

A MEDIDA E A DESMEDIDA DA TÉCNICA ACTUAL - Fugas em torno de Protágoras e de Heidegger -

Ao Prof. Álvaro dos Penedos

Este ensaio, como sugere o sub-título, é de certa maneira composto ao estilo das “fugas” musicais (que me perdoe o espírito de Bach e de tantos outros). Isto, no entanto, é apenas um modo de dizer que nele se encontrarão bastantes “repetições”... Por outro lado, trata-se duma espécie de “narrativa” acerca da técnica contemporânea. Apesar disso, contém personagens vindas da Grécia antiga (Protágoras, muito em particular), e contém sobretudo a grande personagem que levantou o problema da técnica moderna (Heidegger). O caso – é trivial afirmá-lo – é que não se pode entender o presente sem ter em conta o passado. No que toca ao presente, entretanto, as principais personagens que se movem neste ensaio são o *espírito* e o *americanismo*. Com efeito, são elas que representam, respectivamente, a possível medida e a óbvia desmedida da actual era tecnológica. Apresentar-se-ão aqui vários “testemunhos” disso mesmo.

Como se trata duma espécie de “narrativa”, e como nela se incluem alguns aspectos teóricos que ainda não estão devidamente “editados” (que exigem ser melhor *pensados*...), entendemos por bem começar este ensaio com um “mito” e com um outro mito terminar. Se no início temos o mito de Prometeu e de Epimeteu, no fim teremos o mito de Ícaro. A ordem, no entanto, poderia ser invertida, uma vez que se há um traço que acima de tudo caracteriza a actual era tecnológica é precisamente o seu carácter “ícaro”. Ela é dominada, com efeito, pela lógica que aqui se apelida de lógica do *sempre-mais-sempre-mais-para-sempre-mais*...

I - O MITO DE PROMETEU E EPIMETEU

O mito de Prometeu e Epimeteu, no *Protágoras* de Platão, é a todos os títulos instrutivo relativamente à questão da Técnica contemporânea. Ainda que aqui tratemos essa questão a partir duma frase de Protágoras (e com muitas referências a Heidegger), vale a pena determo-nos naquele mito, ainda que com brevidade, até porque é na boca do “sofista” que Platão o coloca.

Eis a narrativa de Protágoras:

Um belo dia, chegou o momento “marcado pelo destino” para que os deuses criassem as *espécies animais*. Depois de as formarem no interior da terra, encarregaram Prometeu e Epimeteu de distribuir por entre elas as “qualidades” apropriadas. Epimeteu pediu a Prometeu que lhe deixasse realizar essa tarefa e foi dotando os animais com essas qualidades, num regime de equilíbrio e compensação, de modo a que eles não se extinguissem (deu-lhes meios para se alimentarem, para suportarem os rigores das estações do ano, etc.).

Epimeteu, entretanto, já tinha distribuído todas as qualidades de que dispunha e faltava-lhe ainda prover a “*espécie humana*”. Não sabia como fazê-lo, mas eis que

chega Prometeu e constata a estranha situação: enquanto os animais estavam “harmoniosamente equipados”, o homem estava “nu, descalço, sem coberturas e sem armas”. A situação era de facto embaraçosa, uma vez que tinha chegado o momento em que “era necessário que o homem saísse do seio da terra para aparecer à luz do dia”. Entra então em cena o conhecido feito de Prometeu. Trata-se de um feito que tem precisamente a ver com o advento humano das *artes técnicas*.

Não sabendo que meios inventar que permitissem ao homem conservar-se à superfície da Natureza, resolve roubar a Hefesto e a Atena o “conhecimento das artes” e do fogo, presenteando então com isso a espécie humana. O homem, enfim, fica no geral “em posse das artes úteis à vida”. É conhecido, no entanto, o destino de Prometeu: por semelhante roubo Zeus prende-o com grilhões de aço no cimo do Cáucaso e determina que uma águia lhe vá devorando o fígado; – o qual, fatidicamente, incessantemente se renova...

Mas não é tudo. Se a narrativa, até agora, é deveras significativa, o desfecho do “mito” contado por Protágoras não o é menos. O homem, uma vez de posse das referidas artes, acaba por acreditar na existência dos deuses, ergue-lhes templos e estátuas, cria a linguagem, constrói casas e vestuários, extrai os alimentos da terra. Não possuía ainda, porém, “a arte política, de que a arte da guerra faz parte”. Os homens viviam isolados e não tinham suficientes recursos na “guerra contra os animais”. Fundaram enfim cidades para se reunirem e defenderem mas, visto que careciam ainda da referida “arte”, lesavam--se uns aos outros e acabavam por se dispersar e morrer.

Zeus resolve então auxiliar a espécie humana. Temendo pela sua extinção, envia Hermes com a arte política. Encarrega-o de trazer aos homens “o pudor” (*aidos*) e a “justiça” (*dike*), de modo a que passasse a haver nas cidades “harmonia e laços criadores de amizade”.

Hermes, entretanto, pergunta a Zeus se deve distribuir pelos homens aqueles modos da “virtude” como estavam distribuídas as “artes mecânicas”: umas para estes, outras para aqueles, nenhum de posse de todas. Zeus responde que os distribua igualmente por todos. Responde isso mas não sem deixar de estatuir o seguinte imperativo: tu, Hermes, estabelecerás a lei, em meu nome, segundo a qual “todo o homem incapaz de participar no pudor e na justiça deve ser exterminado e tido como um flagelo da sociedade”¹.

Bem; sabe-se qual é, no *Diálogo* de Platão, o objectivo de Protágoras com a narrativa deste “mito”: defender que *a virtude* pode e deve ser ensinada (quer a virtude individual, quer a virtude “comunitária”)². Por outro lado, a um tal mito, no geral (e como é óbvio...), podem dar-se várias interpretações³. Pela nossa parte,

¹ Excepto na parte relativa ao castigo de Prometeu, na exposição seguimos basicamente Platão, *Protágoras*, texto estab. e traduzido por Alfred Croiset, Éd. “Les Belles Lettres”, 5ª ed. revista e corrigida, Paris, 1955, 320c-323. Servimo-nos também, pontualmente, da trad. portuguesa de A. Lobo Vilela, *Protágoras ou os Sofistas*, Ed. Inquérito Lda, 2ª ed., Lx, s/d, pp. 26-29.

² Ver *Protágoras*, id., 323ss.

³ Para uma interpretação no sentido da “apologia do regime democrático” e do “progresso da Humanidade” (contrapondo-se “ao mito da Idade de Ouro”), bem como para uma contextualização do mito de Prometeu e Epimeteu, pode ver-se o texto de Álvaro J. dos Penedos, “O Protágoras de Platão e o tema da evolução da humanidade”, in *Ensaios – História da Filosofia*, Rés-Ed., Porto, s/d, pp. 64-82. Incontornável, entretanto, nomeadamente por relação ao tema da *Physis*, no mito, nos pré-socráticos e no

isolaremos aqui as seguintes linhas interpretativas: 1) o advento das artes e da técnica no espaço dos homens foi de certa maneira punido pelos deuses (tenha-se em conta a figura de Prometeu), mas acabou por se desenvolver em acordo com os mesmos deuses; 2) para que plenamente se desenvolva em acordo com os deuses e para que os homens não se destruam uns aos outros, no entanto, é necessário que eles aprendam e pratiquem a virtude política (é necessário que entre si realizem o respeito, a justiça e a temperança); 3) todos os gestos e acções do homem, em suma, se decorrem de um certo tipo de “autonomia” em face das coisas (das coisas físicas e humanas), não podem e não devem ser *desmesurados*, não podem e não devem violar a *ordem natural* própria dessas mesmas coisas (que é uma ordem ao mesmo tempo imanente e “transcendente”, isto é regulada por algo que, mesmo de um ponto de vista laico, poderemos apelidar de “divino” ou de “divindade”).

