontamento sobre a proximidade entre ambos os pensadores no âmbito específico da técnica se faz presente em Álvaro Vieira Pinto que, em sua obra “*O conceito de tecnologia*”, afirma:

Seria errôneo julgar que, sem querer ou sem perceber, chegamos à mesma concepção exposta nas lucubrações de Heidegger, a noção da técnica como ocultação do ser. Parece-nos que Heidegger, se em palavras assim se exprime, na realidade dota a técnica de valor entitativo, de modo que ele, tanto quanto Spengler, acaba por chegar ao resultado oposto ao que visa, na verdade em vez de mostrar a técnica ocultando o ser, faz o ser ocultar a técnica. Esta, convertida numa entidade em si, oculta sua própria natureza (PINTO, 2005a, p. 177).

Haveria, portanto, – em que pesem as diferenças – uma convergência entre as concepções spengleriana e heideggeriana da técnica no que consiste em considerá-la algo autônomo, que fuge do controle humano e de dominada se converte em dominante; tal é o que chamamos de hipostasiação da técnica, ou seja, sua absolutização, presente também no pensador francês Jacques Ellul. Não é à toa que mesmo Ernildo Stein (estudioso de Heidegger) menciona “o essencialismo heideggeriano na sua obra tardia” (STEIN, 2011, p. 173), segundo a qual “Todos os fenômenos fundamentais desses anos de terror são sobranceiramente submetidos a um denominador comum representado pelo império da era do dispositivo” (Ibid., p. 173). Tratam-se aqui dos já mencionados “princípios epocais”³⁴¹: “Heidegger afirma que a tecnologia moderna define a época presente da humanidade exatamente como a religião definia a orientação para o mundo na Idade Média” (DUSEK, 2009, p. 105). Assim, se na antiguidade (a qual Heidegger parece reduzir à Grécia), o princípio epocal era a *physis*, sendo a religião/fé o do medievo, na modernidade contemporânea para o pensador o princípio

³⁴⁰ Primeiramente, muitos dos que defendem esta posição não explicitam o motivo de tal primazia de Heidegger; os que o fazem, geralmente mencionam sua originalidade e radicalidade, como se ambos os critérios fossem os únicos válidos; por outro lado, parece-nos que para apontar quem foi o maior faz-se necessário amplo aprofundamento na obra de todos os concorrentes, o que, convenhamos, é impossível. Dessa forma, ao se proclamar Heidegger não como um grande pensador (seja do século XX, seja de todos os tempos), mas como “o maior do século XX”, estamos diante de um claro recurso ideológico destinado a propagar a “religião” do heideggerianismo.

³⁴¹ Cf. STEIN, 2011, p. 162.

epocal é a técnica, a ponto de não ser inapropriado o termo “era tecnologica” para caracterizar a visão heideggeriana acerca de nosso tempo. Nas palavras do próprio:

[...] é um modo pré-decيدido de interpretação do mundo, que determina não apenas os meios de transporte, o fornecimento de víveres e a indústria do lazer, mas, em suas possibilidades próprias, todas as atitudes do homem. A técnica funda de antemão em seu avanço todas as capacidades de intervenção do homem (HEIDEGGER apud RÜDIGER, 2009, p. 35).

Segundo Rüdiger, a posição de Heidegger sobre a afirmação de Werner Heisenberg, segundo a qual em toda apropriação tecnológica do mundo “o homem só encontra ele mesmo” (HEISENBERG apud RÜDIGER, 2009, p. 35) seria a seguinte:

O filósofo afirmaria, por certo, que, embora sendo correto, isso não é a verdade, porque a técnica não depende do homem, mas, antes, de nossa interpelação por algo de que o homem não se assenhoreia. A técnica depende de sua apropriação por um poderio que, embora emane de nós, impõe-nos um destino que, em última instância, não podemos dominar totalmente (RÜDIGER, 2006, p. 36).

Mais uma vez, fica patente o caráter hipostasiador da perspectiva heideggeriana acerca da tecnologia, ao concebê-la como algo autônomo. A mencionada diferenciação entre o correto e o verdadeiro aparece em “*A questão da técnica*” (HEIDEGGER, 2008a, p.29) e visa criticar o que Heidegger concebe como visão instrumental ou antropológica da técnica, por ele considerada correta, mas não verdadeira, haja vista ser ela ôntica e não ontológica. Não se trata de negar o ôntico, mas de considerá-lo insuficiente. Cabe salientar que a crítica de Heidegger à Vieira seria justamente essa: considerá-lo como defensor da perspectiva instrumental/antropológica da técnica, ao passo que a crítica “vieiriana” a Heidegger consiste justamente nesta ontologização enquanto substancialização da técnica, ou seja, adoção duma perspectiva segundo a qual ela foge do domínio humano em sentido literal. Esta dimensão central da reflexão de Heidegger sobre o tema é apontada também por Feenberg:

O artesão revela a “verdade” de seus materiais através da reelaboração carregada simbolicamente da matéria pela forma. O moderno tecnólogo aniquila o potencial interno de seus materiais,

“desmundifica-os”, e convoca a natureza a encaixar-se em seus planos. Em termos finais, *não é o homem, e sim a instrumentalidade que controla o movimento neste “dispositivo”* (Gestell) (FEENBERG apud STEIN, 2011, p. 176, grifo nosso).

É interessante salientar o seguinte: se para Heidegger a técnica antiga é autêntica por não explorar a natureza, mas *dela se valer adaptando-se a ela ao invés de adaptá-la a si*, Ortega y Gasset, por sua vez, pensa diferente ao conceber que enquanto os atos instintivos do animal consistem na adaptação do sujeito ao meio, visando à sobrevivência, os atos técnicos do humano consistem na adaptação do meio à vontade do sujeito, visando não só a sobrevivência, mas o bem-estar (ORTEGA Y GASSET, 1982, p. 35-6). Eis o motivo de considerarmos a perspectiva heideggeriana como um romantismo naturalista: a utilização autêntica da natureza consistiria em não modificá-la, significativamente, adaptando-se a ela (conduta por ele intitulada *produção*, como já dissemos) e não a *exploração* moderna, que consiste em adaptar a natureza aos fins humanos, tornando-se senhor dela. Evidentemente, não compactuamos com os notórios e freqüentes excessos na utilização da tecnologia, porém, não consideramos que tais excessos sejam *inerentes* a técnica moderna/tecnologia, como Heidegger sugeriu em várias ocasiões (embora relativizando tais afirmações em prol de sua “ambigüidade originária”).

Há ainda uma questão que, embora seja central no pensamento heideggeriano, será por nós abordada de maneira breve; trata-se do fato de que, embora se costume falar em duas ou mesmo três fases de seu pensamento, não deixa de haver uma nítida unidade entre eles; como afirma Benedito Nunes sobre as duas fases do pensamento de Heidegger, “Não temos em cada uma delas, como se quis pensar, um Heidegger diferente – Heidegger I e Heidegger II –, mas dois momentos distintos de *um mesmo pensar* que mutuamente se esclarecem” (NUNES, 2004, p. 9, grifo nosso). O fundamental que permanece em todos os Heideggers é a centralidade da questão do ser; ficando claro em “*Ser e tempo*” e na “*Introdução à metafísica*” que a investigação acerca do ente que nós somos (o humano ou *dasein*³⁴²) se subordina à questão acerca do sentido do ser, de modo que – embora o próprio Heidegger não use literalmente esta expressão –, em seu pensamento o humano não passa de meio para o fim que

³⁴² Heidegger utiliza o termo “*dasein*”, central em “*Ser e tempo*” como expressão da existência específica do humano enquanto abertura e compreensão de ser, algo ausente dos demais seres vivos e, obviamente, dos objetos inanimados. Assim, deve-se entender *dasein* no sentido de existência humana enquanto abertura e compreensão de ser e não como existência no sentido geral da palavra. Trata-se duma apropriação muito particular que o pensador faz desta palavra comum do idioma alemão.

