

“A técnica como problema filosófico”



Artur Morão

[www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net)





# A técnica como problema filosófico\*

## *Linhas da reflexão actual (1999)*

Artur Morão

*Noster in arte labor positus, spes omnis in illa*<sup>1</sup>.

*Homines voluerunt se (...) potentes*<sup>2</sup>

1. Aparentemente, a reflexão filosófica acordou tarde para a técnica. Pelo menos para uma sua sistematização teórica<sup>3</sup>. Não se dobrou sobre ela com insistência (ou só o fez de modo esporádico e incoativo em afirmações soltas). Poderia até recordar-se o juízo, talvez demasiado simplificador, de P.-M. Schuhl<sup>4</sup>, segundo o qual a curva das atitu-

---

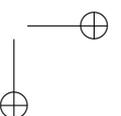
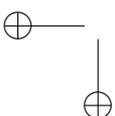
\*Texto originalmente publicado in *Brotéria*, Vol. 148 (1999), 15-35

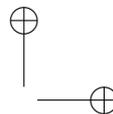
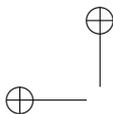
<sup>1</sup>Ovídio, *Haliêuticas*, v. 81. “No mester se centra o nosso trabalho; nele reside toda a nossa esperança.”

<sup>2</sup>Lucrécio, *De rerum natura*, V, 1120. “Os homens quiseram tornar-se poderosos.”

<sup>3</sup>Lembre-se, todavia, que o tratamento de algumas questões básicas da técnica já remonta à filosofia antiga; ou que, na obra de filósofos como Hegel e K. Marx, se depara também a seu respeito com ideias penetrantes e numerosas. E até em S. Tomás de Aquino (*S. Th.* 1, q. 76, 5 ad 4) não falta este belo enunciado sobre a capacidade ilimitada da nossa natureza intelectual para efeitos e instrumentos de toda a ordem: “*Anima intellectiva, quia est universalium comprehensiva, habet virtutem ad infinita. (...) Sed loco horum omnium [a saber, os dispositivos e órgãos dos animais], homo habet naturaliter rationem, et manus, quae sunt organa organorum, quia per eas homo potest sibi praeparare instrumenta infinitorum modorum, et ad infinitos effectus.*”

<sup>4</sup>In Alexandre Koyré, “Les philosophes et la machine”, in *Études d’Histoire de la Pensée philosophique*, Paris, Gallimard (1971), 1981, p. 305.





des dos filósofos em face da técnica e da máquina vai desde a resignação sem esperança (antiguidade<sup>5</sup>) à esperança entusiasta (era moderna), para retornar à demissão desesperada (época contemporânea)<sup>6</sup>. A natureza e a complexidade do “ecossistema tecnológico” hoje implantado e cada vez mais dominante encerra implicações várias: resultado da cientificação progressiva da técnica (com a sua consequente e enorme capacidade evolutiva), operou uma transformação radical do trabalho, da vida social, do tempo livre e de quase todos os aspectos da nossa cultura; levou à unificação da Terra e dos homens, substituiu cada vez mais o “meio natural” pelo “meio técnico”, suscita o problema da direcção do futuro, exige regulações de um sentido da existência, em contraste com o que tal processo civilizacional e histórico tem aparentemente de “destino”, pois a técnica deixou de ser a fonte e o conjunto de artefactos para se tornar o nosso habitat, a nossa envoltura e complemento indispensável. Sob determinada perspectiva, o elemento “técnico”, porque demais presente, tornou-se, de certo modo, invisível<sup>7</sup> - circunstancia que, aliada ao fim do romantismo da ciência<sup>8</sup> e ao discernimento da problematicidade e da convulsão do ideal baconiano, não pode senão desafiar à reflexão e convidar à compreensão do sentido do fenómeno novo, porque total, do conúbio da ciência e da técnica.

Já não basta, pois, viver o mundo da técnica; é preciso pensá-lo e geri-lo. Mas há vias de pensamento doravante impérvias, porque os estereótipos em que se fundam são insustentáveis. Encontram-se neste caso - como refere Friedrich Rapp<sup>9</sup> - as concepções da tecnologia como

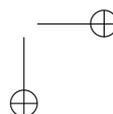
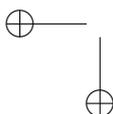
<sup>5</sup>Talvez pela ausência pronunciada da máquina, embora ela não fosse de todo inexistente.

<sup>6</sup>Porventura pela sua quase omnipresença e por algumas das suas consequências negativas.

<sup>7</sup>Hans Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Estugarda, Reclam, 1986, p. 37.

<sup>8</sup>Após Auschwitz, Hiroshima e a crise actual dos sistemas ecológicos ou a ameaça ínsita na prática da engenharia genética.

<sup>9</sup>Fr. Rapp, “Philosophy of Technology”, in G. Floistadt (Ed.), *Contemporary Philosophy*, Vol. 2, Haia M. Nijhoff, 1982, p. 361





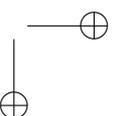
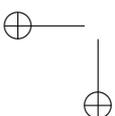
simples ciência aplicada, como meio inteiramente neutro, como a força diabólica da nossa época, ou a opinião de que os seus traços danosos derivam exclusivamente dos interesses egoístas de certos grupos sociais. Não é igualmente possível prosseguir na atitude ingénuo de optimismo e confiança derivada de uma certa percepção do Iluminismo e da Revolução industrial, que teima em fechar os olhos aos sérios desafios morais da moderna tecnologia. É provável que uma consideração unilateral da concepção antropológica desenvolvida no idealismo alemão (Fichte e Hegel) e no marxismo tenha induzido filósofos a dispensar-se de problematizar a técnica como objecto filosófico. Eis talvez uma das razões por que essa actividade humana nunca foi encarada numa perspectiva filosófica global e sistemática, como aconteceu por exemplo com a arte, a religião, a política ou a ética.

Por outro lado, as teorias biológicas e sociais da evolução, elaboradas durante o século XIX, incentivaram a expectativa e a ideologia de um crescimento material ilimitado, que seria levado a efeito pela acção conjunta da ciência, da tecnologia e da indústria. Tal não deixa de ter alguma ligação com a posição filosófica que, desde o início da era moderna, celebrara a promessa inscrita na ciência natural e reforçara a sua legitimação social. Tradicionalmente orientada para a teoria, a filosofia parece nunca ter divisado problemas específicos na acção tecnológica. Esta não passaria possivelmente de uma aplicação dos dados científicos, sem ligação especial com outros campos, por exemplo, a metafísica, a religião, a ética, e assim por diante.

2. Embora só agora, e sobretudo nos últimos trinta anos, se assista ao esforço de uma aproximação crítica, mais insistente, à realidade técnica, ainda não se constituiu [ou só agora começa a elaborar-se] uma disciplina filosófica a ela concernente. Isso não obsta a que alguns frutos de pensamento se tenham já conseguido. São assim resumidos por F. Rapp<sup>10</sup>:

---

<sup>10</sup>*Ibid.*, p. 403, 4.





a) A tecnologia deve abordar-se filosoficamente de um modo unificado, com uma plena coordenação dos aspectos epistemológicos, éticos, culturais, sociais e metafísicos, com um complemento recíproco entre a análise sistemática e a histórica.

b) A filosofia da técnica reflecte necessariamente a situação epocal da filosofia como um todo, com as suas realizações, os seus fiascos e os problemas em discussão.