Como se verá de seguida, o que se acaba de dizer toca não só no âmbito da técnica em geral, mas muito em especial da Técnica contemporânea. Por outro lado, se o que se acaba de dizer é proporcionado pela narrativa que Protágoras faz do mito de Prometeu e de Epitemeu (embora através de Platão...), ao mesmo Protágoras se deve uma frase que, se devidamente manuseada (ainda que numa interpretação transdutiva...), aponta exactamente no mesmo sentido.

Passemos pois a debruçar-nos sobre a frase de Protágoras.

II - A FRASE DE PROTÁGORAS

Na sua singeleza, a frase de Protágoras de Abdera (sec. V a. C.) diz o seguinte: “o homem é a medida de todas as coisas”; – das coisas “que são, enquanto existem, e das coisas que não são, enquanto não existem”.

A Protágoras se deve também uma outra frase notável, relativa aos deuses, a qual, se aparenta ir num sentido contrário àquilo que sobre o assunto se observou mais acima, realmente não vai: “Sobre os deuses, não tenho possibilidade de saber se existem ou não, nem qual é a sua forma. Muitas são as razões que me impedem tal conhecimento: a obscuridade da questão e a brevidade da vida”⁴. Mas não é esta frase e sim a primeira que nos importa considerar: a segunda que fique a brilhar, num horizonte em suspenso, sobre todas as palavras e perspectivas que se seguem (se quisermos, como uma Questão que, seja como for, se entrelaça intimamente com a Questão dos Homens e da Técnica...).

Incidindo pois sobre a primeira frase de Protágoras. Uma das suas interpretações mais antigas, a de Platão e Aristóteles, vai num sentido “individualista” e salienta a mera fenomenologia do “parecer”: as coisas são como parecem ser a este ou àquele homem singular⁵. Supõe-se enfim na frase que as coisas carecem duma “essência

pensamento de Protágoras em geral, é a obra de José Augusto Caiado Ribeiro Graça, *Justiça e concórdia em Protágoras e Antifonte*, Porto Ed., Porto, 2004, pp. 66ss.

⁴ Protágoras, respectivamente frg. 1 e frg. 4 Diels, trad. Maria Helena da Rocha Pereira, in *Helade – Antologia da cultura grega* (1959), FLUC, Coimbra, 1982, p. 257. Quanto à segunda frase (assim lhe chamamos por comodidade...), e como salienta José Augusto Caiado Ribeiro Graça, *Justiça e concórdia...*, op. cit., p. 91, não se vê “como é que se pode deduzir” dela “uma profissão de fé no ateísmo”.

⁵ Platão, *Cratyle*, trad. Louis Meridier, Ed. « Les Belles Lettres », Paris, 1969, 385e-386d; Aristóteles, *La métaphysique*, Tomos I e II, trad. Tricot, nova ed., refund. e com comentários, J. Vrin, Paris, 1962, XI, 6, 1062b, 13-18.

permanente”, e portanto uma tal fenomenologia do parecer acaba por coincidir com a do “aparecer”.

A esta interpretação juntam-se entretanto outras. O homem é que faz aparecer as coisas segundo o seu parecer, segundo os pontos de vista que mais lhe convenham, e assim aquela frase, mais recentemente, foi entendida num sentido relativista ou pragmatista, isto é num sentido “anti-naturalista” (contra os eleatas e pitagóricos, vg., que admitiam que o essencialismo da Natureza – *Physis* – era o fundamento da verdade ou da moral). Foi mesmo interpretada, numa acepção diversa do individualismo, na linha de um certo “convencionalismo sociológico”⁶.

Esta última interpretação não é de facto de excluir, já que Protágoras, como bom “sofista”, era um pedagogo da cidade, visava educar indivíduos para as várias tarefas individuais e comunitárias (para a actividade política, nomeadamente). Não obstante, como salientou Hegel, a frase em si mesma comporta uma “ambiguidade” essencial: tanto pode afirmar que o homem é a medida “na sua particularidade própria, na sua contingência”, como “na sua natureza racional ou na sua substancialidade universal”.

É certo que Hegel acaba por admitir que, como os demais sofistas (e à diferença de Sócrates e Platão), Protágoras apenas encararia “o homem nos seus fins contingentes” e não distinguiria entre “o interesse do sujeito na sua particularidade” e o “interesse do sujeito na sua racionalidade substancial” (na sua dimensão *universal*)⁷. É muito plausível que não distinguisse (pelo menos ao modo de Hegel...), mas nem assim a hipótese sociológico-comunitária quanto à frase em apreço é de excluir. É mesmo, como sugerimos, muito pertinente, não anulando nem o “desvio” por relação à ordem da *Physis* (como *quid* meta-fenomenico, sublinhe-se...), nem o desvio, em consequência, por relação a qualquer ordem de tipo essencialista.

No entanto, para os nossos propósitos, não interessa saber se na frase de Protágoras o que está em causa é o homem individual, o homem comunitário, ou os dois em conjunto⁸. Interessa sim que *o homem*, ao ser a medida (em qualquer das hipóteses), *é aquele que faz as coisas parecerem e aparecerem* segundo um determinado ponto de vista. É ele que “escolhe a relação” sob que as encara, e assim é também “o mestre do seu valor”⁹. É ainda assim, e só assim, que ele pode operar com as coisas para fins utilitários ou espirituais, através de adequado saber e de adequados instrumentos técnicos.

Para isso, contudo (e apesar do que se disse mais atrás), é claro que o homem tem de ter em conta as próprias coisas. Não tem é de saber necessariamente, de um

⁶ Eugène Dupréel, *Les sophistes*, Éd. Du Griffon, Neuchâtel, 1948, p. 16, pp. 25-6, p. 43.

⁷ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 2, trad. Pierre Garniron, J. Vrin, Paris, 1971, p. 262.

⁸ Sobre a polémica interpretativa quanto a este assunto pode ver-se José Augusto Ribeiro Caiado Graça, *Justiça e concórdia...*, op. cit., p. 156ss. Para os nossos propósitos, entretanto, a consideração é a seguinte: o homem comunitário, tal como o individual, é a certos graus um homem de convenções (onde existe aliás, ou como se determina, a figura universal do Homem?), e nesse sentido é ele a “medida” dessas mesmas convenções (não problematizemos agora, metodicamente, esta asserção). Isto é: tais convenções, justamente por serem convenções, não se podem regular “literalmente” por qualquer suposta ordem da Natureza, sendo sempre de tipo pragmático e relativista. O que não implica, como se salientará ao longo deste texto, que seja legítimo ou não nocivo que transgridam a fenomenologia ou o movimento natural dessa mesma ordem; — a qual, por analogia, deve ser tomada como “modelar” ou “regulativa”, como por exemplo Kant salienta a propósito da aplicação do imperativo moral (cf. Kant, “*Crítica da razão prática*” (1788), trad. Artur Morão, Edições 70, Lx, 1894, pp. 82-85)).