é o ser; é o que fica patente em afirmações como a já citada, segundo a qual “a questão, o que é o homem, só pode ser investigada dentro da questão sobre o Ser” (HEIDEGGER, 1999 p. 167). Daí advém seu rechaço àqueles que quiseram ver em “*Ser e tempo*” uma antropologia filosófica, quando seu projeto duma “ontologia fundamental” tinha a “analítica existencial do *dasein*” como mero caminho para o ser. O mesmo se aplica as reflexões do “segundo Heidegger” acerca da obra de arte e da técnica: ambas são examinadas vislumbrando-se o ser. Neste sentido, aponta Delacampagne a identificação heideggeriana entre técnica e metafísica, deixando clara a já mencionada hipostasia:

[...] assimila – para melhor condená-la – a essência da técnica à da metafísica, culpada de comprazer-se em um estado de dependência em relação ao *logos* ou à “logística” (termo pejorativo com o qual Heidegger designa todas as pesquisas oriundas de Frege e Russell), e responsabilizada globalmente – sem a menor preocupação em apresentar uma prova – por todos os males do mundo (DELACAMPAGNE, 1997, p. 153, grifo no original).

Assim, Heidegger identifica a decadência de técnica com a decadência da metafísica, valendo-se da concepção essencialista da qual falamos acima. Embora critique aquilo que intitula “metafísica tradicional”, Heidegger não escapa do âmbito metafísico ao conceber o ser como algo oculto e misterioso; como afirma Álvaro Vieira Pinto, buscando diferenciar sua concepção materialista da concepção metafísica do pensador alemão

Quando expusermos nossa concepção e passarmos a criticar o ponto de vista que apresenta a técnica como algo existente por si, uma “coisa em si”, dando-lhe o *status* de entidade ou força histórica autônoma, verificaremos que a teoria heideggeriana não passa de uma das múltiplas variedades deste gênero de engano. Nela, embora a técnica seja considerada como aspecto da manifestação da verdade do ser, não há o menor traço de objetividade, inclusive porque o conceito de ser, nesse autor, como nos de sua parceria, reimprime a mais velha das fórmulas metafísicas e nada tem a ver com o legítimo conceito de ser, entendido enquanto expressão da unidade material do mundo. Nem o ser nem a técnica são compreendidos pelo pensador agora sumariamente discutido nas condições objetivas, materiais, históricas, na sua necessária realização social, em suma, na vida real dos homens. (PINTO, 2005a, p. 153).

Cabe aqui salientar o seguinte: se bem entendemos, quando Vieira Pinto afirma que Heidegger considera a técnica como “aspecto da manifestação da verdade do ser”, isto pode ser considerado como “a técnica antiga manifesta autenticamente o ser” e/ou “a técnica moderna manifesta inautenticamente o ser”, ou seja, manifesta o ser em seu esquecimento, o afastamento do qual nos encontramos dele.

Entre a publicação de “*A questão da técnica*” em 1953 e a realização da chamada entrevista póstuma (em virtude de ter ela sido tornada pública só após o falecimento de Heidegger em 1976, como o próprio havia solicitado), Heidegger proferiu/redigiu outras considerações acerca do tema, as quais não consultamos (a não ser indiretamente, através dos escritos de comentadores), o que certamente limitada nossa visão acerca do tema, em que pese nossa tentativa de tratar dela de modo sistemático, consultando o máximo possível de escritos de Heidegger, mesmo não sendo ele o teórico principal trabalhado neste texto. Contudo, gostaríamos de encerrar nossa análise sistemática da concepção heideggeriana da tecnologia explorando justamente uma de suas últimas formulações sobre o tema, contidas na entrevista acima mencionada, cujo título oficial é “*Já só um Deus nos pode ainda salvar*”.³⁴³ Perguntado sobre a possibilidade de a democracia, o cristianismo e/ou o Estado de Direito empreenderem uma relação satisfatória com a tecnologia, respondeu Heidegger:

[...] não vejo que nenhuma delas se enfrente realmente com o mundo técnico, pois, do meu ponto de vista, ainda partem da concepção de que a técnica, na sua essência, é algo que o homem tem na mão. Na minha opinião, isto não é possível. *A técnica, na sua essência, é algo que o homem por si mesmo não domina*³⁴⁴ (HEIDEGGER, 2009b, p. 27, grifo nosso).

Já ao ser indagado se sua perspectiva diante da tecnologia não seria demasiado pessimista, Heidegger responde negativamente, acrescentando que “O pessimismo e o otimismo são tomadas de posição demasiado superficiais no âmbito da reflexão de que nos ocupamos. E, sobretudo, a técnica moderna não é um ‘instrumento’, nem tem já nada que ver com instrumentos” (Ibid., p. 28). É interessante constatarmos não explicar ele o motivo da

³⁴³ O ordenamento algo estranho das palavras no título deve-se ao fato de a tradução por nós consultada estar no idioma português de Portugal. Quando mencionada no português do Brasil, a obra costuma ser traduzida como “Só um Deus ainda pode nos salvar”.

³⁴⁴ Um pouco a frente, afirma ainda Heidegger: “O vigorar da com-posição (*Ge-Stell*) significa que o homem é situado, solicitado e provocado por um poder (*Macht*) que ele próprio não domina” (HEIDEGGER, 2009b, p. 32, grifos no original).

superficialidade de tais posicionamentos; em nossa opinião, assim como ocorre em outros âmbitos, a negativa de Heidegger não procede; caso as categorias de otimismo e pessimismo sejam, de fato, “demasiado superficiais” (o que não foi provado nem por ele nem por outrem), a ausência de algo melhor para pôr em seu lugar nos obrigaria a permanecer com elas.

A frase que deu título a entrevista foi proferida por Heidegger ao ser perguntado se o homem ainda poderia influir no curso das coisas; após defender a impossibilidade de a filosofia poder provocar alguma alteração imediata no atual estado do mundo, afirmou o pensador: “Já só um deus nos pode ainda salvar. Como única possibilidade, resta-nos preparar pelo pensamento e pela poesia uma disposição para o aparecer do deus ou para a ausência do seu em declínio” (Ibid., p. 30). Cabe salientar não tratar-se do Deus cristão (inclusive sendo escrito em minúsculo), embora não haja qualquer informação minimamente relevante a respeito do que seria este deus. O que gostaríamos de destacar em tal assertiva é sua explícita defesa da resignação. Nada podemos fazer, senão esperar. Há quem aponte inclusive a influência do budismo enquanto perspectiva contemplativa³⁴⁵ no pensamento tardio de Heidegger. O próprio Loparic (um dos autores que mencionou tal aproximação heideggeriana do budismo), ao mencionar o problema da técnica na perspectiva do pensador alemão, afirma

Quanto a esse problema, que o homem não pode deixar de se colocar mas que não pode resolver sozinho, o *desamparo* de Heidegger é *total*. Ele deixa a questão *completamente em aberto*. Ele não tem condições nem ao menos de conceber, na situação de hoje, alguma solução viável (LOPARIC, 1996, p. 22, grifos nossos).

Tal afirmação fala por si só, não merecendo maiores esclarecimentos. Cabe-nos então a elucidação de outro ponto importante; segundo Rüdiger, “Heidegger esclarece várias vezes que não é contra, nem a favor da técnica; que jamais falou a seu respeito de maneira negativa, mas também não desejava fazer seu elogio entusiasmado” (RÜDIGER, 2006, p.133). Trata-se evidentemente duma afirmação falaciosa, bastando consultarmos este mesmo autor para percebermos isso:

Heidegger costumava afirmar que não era contra, mas também não era a favor da tecnologia, em primeiríssimo lugar porque não há como

³⁴⁵ Cf. BRÜSEKE, 2004, p. 34.

resistirmos ou fazermos frente a seu avanço, entendendo-a, no caso, como sinônimo de maquinaria e equipamento, mas também como forma da armação e processo de pensamento (Ibid., p. 210).

Tal afirmação contradiz a si mesma; lendo-a atentamente percebe-se que a impossibilidade da resistência humana constituiria o motivo pelo qual Heidegger não se oporia à tecnologia, numa adaptação do ditado popular “se não se pode vencê-lo, junte-se a ele” à seguinte forma: “se não se pode vencê-lo, resigne-se”. Evidentemente tal interpretação por nós realizada não se assenta apenas na passagem em questão, mas na sua inserção dentro do contexto geral da reflexão heideggeriana acerca do tema. Neste sentido, acreditamos que o mais apropriado seria considerar esta impossibilidade de resistência como o motivo pelo qual Heidegger não preconiza uma volta ao passado. Nas palavras de Feenberg:

Apesar de sua aparente nostalgia pelo passado pré-moderno, ele nunca sugere um retorno à *techne* antiga. Em vez disso, ele lança o olhar para uma nova era, na qual novos deuses permitirão aos seres humanos reclamar um lugar no mundo livre da ordem tecnológica. Essa nova era usará a tecnologia, mas não seria tecnológica, estaria em “livre relação” com o domínio da produção, em vez de entender o ser de acordo com o modelo da produção (FEENBERG apud RÜDIGER, 2006, p. 211).