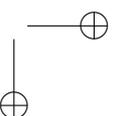
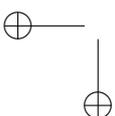
c) A tecnologia, longe de criar problemas absolutamente novos, agrava os existentes<sup>11</sup>.

d) É decerto irrealista exigir um perfeito controlo da tecnologia ou uma integral transformação dos valores, já que a configuração do futuro ou da história está fora do nosso alcance.

e) Em virtude da disparidade ou da quase antinomia entre a mudança tecnológica e a natureza humana relativamente imutável, revelam-se demasiado parciais, na compreensão da dinâmica do progresso tecnológico, as explicações filosóficas unidimensionais e monísticas (como o determinismo naturalista, a livre escolha e quejandos). Requer-se antes para tal entendimento a combinação de múltiplos factores: o nosso impulso biológico para a acção tecnológica, o processo histórico concreto no Ocidente (aliado à secularização e à ideia de progresso)<sup>12</sup>, o

<sup>11</sup>Contam-se entre eles o da submissão às condições materiais da vida, a exploração dos recursos, o uso bélico da tecnologia, o conflito entre soluções colectivas e a liberdade do indivíduo. Temas como a possibilidade e a especificidade de uma democracia catódica, o pseudodivertimento dos jogos interactivos, de feição por vezes cretinizante, a invasão crescente do corpo humano pela tecnologia das próteses, a entrada da evolução no estádio tec-nocientífico (com a conseqüente artificialização do corpo através da nanotecnologia) e outros são inéditos, mas serão de todo originais? (Cf. a tal respeito Paul Virilio, *L'art du moteur*, Paris, Galilée, 1993, pp. 131 e ss.

<sup>12</sup>Fenómeno, aliás, contingente na nossa história, tal como o aparecimento do cristianismo e das ciências exactas - lembra Kurt Hübner ("Técnica", in H. Krings, H. M. Baumgartner, Chr. Wild (Dir.), *Conceptos fundamentales de filosofía*, Vol. 3, Barcelona, Herder, 1979, p. 469).





método racional, a vontade de poder, a institucionalização da ciência, a competição económica, etc.

f) Por fim, os métodos e artefactos tecnológicos ostentam o mesmo carácter alienatório que as instituições sociais e os modelos da vida cultural, com a sua oferta de um enquadramento e dos meios de auto-realização numa época determinada, com as suas coacções específicas<sup>13</sup>.

\* \* \*

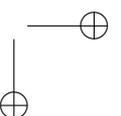
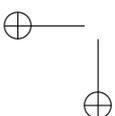
No contexto presente, sente-se que a filosofia de nenhum modo pode ficar indiferente à tecnificação acelerada do mundo; é imperativo seu tentar compreender tal dinâmica, clarificar a nossa situação e guiar o desenvolvimento ulterior numa direcção racional. A multiplicação da bibliografia sobre este tema, sobretudo desde meados do séc. XX, manifesta essa preocupação. Adivinha-se que a questão das “duas culturas”, ainda não de todo eliminada, terá porventura, enquanto controversia, perdido algum realce, já que a situação actual exige o concurso tanto da visão humanística e histórica como da ciência e da tecnologia para resolver os graves dilemas do presente<sup>14</sup>. Nenhum dos campos, cindidos pela forçosa divisão do trabalho, é já por si competente para resolver todos os problemas que vão surgindo.

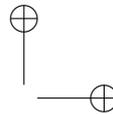
Repetindo, assiste-se hoje ao “fim da era baconiana”<sup>15</sup>, ou seja, deixou de se acreditar que o progresso técnico-científico constitui eo ipso

<sup>13</sup>Será, por exemplo, de atribuir aos actuais meios técnicos uma certa anestesia ou intoxicação televisiva, a manipulação mediática que, pela acentuação e pelo reforço do anónimo, nos condena à extrodirecção, acentuando a passividade, enfraquecendo o sentido da realidade e fomentando irresponsavelmente, como substituto da verdadeira vida, a auto-estimulação sensível sob todas as formas?

<sup>14</sup>É quase redundante lembrar que constituiu uma grave deficiência deixar a técnica fora da história das ideias; mas saliente-se igualmente o punctum caecum das teorias empiristas ou de outras, que deixam na sombra a dimensão axiológica adscrita a toda a acção humana.

<sup>15</sup>Gernot Böhme, *Am Ende des Baconischen Zeitalters. Studien zur Wissenschaftsentwicklung*, Francoforte, Suhrkamp, 1993.

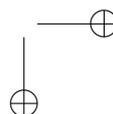
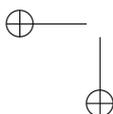


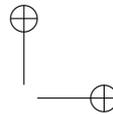
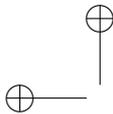


um progresso social e humano; pelo contrário, a ciência e a técnica já não podem olhar-se como instrumento desse progresso, mas apenas como condição da vida social, sob a qual importa redefinir o que se entende por 'humanidade'.

O carácter inédito da tecnologia actual - com o processamento electrónico de dados, a automação dos processos de produção, a introdução de sistemas cibernéticos e informáticos - origina valorações divergentes devido precisamente ao contraste dos seus efeitos. A sua evolução acelerada parece não encontrar pela frente nenhuma outra força suficiente no desenvolvimento espiritual-moral do mundo. Daí a premência com que obriga a levantar a questão ética, a repensar a relação com a natureza, os temas da liberdade, da solidariedade e da utopia, a aprofundar as possibilidades que oferece de aproximação e de contacto entre os povos e as diferentes formas de vida. As transformações que desencadeia nas relações jurídicas, internacionais e políticas, no sistema dos meios de comunicação (informação, manipulação e ideologização), as disfunções que igualmente segrega (multidão solitária, deserto urbano e humano, teledependência e intoxicação electrónica), mas sem esquecer também a abertura que faculta à ecumenicidade e à solidariedade (alargando a dimensão do proximus à do socius) são apenas uma pequena amostra da imensa e árdua tarefa que o aparelho tecnocientífico propõe hoje à filosofia.

Embora a reflexão filosófica não tenha de todo ignorado a acção técnica e os problemas dela decorrentes, o seu contributo foi a este respeito apenas disperso e fortuito; um trabalho reflexivo atento e expresso sobre a técnica só começou a ganhar contornos no final dos anos 60, mas sem que o tema se tenha instituído em disciplina formal, como aconteceu por exemplo com a epistemologia. Houve decerto filósofos que foram sensíveis ao rosto peculiar de uma civilização cada vez mais automatizada (assim Romano Guardini, Martin Heidegger, Ortega y Gasset, Arnold Gehlen, M. Horkheimer, Th. W. Adorno, H. Marcuse, H. Arendt entre outros) e pronunciaram a seu respeito juízos contundentes e esclarecedores.

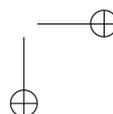
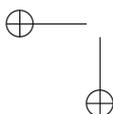


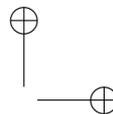
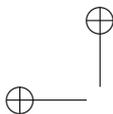


Apesar de a inquirição filosófica em torno da tecnologia não ser ainda um campo de reconhecimento geral no reino académico, já se desenha o esboço de uma filosofia da técnica, com temática muito variada, onde semelhante actividade se tenta ver a uma luz condigna, matizada, como verdadeiro objecto filosófico. Há contributos interessantes de J. Habermas, K. Hübner, F. Rapp, J. Ellul, J. Freund, S. Lem, H. Lenk, Günter Ropohl, Serge Moscovici, G. Simondon, G. Hottois e muitos outros [ultimamente, por ex., a reflexão densa e muito matizada de Andrew Feenberg].