⁹ Aplicamos à nossa “transdução” da frase de Protágoras palavras que Eugène Dupréel usa na sua própria interpretação (*op. cit.* p. 43).

modo pretensamente eterno ou universal, o que seja a “essência” dessas mesmas coisas (no sentido de Platão, de Aristóteles, ou da maioria da tradição posterior). Aliás, e como ensinou Kant, “a Coisa-em-si” como essência holística de tudo o que existe é algo cujo acesso nos está para sempre vedado. Donde: *a Physis* que na frase de Protágoras se encontra evitada é algo que nunca pode ser a “medida” determinativa *de todas* as nossas relações com *as coisas* (ainda que em parte o seja – em última análise –, como também Kant ensinou e se especificará mais adiante). De qualquer modo, e do mesmo passo: se esse “quid” nunca nos pode parecer nem aparecer *em-si-mesmo*, nem por isso, em cenários utilitários ou de convenção, deixa de ser necessário que tenhamos em conta as suas leis e os seus modos fenomênicos de aparecimento (mesmo as convenções têm a ver com a fenomenologia da *physis humana...*). O que não exclui, naturalmente, que ele sempre se resguarde na imanência-transcendente de todo e qualquer aparecer...

Pode em suma traduzir-se a frase de Protágoras exactamente neste sentido. Ela pode ser assim pelo menos “transduzida”. Ou seja: se acaso o “sofista” vivesse hoje no meio dos actuais fluxos de informação e de comunicação tecnológica (muito mais “parecentes” e “aparecentes”, através dos *media*, do que as simples palavras de que podia dispor no séc. V a.C.), certamente diria que aquilo que conta, relativamente, são pareceres e apareceres, mas nunca afirmaria que toda a *realidade* (ou o Todo de Tudo) pode parecer e aparecer. Em supor ou tentar simular o contrário, todavia, consiste a grande *falácia lógica e ontológica* dos agentes dos dispositivos tecnológicos do nosso tempo; — aqueles que de forma hegemónica fazem parecer e aparecer, talvez para que nós próprios pereçamos e desapareçamos com eles¹⁰...

Independentemente disso, podemos avançar, a título metódico, que hoje, de alguma maneira, a *Técnica* é que se tornou na “medida” do homem e de todas as coisas; – ainda que em parte sob a mesma lógica de base que está inscrita na frase de Protágoras.

III - A MEDIDA COMEDIDA

Na frase de Protágoras, com efeito, essa lógica é sem dúvida a dos pareceres e apareceres (como na Técnica actual), mas quem é a medida ou o feitor é o próprio homem. Além disso, se o homem é a medida, o que ele faz sendo a medida deve ser feito com alguma medida; – não deve entrar na ordem da desmesura (recordemos o ensinamento do mito de Prometeu e de Epimeteu...), não pode, como mais atrás se sugeriu, violar a ordem do aparecimento próprio da *Physis* (a ordem da sua desocultação e ocultação, em cujo âmbito, todavia, é possível fazer escolhas, perspectivas ou valorizações...).

É assim, pelo menos, que Gilbert Romeyer-Dherbey interpreta a frase em apreço: nela o termo “coisas” (*chrema*) significa “uma coisa de que nos servimos, uma coisa útil”, mas o termo “medida” (*metron*) não remete para uma relação de *domínio*, de

¹⁰ Eis, a propósito, as seguintes palavras deveras significativas: “A realidade é o que conta e o que conta hoje surge no âmbito da informação e da comunicação tecnológica” (Fernando Ilharco, *Filosofia da informação*, Universidade Católica Ed., Lx, 2003, p. 120). Pelo menos o que *mais conta*, em certo sentido, é claro que não surge nem pode surgir...

reino ou de *dominação*. Remete antes para o acto de “regular”... Ou seja: “o poder que exerce o *metron* conserva sempre precisamente a medida, continua medido, isto é, evita a *hybris*, na qual todo o domínio teve sempre tendência a cair”. Por outras palavras: “o *metron* cuida, sem por isso tomar a seu cargo: o homem, segundo Protágoras, regula mais do que reina; toda a violência é excluída da sua tarefa”¹¹.

Ora, bem ao contrário, os dispositivos tecnológicos de hoje (pelo menos num grau muito acentuado) não são senão dispositivos de reino, de dominação e de violência. Sobre a Natureza física, é claro, no seu *élan* numa exploração na linha supostamente infinita do *sempre-mais* (sempre mais necessidades, sempre mais potencialidades, sempre mais produção, sempre mais energia, sempre mais movimento, sempre mais mobilidade e velocidade), mas também sobre essa enigmática “Coisa” que é o Homem (muito em particular no plano *simbólico*...). Em breve voltaremos a este assunto, cujo entendimento, de resto, é deveras trivial (como acaba de ser delimitado...). De momento, e por contraposição, convém explicitar alguns dados que favorecem a interpretação de Dherbey (tendo em conta a ambiência teórica da Grécia antiga).

Já se fez mais atrás alusão a duas noções essenciais entre os gregos: a noção de “*techne*” e a noção de “*poiesis*”. O homem de Protágoras, enquanto *medida* de todas as coisas (mas não da Coisa...), é obviamente também o homem das artes e dos ofícios, o homem que segundo um “*logos*”, um saber ou uma “razão” adequada, faz “obra”; – o homem, precisamente, da “*techne*” e da “*poiesis*”.

Como explica Aristóteles quando incide sobre estas noções, existe a “ciência” que trata daquilo que é eterno e necessário, daquilo *que não pode ser de outro modo*, e existem as “artes” que tratam daquilo que é contingente, daquilo *que pode ser de outro modo*. Ora as artes e os ofícios (da ordem da “*techne*”) incidem precisamente sobre o que pode ser de outro modo, fazem “nascer uma obra” através de “meios técnicos e teóricos”; – *criam* enfim (e estamos agora na ordem da “*poiesis*”) uma coisa que pertence à “categoria dos possíveis” e cujo “princípio” reside “na pessoa que a executa”. De modo significativo, anota Aristóteles que a arte (por exemplo a do arquitecto) se baseia sempre numa “disposição” criativa do indivíduo que a realiza, mas essa disposição deve ser “acompanhada de razão” e “conforme à verdade” (a arte é uma das modalidades pelas quais “a alma exprime a verdade”). A carência de arte, enfim (ou uma obra de arte defeituosa), derivará daquela mesma disposição “servida por um raciocínio errado acerca do domínio do possível”¹².

Dito isto, é claro que o domínio do possível se encontra basicamente delimitado pelas potencialidades da Natureza (“*Physis*”). Como Aristóteles explica na *Física*, a Natureza distingue-se nitidamente dos “produtos da técnica”, uma vez que contém em si mesma, por essência, o princípio e a causa do *movimento* e do *repouso* das coisas (também de aspectos de fixidez ou permanência), enquanto que os produtos artificiais não possuem nenhuma “tendência natural para o movimento”. Todavia,

¹¹ Gilbert Romeyer-Dherbey, *Os sofistas* (1985), trad. João Amado, Edições 70, Lx, 1986, pp. 23-24. Na perspectiva em causa inclui-se o “valor” atribuído pelo homem ou grupos de homens aos assuntos da cidade. Mas incluem-se também, em nosso entender, os “seres e qualidades”, no sentido em que, como sublinha Eugène Dupréel (*op. cit.*, p. 52), o homem é que decide do ponto de vista ou da relação sob que vai afirmar qualquer sobre qualquer coisa. A ideia a reter é que não o deve fazer desmesuradamente.