Iniciando a conclusão do presente tópico, cabe-nos salientar que qualquer tipo de investigação acerca do pensamento heideggeriano se mostra particularmente complicada em virtude do hermetismo e ambigüidade de sua linguagem, embora a grande quantidade de obras dedicadas ao pensador amenize esta dificuldade; porém, a parcialidade – na maior parte das vezes simpatizante e favorável a Heidegger (quando não propriamente “devota”), somada à parcela minoritária, porém inversamente proporcional em sua parcialidade (desta vez, demonizadora) – de tais comentadores dificulta sobremaneira uma análise equilibrada do famoso, polêmico e controverso pensamento heideggeriano. No que concerne a sua análise acerca da técnica a situação torna-se ainda mais complicada em virtude de sua dispersão em escritos diversos e de fases variadas. Por outro lado, embora haja – como já dissemos – uma continuidade central que perpassa todas as fases do pensador (qual seja, subordinar qualquer investigação que leve a frente à chamada “questão do sentido do ser”), não deixa a de haver mudanças de perspectivas, sendo, ao nosso ver, mais notórias a oscilação entre elogio e

repúdio à técnica e a Hegel. Sua ambivalência em relação a este último não foi aqui abordada, mas, no que concerne à técnica, buscamos contextualizar o motivo sua oscilação e, embora seu entusiasmo pelo nazismo constitua um fator convincente para seu elogio da tecnologia no seminário inédito “*Sobre a essência e os conceitos de natureza, de história e de Estado*” (1933/4), o fato é que já em suas preleções ao pensamento de Nietzsche (realizadas entre 1936-1940), Heidegger manifestara uma crítica à tecnologia, embora passe longe da veemência explicitamente condenatória (por ele negada) presente em escritos posteriores. O motivo de tal mudança de perspectiva não se fez claro para nós, embora possamos especular que a renúncia de Heidegger a reitoria da Universidade de Friburgo, marcando um relativo afastamento dele em relação ao(s) grupo(s) hegemônico(s) do partido nazista³⁴⁶ possa ter contribuído para esta mudança.

O que nos parece claro é que, embora se utilize duma ambigüidade estrutural, a qual fica particularmente evidente no desfecho de “*A questão da técnica*”, onde – citando Hölderlin –, o pensador afirma que onde há o perigo há também o que salva, relativizando assim a contundente crítica que empreendera, isto não modifica o cerne de seu posicionamento acerca do tema, posicionamento este flagrantemente negativo. Parece-nos que tal relativização atende a uma necessidade de demarcar sua posição afastando-se do pessimismo fatalista de Spengler. Tratar-se-ia, portanto, no caso de Heidegger, dum pessimismo esperançoso. Além da conotação flagrantemente pessimista em algumas passagens, ambígua em outras, “neutra” em outras e mesmo otimista (exclusivamente no seminário inédito anteriormente mencionado), é recorrente o caráter hipostasiador que Heidegger atribui à tecnologia em diversos escritos de diferentes fases (a exceção dar-se nos escritos que não versam especificamente sobre a técnica, como “*Ser e tempo*”, onde trata do “instrumento” e em “*Os conceitos fundamentais da metafísica*”, onde tematiza “instrumento”, “utensílio” e “máquina”). Tal procedimento é análogo à submissão atribuída por Heidegger ao homem perante o ser, dando-se o mesmo em relação à técnica moderna ou tecnologia: ser e tecnologia³⁴⁷ dependem do homem para existir, mas se elevam acima dele, constituindo-se em

³⁴⁶ É importante frisar que tal afastamento se deu em relação a grupo(s) hegemônico(s) do partido nazista, não ao partido como um todo (do qual Heidegger continuou membro até sua dissolução em 1945, após a derrota alemã na Segunda Guerra Mundial), muito menos renunciou ele a ideologia nazista, inclusive após a derrocada do regime, como fica claro em sua entrevista póstuma.

³⁴⁷ “Heidegger e Derrida compartilham uma tendência para pensar a linguagem como algo *mais* do que um mero conjunto de instrumentos. Tanto o último Heidegger persistentemente, quanto Derrida ocasionalmente, trataram a Linguagem como um quase-agente, uma presença assombrosa, algo pairando acima dos seres humanos” (RORTY, 1999, p. 16, grifo no original). Tal afirmação de Rorty deixa patente o vício heideggeriano da inversão: o humano não cria o ser, a linguagem e a técnica/tecnologia, mas é por eles criado; embora tal assertiva

esquecimento e mistério no primeiro caso, perigo efetivo e salvação (potencial e misteriosa) no segundo.

3 – Tecnologia como meio cujo fim não se conhece

Embora tenhamos buscado analisar o pensamento de Heidegger sobre a tecnologia do modo mais amplo possível, utilizando diversos de seus escritos redigidos em diferentes fases e consultando comentadores variados de seus trabalhos, nossa análise se centrou nos dois temas em que se assenta a crítica de Vieira Pinto, a saber, o pessimismo e a hipostasiação/substancialização tecnológicos empreendidos pelo pensador alemão. Nossa concordância com tais críticas não implicam, entretanto, uma condenação total do pensamento heideggeriano. Consideramos absolutamente necessária a denúncia da ingenuidade presente em seu pessimismo tecnológico, bem como o apontamento do caráter autônomo que ele atribui à tecnologia numa época em que seu pensamento acerca do tema permanece gozando de imensa popularidade; se a afirmação de Don Ihde, formulada originalmente em 1979, segundo a qual “É minha convicção que a filosofia da tecnologia de Heidegger é uma das mais penetrantes até esta data”³⁴⁸ (IHDE, 2003, p. 277) comporta alguma ressalva, a assertiva mais recente de Feenberg (originalmente exposta em 1999) é duma contundência absoluta: “Heidegger é sem dúvida o mais influente filósofo da tecnologia neste século”³⁴⁹ (FEENBERG, 2003a, p. 327). Como vimos ao tratar especificamente do pensamento de Vieira Pinto acerca do tema, a crença na autonomia da tecnologia serve freqüentemente ao propósito ideológico de sua utilização como bode expiatório e, conseqüentemente, álibi para os verdadeiros responsáveis por suas utilizações destrutivas. Justamente por isso a refutação de tal perspectiva heideggeriana (que tem na figura de Albert Borgmann – descrito por Feenberg³⁵⁰ como essencialista – um continuador) torna-se imprescindível. Em termos mais claros: aparentemente a influência do pensamento tecnológico heideggeriano não diminuiu,

seja verdadeira sob uma ótica dialética (considerando-se, evidentemente que a recíproca seja também verdadeira, ou seja, que ser, linguagem e tecnologia tenham sido criados pelo homem o qual, ao fazê-lo, humanizou-se, sendo lícito assim afirmar que *em certo sentido* eles reciprocamente criaram o humano), a perspectiva heideggeriana certamente não é essa, mas de uma *efetiva* (e não *metafórica*) inversão dos termos.

³⁴⁸ Tradução nossa; no original: “It is my own conviction that Heidegger’s philosophy of technology is one the most penetrating to date”.

³⁴⁹ Tradução nossa; no original: “Heidegger is no doubt the most influential philosopher of technology in this century”.

³⁵⁰ Cf. FEENBERG, 2003a, p.329.

mas manteve-se estável ou mesmo aumentou³⁵¹, o que consideramos particularmente negativo neste sentido específico de se considerar a tecnologia como autônoma ou algo próximo de tal perspectiva.

Por outro lado, parece-nos igualmente fundamental apontar o potencial positivo presente na concepção tecnológica heideggeriana, aproveitando assim sua persistente popularidade; embora nossa avaliação de seu pensamento seja bastante severa, isto não implica impossibilidade de retirarmos dele formulações de grande pertinência. Seu exemplo do rio convertido em mero apêndice duma hidrelétrica constitui um bom exemplo; não se trata, porém, de nos opormos à construção de hidrelétricas, mas de (re)pensarmos nossa relação com a tecnologia. Trata-se de rever (e refutar) a anteriormente mencionada idéia segundo a qual tudo o que é tecnicamente possível fazer, deve ser feito. Acreditamos que despedido da substancialização e do pessimismo, o pensamento tecnológico heideggeriano pode servir de contrapeso ao otimismo excessivo empreendido por Vieira Pinto em sua consideração da tecnologia como essencialmente positiva não só em sua origem, mas em seu futuro, haja vista a crença do pensador no caráter inevitável da superação da contradição (por ele considerada contingente) entre os homens em prol duma total dedicação da humanidade à minimização de sua contradição com a natureza. Em termos mais claros: embora não o afirme explicitamente, o pensamento “vieiriano” parece indicar (ao menos em alguns momentos) que a solução para os problemas da tecnologia consiste no uso de mais tecnologia³⁵². Se assim fosse, poder-se-ia dizer que a solução teria caráter *instrumental*; discordamos de tal perspectiva, acreditando que a solução para tal problema é *política*; trata-se de decidir *o que* usar, *onde*, *quando*, e *como*.