### 3. De que tarefas se ocupará uma filosofia da técnica?

Tentará responder à urgência da hora presente (do nosso “kairós”) e dos seus sinais explícitos e implícitos, do contexto epocal: reparará o esquecimento e a omissão responsáveis por uma imagem antropológica unilateral, que também está na origem das nossas dificuldades actuais; superará uma visão abstracta da técnica que, no fundo, só favorece a falsa concepção da sua suposta neutralidade axiológica; atenderá à sua dimensão histórica, ao seu enredamento nos interesses sociais, políticos e de poder, tentando remediar o possível carácter alienante dos produtos tecnológicos como um sintoma da patologia das instituições sociais; esforçar-se-á por compreender o significado e o alcance do matrimónio (doravante indissolúvel) entre tecnologia e ciência, a sua vagarosa preparação através dos tempos modernos, os seus pressupostos; contrastará a técnica contemporânea com as técnicas tradicionais e com outras épocas da ciência; será sensível às implicações antropológicas de outro tipo inerentes à aventura técnica (mesmo religiosas, metafísicas ou até míticas); não deixará de lado os seus nexos ontológicos; evitará, como acima se lembrou, a concepção simplista da tecnologia como mera ciência aplicada e a sua demonização; discernirá o laço profundo entre as suas características cognitivas, éticas, culturais e sociais, que exigem um tratamento unificado; explorará a valência epistemológica da máquina (e ainda a sua metaforização ao nível filosófico e cósmico), o contraste entre certos veios maquinais do nosso pensa-





mento e o que nele há que ultrapassa a dimensão do puro automático e mecânico; aprofundará o carácter específico da racionalidade técnica, do seu potencial, inclusive emancipatório, da sua ambiguidade, da sua inserção no sistema cultural que a sustenta, e assim por diante.

4. Uma filosofia da técnica é um campo ainda *in fieri*; a sua cartografia temática não está por enquanto traçada nem supõe uma congruência de posições ou de acentos. Depara-se a seu respeito ora com a insensibilidade e a indiferença à constituição histórica da técnica<sup>16</sup>, ora com o entusiasmo e a desconfiança em face das suas promessas<sup>17</sup>. Os matizes da reflexão são numerosos e prestam-se a uma classificação simples.

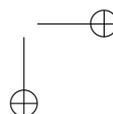
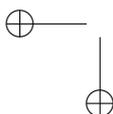
Tentar-se-á aqui, pois, num breve apontamento, indicar algumas linhas fundamentais.

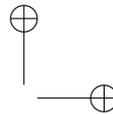
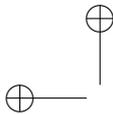
4.1. Sob o prisma da história das ideias, se acatarmos o juízo de Hans Blumenberg, “o destino da filosofia consistiu em levar a cabo a auto-afirmação da sua substância apenas contra a ‘técnica’ em sentido lato”<sup>18</sup>. E tal já desde a Grécia, no distanciamento e na luta contra a retórica, na oposição entre Platão e a Sofística, que marcará toda a nossa tradição; e, mais recentemente, ainda na apreciação que Husserl faz da “crise das ciências europeias”. É possível, por outro lado, admitir que o “*pathos*” técnico dos tempos modernos tenha irrompido em para-

<sup>16</sup>Mesmo em Marx, que a olhou no seu desenvolvimento interno e nos efeitos concomitantes das con-vulsões sociais, por ex., no caso do tear mecânico ou da máquina a vapor, e salientou fundamentalmente a sua evolução autónoma, deixando na sombra os outros factores.

<sup>17</sup>H. Stork adverte que a crítica da cultura na Alemanha (H.J. Meyer, Günther Anders, K. Jaspers, F.G. Jünger e outros) é predominantemente negativa em face da técnica, implicando esta uma exploração, uma perda de liberdade, a despersonalização, o colapso da consciência moral, o desvanecimento da tradição e a massificação, a falta de reverência perante os seres, etc. (Cf. *Einführung in die Philosophie der Technik*, Darmstadt, BW, 1977, pp. 80-1).

<sup>18</sup>Hans Blumenberg, “*Lebenswelt und Technisierung*”, in *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Estugarda, Reclam, 1986, p. 14.





lelo com a intensificação excessiva da consciência da contingência, no final da Idade Média<sup>19</sup>, e divisar, na autocerteza conquistada por Descartes mediante o cogito, ergo sum, apenas o caminho para a certeza da existência do mundo, em face do qual o sujeito se posta um tanto solipsisticamente num giro representativo e com um forte impulso activo e dominador, mas numa óptica mecanicista, que deixa na sombra a 'naturalidade' da natureza<sup>20</sup>.

Com outro propósito e em diferentes coordenadas de pensamento, E. Levinas enquadra também a técnica no devir da nossa cultura. Apresenta ela, sem dúvida, contradições internas, mas condená-la não passa de retórica confortável. Enquanto assecuração e resguardo, constitui um dos progressos do espírito humano, e foi manifestamente destruidora dos deuses pagãos, alguns dos quais morreram: os deuses da conjunção astrológica e do fatum, os deuses locais, da paisagem e outros. Ensina-nos que estes deuses são do mundo, simples coisas, logo, não grande coisa<sup>21</sup>. Se problema ela é deve-se à sua conjunção histórica com a ontologia do neutro e do Mesmo, subjacente à metafísica europeia, e à ligação entre o referido cogito cartesiano e o poder, pois, na espiritualidade do Ocidente, "o saber é produção do ser"<sup>22</sup>.

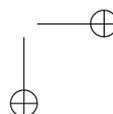
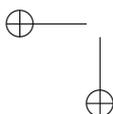
4.2. Na perspectiva epistemológica, existe, segundo Alexandre Koyré, um pensamento técnico, que não se confunde com outras formas. Na história humana é a técnica que precede a ciência, e não vice-versa; há uma origem independente da técnica, portanto, um pensamento prático originário, essencialmente diverso do pensamento teórico e científico. Pensamento activo e operativo (assim para Fr. Bacon), constitui, no interior do senso comum, por experiência (trial and error), os giros manuais dos ofícios e as regras das artes (transmitidas de geração em geração como um tesouro de saber empírico); é um saber pré-científico,

<sup>19</sup>*Ibidem*, p. 47.

<sup>20</sup>H. Blumenberg, *Höhlenausgänge*, Francoforte, Suhrkamp, 1989, pp. 417, 439-40.

<sup>21</sup>E. Levinas, *Dieu, la Mort et le Temps*, Paris, Grasset, 1993, pp. 190-1.

<sup>22</sup>*Ibidem*, p. 137





mas saber, que permitiu desenvolver técnicas de grande perfeição, e antes de se ter a sua teoria. Quando a ciência se vira para a técnica e visa a teoria da prática, surge então a tecnologia, ciência técnica e técnica científica que, relativamente à técnica empírica, é o que a ciência grega é para o saber dos agrimensores egípcios<sup>23</sup>.

Não seria também de todo inoportuno aduzir, e até recuperar, aqui a reflexão fenomenológica de Max Scheler sobre as diferentes formas de saber, das quais uma é a do “Arbeitswissen” (saber laboral), que supõe a “união originária” do ‘pensar’ e do ‘fazer’ e os consequentes processos históricos da sua diferenciação e individualização<sup>24</sup>.