¹² Aristóteles, *Ética de Nicomaque*, trad. Jean Voilquin, Flammarion, Paris, 1992, VI, caps. III e IV, pp. 172-174.

como explica também, estes últimos produtos não deixam de estar ligados a uma causa material, a uma causa formal (a um “modelo” ou essência), a uma causa motriz ou eficiente (o homem enquanto princípio do movimento “poético” que neles se actualiza), bem como a uma causa final (que Aristóteles identifica com o *melhor*, com o “bem em si” ou com o “bem aparente”).

Segue-se em suma que o movimento que o homem incute nos produtos da técnica ou da arte tem de ser adequado ao movimento próprio da Natureza, às potencialidades naturais desta ou às suas finalidades naturais. Por outras palavras: é certo que no âmbito das técnicas ou das artes “poéticas” – quer as que fazem um simples “uso das coisas”, quer as que são “arquitectónicas” (por exemplo a arte do piloto de um navio que prescreve “a forma do leme”) –, o homem incide sempre sobre a matéria em acordo com adequados conhecimentos (explorando as suas potencialidades e fazendo-as passar a “acto”, a uma “forma”). É também certo, observa Aristóteles (e nisso faz-nos pensar na frase de Protágoras), que nós “usamos todas as coisas considerando-as como existindo para nós” (“de alguma maneira”, diz ele, “nós próprios somos fins”...). Todavia, nem o homem pode incidir sobre a matéria transgredindo a sua ordem natural de possíveis, nem o uso das coisas, para satisfazer as suas “necessidades” ou para criar obras, pode transgredir essa mesma ordem natural de potencialidades. Não pode nem deve... Caso contrário, como já mais acima se salientou, incorrerá no contra-tempo (que é também um contra-movimento...) da má técnica e da má arte¹³.

Vale isto por dizer que há dois movimentos que têm de ser sincronizados segundo uma medida própria, e que é simultaneamente uma medida natural (uma medida da *Physis*...) e uma medida humana: ao movimento de manifestação próprio da Natureza deve ajustar-se o movimento de manifestação (de desocultação, de “aletheia”...) próprio do Homem. O parecer e o aparecer, enfim, têm uma medida que não é exclusivamente humana ou, pelo menos, trata-se duma medida *natural humana* (duma medida *comedida*...). Ora, se isto “legitima” a interpretação de Derbhey, mais acima referida, legitima-a porque certamente a perspectiva de Protágoras, quanto ao assunto agora em apreço, não poderia ser muito diferente da de Aristóteles (independentemente de questões cronológicas). Recordemos aliás, mais uma vez, a narrativa que faz o “sofista” do mito de Prometeu e de Epimeteu¹⁴...

Já o sugerimos, porém: trata-se duma perspectiva nitidamente oposta àquela que rege os dispositivos da Técnica actual. Se a presente “era tecnológica” se caracteriza por um traço bem notório, com efeito, é por subverter qualquer *medida* natural, é por

¹³ Para esta perspectiva teórica de Aristóteles, aqui apresentada com um mínimo de interpretação, ver *Physique*, texto estabelecido e traduzido por Henri Carteron, Éd. “Les Belles Lettres”, Paris, 1983, II, 192b-195a. Sobre a teoria das «quatro causas», ver tb. *La Métaphysique*, ed. cit., I, 3, 983a, 25-32, e VIII, 6, 1045a, 29-31. Ver id., I, 980b-981a sobre a *techne*. Sobre as noções de «*techne*», «*episteme*» (ciência teórica) e «*poiesis*» – as quais vêm sido invocadas desde páginas anteriores –, J. Tricot, em nota (id., p. 4), resume claramente o assunto: «A *techne*, arte em geral, *indústria*, *técnica*, *ofício*, é a *virtude* da inteligência *poética*, e distingue-se da *episteme*, ciência da inteligência teórica (...). A arte adapta aos casos particulares os dados gerais da inteligência teórica; ela tende para a realização duma *poiesis*, obra exterior ao artista (*technites*)». Bem; se a arte adapta a casos particulares dados gerais da inteligência teórica, e se esta é da ordem do que é eterno e imutável, isto é da ordem da *Physis*...

¹⁴ Cremos que pode ser entendida neste sentido a seguinte observação de José Augusto Caiado Ribeiro Graça: “Para Protágoras, há que procurar uma relação equilibrada entre variáveis interactivas, isto é, entre os domínios do direito, da moral e do conhecimento” (*Justiça e concórdia*..., op. cit., p. 190).

subverter a categoria natural dos *possíveis*. Isso, de resto, é aquilo que hoje, acima de tudo, deve ser questionado. É isso que deve ser “criticado”. Sigamos pois, doravante, na senda desta exigência.

IV - A GÊNESE MODERNA DA DESMESURA

Hegel, apesar dos seus reparos à ambiguidade da frase de Protágoras, considera que ela é “de grande alcance” e que nela se plasma um “grande princípio”. Esse princípio, que ele detecta em geral no movimento dos sofistas, é o princípio da “subjectividade particular”, considerada esta como “realidade primeira e firme”.

Não importa agora que Hegel anote que então se tratava apenas de “um lado da subjectividade”, de uma subjectividade ainda não elevada à forma do universal (ainda baseada em razões “extrínsecas”...). O que importa é que ele afirma que foi em torno do princípio ínsito na frase, na sua elucidação e desenvolvimento, que se processou todo o progresso ulterior da filosofia. Também não interessa agora considerar que ao dizer isto Hegel tem ultimamente em vista a sua própria filosofia (“a razão é o objectivo de todas as coisas”). Interessa sim que faz uma incontornável constatação, aludindo nomeadamente a Kant: o homem, enquanto medida de todas as coisas, acabou por se identificar com o “sujeito em geral”¹⁵.

Bem; o sujeito em geral, como se sabe, começa a ser isolado como “Sujeito” na filosofia de Descartes (como garante da absoluta “certeza”), e nessa filosofia desenha-se de certa maneira todo o movimento evolutivo da época moderna: – um dos seus tópicos principais, com efeito, é que os homens, através do exacto conhecimento das coisas, poderão um dia vir a tornar-se em “senhores e possuidores da natureza”¹⁶. Ora neste tópico, apesar da eventual aparência em contrário (mas que já foi atrás rebatida...), não deixa de estar consubstanciada uma lógica e uma “ontologia” muito diferente daquela que coligámos à frase de Protágoras.

Heidegger, vendo no “princípio da subjectividade”, ancorado no Sujeito (tal como aparece em Descartes e se desenvolve na filosofia posterior), o princípio organizador da época moderna, nomeadamente do aparecimento das Ciências, especifica qual a raiz dessa diferença: a essência da “verdade”, que nos gregos era basicamente concebida como “desocultação” da *Physis*, passa a ser concebida, excluindo a “revelação” divina, quaisquer vozes de “autoridade” e no âmbito duma via já “construtivista” – no âmbito de um “projecto matemático” do Ser, digamos assim –, como “certeza” das *representações* (certeza consciencializada ao nível intrínseco daquele mesmo Sujeito)¹⁷. Numa perspectiva mais lata: o princípio da subjectividade, que é no fundo um princípio que visa a máxima objectividade – uma objectividade calculada ou matematizada –, torna-se num princípio que *impõe* à ordem natural das coisas *itens*, modelos conceptuais e

¹⁵ Hegel, *Leçons...*, ed. cit., pp. 243, 253, 258, 262-263.