Tal solução política não consiste na supressão (ademais impossível) da tecnologia, nem mesmo no ato de lhe impor freios; devemos sim desenvolvê-la, buscando soluções alternativas às que atualmente possuem hegemonia, como por exemplo, a substituição da energia poluente pela energia limpa. Entretanto, parece-nos ser insuficiente a simples

³⁵¹ Em sua antologia, intitulada “*Philosophy of technology: the technological condition*”, Robert C. Scharff e Val Dusek dedicam uma parte inteira (a número IV, intitulada “Heidegger on Technology”) da obra para o pensamento heideggeriano acerca da tecnologia. Nenhum outro teórico ganha tanto espaço, tendo uma das partes do livro dedicada apenas a si.

³⁵² É importante fazermos aqui a seguinte ressalva: como Vieira identifica a tecnologia com a técnica, para ele a troca dum automóvel por uma bicicleta não deixaria de ser uma utilização tecnológica, de modo que, neste sentido, seria realmente impossível não resolvermos um problema tecnológico através da tecnologia, haja vista que até nossos calçados não fogem deste âmbito. Dessa forma, nossa crítica refere-se à lacuna presente no autor ao não apontar com clareza suficiente o fato de que sua oposição a perspectiva segundo a qual devemos frear ou mesmo abortar nosso desenvolvimento tecnológico não implica ser ele partidário do desenvolvimento irresponsável que degrada o ambiente intensa e sistematicamente.

substituição duma tecnologia por outra mais avançada. O caso dos automóveis constitui um exemplo bastante elucidativo; a substituição dos modelos atuais, que utilizam como combustível o petróleo e seus derivados, substâncias deveras poluentes por modelos movidos por energia limpa (por exemplo, a solar), caso fosse amplamente viabilizada, de fato resolveria o problema da poluição (imensa e em amplo crescimento) expelida diariamente por tais veículos. Porém, em nada resolveria o problema (igualmente amplo e em constante crescimento) dos congestionamentos, que tanto prejudicam a qualidade de vida. Neste sentido, parece-nos óbvio que a solução não poderia se limitar à viabilização de tecnologias mais avançadas como a de combustíveis não poluentes, mas deve olhar para trás, visando uma substancial melhoria das condições dos transportes coletivos e a concomitante mudança na mentalidade hegemônica que considera o automóvel como necessidade vital. O apelo de tal meio de transporte é, de fato, imenso; como afirma Neisser,

Quaisquer que sejam seus defeitos, o automóvel é uma máquina que estende nosso senso de autonomia em vez de reduzi-lo. Numa fantasia consciente ou inconsciente, desempenha em geral um papel muito diferente dos outros arquétipos mecânicos que estivemos considerando. O carro é símbolo de liberdade, de movimento autônomo, de sexo, de prestígio individual e de mobilidade social (NEISSER, 1970, p. 86)

O fato é que nas sociedades contemporâneas cujo nível de pobreza material não é extrema, verifica-se a tendência de que cada habitante possua seu próprio automóvel. Tal ideologia (fortemente estimulada pela publicidade e propaganda) está literalmente tornando as grandes cidades lugares cada vez mais inviáveis de se viver. Neste sentido, não nos parece excessiva a postura de alerta empreendida por James Lovelock em seus escritos, cujo apelo central consiste em mudarmos nossa postura para com o planeta em que vivemos; sua concepção de Gaia como Terra viva visa justamente o fortalecimento de uma simbiose entre homem e natureza. Segundo o autor:

Crescemos em número a ponto de nossa presença estar perceptivelmente incapacitando nosso planeta, como uma doença. À semelhança das doenças humanas, quatro são os resultados possíveis: destruição dos organismos invasores da doença, infecção crônica, destruição do hospedeiro ou simbiose – um relacionamento duradouro,

beneficiando mutuamente hospedeiro e invasor (LOVELOCK, 2006, p. 12).

Embora tal necessidade de resgate de uma relação mais harmoniosa com a natureza lembre muito a teoria de Heidegger sobre a tecnologia, a perspectiva de Lovelock se afastada dela por enfatizar o homem e não a tecnologia; em trecho particularmente importante de seu, livro, tal autor menciona o biólogo E. O. Wilson, cuja afirmação de que somos ainda carnívoros tribais é bastante pertinente, pois, segundo Lovelock “Estamos programados por nossa herança a ver os outros seres vivos sobretudo como algo comestível, e nos importarmos mais com nossa tribo nacional do que com qualquer outra coisa” (Ibid., p. 17). Tal perspectiva mostra-nos claramente que o problema tecnológico além de político é ético: enquanto nos preocuparmos apenas como nós mesmos (e com nossos entes mais próximos) em detrimento de todo(s) o(s) outro(s), seja(m) ele(s) contemporâneo(s) ou futuro(s) não progrediremos substancialmente, haja vista que nosso desenvolvimento tecnológico ao ser diversas vezes pervertido, ocasionou aberrações ético-político-sociais de tal monta que, em certo sentido, não consiste em equívoco falar em retrocesso de tais âmbitos.

Insistimos que nossa crítica não implica negação ou estagnação da ciência e da tecnologia, mas sua relativização; como nos ensinou Feyerabend: “é preciso que haja uma separação entre Estado e ciência da mesma forma que há uma separação entre Estado e instituições religiosas, e a ciência deveria ser ensinada como uma concepção entre muitas, e não como o único caminho para a verdade e a realidade” (FEYERABEND, 2007, p. 8-9). Da mesma forma que tal citação não defende o fim das religiões, não defende ela o fim da ciência, mas apenas sua relativização; como dissemos no decorrer deste trabalho, a ciência e a tecnologia foram convertidas em dogmas da modernidade/contemporaneidade, consistindo tal unilateralidade (ou unidimensionalidade, para utilizarmos uma expressão de Marcuse) em prejuízo para ambas, tal qual aconteceu com o cristianismo medieval. Clama-se aqui pelo pluralismo, pela superação do pensamento único, seja ele religioso, científico-tecnológico ou qualquer outro.

Consideramos a emergência do ciberespaço e da cibercultura³⁵³ como expressão privilegiada das possibilidades positivas da tecnologia na contemporaneidade (o que não

³⁵³ “O ciberespaço (que também chamarei de ‘rede’) é o novo meio de comunicação que surge da interconexão mundial dos computadores. O termo especifica não apenas a infra-estrutura material da comunicação digital, mas também o universo oceânico de informações que ela abriga, assim como os seres humanos que navegam e

exclui, obviamente, a possibilidade de seu uso indesejado); por um lado, aponta ela para a possibilidade do resgate duma democracia direta, agora em grande escala³⁵⁴, ao contrário do que ocorreu outrora; por outro, suprime (ou ao menos relativiza) dicotomias cuja existência fraturou a(s) sociedade(s); nas palavras de Lemos e Lévy:

Essa nova ordem coloca em questão, de forma radical, uma cultura fundada sobre o corte privado/público, como também a distinção bem nítida entre realidade e ilusão. Deve-se notar que as sociedades ditas “primitivas” não conheciam essas partições categóricas traçadas pela civilização do impresso. Nas tribos originais, a noção de vida “privada” não tinha sentido e as visões dos sonhos e das viagens xamânicas tinham tanta importância quanto as aparências do dia a dia (LEMOS; LÉVY, 2010, p. 64).