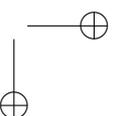
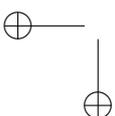
4.3. À luz de uma abordagem antropológica, a técnica pode considerar-se como dimensão essencial; assim para A. Gehlen, que (no seguimento de Max Scheler) refere a abertura produtiva ao mundo, o carácter inacabado, deficiente, não de todo biologicamente fixo, do ser humano, votado à acção e à prossecução (técnica) de fins na natureza, à guisa de compensação orgânica<sup>25</sup>.

Assim também para o sociólogo S. Moscovici, que divisa a especificidade do homem na capacidade de ser capaz de engendrar o seu

<sup>23</sup>Alexandre Koyré, “Les philosophes et la machine”, in *Études d’Histoire de la Pensée philosophique*, Paris, Gallimard, 1971, p. 338.

<sup>24</sup>No âmbito da filosofia da técnica, não deixa de surpreender o forte acento de actualidade, a riqueza de matizes e o discernimento que a reflexão scheleriana a tal respeito apresenta. Opondo-se a todo e qualquer tipo de reducionismo, realça o carácter autógeno dos actos espirituais com seus objectos específicos, mas também oferece, na sua crítica ao pragmatismo, uma cintilante meditação sobre o trabalho e o *homo faber* (na linha de Bergson), sobre o devir da ciência moderna (inspirada por objectivos técnicos), que finalmente insere na sua teoria axiológica e na questão do sentido da cultura. Cf o ensaio “Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des Pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt”, in *Gesammelte Werke*, Bd. 8 - Die Wissenschaften und die Gesellschaft, Berna, Francke Verlag, pp. 191-379, 447-465.

<sup>25</sup>A. Gehlen, *Der Mensch*, Francoforte, Athenaion Verlag, 1974.





estado natural, rompendo, devido à sua acção geomórfica sem limites, a sua identidade com as outras espécies naturais<sup>26</sup>.

Este realce parcialmente essencialista, de tom optimista e nada tecnofóbico (e um tanto anistórico) encontra-se ainda em F. Dessauer, para quem o ser humano vive estirado entre o real e o possível e, por isso, se torna inventor, investigador, a fim de acomodar o mundo aos seus propósitos, numa promessa de liberdade e de configuração do futuro.

Max Bense prefere, por seu lado, e dada a sua susceptibilidade estética, encarar a técnica à luz de um impulso construtivista, de um horizonte ontológico da factibilidade: a tecnicidade engloba todo o conjunto de procedimentos construtivamente fecundos para a modificação, a ampliação e a simulação do 'mundo'.

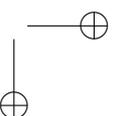
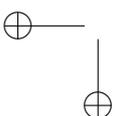
E o psicanalista Francesco Corrao, em síntese, assevera:

*A tecnificação do mundo não é uma patologia... ou uma perda de sentido, como julgava Husserl e outros ainda pensam, mas uma renúncia necessária à onipotência do pensamento, usada para compensar a intrínseca pobreza e debilidade biológica do ser humano. Além disso, o homem débil e pobre, expulso do Éden, precisa da retórica como arte da aparência para substituir as suas escassas prestações físicas por prestações verbais<sup>27</sup>.*

Nesta linha de reflexão talvez se deva reconhecer uma vertente técnica mesmo no seio do nosso pensar, na nossa actividade cognoscitiva enquanto força criadora. Para ai aponta o físico e filósofo Carl Friedrich von Weizsäcker, cuja reflexão acerca do agir científico se pode condensar assim: a ruptura da relação eu-mundo - que, na sua mútua interacção, adquirem categoria ontológica - operada pela imagem física no confronto esquemático sujeito-objecto, é, no fundo, uma recriação

<sup>26</sup>Serge Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Paris, Flammarion, 1977, pp. 5-39.

<sup>27</sup>Francesco Corrao, "Epinoesis" in CERUTI, M. / PRETA, L. (Dir.), *Che cos'è la conoscenza*, Bari, Laterza, 1990, p. 33.





da realidade. Mas enquanto tal confronto ocorre habitualmente com esquecimento e à margem de experiências, poderia dizer-se que a física moderna as consegue mediante um acto de violência. O experimento, que nos mostra o estado da realidade que ele próprio engendrou, é uma impressionante manifestação material do espírito, o qual unicamente conhece enquanto cria<sup>28</sup>.

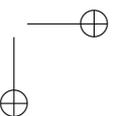
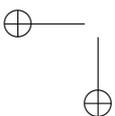
Insistindo mais no plano da acção, o filósofo C. A. van Peursen lembra que a tecnologia é mais um verbo (condensando as nossas actividades técnicas) do que um substantivo, isto é, a soma total dos nossos instrumentos. Primeiro, porque as potencialidades do nosso corpo se exprimem nela e, através das suas invenções, aprendemos indirectamente acerca das nossas próprias funções corporais. A tecnologia, se não se converter em obstáculo externo, tornar-se-á então uma espécie de extensão e manifestação da nossa existência somática, diferente da animal porque aberta a novas possibilidades e a uma história sem fim, pois em nós a evolução transborda para fora, para o mundo exterior, e a matéria é transformada em prolongamento da forma corpórea orgânica.

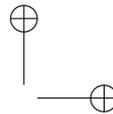
Em segundo lugar, a tecnologia, como extensão do corpo, implica que nós continuaremos a transformar e a controlar o nosso meio ambiente, até abarcarmos, se possível, o próprio mundo. É mais do que o fenómeno puramente material que, muitas vezes e por engano, se supõe ser; é, acima de tudo, “uma maneira de evolover, de actuar, de fazer história. O campo da tecnologia assinala o âmbito da responsabilidade humana”<sup>29</sup>.

4. 4. Sob o ângulo da historicidade humana, a técnica obedece a pressupostos de vária ordem, inclusive metafísicos. Por aqui alinham

<sup>28</sup>C.F. von Weizsäcker, *Zum Weltbild der Physik*, Estugarda, S. Hirzel Verlag, 1970; versão utilizada: *La imagen física del mundo*, Madrid, BAC, 1974, p. 45.

<sup>29</sup>C. A. van Peursen, *The Strategy of Culture*, Amesterdão, North-Holland Pub. Co., 1974, pp. 119-120.





as interpretações de M. Heidegger<sup>30</sup>, J. Ortega y Gasset, Emanuele Severino, Georg Picht e Charles Taylor.

Sabe-se que, para Heidegger, há uma diferença entre a técnica mais antiga e a moderna; se aquela era um descobrir (desvelar) cuidadoso, a moderna consiste num produzir violento, cujos resultados já não são primordialmente objectos de veneração e contemplação, mas o sempre “disponível”. A técnica é hoje uma provocação da natureza (feita objecto de exploração). Eis como o filósofo resume a sua visão:

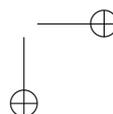
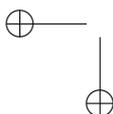
*A postura fundamental moderna é a postura “técnica. Não é técnica porque há máquinas a vapor e, em seguida, o motor de explosão, mas há coisas assim porque ela é a era “técnica”. O que chamamos a técnica moderna nem sequer é apenas um instrumento e um meio, perante o qual o homem de hoje pode ser senhor ou escravo; esta técnica é acima de tudo, e para lá destas atitudes possíveis, já um modo decidido de interpretação do mundo, que não determina apenas os meios de transporte, o fornecimento dos géneros alimentícios e a indústria dos lazeres, mas toda a atitude humana nas suas possibilidades, isto é, impregna antecipadamente a sua capacidade de equipamento. Eis porque a técnica só é controlada onde de antemão e sem reserva se lhe diz um sim sem condições. Significa isto que o controlo prático da técnica no seu desdobramento incondicional pressupõe já a submissão metafísica à técnica. Esta submissão em nós vai a par com a atitude de se apossar de tudo segundo um plano e um cômputo e aplicar este novamente a vastos períodos, a fim de assim pôr o duradouro em segurança, de um modo consciente e voluntário, para uma duração o mais longa possível<sup>31</sup>.*

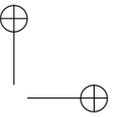
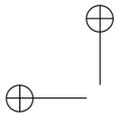
Apoiado, em parte, numa ou noutra intuição heideggeriana, o filósofo Georg Picht enriquece-a com novos matizes. Eis aqui alguns resumos da sua reflexão não sistemática, colhidos passim em duas obras suas<sup>32</sup>.