¹⁶ Descartes, *O discurso do método* (1637), trad. Newton de Macedo, Livraria Sá da Costa Ed., Lx, 1976, p. 49.

¹⁷ Cf. Heidegger, «L'époque des 'conceptions du monde'» (1937), in' *Chemins qui ne mènent nulle part* (1949), trad. W. Brokmeier, Gallimard, Paris, 1962, pp. 99-146. Sobre o «projecto matemático» na filosofia moderna (ou melhor: na filosofia da «natureza»), o qual se resume em texto já a seguir, ver tb. Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose?* (1935/36), trad. Jean Reboul e Jacques Taminiaux, Gallimard, Paris, 1971, p. 100ss.

objectivos que nelas não se encontram nem nelas imediatamente se decalcam (com o fito de melhor as poder aprisionar ou *dominar*). Todo este vector em que à ordem da *Physis* se sobrepõe um *projecto* constitutivo duma “fenomenalidade” específica encontra na filosofia de Kant, de forma explícita, a sua grande primeira expressão¹⁸.

Dito isto, poderia pensar-se que a Técnica moderna e a Ciência moderna derivam da entrada em cena do princípio da subjectividade, mas que a primeira não decorre senão da aplicação prática dos resultados teóricos da segunda. Ora, esta última suposição não é rigorosamente exacta, quer num sentido “ontológico” quer num sentido cronológico.

Heidegger foi o primeiro a chamar a atenção para o assunto, em termos que se afiguram incontestáveis. Ele recusa de facto a opinião corrente de que a Técnica moderna é uma simples aplicação dos resultados da ciência da natureza. Diz ele a propósito: “Não é porque a nossa época é a época da máquina que ela é uma época técnica; é antes porque ela é técnica que ela é a época da máquina”¹⁹. E ainda: “É porque a essência da técnica moderna reside no *Ge-stell* que esta técnica deve utilizar a ciência exacta da natureza. Nasce assim a aparência enganadora de que a técnica moderna é ciência natural aplicada”²⁰.

Bem; pondo por agora de lado o sentido do termo “*Ge-Stell*”, é um facto que a época moderna foi uma época técnica peculiar mesmo antes de serem introduzidas máquinas propriamente ditas (mais ou menos no sentido actual do termo). Basta ler algumas páginas do *Capital* de Marx, sobre o período da *manufactura* (que vai dos meados do séc. XVI até ao último terço do séc. XVIII), para se constatar que então não deixava de haver, de alguma maneira, Técnica moderna: se no séc. XVII já se usavam algumas máquinas, estas eram ainda muito incipientes (e tiveram um emprego muito esporádico...), mas em todo o período referido a “divisão do trabalho” processava-se segundo um modelo rigorosamente “técnico” (de um modo muito diferente do da Grécia antiga, onde, como se pode entrever no mito de Prometeu e de Epimeteu, já havia divisão de trabalho). Diz Marx a propósito, excluindo precisamente o facto das máquinas: “A maquinaria específica do período manufactureiro permanece o próprio operário total combinado a partir de muitos operários parcelares. As diversas operações que um produtor de uma mercadoria alternadamente executa, e que se entrelaçam no

¹⁸ Pense-se, a propósito, na conhecida *revolução copernicana*: «Tentemos (...) experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objectos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objectos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados» (Kant, *Crítica da razão pura* (1781/1787), trad. Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão, FCG, 2ª ed., 1989, pp. 19-20 (B XVI)). Georg Lukacs, em *Histoire et conscience de classe* (1923), trad. Kostas Axelos e Jacqueline Bois, Minuit, Paris, 1960, pp. 142-3, desenvolve assim este enunciado de Kant, generalizando-o à filosofia moderna: «A filosofia moderna colocou o problema seguinte: não mais aceitar o mundo como qualquer coisa que surgiu independentemente do sujeito cognoscente (que foi, por exemplo, criado por Deus), mas concebê-lo antes *como o próprio produto* do sujeito». E acrescenta: «Os métodos da matemática e da geometria, o método da construção, da criação do objecto a partir das condições formais duma objectividade em geral, juntamente com os métodos da física matemática, tornam-se assim o guia e a medida da filosofia do conhecimento do mundo como totalidade». Esta perspectiva de Lukacs é no geral adequada, se excluirmos um certo exagero interpretativo quanto ao tema do «mundo»...

¹⁹ Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?* (1951-1952), trad. Gérard Granel, Quadrige/PUF, Paris, 1999, p. 94.

²⁰ Heidegger, “La question de la technique” (1953), in *Essais et conférences*, trad. A. Préau e J. Beaufret, Gallimard, Paris, 1958 (pp. 9-48), p. 31.

todo do seu processo de trabalho, solicitam-no de diversos modos. Numa, ele tem de desenvolver mais força; noutra, mais desembaraço; na terceira, mais atenção de espírito, etc., e o mesmo indivíduo não possui estas propriedades em grau igual. Depois da separação, autonomização e isolamento das diversas operações, os operários são divididos, classificados e agrupados segundo as suas propriedades preponderantes”²¹.

Ora todo este processo corresponde exactamente àquilo que de mais essencial é típico da Técnica moderna, tal como Heidegger a delimita (e eis o sentido mais geral do *Ge-Stell*): reunião ou articulação calculada, numa estrutura holística, de elementos ou operações – sendo dominante, em última análise, o “valor de troca” de tudo –, de modo a obter-se o máximo rendimento das coisas da Natureza (intimando-as ou organizando-as precisamente para esse fim)²². Mas sobre tal delimitação melhor veremos adiante. Por agora continuemos a especificar o tópico mais acima. Se houve Técnica moderna sem máquinas propriamente ditas, também, por outro lado, tal técnica não começou por derivar da aplicação das ciências da natureza.

As ciências, tal como as máquinas propriamente ditas, só entraram em cena no campo da produção, ainda segundo Marx, a partir do início da primeira “revolução industrial” (no último terço do séc. XVIII)²³. As ciências entraram então em cena, certamente, mas é de admitir que com um peso ainda não muito significativo. Segundo Jürgen Habermas, o panorama geral é o seguinte: embora as ciências experimentais modernas, desde Galileu, se tenham desenvolvido “num sistema de regras metodológicas que reflecte a perspectiva transcendental duma possibilidade de dispor tecnicamente das coisas”, isto é embora nelas se tenha desenvolvido um saber tecnicamente utilizável, a utilização efectiva só mais tarde se concretizou; – até quase ao fim do séc. XIX “não havia interdependência entre as ciências e a técnica”. Só no último quartel do séc. XIX, em suma (digamos que com o advento da segunda revolução industrial), é que passou a haver “uma interdependência crescente da investigação e da técnica, que faz com que as ciências representem agora a força produtiva mais importante”²⁴.

Regressemos enfim à perspectiva de Heidegger. A diferença decisiva entre a “*techne*” dos gregos e a Técnica moderna teria radicado numa mudança do modo de entender a Verdade, isto é no modo de entender a manifestação ou desocultação das coisas, na lógica, em suma, dos pareceres e dos apareceres (recordemos o tópico da matematização ou do “projecto matemático” do Ser...). Essa mudança, especifica ele, foi acompanhada duma alteração completa na maneira de o homem “interpretar o

²¹ Karl Marx, *«O capital*, trad. José Barata -Moura *et alia*, Ed. «Avante!», Lx, 1992, Livro Primeiro Tomo II, p. 400. Sobre o período manufactureiro, ver p. 386ss.