Em suma, ao concebermos no título do presente tópico a tecnologia como meio cujo fim não se conhece, apontamos para a ambigüidade fundamental experimentada pela tecnologia no que concerne a sua utilização antagônica: no sentido construtivo de minimizar a contradição entre homem e natureza e no sentido destrutivo de permitir a um grupo humano subjugar outros grupos. Deste modo, não se pode afirmar em termos absolutos que a tecnologia seja boa ou má: ela é ambas as coisas, mas não em si, e sim na utilização que lhe é dada pelos humanos. As seguintes palavras de Carl Schmitt (por nós já mencionadas em nota) nos soam paradigmáticas e, de certo modo, conclusivas:

[...] Só pode ser portanto algo de provisório, o concebermos o século atual num sentido espiritual como o século técnico. O sentido definitivo só se produzirá quando se mostrar qual espécie de política é suficientemente forte para se apoderar da nova técnica (SCHMITT, 1992, p. 119).

alimentam esse universo. Quanto ao neologismo ‘cibercultura’, especifica aqui o conjunto de técnicas (materiais e imateriais), de práticas, de atitudes, de modos de pensamento e de valores que se desenvolvem juntamente com o crescimento do ciberespaço” (LÉVY, 1999, p. 17).

³⁵⁴ “Temos, portanto, os meios de restauração de uma democracia direta e em grande escala, porque, até agora, a democracia só podia funcionar em pequena escala, fazendo com que milhares de pessoas espalhadas em territórios distantes não fossem envolvidas. Com o uso de novos instrumentos técnicos, dá para construir uma democracia direta distinta do sistema de representação na qual uma organização política remete a um centro de decisão e que estaria completamente obsoleta na medida em que é tecnicamente obsoleto o fato de decisões serem centralizadas” (LÉVY, 2000a, p. 19). Tal tema é tratado em detalhes em LEMOS; LÉVY, 2010.

CONCLUSÃO

A primeira de nossas conclusões não poderia ser outra senão a de que, apesar do crescimento do estudo filosófico da tecnologia, tal modalidade revela-se ainda hoje muito aquém não só dos estudos de outros temas da filosofia, mas (o que é mais grave) igualmente aquém da importância capital que tal âmbito tem na existência humana. Compare-se, por exemplo, a verdadeira explosão de estudos da chamada “filosofia da linguagem” no século passado, intitulada como “virada lingüística”.

A segunda de nossas conclusões consiste em termos concordado com a maior parte dos posicionamentos expostos por Álvaro Vieira Pinto acerca do tema em questão, o que não implica necessariamente que concordemos com todas as críticas que este autor empreende aos pensadores da tecnologia por ele mencionados. Por exemplo, consideramos a aplicação do conceito heideggeriano de princípios epocais como sendo de grande fertilidade para uma compreensão mais profunda acerca do fenômeno tecnológico, devido a sua ênfase não no caráter material deste, mas em sua dimensão “espiritual”, ou seja, no que concerne aos dias de hoje, na hegemonia de um modo de pensar essencialmente quantitativo (intitulado como “razão instrumental” por Adorno e Horkheimer). Acreditamos, no entanto, que Heidegger se perde em elucubrações herméticas e misteriosas, sendo tal conceito por ele apontado mais rico em implicações quando utilizado por pensadores que enfatizam o papel do modo de produção capitalista na utilização dos artefatos tecnológicos, com fazem não só Adorno e Horkheimer em sua *“Dialética do esclarecimento”*, mas também Andrew Feenberg em escritos mais recentes. Dessa forma, torna-se claro que a “razão instrumental”/“pensamento calculador” não consiste numa propriedade inerente a tecnologia, mas a ela se liga através do imperativo capitalista da exploração exacerbada, imperativo este que talvez tenha se iniciado nos primórdios da ciência moderna com Bacon, antes mesmo que tal modo de produção econômico existisse.

Dito isto, fica clara a estreita vinculação entre a ciência moderna, a tecnologia e o modo de produção capitalista, embora, em nossa opinião, o pensamento de Adorno e Horkheimer seja mais lúcido que o de Heidegger, ao demonstrar que tal imbricação não é necessária, mas histórica e, portanto, contingente. Parece-nos bastante claro que Heidegger não condena apenas a técnica moderna (tecnologia), mas toda a modernidade (basta atentar

para sua crítica a ciência de tal período histórico, bem como a filósofos como Descartes, críticas estas em muitos casos pertinentes, mas que pecam justamente pela idealização positiva dum passado distante). Neste sentido, a afirmação dos frankfurtianos, segundo a qual o mito já era esclarecimento parece-nos constituir uma retificação fundamental a totalidade do pensamento heideggeriano.

Outro aspecto de fundamental importância consiste no caráter necessariamente antropológico da tecnologia apontado por Álvaro Vieira Pinto, haja vista que é a técnica (constituindo a tecnologia nada mais que um desdobramento contemporâneo desta) que nos humaniza, ao passo que esta só existe através dos humanos, de modo que a oposição entre tecnologia e humanidade não faz sentido, justamente por um não existir sem o outro. Dessa forma, o propagado “perigo da técnica” não passa de perigo que o próprio homem inflige a si mesmo, não constituindo a técnica/tecnologia uma força autônoma que, sendo criada pelo humano, o domina, subjugando-o. Cabe estabelecer aqui uma analogia: da mesma forma que a “independência” e a “redemocratização” do Brasil foram menos *conquistadas*, que *consentidas* (ou seja, o processo teve origem eminentemente exógena), a dominação do humano pelo tecnológico não consiste em imposição deste àquele, mas exatamente o contrário, ou seja, não é a tecnologia que escolhe dominar o humano (afinal a tecnologia não possui vontade e só pode-se dizer que ela pense num sentido muito restrito do termo, sendo este restrito às ainda precárias construções de inteligência artificial), sendo – isto sim –, o humano que *escolhe* submeter-se ao tecnológico, impondo-lhe assim a onipresença (é o que acontece, por exemplo, quando se opta por ir de carro até a padaria da esquina ao invés de se ir caminhando)³⁵⁵.

Dessa forma, ao olhar a tecnologia e enxergá-la em si mesma, o humano demonstra uma perigosa alienação, tendo em vista que a forma justa de encarar a tecnologia (mediante uma visão da totalidade) é enxergar a si mesmo ao olhar para ela, tendo em vista ter ela sido construída por nós (humanos) e, reciprocamente, sendo ela a responsável por nossa própria humanização, num processo de interdependência dialética.

³⁵⁵ Cabe aqui fazermos um importante esclarecimento: mesmo indo a pé à padaria, não se livra o indivíduo da onipresença tecnológica, sendo esta verificada em sua roupa, em seu calçado, no asfalto em que ele pisa, bem como no espaço físico da padaria e na técnica de feitura dos pães; o que tal exemplo quis salientar é que podemos escolher de que forma nos relacionamos com a tecnologia, não sendo o “imperativo tecnológico” nada mais que um imperativo antropológico.

No que concerne à questão acerca da pertinência da utilização do termo “era tecnológica”, cabe apontarmos o seguinte: por um lado, a plena identificação entre técnica e tecnologia, empreendida por Álvaro Vieira Pinto parece-nos insuficiente, tendo em vista a existência efetiva duma significativa diferenciação entre elas, a saber, o caráter industrial da tecnologia; no entanto, por outro lado, consideramos a distinção absoluta empreendida por Heidegger entre aquilo por ele designado por técnica antiga e técnica moderna (tecnologia) como essencialmente equivocada, agravando-se tal estatuto em virtude do maniqueísmo por ele professado. Dessa forma, embora consideremos a ausência dum apontamento explícito da diferença (relativa) entre técnica e tecnologia uma lacuna no pensamento de Vieira Pinto, concordamos com sua identificação essencial entre ambas, de modo que técnica e tecnologia se diferenciariam significativamente no que concerne ao modo como são produzidas, mas de modo algum no fim ao qual se destinam, a saber, a execução, efetivação de projetos que são sempre humanos, nunca das máquinas.

Quanto ao caráter neutro da tecnologia apontado por Vieira, concordamos com ele, não significando isto que neguemos os aspectos destrutivos de sua utilização, mas que atribuamos a responsabilidade para com eles aos humanos e não aos próprios artefatos tecnológicos, haja vista que afirmar não ser a tecnologia neutra consiste em lhe atribuir valores, quando na realidade só os atos humanos possuem valores, consistindo a tecnologia em mero instrumento para a realização de tais ações.