<sup>30</sup>M Heidegger, “Die Frage der Technik” in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954; Holzwege (GA, Bd. 5), Francoforte, Klostermann, 1977.

<sup>31</sup>M. Heidegger, *Grundbegriffe* (GA, Bd. 51), Francoforte, Klostermann, 1981, 17.

<sup>32</sup>Georg Picht, *Der Begriff der Natur und seine Geschichte*, Estugarda, Klett-Cotta, 1989; *Kunst und Mythos*, ibid., 1990.





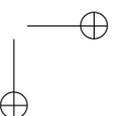
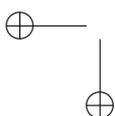
A técnica do século XX, no seu conjunto, nada mais é do que uma espécie de liturgia que celebra a fé na verdade inconcussa da ausência de contradição, i. e., da unidade auto-idêntica do pensar e, assim, do mundo, na identidade, pressuposto da objectividade, a que se deve sujeitar a subjectividade. Há um nexó essencial entre a actual civilização técnico-científica, que submeteu a Terra, e a história europeia do espírito, de que ela é resultado.

Pode, pois, dizer-se que a metafísica possui realidade histórica; segundo Hegel, ela determina o curso da história na figura do espírito objectivo. As formas competentes da organização estatal, bem como as estruturas da técnica, brotaram da forma de pensar da metafísica. Esta impera onde a administração estatal domina e a técnica determina o processo social.

Não é descabido defender-se a tese de que o domínio mundial da metafísica começou só no século XX, pelo que falar do colapso ou da morte da metafísica seria apenas uma fantasmagoria duvidosa da subjectividade prisioneira no cárcere do espírito objectivo. Na ideologia dominante, na organização do Estado, nas estruturas da técnica e na tradição “ciência”, permanece activa e intocada a metafísica. As estruturas do espírito objectivo determinam o jogo das opiniões da consciência colectiva, embora os conteúdos inseridos em tais estruturas já não ocorram na consciência como opiniões e pensamentos. A metafísica reprimida permanece ainda metafísica.

Por outro lado, o pensamento dos séculos XIX e XX é determinado por uma cisão entre ciências da natureza e ciências do espírito, ou seja, pela contraposição entre natureza e espírito, natureza e sociedade, natureza e liberdade, ou em termos mais abstractos, entre ser e consciência. Semelhante oposição deriva da metafísica, embora ao mesmo tempo a falsifique.

As estruturas sustentadoras e a consciência do mundo técnico, independentemente do que os homens considerem conteúdo da sua consciência, são, pois, quase totalmente dominadas pela metafísica. De facto,





a base metafísica da ciência natural é a proposição: “Tudo o que em geral se manifesta, no espaço se manifesta”.

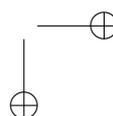
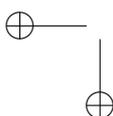
Em contrapartida, a base metafísica das ciências humanas é o princípio da subjectividade: “Toda a verdade é verdade para uma consciência possível”. Se, a partir do horizonte da consciência do século XX, quisermos, na imanência do mundo, compreender o que significa “mundo”, temos de comprovar a base de ambas as proposições (relativas ao espaço e à consciência). Se entendermos “mundo” na acepção de espaço, temos o materialismo; se na acepção de subjectividade, será idealismo. A questão de Kant, na Crítica da Faculdade do Juízo, de como é possível na natureza a consciência, não foi resolvida. Só poderia solucionar-se no horizonte do tempo, que abrange natureza e espírito, espaço e subjectividade.

É peculiar à física dos séculos XVIII e XIX a hipótese fundamental de que todos os processos na natureza são inequivocamente determinados pelo princípio da causalidade; pela teoria darwiniana da evolução, a validade de tal princípio revelou-se também para a transformação dos seres vivos e para a história evolutiva do género Homem. Parecia encerrada a imagem determinista do mundo nas ciências da natureza, sem espaço para a liberdade.

Hoje, porém, a física quântica, além da necessidade (na linha da física clássica), admite o acaso; mas uma cadeia de acasos não é a “história”. Para esta não há lugar na imagem científico-natural do mundo.

Eis porque a questão da harmonização do determinismo e da liberdade humana foi, desde Galileu, o problema básico da filosofia moderna, tendo recebido uma solução céptica em Hobbes e dualista em Descartes, com a separação entre consciência e natureza. É uma ilusão pensar que o cartesianismo foi superado. A separação de natureza e história (com a posterior separação e distinção dos dois grupos de ciências já mencionados) é uma consequência inevitável do determinismo, com capacidade de prognósticos.

Marx, Nietzsche, Freud e Adorno salientaram, com justeza, uma crescente cegueira dos espíritos em face do enredamento inextricável





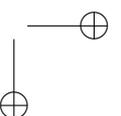
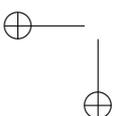
de fenómenos como a carreira vitoriosa da técnica, a fé na legalidade natural da economia capitalista, a formação do Estado nacional, o processo de industrialização, intimamente ligados à ideologia do liberalismo e à emancipação da burguesia.

Na base de toda a cultura europeia, com a força de uma verdadeira superstição, há uma imagem teomórfica do homem que, não obstante a horrível e tremenda experiência da crueldade, baixeza e bestialidade de que a nossa civilização foi capaz, ainda persiste e foi elevada a princípio pela Ilustração.

Uma explicação transcendental dos fenómenos como a moderna ciência e técnica, ou de poderes como o capitalismo e o socialismo, não pode, se quiser tomar a sério o princípio da Ilustração, ignorar que estas configurações da história moderna, nas estruturas fundamentais que as sustentam, são análogas aos produtos representativos da época mítica.

Na era das máquinas, é absurdo contrapor a História à natureza; as intervenções maciças nos recursos energéticos e naturais são o motor do progresso histórico. A natureza não está fora da história; fornece a matéria-prima para o processo da história. O modelo segundo o qual transcorre a história na civilização técnica promana da ciência natural: ela decorre como um experimento físico (em geral preparado de modo a comprovar empiricamente o determinismo pressuposto). Mas a vontade, o intento e o poder experimental pressupõem a liberdade (de tal os físicos irreflectidamente se esquecem!), que pretende demonstrar o determinismo na natureza. A nossa civilização concentra-se na construção dos seus aparelhos de produção. Cada fábrica e cada sistema técnico é uma aplicação experimental em grande. Reivindica-se todo o nosso poder de disposição sobre a natureza para levar a cabo um gigantesco experimento, cuja realização exige uma sociedade totalmente planeada, logo, privada de liberdade.