²² Marx, em *O capital*, ed. cit., pp.418-421, citando vários testemunhos da “Antiguidade Clássica” (entre os quais o de Platão, na *República*), do mesmo passo que realça a peculiar divisão do trabalho, na época, realça também que então apenas se dava relevo à “qualidade” e “valor de uso” dos objectos resultantes do trabalho. Não se dava relevo ao “valor de troca”.

²³ Cf. Karl Marx, *id.*, p. 414 (sobre a entrada em cena da ciência), p. 432ss. (sobre a máquina a vapor de Watt e sobre o “sistema de máquinas”). Sobre a revolução industrial, p. 424ss. (“Maquinaria e grande indústria”). Quanto às máquinas é de realçar que a 2ª máquina a vapor de Watt, cuja patente foi registada em 1784, tinha já um motor que gerava “a sua própria força de movimento”, a partir do consumo de carvão e água, tendo sido descrita pelo próprio Watt como “agente universal da grande indústria” (*id.*, p. 432). Foi aplicada posteriormente, “*inter alia*”, à navegação marítima.

²⁴ Jürgen Habermas, “La technique et la science comme ‘idéologie’” (1968), in *La technique et la science comme idéologie*, trad. Jean-René Ladmiral, Denoel/Gonthier, Paris, 1973 (pp. 3-74), pp. 34-36.

mundo” e na “posição fundamental” que ele passou a ocupar”“no meio dos entes”²⁵.

Ora, é precisamente com base nestes dois aspectos da mudança, desde o início do séc. XVII – que consistem no fundo em compreender as coisas do mundo como coisas *a submeter* a mecanismos *impositivos e conectivos* numa rede ideal de totalidade –, é com base neles, dizíamos, que Heidegger acaba por congrega a ciência e a Técnica moderna. Ou seja: para ele a origem comum da ciência e da técnica moderna consiste numa “intimação provocante” da Natureza. No quadro desta intimação, e no caso das ciências, “a natureza é provocada a dar respostas segundo relações determinadas”, é por assim dizer “obrigada a falar”, é “obrigada a manifestar-se numa objectividade calculável (Kant)”. E esse mesmo tipo de intimação é de facto também “o fundamento da técnica moderna”: esta “impõe à natureza a exigência de fornecer a energia”, impõe a exigência de captar, otimizar e de “pôr à disposição” essa mesma energia (o que é captado é depois transformado, depois de transformado é *intensificado*, depois de intensificado é *armazenado*, e depois da armazenado é *distribuído*). Tudo isto, é claro, segundo modos “controlados” ao máximo e ao máximo *garantidos* (isto é sob um “cálculo” idealmente milimétrico). Tudo isto, numa palavra, segundo a característica mais peculiar da Técnica moderna: “o *carácter irresistível do seu domínio ilimitado*”²⁶.

Ora este domínio ilimitado, como melhor se evidenciará mais adiante (e como sugerido mais atrás), já nem sequer é um domínio do homem mas da própria Técnica. Ou seja: se a perspectiva que se acaba de configurar estiver correcta (e está; tem é de ser intensificada e complementada em função dos tempos actuais...), já não nos situamos de facto no âmbito da frase de Protágoras: “O homem é a medida de todas as coisas”. Também não nos situamos sequer no âmbito duma frase reversa mas que pode não ser incompatível com a de Protágoras: “As coisas são a medida do homem”. E muito menos nos situamos no âmbito duma outra afirmada num dos *Diálogos* de Platão e que regeu grande parte da história do Ocidente: “A divindade deve ser a medida de todas as coisas”²⁷.

Estamos sim (admitamo-lo pelo menos em sentido metódico...) no âmbito desta frase simultaneamente ícara e fatídica: “A Técnica é a medida do homem e de todas as coisas”.

V - A AUTONOMIA E O AUTOMATISMO DA TÉCNICA

A observação de Heidegger mais acima, sobre o carácter irresistível e o domínio ilimitado da Técnica moderna, remete-nos para dois dos traços mais salientes desta

²⁵ Heidegger, *Concepts fondamentaux* (1941), trad. P. David, Gallimard, Paris, 1985, p. 31. Michel Foucault, em *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966, nomeadamente no “Prefácio” (pp. 7-15) e nas páginas dedicadas á época moderna (p. 60ss.), apresenta uma perspectiva semelhante à de Heidegger. Foucault parte de um *Hã ordem!* (em geral), e especifica a modalidade de ordem (que é uma ordem de tipo “representativo”...) própria da referida época e da respectiva “episteme”. As mutações históricas no quadro do *Hã ordem*, segundo Foucault (que considera também a ocorrida na Renascença e a partir do início do séc. XIX), surgem segundo causas ou razões um tanto enigmáticas, isto é difíceis ou impossíveis de descortinar...

²⁶ Heidegger, *Língua de tradição e língua técnica* (1962), trad. Mário Botas, Veja, Lx, 1999 (2ª ed.), pp. 25-27.

²⁷ Platão, *Les lois*, IV, trad. Édouard des Places, Éd. «Les Belles Lettres», Paris, 1975, 716c.

última (apontados, por exemplo, por Jacques Ellul): a sua “autonomia” e o seu “automatismo”²⁸.

Heidegger também não deixou de os especificar à sua maneira, como veremos mais adiante, mas eles já se encontram perfeitamente esboçados em Hegel. Com efeito, nas lições de Iena de 1803-1804, depois de encarar o “trabalho” como um dos modos de o “Espírito”, através da consciência, se organizar a si mesmo, faz breves referências ao uso das máquinas e à divisão do trabalho (e nas máquinas vê um modo de o homem submeter a Natureza, mas desviando-se dela e rebaixando-se a si mesmo...). Faz também referência ao “dinheiro” como medida de equivalência universal, vinca como através destes factores se gera um movimento cada vez mais crescente de elos e necessidades, e então observa o seguinte: todos esses factores, “num grande povo”, formam por si “um enorme sistema, feito de comunidade e de dependência recíproca, uma vida do que é morto que se move por si mesma, que no seu movimento se move para aqui e para ali cegamente, à maneira dos elementos, e que, tal como um animal selvagem, tem necessidade de ser constantemente dominado e domesticado de forma severa”²⁹.

Há aqui uma importante referência a um tipo de movimento que por si mesmo se move cegamente, o que será mais adiante explorado num sentido complementar ao de Hegel (esse tipo de movimento, mas hiper-potenciado ou virtualizado, é outro dos traços mais nevrálgicos da actual era tecnológica). Por outro lado, a referência à constante necessidade de dominar esse “animal selvagem”, se é certo que visa uma necessidade que ainda hoje é uma necessidade (muito mais do que no tempo de Hegel), trata-se duma necessidade que pelo menos em parte é uma impossibilidade. Com efeito, o movimento da Técnica (com a sua autonomia e o seu automatismo) acaba por ter uma espécie de necessidade própria. O movimento da Técnica moderna, como salienta a propósito Jacques Ellul, é em suma um movimento *artificial* que cria no homem *necessidades artificiais* muito mais imperativas e incontornáveis do que as simples *necessidades naturais*³⁰. Temos pois todo um cenário que, efectivamente, é o mais oposto possível ao da frase de Protágoras.