Por fim, consideramos injustificado o otimismo de Vieira Pinto (para quem a deturpação tecnológica empreendida por alguns humanos que a usam para subjugar outros humanos, mais do que para minimizar as contradições do homem com a natureza será *necessariamente* superada em prol de sua utilização exclusivamente positiva/ construtiva), pois tal perspectiva se assenta mais no desejo do autor do que numa tendência histórica objetivamente constatável (a mesma ressalva valendo para aquele cuja visão é contrária, ou seja, a de que tal utilização deturpada da tecnologia nunca será superada). Por outro lado, concordamos com ele acerca do caráter *essencialmente positivo* da tecnologia enquanto originariamente concebida para minimizar as contradições do homem com a natureza e não para servir de instrumento de opressão do homem pelo homem.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ADORNO, Theodor. Spengler após o declínio. In. _____. *Prismas: crítica cultural e sociedade*. São Paulo: Ática, 2001.
- ANDERSON, Perry. *O fim da história: de Hegel a Fukuyama*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- APTER, Michael J. *Cibernética e psicologia*. Petropolis: Vozes, 1973.
- ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. In. _____. *Tópicos; Dos argumentos sofísticos; Metafísica; Ética a Nicômaco; Poética*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).
- BAIARDI, Almícar. *Sociedade e Estado no apoio à ciência e à tecnologia: uma análise histórica*. São Paulo: HUCITEC, 1995.
- BARREMECHEA, Miguel Angel. *Nietzsche e a liberdade*. 2. ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2008.
- BEJAMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica In. _____. *Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994a.
- _____. Sobre o conceito da história. In. _____. *Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994b.
- BERLANGA, José L. Villacanas. Técnica y política o sobre el sentido del discurso esencial de Martin Heidegger em relación com el discurso político de Carl Schmitt. In. AVON, Dalmacio Negro (Org.). *Estudios sobre Carl Schmitt*. Madri: Fundación Cánovas del Castillo, 1996.
- BOBBIO, Norberto. *Direita e esquerda: razões e significados de uma distinção política*. 2. Ed. São Paulo: UNESPE, 2001.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. 13. Ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2010a. V. 1.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. 13. Ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2010b. V. 2.
- BORNHEIM, Gerd. *Os filósofos pré-socráticos*. 13. Ed. São Paulo: Cultrix, 2005.
- BOURDIEU, Pierre. *A ontologia política de Martin Heidegger*. Campinas: Papirus, 1989.
- BRISSON, Luc. *Leituras de Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- BRÜSEKE, Franz Josef. *Heidegger como crítico da técnica moderna*. 2004. Disponível na Internet: <<<http://www.filoinfo.bem-vindo.net/doc/htecnica.pdf>>> Acesso em 31/08/2010.
- BUNGE, Mario. *Epistemologia*. Barcelona: Editorial Ariel, 1985.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. Itinerário do pensamento de Heidegger. In. HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

_____. Posfácio. In. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 2. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.

CASANOVA, Marco Antônio. *Nada a caminho*: impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

CHAUÍ, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2000.

COLLINGWOOD, R.G. *A idéia de história*. 5. Ed. Lisboa: Editorial Presença, 1981.

COMTE, Auguste. A Filosofia Positiva e o Estado da Sociedade. In. GARDINER, Patrick. *Teorias da história*. 5. Ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2004.

_____. Catecismo positivista. In. _____. *Curso de filosofia positiva; Discurso sobre o espírito positivo; Catecismo positivista*. DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico e outros textos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

CORTES, Norma. *Esperança e democracia*: as idéias de Álvaro Vieira Pinto. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

CUPANI, Alberto. *A tecnologia como problema filosófico*: três enfoques. In. Revista *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 2. Nº. 4, p. 493-518, 2004. Disponível na Internet. <<<http://www.ifcs.ufrj.br/~cehc/Artigos/alberto%20cupani/atecnologiacomoproblemafilosofico.pdf>>> Acesso em 19/10/2011.

_____. Filosofia da tecnologia. In. *Revista Filosofia*. Editora Escala. Ano VI, edição 63, setembro 2011, p. 14-23, ISSN 1809-9238.

_____. *Filosofia da tecnologia*: um convite. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2011.

DELACAMPAGNE, Christian. *História da filosofia no século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

DECHERT, Charles R. O desenvolvimento da cibernética. In. DECHERT, Charles R. *O impacto social da cibernética*. Rio de Janeiro: Edições Bloch, 1970.

DI MATTEO, Vincenzo. *Nietzsche, pensador da modernidade*. In. Revista *cadernos Nietzsche*, nº 27, 2010; Disponível na Internet: <<<http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/pt/home/item/148-nietzsche-pensador-da-modernidade>>> Acesso em 23/02/2012.

DREYFUS, Hubert L; SPINOSA, Charles. Heidegger and Borgmann on How to Affirm Technology. In. SCHARFF, Robert C.; DUSEL, Val. *Philosophy of Technology: the technological condition*. Malden: Blackwell Publishing, 2003.

DUARTE, Rodrigo. *Adorno/Horkheimer & a dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

DUCASSÉ, Pierre. *Historia de las tecnicas*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1960.

DUSEK, Val. *Filosofia da tecnologia*. São Paulo: Loyola, 2009.

ELLUL, Jacques. *A técnica e o desafio do século*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

_____. *Mudar de revolução: o inelutável proletariado*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

ENGELS, Friedrich. *Dialética da natureza*. 2. ed. Lisboa: Editioal Presença, [s.d.].

FAYE, Emmanuel. *Heidegger*. La introduccion del nazismo en la filosofia. Madri: Akal, 2009.

FARIAS, Victor. *Heidegger e o nazismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

FEENBERG, Andrew. Critical Evaluation of Heidegger and Borgmann. In. SCHARFF, Robert C.; DUSEL, Val. *Philosophy of Technology: the technological condition*. Malden: Blackwell Publishing, 2003a.

_____. *Do essencialismo ao construtivismo: a filosofia da tecnologia numa encruzilhada*. 2003b. Disponível na Internet: <<<http://www.sfu.ca/~andrewf/portu1.htm>>> Acesso em 01/09/2011.

_____. *Heidegger and Marcuse: the catastrophe and redemption of history*. New York: Routledge, 2005.

_____. *Marcuse ou Habermas: duas críticas da tecnologia*. 1996. Disponível na Internet: <<<http://www.sfu.ca/~andrewf/marhabportu.htm>>> Acesso em 28/10/2011.

_____. O que é a filosofia da tecnologia?. 2003c. Disponível na Internet: <<<http://www.sfu.ca/~andrewf/oquee.htm>>> Acesso em 06/03/2012.

FEYERABEND, Paul. *Contra o método*. São Paulo: UNESP, 2007.

FRAIOLI, Luca. *Historia de La Ciencia y de la Tecnologia*. Madri: EDITEX, 2000.

FRANCO, Renato. Tecnologia e cultura na época da globalização. In. ZUIN, Antônio A.S.; PUCCI, Bruno; RAMOS-DE-OLIVEIRA, Newton. *Ensaio frankfurtianos*. São Paulo: Cortez, 2004.

FRANK, Helmar G. *Cibernética e filosofia*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1970.

FREITAS, Marcos Cezar de. *Álvaro Vieira Pinto: a personagem histórica e sua trama*. São Paulo: Cortez, 1998.

_____. *Economia e educação: a contribuição de Álvaro Vieira Pinto para o estudo histórico da tecnologia*. Revista Brasileira de Educação, v. 11, n. 31, jan./abr. 2006. Disponível na Internet. <<http://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache%3A4_tJ0QvCHM0J%3Awww.scielo.br%2Fpdf%2Frbedu%2Fv11n31%2Fa07v11n31.pdf+Alvaro+Vieira+Pinto&hl=pt-BR&gl=br&sig=AHIEtbTzxDjZRvq3-mkFarYYO_Iq83GKwg&pli=1>> Acesso em 05/12/2009.

_____. O conceito de tecnologia: o quarto quadrante do círculo de Álvaro Vieira Pinto. In. PINTO, Álvaro Vieira. *O conceito de tecnologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005. v. 1.

FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco: 1992.

GALBRAITH, John K. *A natureza da pobreza das massas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979.

_____. *A sociedade justa: uma perspectiva humana*. Rio de Janeiro: Campus, 1996.

_____. *O novo Estado industrial*. 2. ed. São Paulo: Pioneira, 1977.

GUIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.

HABERMAS, Jürgen. *Discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. Técnica e ciência enquanto ideologia. In. ADORNO, Theodor; BENJAMIN, Walter; HABERMANS, Jürgen; HORKHEIMER, Max. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).

HARRINGTON, Michael. *A outra América: pobreza nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

_____. *A revolução tecnológica e a decadência contemporânea*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. 5. ed. Petropolis: Vozes, 2008.

_____. História Filosófica. In. GARDINER, Patrick. *Teorias da história*. 5. Ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2004.