O instrumental utilizado vai buscar-se à física clássica (feita órgão da história humana), à qual devemos o poder de manipular a natureza terrestre segundo o seu bel-prazer. Não há, em rigor, um conflito entre história e natureza terrestre, mas entre a física e o modo de vida em





que a história se desfralda como história. Por conseguinte, a destruição da natureza é idêntica à destruição da história. As tradições erradicam-se como os ecossistemas. A verdadeira história insere-se na evolução natural do mundo de vida humano.

Registe-se também, na óptica de Aldo Gargani, o laço entre técnica (retórica da própria imortalidade) e auto-referência representativa, inspirada aliás pela cultura humanista, que educou o Ocidente a olhar para a Natureza só como objecto externo de apropriação, ao mesmo tempo como construto cultural e objecto artificial, pelo que nos subtraímos ao Aberto imenso da natureza, no sentido rilkeano<sup>33</sup>.

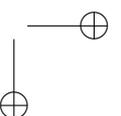
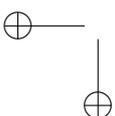
4.5. A perscrutação crítico-ideológica faz emergir a técnica a uma luz diferente: assim na chamada Escola de Francoforte (Max Horkheimer, Th. W. Adorno, Herbert Marcuse, J. Habermas e outros).

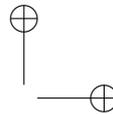
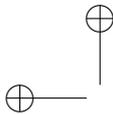
Para Th. Adorno, “todo o espiritual possui elementos técnicos”<sup>34</sup>. É problemática, todavia, a concepção do processo tecnológico como autónomo, com uma legalidade própria; ele não se desenrola no vazio, o seu desenvolvimento é socialmente determinado, incide na sociedade e obedece a exigências ou mandatos seus. A simultânea identidade de técnica e sociedade e a sua recíproca separação, como que por um abismo, atestam um estado social, no fundo, irracional, não planificado, anárquico; numa verdadeira sociedade racional e dona de si, a técnica discerniria a sua essência social, e a sociedade divisaria o entrosamento da cultura com os seus triunfos técnicos.

Por outro lado, a antítese rígida de humanismo e técnica é sintoma de falsa consciência; na sociedade cindida, os seus diferentes sectores não sabem o que são, não sabem o que os outros são. Tal antítese é ainda uma fracção da aparência (ilusão) socialmente produzida; é verdade que fracassou o ideal humanista da *Bildung* (formação integral) à W. Humboldt, com o seu cultivo da personalidade universal, e também

<sup>33</sup>Cf. Aldo Giorgio Gargani, *Studi di analisi. L'unità perduta del metodo filosofico*, Milão, Feltrinelli, 1993, pp. 23 s.

<sup>34</sup>Th. W. Adorno, “Über Technik und Humanismus”, in *Gesammelte Schriften*, XX/I, Francoforte, Suhrkamp, 1979, p. 313.





é certo que a salvação ou a perda da humanidade por obra da tecnologia não depende dos técnicos, mas da sociedade global, da qual a técnica é apenas um derivado. Importa, sim, como germe de uma nova Bildung, fomentar a consciência crítica da técnica acerca de si mesma e um discernimento das conexões sociais em que estamos enredados<sup>35</sup>.

J. Habermas, por seu turno, recorda, primeiro, a associação, feita por H. Marcuse, entre técnica e dominação, racionalidade e opressão, ao longo dos tempos modernos; em seguida, parte do laço entre conhecimento e interesse e vê em acção, nas ciências empírico-analíticas, um interesse cognitivo técnico, típico da razão instrumental (oposta à razão crítica), que levou à cientificação da tecnologia e ao seu ulterior enraizamento na ideologia capitalista e burguesa<sup>36</sup>.

4.ó. Na vertente ética, os problemas que se prendem com a técnica multiplicam-se todos os dias; ou são já antigos e sofrem um agravamento em virtude do novo contexto social e político derivado das pressões económicas e industriais e do fenómeno da sua globalização, ou são de todo inéditos, sem precedentes no passado, e arrojam-nos para situações de perplexidade total. É justa a observação de Carl Friedrich von Weizsäcker que, ao insistir na necessidade e na urgência de uma “mudança de consciência” como remédio para o titanismo dos tempos modernos, sublinha:

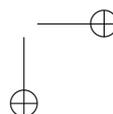
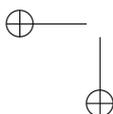
*O nosso problema é que a eficiência da teoria e da técnica modernas - também da técnica da condução dos homens - alargou a nossa responsabilidade mundana a uma dimensão para a qual nunca esteve e, hoje, não está preparada<sup>37</sup>.*

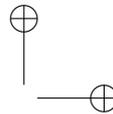
J. Ellul e Hans Jonas, já antes mencionado, examinam o fenómeno técnico à luz de um imperativo semelhante.

<sup>35</sup>*Ibidem*, pp. 311-317.

<sup>36</sup>Habermas, *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Francoforte, Suhrkamp, 1981 (sobretudo os cap. 2, 3 e 5).

<sup>37</sup>Carl Fr. von Weizsäcker, *Bewusstseinswandel*, Munique, Carl Hansel Verlag, 1988, p. 65.





O primeiro assevera que a técnica é já o nosso meio, exigindo uma revisão completa dos nossos comportamentos e valores; ela possui um carácter sistémico, com as notas da autonomia, da unicidade, da universalidade e da totalização. Longe de ser neutra, apresenta, enquanto sistema e não mero agregado de instrumentos, uma lógica própria, se-grega a sua ética peculiar (a saber, interessa-se só pelas condutas e visa suscitar uma ortopraxia implacável, com a exclusão da problemática moral); é, portanto, uma ética do puro poder, da eficácia, da exactidão funcional, sem lugar para o gratuito ou para os valores da bondade, da fidelidade, do amor. É-lhe imanente um impulso totalitário.

A única maneira de nos subtrairmos ao perigo ínsito na sua exclusividade maníaca, de puro poder que elimina os valores, de tensão voluntarista para a realização de todas as possibilidades, é desenvolvermos, na plena liberdade, uma ética do não-poder, da humildade, da amenidade (como aconselha B. de Jouvenel) e da convivialidade (de acordo com Ivan Illich), da renúncia a usar todos os meios possíveis, porque o ilimitado é a negação do humano e da cultura<sup>38</sup>.

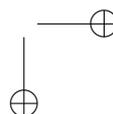
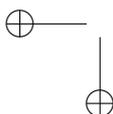
Por seu lado, Hans Jonas denuncia um “gnosticismo” oculto do espírito moderno, que levou à cisão entre o Si mesmo e o mundo, à nossa alienação da natureza, à desvalorização metafísica desta última, à solidão cósmica do espírito e ao conseqüente niilismo das normas mundanas<sup>39</sup>.

Quanto à acção técnica, imersa na mais profunda ambivalência, mesmo quando ao serviço de fins genuínos e legítimos, poderia assim sumariar-se a tese fundamental de Hans Jonas<sup>40</sup>: A técnica, que é

<sup>38</sup>J. Ellul, “Recherche pour une éthique dans une société technicienne”, *Annales de l’Institut de Philosophie et de Sciences morales*, 1983, Éditions de l’Université de Bruxelles, pp 7-20.

<sup>39</sup>H. Jonas, *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, Chicago, The Univ. of Chicago Press, 1974, p. XVIII.