Ora também Marx, depois de Hegel, especificou a natureza mais imanente desse cenário (autonomia e automatismo). No quadro das suas referências ao “modo de produção” na primeira revolução industrial, observa ele, com efeito, que o revolucionamento desse modo de produção numa esfera da indústria condiciona necessariamente, de modo quase automático, o revolucionamento noutras esferas. Assim, por exemplo, a fiação com máquinas condicionou a necessidade da tecelagem com máquinas, e ambas condicionaram a revolução mecânico-química na branquearia, estampanaria e na tinturaria. A revolução maquinica na indústria e na agricultura, enfim, implicou a necessidade de revolucionar as “condições universais do processo social

²⁸ Jacques Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Economica, Paris, 1960 (2ª ed., revista e aumentada), pp. 73-79 e 121-135.

²⁹ Hegel, *Le premier système – La philosophie de l'esprit 1803-1804*, trad. Myriam Bienenstock, PUF, Paris, 1999, pp. 105-106. Sobre o trabalho, no sentido indicado, a par da memória-linguagem e da família, ver p. 61ss.

³⁰ Cf. Jacques Ellul, *La technique...*, ed. cit., p. 74, p. 134 e p. 389. É por este lado, de resto, que Ellul salienta a diferença entre a técnica do sec. XVIII e a técnica de hoje (na altura da edição do livro, é claro): já não existe “a necessidade da natureza”, mas a “necessidade da técnica”, sendo esta tanto mais coactora quanto mais a necessidade da natureza “se apaga e desaparece” (p. 134).

de produção”; – implicou, muito em particular, a necessidade de novos “meios de comunicação” e de novos meios de “transportes” (máquinas a vapor fluviais, caminhos de ferro, navios oceânicos e telégrafos), com vista a satisfazer as exigências de um mercado cada vez mais tornado “mercado mundial”³¹. Quanto ao sistema da maquinaria em geral, observa ainda Marx, trata-se de “um grande autómato”, trata-se de “um monstro mecânico”³²...

Dissemos mais atrás que também Heidegger não deixou de constatar o carácter autónomo e automático da Técnica moderna. Sugerimos ainda que segundo ele o “domínio ilimitado” desta acaba por se sobrepor não só à Natureza física (apenas em parte, é claro...) mas ao próprio Homem. É assim, aliás, que ele entende que não é *verdadeiro* (embora possa ser *exacto*...) definir a Técnica moderna pelo seu carácter instrumental e antropológico³³. Isto, precisamente, porque o homem *já não domina* o movimento próprio da técnica, e isto, por outro lado, porque os instrumentos da técnica ou possibilitados pela técnica (inclusive máquinas de toda a espécie) encontram o seu modo peculiar de parecerem e aparecerem (de se manifestarem, de se desocultarem ou realizarem) em função dos ditames da interpretação do mundo típica da modernidade.

Ora, no quadro dessa interpretação, o homem encara-se a si mesmo como um ser que se *deve impor* às coisas (sempre segundo um *projecto* desocultante mas “violatório”), e portanto ele próprio é *posicionado* como que automática e alienamente (é *pro-vocado*) em acordo com os seus ímpetus *impositivos* (*estes não provêm só dele, como veremos...*). Daí a definição mais taxativa que Heidegger nos fornece da essência da Técnica moderna (“*Ge-Stell*”): esta, em última análise, consiste no “cúmulo duma interpelação (*Stellen*) que solicita o homem, isto é que o pro-voca a desvelar o real como todo disponível (*Bestand*) para uma ‘exposição (o)usativa’³⁴. Ora, se esta definição vai no sentido que se acaba de estabelecer, vai também no mesmo sentido a observação de Heidegger segundo a qual o próprio *trabalho técnico* “responde sempre à provocação do *Ge-Stell*”³⁵. Isto é: se o trabalho técnico assim responde, numa espécie de automatismo, é claro que é também assim que o homem é posicionado e pro-vocado.

Resumindo enfim a perspectiva de Heidegger e regredindo a um tópico vincado mais atrás. A Técnica moderna caracteriza-se sem dúvida por “provocar a natureza para fornecer e assegurar a energia natural”. No entanto: “Esta exigência é mais poderosa que toda a determinação dos fins pelo homem. Afirmá-lo não significa mais do que

³¹ Karl Marx, *O capital*, ed. cit., pp. 438-439.

³² *Id.*, p. 435.

³³ Heidegger, *Língua da tradição...*, ed. cit., p. 14ss. (p. 20: “Porque o exacto não é ainda o verdadeiro, quer dizer, o que nos mostra e preserva numa coisa o que ela tem de mais próprio”). Cf. tb., a propósito do tema instrumental e antropológico, “La question de la technique”, in op. cit., p. 10ss.

³⁴ Heidegger, «La question de la technique», in op. cit., p. 27. Traduzimos a palavra francesa «fonds» por «todo disponível», sendo que a palavra que Heidegger usa é «Bestand». Observa ele a propósito que esta palavra significa mais do que «stock». Significa, precisamente, «a maneira como se torna presente tudo aquilo que é atingido pelo desvelamento que pro-voca» (id., p. 23). Observa ele também que o que está por aí como «Bestand» não está mais em face de nós como «objecto». E dá como exemplo um avião pousado num aeroporto, o qual, enquanto «Bestand», se destina «a assegurar a possibilidade dum transporte» (ibid.). Em acordo com estas observações, traduzimos a palavra francesa «commettre» (na expressão: «dévoiler le réel comme fonds dans le mode du «commettre»») por «exposição (o)usativa». Afigura-se, com efeito, que, tal como na palavra francesa, em todo o panorama do *Ge-Stell*, por relação à ideia de provocação, está associada uma tonalidade de risco ou de «aventura»...

³⁵ *Id.*, p. 28.

reconhecer uma força secreta no reino daquilo que hoje é. Significa ceder a uma exigência que se situa para além do homem, para além dos seus projectos e das suas actividades. O que a técnica moderna tem de essencial, em suma, não é uma fabricação puramente humana. O homem actual é ele próprio provocado pela exigência de provocar a natureza para a mobilização. O próprio homem é intimado, é submetido à exigência de corresponder a esta exigência”³⁶.

Temos pois que o modo específico de desvelamento (de parecer e aparecer) que se plasma na Técnica moderna não é afinal obra do homem, mas antes de uma espécie de “destino” que enigmaticamente o comanda de longe. Mais concretamente esse destino acabou por afluir *àquilo* que a palavra “Ge-Stell” designa, e esse “quid” é que verdadeiramente, como uma espécie de “Outro” indomável e em parte sempre oculto, tudo rege ou produz em profundidade³⁷. A época do *Ge-Stell* é enfim para Heidegger uma *época do Ser*. É um modo específico e histórico de o Ser se manifestar, ao mesmo tempo que, fatalmente, sempre se oculta ou resguarda nessa mesma manifestação³⁸...

Assim, se a Técnica moderna se caracteriza pela autonomia e pelo automatismo (Heidegger acrescenta também a “funcionalização” e a “burocratização”, que se estendem a “todos os domínios da vida”...) ³⁹, se ela se caracteriza pela submissão *impositiva* do homem a ela mesma (a autonomia que a define perde-a o homem...), não será de esperar que numa outra época, de entre as épocas históricas do Ser, as coisas possam vir a ser de outro modo? Poderemos regressar ainda à lógica e “ontologia” da comedida frase de Protágoras? Estas interrogações, obviamente, têm de permanecer em suspenso.