_____. *Lecciones sobre la filosofia de la historia universal*. Madrid: Alianza Universidad, 1989.

HEIDEGGER, Martin. *A auto-afirmação da Universidade alemã*. Covilhã: LusoSofia press, 2009a.

_____. A essência do niilismo. In. _____. *Nietzsche: metafísica e niilismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In. _____. *Ensaio e conferências*. 5. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008a.

_____. A questão fundamental da filosofia. In. _____. *Ser e verdade*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2007a.

_____. *Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. v.1.

_____. *Nietzsche*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007b. v.2.

_____. Identidade e diferença. In. _____. *Que é isto – a filosofia?; Identidade e diferença*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Livraria Duas Cidades, 2006a.

_____. *Introdução à metafísica*. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

_____. *Já só um Deus nos pode ainda salvar*. Covilhã: LusoSofia press, 2009b.

_____. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2006b.

_____. *Parmênides*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008b.

_____. *Ser e Tempo*. 2. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007c.

_____. Sobre o humanismo. In. SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo; A imaginação; Questão de método*; HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores v. XLV).

HOBBSWAM, Eric. *A era das revoluções: 1789-1848*. 2. Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

_____. *A era do Capital: 1848-1875*. 11. Ed. Paz e Terra: São Paulo, 2005 a.

_____. *A era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. 2. ed. Companhia das Letras: São Paulo, 2005b.

_____. *A era dos Impérios: 1875-1914*. 9. Ed. Paz e Terra: São Paulo, 2005c.

_____. *Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. 3. Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

HUXLEY, Aldo. *Admirável mundo novo*. 2. Ed. São Paulo: Globo, 2001.

HYPOLITE, Jean. *Introdução à filosofia da história de Hegel*. Lisboa, Edições 70, 1995.

IDATTE, Paul. *Chaves da cibernética*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1972.

IHDE, Don. Heidegger's Philosophy of Technology. In. SCHARFF, Robert C.; DUSEL, Val. *Philosophy of Technology: the technological condition*. Malden: Blackwell Publishing, 2003.

_____. *Heidegger's Technologies: Postphenomenological Perspectives*. New York: Fordham University Press, 2010.

INÁCIO, Inês C. e LUCA, Tânia Regina de. *O pensamento medieval*. São Paulo: Ática, 1988.

JOLIVET, Régis. *As doutrinas existencialistas: de Kierkegaard a Sartre*. 4. ed. Porto: Livraria Tavares Martins, 1975.

JÜNGER, Ernst. *El trabajador*. Domínio y figura. Barcelona: Tusquets Editores, 1990.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 5. Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento*. Disponível na Internet. <<http://ensinarfilosofia.com.br/_pdfs/e_livros/47.pdf>>, acesso em 17/11/2011.

KELLNER, Douglas. (Org.). *Heidegger e Marcuse: um diálogo através de cartas*. In. _____. *Tecnologia, guerra e fascismo*. São Paulo: Editora da UNESP, 1999.

KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. 6. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

KIM, Joon Ho. Cibernética e ciberespaço: notas sobre as origens da cibernética e sua reinvenção cultural. *Revista Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 10, n. 21, p. 199-219, 2004.

KLEBA, John Bernhard. *Tecnologia, ideologia e periferia: um debate com a filosofia da técnica de Álvaro Vieira Pinto*. *Revista Convergência*, Universidad Autónoma del Estado de México, 2006. Disponível na Internet: <<<http://redalyc.uaemex.mx/pdf/105/10504205.pdf>>>, acesso em 01/03/2012.

KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de história do pensamento filosófico*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2011.

LADRIERE, Jean. *Os desafios da racionalidade: o desafio da ciência e da tecnologia às culturas*. Petrópolis: Vozes, 1979.

LEMOIS, André; LÉVY, Pierre. *O futuro da internet: em direção a uma ciberdemocracia planetária*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2010.

LÉVY, Pierre. A emergência do cyberspace e as mutações culturais. In. PELLANDA, Nize Maria Campos; PELLANDA, Eduardo Campos. (Orgs.). *Ciberespaço: um hipertexto com Pierre Lévy*. Porto Alegre: Artes e ofícios, 2000a.

_____. A Internet e a crise do sentido. In. PELLANDA, Nize Maria Campos; PELLANDA, Eduardo Campos. (Orgs.). *Ciberespaço: um hipertexto com Pierre Lévy*. Porto Alegre: Artes e ofícios, 2000b.

_____. *As tecnologias da inteligência*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

_____. *Cibercultura*. São Paulo: Ed. 34, 1999.

LIMA, João Epitáfio Regis. *Considerações sobre filosofia da tecnologia*. Disponível na Internet: <<http://www.walterlima.jor.br/academico/Pos/casper/evolutech_efpifanio.pdf>> Acesso em 19/10/2011.

LOPARIC, Zeljko. *Heidegger e a pergunta pela técnica*. 1996. Disponível na Internet: <<<http://www.interleft.com.br/loparic/zeljko/pdfs/PerguntaTecnica.pdf>>> Acesso em 31/08/2010.

_____. *Heidegger réu – um ensaio sobre a periculosidade da filosofia*. Campinas: Papirus, 1990.

_____. Martin Heidegger e os fundamentos da existência. In. ALMEIDA, Jorge de.; BADER, Wolfgang. (Orgs.). *Pensamento alemão no século XX: grandes protagonistas e recepção no Brasil*. São Paulo: Cosac Naify, 2009. V. 1.

_____. Metafísica e técnica em Heidegger. In. _____. (Org.). *A Escola de Kyoto e o perigo da técnica*. São Paulo: DWW Editorial, 2009.

LOVELOCK, James. *A vingança de gaia*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2006.

MARTINS, Carlos Estevam. *A tecnocracia na história*. São Paulo: Alfa-Omega, 1975.

MARTINS, Washington. *Repensar da democracia, a tecnologia e o pluralismo*. 2 ed. Recife: Elógica, 2006.

MARTON, Scarlett. Nietzsche e a Revolução Francesa. In. Revista *Discurso*, 1990. Disponível na Internet:

<<http://www.fflch.usp.br/df/site/publicacoes/discurso/pdf/D18_Nietzsche_e_a_revolucao_francesa.pdf>> Acesso em 06/03/2012.

MARX, Karl. Concepção Materialista da História. In. GARDINER, Patrick. *Teorias da história*. 5. Ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2004.

_____. Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução. In. _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *O Capital: Crítica da Economia Política*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, [s.d.]. V.1.

_____. Teses contra Feuerbach. In. _____. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores).

MATOS, Junot Cornélio. *Críticas nietzscheanas à modernidade*. Disponível na Internet: <<<http://www.unimep.br/phpg/editora/revistaspdf/imp28art12.pdf>>> Acesso em 23/02/2012.

MAURER, Reinhart. O que existe de propriamente escandaloso na filosofia da técnica de Heidegger?. In. Revista *Natureza Humana*, 2000. Disponível na Internet: <<<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v2n2/v2n2a06.pdf>>> Acesso em 05/06/2011.

MCLUHAN, Marshall. Cibernação e cultura. In. DECHERT, Charles R. *O impacto social da cibernética*. Rio de Janeiro: Edições Bloch, 1970.

_____. *Os meios de comunicação como extensões do homem*. São Paulo: Cultrix, 2007.

MEIRELES, Ildenilson. Sobre uma fórmula nietzscheana da decadência: “Cristianismo é platonismo para o ‘povo’”. In. Revista *Unimontes Científica*. V. 6, nº 1, 2004; Disponível na Internet:

<<<http://www.ruc.unimontes.br/index.php/unicientifica/article/view/107/103>>> Acesso em 06/03/2012.

MENESES, Paulo. *Abordagens hegelianas*. Recife: FASA, 2004.

MORAIS, Regis de. *Estudos de filosofia da cultura*. São Paulo: Loyola, 1992.

MUMFORD, Lewis. *Técnica y civilización*. Madri: Alianza Editorial, 1971.

_____. *The myth of the machine: the pentagon of power*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1970.

NEISSER, Ulric. In: DECHERT, Charles R. *O impacto social da cibernética*. Rio de Janeiro: Edições Bloch, 1970.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos, ou como se filosofa com o martelo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Rideel, 2005.

NUNES, Benedito. *Heidegger & Ser e tempo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

_____. *O Nietzsche de Heidegger*. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

OLIVEIRA, Richard R. *Demiurgia política: as relações entre a razão e a cidade nas Leis de Platão*. São Paulo: Loyola, 2011a.