<sup>40</sup>Desenvolvida nas obras *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Francoforte, Insel Verlag, 1979 (e também Suhrkamp, 1984) e *Technik, Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung*, Francoforte, Insel Verlag, 1985 (e Suhrkamp, 1987)



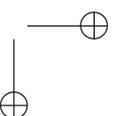
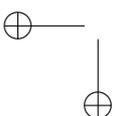


no fundo um fenómeno de poder, carece de reflexão filosófica e exige acima de tudo uma nova ética, pois a clássica distinção entre poder e fazer, entre saber e a sua aplicação, tornou-se obsoleta, devido à dinâmica do aparelho tecnocientífico. Os processos técnicos alcançam hoje uma tal ordem de grandeza na sua intervenção, na sua extensão, nas suas consequências e nos seus efeitos, que o tradicional espaço limitado da acção humana explodiu, ultrapassando o recinto do próximo, da relação facial ou análoga, para se alargar ao futuro, às gerações vindouras, que podem vir a sofrer horrores, derivados do nosso abuso e excesso de exploração dos recursos naturais. Como se trata de um poder novo e de uma nova situação epocal e histórica, requer-se a percepção dos limites, e igualmente um novo sentido de responsabilidade, que ultrapassará o círculo do indivíduo para abarcar o colectivo humano.

4.7. Uma aproximação teológica à técnica não deixa igualmente de ter relevância.

Para começar, será bom recordar a interpretação de Emil Brunner, um dos fundadores da chamada Teologia dialéctica, na primeira metade do século XX: contemplada à luz da Bíblia (Gen 1, 28), a técnica é uma espécie de criação continuada, elemento nuclear do processo de secularização, em que o homem se torna autónomo em face do mundo e toma nas mãos a sua configuração, ao mesmo tempo que leva a cabo a total desmitologização da natureza.

Evoque-se igualmente o rastreio que, pela mesma altura, e no mesmo círculo teológico, R. Bultmann efectua de alguns dos pressupostos espirituais da nossa cultura: a gnose e o cristianismo (entre si opostos e mutuamente polémicos, mas também com uma ou outra cumplicidade) legaram ao Ocidente, embora com premissas distintas, uma compreensão do mundo e do homem, cujas consequências irradiaram em diferentes direcções, por exemplo, a desdivinização e a radical profanação do mundo, em contraste com a concepção grega do cosmos como ser divino, ou com a intuição veterotestamentária do mundo enquanto criação. O mundo assomava agora como puro objecto, como material,





posto à nossa livre disposição (mediante a ciência e a técnica)<sup>41</sup>. Daí a sobrestimação, na cultura moderna, do trabalho (atitude estranha às tradições antiga e cristã), o maior apreço da formação técnica relativamente à humanista, da utilidade em contraste com a configuração cuidadosa da nossa humanidade.

Não deixa de ter interesse também a posição de Paul Tillich<sup>42</sup>, para quem o predomínio da visão técnica no seio da nossa cultura assenta na unilateralidade reconhecida à razão funcional, com o subsequente olvido da razão ontológica e a possível demonização dos poderes intramundanos.

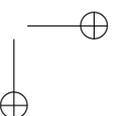
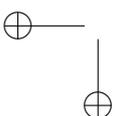
Existe em cada obra humana (indagável quanto ao fim e aos meios) o duplo carácter de coisa e símbolo (pois expressa um ser e é por este determinada). Assim a “cidade técnica” pode ser símbolo da nossa disposição anímica, do nosso sentimento vital, das nossas vontades modeladoras, já que nela expressamos o nosso ser social.

Na alma de cada homem, há um sentimento primigénio frente ao mundo e à sua existência (que apresenta o carácter de ameaça, de inóspito): o “sentimento do terrífico”, de que são símbolos mutáveis as coisas tidas por estranhas.

Para fugir ao horrendo, o homem procura acoitar-se na existência, extirpar dela o ameaçador. E assim nasce o simbolismo da casa como pedaço do ser familiar, em plena estranheza do espaço infinito, que nos quer desfazer; o horrendo da total limitação, do labirinto, da caverna, da estreiteza (em que conflui a angústia) é superado em ligação com o espaço infinito mediante a janela, o balcão, a torre, o pátio e o jardim, e assim por diante. A casa é, por sua vez, a célula da cidade; também esta é símbolo da fuga humana primigénia frente ao pavoroso. A cidade moderna é ampla e clara, com grandes ruas e praças, cheia de luz e cores.

<sup>41</sup>R. Bultmann, *Glaube und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, II, Tubinga, 1952/1993, p. 205.

<sup>42</sup>“Die technische Stadt als Symbol”, (1928), in P. TILLICH, *Main Works. Hauptwerte*, II, Berlim, Gruyter, 1990, pp. 121-5.





*Assim como a casa e a cidade são o meio da inserção na existência humana, assim também toda a técnica é uma superação do terrífico nas coisas. Já o conhecer, a ordenação das coisas em leis e conexões é repressão da sua profundidade demónica, da sua inapreensibilidade, estranheza e ameaça. Conhecer o mundo é sempre também acoitar-se no mundo, e a história da ciência é também uma história da vitória sobre o terrífico. Mas esta vitória chega ao seu auge na técnica, o grande experimento que confirma a ciência e a põe ao mesmo tempo ao serviço do fim<sup>43</sup>.*

Na unidade de técnica e ciência, o homem sujeitou a Terra, fez dela enquanto todo a sua casa, como pressagiaram os utópicos da Renascença. Tem nela o seu lar, como o apropriado, o roubado à estranheza - eis a consequência que o homem renascentista tirou da revolução da astronomia: a Terra tornou-se um corpo celeste com todos os outros, o divino não estava mais perto das estrelas do que da esfera celeste.

O ser humano vive num corpo celeste e deve configurá-lo para sua habitação no cosmos infinito. O meio para tal é a “magia” técnica, de que o homem é capaz, porque se encontra no ponto de intersecção de todas as esferas do ser.

A “cidade técnica” é de todas as suas criações a simbolicamente mais poderosa: une as ideias de domínio do ser e de habitante do ser. Em cada criação da cidade técnica há uma imensa mole de apropriação humana do ser, a libertação de imensos fardos do trabalho humano; cada uma é símbolo de desdemonização do mundo, criação de nova, muitas vezes admirável, forma de ser.

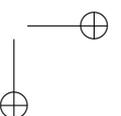
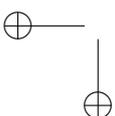
*A casa técnica, a cidade técnica, a Terra dominada pela cidade técnica, transformada em casa da humanidade: eis o símbolo da nossa época, da era da realização da utopia técnica, da era da habitação do homem na Terra e da sua apropriação e recriação pelo homem<sup>44</sup>.*

Mas a cidade técnica torna-se também símbolo de perplexidade, que se sobrepõe à realização da utopia técnica; com ela desponta uma

---

<sup>43</sup>*Ibidem*, p. 123.

<sup>44</sup>*Ibidem*, p. 124.





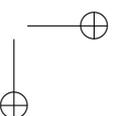
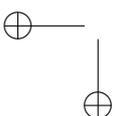
nova ameaça e estranheza, que já não se pode banir mediante o saber e a técnica. Quanto mais poderosas e complicadas são as produções técnicas tanto mais elas obtêm uma vida sua, autónoma e ameaçadora. Cresce hoje a sombra terrífica da técnica, na medida em que a Terra se converte na “cidade técnica”. Quem a poderá controlar? Daí, uma contradição específica: A coisa técnica perdeu, sem dúvida, a estranheza originária de coisa, mas nem por isso se tornou familiar. A cidade técnica permanece estranha e horrífica. A coisa recebeu uma vida própria, mas nenhum eros a liga à nossa vida; é petrificada, isolada das correntes cósmicas. Permanece a estranheza, apesar de toda a apropriação.

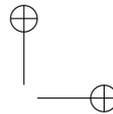
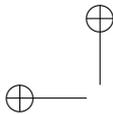
Com a estranheza do mundo tecnicizado das coisas desponta uma nova estranheza, o horror perante o mundo gélido, que nos serve e que não nos pode falar como o vivo ao vivo.

Por trás de todas estas ameaças encontra-se, como mais profunda, a questão do sentido vital da dominação técnica, do sentido da “Terracasa bem apetrechada”. Não habitamos por habitar, mas habitamos para viver. Se, porém, a nossa vida está ao serviço do habitar e da cidade técnica, para quê então esta vida? A cidade técnica não fornece qualquer resposta a tal questão, mas suscita-a.

Mais recentemente, Jürgen Moltmann<sup>45</sup>, numa tónica mais ecológica, denuncia a hipertrofia do entendimento técnico, o “divide et impera” epistemológico subjacente à nossa prática científica (que reprime e olvida as nossas indestrutíveis ligações cósmicas) e que, depois, ressoa na relação objectivadora e violenta com a natureza. De facto, as ciências por nós desenvolvidas inserem-se acriticamente (no seu uso social) numa atitude civilizacional de guerra com a natureza, e não de pacto ou aliança. Na concepção moderna do método está incrustado um narcisismo essencial, de tipo projectivo, que leva a confundir os nossos esquemas epistémicos com a substância das coisas.

<sup>45</sup>Por exemplo em: *Das Experiment Hoffnung Einführungen*, Munique, Chr. Kayser Verlag, 1974; *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la Creación*, Salamanca, Ediciones Sigueme, 1987 e *El Espíritu de la Vida. Una Pneumatologia integral*, ibidem, 1998





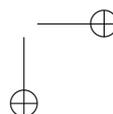
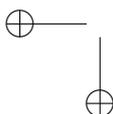
Por outro lado, a técnica apresenta uma aura e uma propensão qui-  
liástica ou milenarista, comunga na fantasia produtiva, mas está longe  
de a esgotar. Insistir, pois, na mera reconstrução tecnológica do mundo  
pode ser, para lá das vantagens reais, um enorme empobrecimento das  
múltiplas experiências humanas, que não cabem num único e artificial  
modelo de inquirição do mundo, por mais eficaz que seja<sup>46</sup>.

E, por fim, mencione-se a interessante ligação que o teólogo protes-  
tante Eberhard Jüngel estabelece entre a palavra e o acto técnico. Diz  
ele que a linguagem é, na sua estrutura apofântica (ou seja, enuncia-  
tiva), a origem do homo faber. Como seres linguísticos que ajuízam,  
somos artífices, queremos abarcar as coisas com a nossa interpretação  
e com o nosso poder. Por isso, um dos intrínsecos perigos e ameaças a  
que a nossa existência está sujeita é o de uma tendência para a total as-  
similação do mundo; semelhante propensão encontra-se precisamente  
ligada à função enunciadora da linguagem. O mundo torna-se, por ela,  
uma obra inteiramente humana, um mundo manufacturado e artificial  
sob todos os aspectos. Vivemos já, em parte, numa situação mundana  
que caminha nessa direcção. Não é difícil diagnosticar essa tendência  
como uma moderna forma de fuga gnóstica do mundo, uma forma de  
desdém pelo mundo<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup>Poderia aqui evocar-se, como paralelo, mas numa perspectiva niilista, o juízo  
de Jean Baudrillard que, não sendo teólogo, fustiga em muitas das suas obras, se  
não em todas, o intento que anima a nossa civilização como projecto global. Refere  
ele, repetidamente, que a definição europeia de “humano” (ligado à racionalidade e à  
universalidade) segregou o inumano, a discriminação progressiva e cruel (o louco, o  
selvagem, a criança, o velho, o judeu, etc.), que há um nexos entre a actual metrópole  
e a necrópole, que a loucura se tornou envolvente na sociedade contemporânea, sob  
o signo do enclausu-ramento que põe a titilar todas as fibras da existência “normal”;  
que a técnica, a ciência e a produção ocidentais supõem o corte do vivo e do não-vivo,  
em prol deste último, pois a realidade da ciência e da técnica é a da separação entre  
o vivo e o morto; que na acção científica, com a sua extorsão operacional, existe uma  
pulsão de morte (o desejo de saber), pois só é real (isto é, objectivo) o morto. Os  
teólogos, ao menos, ainda têm esperança!

<sup>47</sup>E. Jüngel, *Entsprechungen: Gott - Wahrheit - Mensch*, Munique, Chr. Kayser  
Verlag, 1986, pp. 103-157; 254-7, 372-3



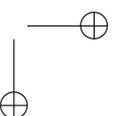
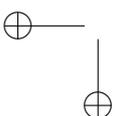


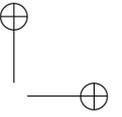
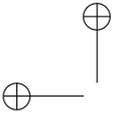
\* \* \*

Haveria ainda que aduzir a teoria do tecnocosmo de Gilbert Hottois, a afirmação da subjectividade moderna na dominação do mundo pela técnica segundo Charles Taylor, e várias outras concepções, por exemplo, a de Edgar Morin. Fiquemos por aqui. Do panorama entrevisto depreende-se que o mundo da técnica é filosoficamente relevante, pejado de problemas, repleto de ameaças, rico de virtualidades. Uma filosofia que dele se não ocupe dificilmente se esquivará à acusação de futilidade e à suspeita de irrelevância, porque trai uma certa inconsciência ou um interesse necrófilo, portanto, será uma filosofia cúmplice no mal-estar conspícuo de uma civilização que, de há muito, não soube, mais por inconsciência do que por opção, evitar e exorcizar de todo o impulso tanático que, qual fatídico fantasma, permanentemente a assedia.

A técnica é, decerto, um destino, porque há consequências na história para lá do intento da nossa liberdade, e que são fruto de decisões há muito tomadas; mas é também responsabilidade, promessa de emancipação, e não apenas perigo apocalíptico. Pode abrir criativamente à realidade, pode dela desviar; participa da capacidade linguística de dizer ou ocultar a verdade, de convidar ao empenhamento ético e pessoal ou de incentivar a manipulação. Se, nas implicações do seu fazer, nos sistemas dos objectos por ela produzidos, é uma espécie de linguagem corporificada e materializada, mergulha igualmente em pressupostos cognitivos e ontológicos, está, por conseguinte, vinculada a formas de vida ou suscita-as como espaço em que o nosso elemento espiritual se espraia, na sua pulsação incessante, atravessado pela solicitude frente ao mundo e à sua opacidade densa e pesada, preso à nossa finitude que não pode ignorar os próprios limites, despertado pelos nossos interesses sempre renovados que, incansavelmente, se prolongam e transformam no tempo.

Uma filosofia atenta não pode, de facto, proceder como se o problema da técnica não lhe dissesse respeito. Também a criação tecnoló-





gica, por invadir cada vez mais a nossa vida, se deve sujeitar ao exame sem o qual, na perspectiva de Sócrates, nenhuma vida é digna de ser vivida.