_____. Para além da cidade: uma reflexão acerca das relações entre política, excelência e racionalidade em Aristóteles. *Revista Síntese*, Belo Horizonte, v. 38, n. 121, 2011b.

ORTEGA Y GASSET, José. *Meditacion de la tecnica*. In: _____. *Meditacion de la tecnica y outros ensayos sobre ciencia y filosofia*. Madri: Alianza Editorial, 1982.

PATRINI, Augusto. Oswald Spengler: um enigma histórico-intelectual no século XX. Disponível na Internet.

<<<http://www.anpuhsp.org.br/downloads/CD%20XX%20Encontro/PDF/Autores%20e%20Artigos/Augusto%20Patrini.pdf>>> Acesso em 01/12/2011.

PARKMAN, Ralph. *The Cybernetic Society*. New York: Pergamon Press Inc., 1972.

PINTO, Álvaro Vieira. *A sociologia dos países subdesenvolvidos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. *Ciência e existência*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

_____. *Consciência e realidade nacional*. Rio de Janeiro: ISEB, 1960a. v. 1.

_____. *Consciência e realidade nacional*. Rio de Janeiro: ISEB, 1960b. v. 2.

_____. *El pensamiento critico en demografia*. Santiago: Celade, 1973.

_____. *Ideologia e desenvolvimento nacional*. Rio de Janeiro: ISEB, 1959.

_____. *O conceito de tecnologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005a. v. 1.

_____. *O conceito de tecnologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005b. v. 2.

_____. *Sete lições sobre educação de adultos*. 15 ed. São Paulo: Cortez, 2007.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. In: _____. *Apologia de Sócrates; Crítón*. Lisboa: Edições 70, 2002.

PROUDHON, Pierre-Joseph. *Sistema das contradições econômicas ou filosofia da miséria*. São Paulo: Ícone, 2003. Tomo 1.

RABAÇA, Silvio Roberto. *Variantes críticas: a dialética do esclarecimento e o legado da Escola de Frankfurt*. São Paulo: Annablume, 2004.

RÉE, Jonathan. *Heidegger: história e verdade em Ser e tempo*. São Paulo: Editora UNESP, 2000. (Coleção grandes filósofos).

RENAUD, Michel. *A essência da técnica segundo Heidegger*. In. Revista Portuguesa de Filosofia. v. XLV, n. 3, p. 349-377. Braga, 1989.

RIBEIRO, Naiara dos Santos Damas. O mundo em ruínas: sobre a decadência do Ocidente e a questão da morfologia histórica em Johan Huizinga e Oswald Spengler. Disponível na Internet. <<http://www.encontro2010.rj.anpuh.org/resources/anaais/8/1276563232_ARQUIVO_Textocompleto_ANPUHRJ.pdf>> Acesso em 01/12/2011

RODRIGO, Lúcia Maria. *O nacionalismo no pensamento filosófico*. Petrópolis: Vozes, 1988.

ROMERO, Daniel. *Marx e a técnica*. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

RORTY, Richard. Introdução. In. _____. *Ensaio sobre Heidegger e outros*. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

ROUANET, Sergio Paulo. A verdade e a ilusão do pós-moderno. In. _____. *As razões do Iluminismo*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. Discurso sobre as Ciências e as Artes. In: _____. *Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre as ciências e as artes; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Abril cultural, 1973b. (Coleção Os Pensadores)

ROUX, Jorge. *Álvaro Vieira Pinto: nacionalismo e terceiro mundo*. São Paulo: Cortez, 1990.

RÜDIGER, Francisco. *Martin Heidegger e a questão da técnica: prospectos acerca do futuro do homem*. Porto Alegre: Sulina, 2006.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

SALDANHA, Nelson. *Secularização de democracia: sobre a relação entre formas de governo e contextos culturais*. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.

SANTOS, José Trindade. *Antes de Sócrates: introdução ao estudo da filosofia grega*. 2. Ed. Lisboa: Gradiva, 1992.

SAVIANI, Dermeval. Introdução. In. PINTO, Álvaro Vieira. *Sete lições sobre educação de adultos*. 15. Ed. São Paulo: Cortez, 2007.

SCHARFT, R.S.; DUSEK, Val. (Org.). *Philosophy of technology: the technological condition, an anthology*. Oxford: Blackwell, 2002.

SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Petrópolis: Vozes, 1992.

SCHWARTZ, Eugene, S. *A inflação da técnica: o declínio da tecnologia na civilização moderna*. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1975.

SCHWEDER, Sergio. Filosofia e tecnologia. In. OLIVEIRA, Admardo Serafim de; et al. *Introdução ao pensamento filosófico*. 7. ed. São Paulo: Loyola, 2000.

- SEVCENKO, Nicolau. *A corrida para o século XXI: no loop da montanha-russa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- SMITH, Merritt Roe; MARX, Leo. *Historia y determinismo tecnológico*. Madri: Alianza Editorial, 1996.
- SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à fenomenologia*. São Paulo: Loyola, 2004.
- SPENGLER, Oswald. *A decadência do ocidente*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982
- _____. *O homem e a técnica*. 2. Ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1993.
- STEIN, Ernildo. *Pensar e errar: um ajuste com Heidegger*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2011.
- _____. *Seis estudos sobre “Ser e tempo”*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- STEINER, George. *Heidegger*. 2. Ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- _____. *Seis estudos sobre Ser e tempo*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- TODOROKI, Takao. Metafísica e técnica em Heidegger. In. LOPARIC, Zeljko. (Org.). *A Escola de Kyoto e o perigo da técnica*. São Paulo: DWW Editorial, 2009.
- TOLEDO, Caio Navarro de. *ISEB: fábrica de ideologias*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1982.
- TORRES, Jesus Vázquez. Angústia e desamparo numa perspectiva heideggeriana. In *Revista Perspectiva Filosófica*. Vol. VI., 1999, p. 145-157.
- TOYNBEE, Arnold, J. *Estudos de história contemporânea: a civilização posta à prova; o mundo e o ocidente*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.
- VATTIMO, Gianni. *Introdução à Heidegger*. 10. ed. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia filosófica*. 8. ed. São Paulo: Loyola, 2006. v.1.
- _____. *Escritos de filosofia II: ética e cultura*. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2004.
- VAZQUEZ, Adolfo Sanchez. *Filosofia da práxis*. São Paulo: Expressão Popular, 2007.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- _____. *Mito e sociedade da Grécia antiga*. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2010.
- VICO, Giambattista. A Ciência Nova. In. GARDINER, Patrick. *Teorias da história*. 5. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2004.
- VITA, Luis Washington. Prólogo. In. ORTEGA Y GASSET, José. *Meditação da técnica*. Rio de Janeiro: LIAL, 1963.
- WINNER, Langdon. *Technics-out-of-control as a theme in political thought*. Massachusetts: The Massachusetts Institute of Technology, 1977.
- ŽIŽEK, Slavoj. *Em defesa das causas perdidas*. São Paulo: Boitempo, 2011a.
- _____. *Primeiro como tragédia, depois como farsa*. São Paulo: Boitempo, 2011b.

FILMES

2001: uma odisséia no espaço. Direção: Stanley Kubrick. Produção: Stanley Kubrick. Roteiro: Stanley Kubrick, Arthur C. Clarke. Intérpretes: Keir Dullea; Gary Lockwood. Warner Bross. DVD (149 min.). Colorido. 1968

A guerra do fogo. Direção: Jean-Jacques Annaud. LUME. DVD. (100 min.). Colorido. 1981.

BLADE Runner: o caçador de andróides. Direção: Ridley Scott. Produção: Michael Deeley; Ridley Scott. Roteiro: Hampton Fancher; David Peoples. Intérpretes: Harrison Ford; Rutger Hauer; Sean Young; Edward James Olmos. Warner Bross. DVD (117 min.). Colorido. 2007 (Versão final).

EU Robô. Direção: Alex Proyas. Roteiro: Isaac Asimov; Jeff Vintar; Akiva Goldsman. Intérpretes: Will Smith; Bridget Moynahan; Alan Tudyk; James Cromwell. Century Fox. DVD (115 min.). Colorido. 2004.

SOCIEDADE dos poetas mortos. Direção: Peter Wier. Roteiro: Tom Schulman. Intérpretes: Robin Williams. Touchstone. DVD (129 min.). Colorido. 1989.

TEMPOS modernos. Direção: Charles Chaplin. Produção: Charles Chaplin e Paultte Goddard. Intérpretes: Charles Chaplin. Warner Bros. DVD (83 min.) Preto e Branco. 1936.