VI - A VONTADE EXTENSIVA E INTENSIVA DO SEMPRE-MAIS

Entretanto, vale a pena retomar a óptica de Heidegger segundo a qual a essência da Técnica moderna não coincide propriamente com o seu carácter instrumental e antropológico. Vale a pena citá-lo a propósito mais uma vez, até porque assim obteremos um acréscimo de inteligibilidade relativamente à exacta feição da tecnicidade a partir do século XVII. Diz ele, com efeito: “O que nós chamamos a técnica dos Tempos Modernos não é só (...) um instrumento, não é só um meio por relação ao qual o homem de hoje pode ser Senhor ou sujeito. Antes de tudo isso (...), essa técnica é um modo já decidido de interpretação do mundo, o qual não determina só os meios de transporte, a provisão de mercadorias e a indústria dos tempos livres, mas, nas suas possibilidades próprias, toda a atitude do homem. Isto é: ela marca de antemão com o seu cunho todas as suas capacidades de equipamento. É por isso que a técnica só é dominada lá onde, de imediato, lhe dizemos sim sem condição. O que significa: o

³⁶ Heidegger, *Língua da tradição...*, ed. cit., pp. 28-29.

³⁷ Daí que Heidegger também possa dizer que se o Ge-Stell é “o modo de desvelamento que rege a essência da técnica moderna”, em si mesmo ele “não é nada de técnico” (“La question...”, in op. cit., p. 28). Por outro lado, e no mesmo sentido: “No Ge-Stell produz-se (*ereignet sich*) esta não-ocultação em conformidade com a qual o trabalho da técnica moderna desvela o real como fundo [*Bestand...*]. Ela não é em si mesma um acto humano, e menos ainda é um simples meio inerente a tal acto.” (ibid.).

³⁸ Cf. Heidegger, “Identité et différence” (1957), trad. André Préau, in *Questions I et II*, Gallimard, Paris, 1968, I (pp. 253-310), nomead. p. 286ss.

³⁹ *Id.*, p. 286.

domínio prático da técnica no seu desenvolvimento incondicional pressupõe à partida a submissão metafísica à técnica. Tal submissão, por parte do homem, é acompanhada da atitude que consiste em apropriar-se de tudo segundo planos e cálculos para os aplicar a vastos períodos, a fim de pôr assim o que é durável em segurança, cientemente e de propósito, com uma duração tão longa quanto possível”⁴⁰.

Dissemos há pouco que estas palavras nos dão um acréscimo de inteligibilidade relativamente à exacta feição da tecnicidade moderna. Com efeito, além de conterem implicitamente o vector de “destino” já referido (destino que é afinal o do Ser do *Ser-homem*...), além de nelas se plasmar a ideia do pretenso domínio ilimitado da técnica (juntamente com a submissão do próprio homem), tais palavras acabam por remeter para um outro vector que é a vertente do “princípio da subjectividade” como “princípio da Vontade” (no caso, a vontade de durabilidade segundo a lógica temporal do *sempre-mais*). Isto é: a “Vontade de Poder” teorizada por Nietzsche (como princípio de implacável conservação e expansão da vida....) acaba por coincidir com a lógica mais profunda dos tempos modernos. Eis como Heidegger põe o assunto.

Observa ele que uma coisa são os “impérios” cuja longa duração se estende por milhares de anos porque “a sua permanência se limita a perpetuar-se”; outra coisa são as “dominações do mundo cientemente planificadas para milhares de anos, quando a garantia de permanência repousa *na* vontade que vê um objectivo essencial na duração mais longa possível, para uma ordem a mais longa possível, e para massas tão vastas quanto possível”. E então acrescenta:

“Esta vontade é a essência metafísica dos Tempos Modernos desde há três séculos. Ela aparece sob esboços e revestimentos diversos, os quais não são conscientes de si mesmos nem da sua essência. Que esta vontade deva chegar no século XX à figura do incondicionado, foi o que “Nietzsche, *de forma clara*, pensou antecipadamente. O voluntariado que participa desta vontade de dominação incondicionada do homem sobre a terra inclui em si, ao mesmo tempo que a realização desta vontade, a submissão à técnica há pouco invocada. Tal submissão, desta maneira, não aparece de modo algum como contra-vontade ou como não-vontade, mas exactamente como vontade”⁴¹.

Esta vontade, como também Heidegger salienta, acaba por ser de facto uma Vontade de Vontade, ligada muito em particular ao motivo da *produção* (do homem e da sociedade). Com efeito, observa ele em 1973, o que reina hoje é o *imperativo do progresso*, e este exige um *imperativo de produção* que se junta a um “imperativo de necessidades sempre novas”; – sendo o que é novo depressa afastado e substituído por outra novidade, sucessiva e indefinidamente⁴². Heidegger observa ainda que tal ímpeto para a produção acarreta “o perigo da auto-destruição” do homem⁴³, mas não é isso que agora nos importa considerar. O que importa, desviando-nos da linguagem do próprio Heidegger, é que esse imperativo de produção é afinal um *imperativo para o movimento forçado*; – para o movimento pelo puro movimento, contra o movimento próprio e natural da Natureza. É afinal um *imperativo para a movimentação de um sempre-mais-sempre-mais-para-sempre-mais* (para um sempre-mais de tudo e de todos...).

⁴⁰ Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, ed. cit., pp. 31-32.

⁴¹ Heidegger, *Concepts fondamentaux*, ed. cit., p. 32.

⁴² Heidegger, “Le séminaire de *Zähringen*” (1973), in *Questions III et IV*, trad. Vários, Gallimard, Paris, 1990, IV (pp. 459-488), p. 475ss.

⁴³ *Id.*, p. 475.

Já o sabemos, porém: essa vontade, bem vistas as coisas, é de alguma maneira uma Vontade imanente à própria essência da Técnica moderna (com o seu automatismo e com a sua autonomia), e não, em sentido estrito, uma vontade do homem. Trata-se, quando muito (tenha-se em conta o tópico do *Ser* e do destino...), duma vontade da técnica-homem ou do homem-técnica, isto é de um homem forçosamente integrado nos dispositivos técnicos...

Protágoras, se vivesse num tempo assim determinado e condicionado, talvez chorasse. Ou então: talvez que, por um imperativo ético, contra-factual, e se isso fosse cronologicamente possível, se convertesse num fanático discípulo de Platão e de Aristóteles... De qualquer modo: persistimos de facto num cenário bem diferente daquele que se configura na singelíssima frase: “O homem é a medida de todas as coisas”.

O que nos interessa porém, doravante, é a lógica da movimentação mais acima referida: a lógica do *sempre-mais-sempre-mais-para-sempre-mais*.

VII - O DISPOSITIVO TECNO-LÓGICO DO PARA-SEMPRE-MAIS

Paul Valéry, quanto sei, foi um dos primeiros a localizar na Europa o sítio da hegemonia da vontade daquilo que apelidamos de *sempre-mais*... Com efeito, num anexo de 1922 ao texto sobre “A crise do espírito” (1919), salienta ele que em todo o lado onde “domina o Espírito Europeu” o que encontramos é a persistência duma lógica e duma ontologia de “máximos”: vemos aparecer “o máximo de *necessidades*, o máximo de *trabalho*, o máximo de *capital*, o máximo de *rendimento*, o máximo de *ambição*, o máximo de *poderio*, o máximo de *modificação da natureza exterior*, o máximo de *relações* e de *trocas*”. Estes máximos, no entanto, alia-os ele efectivamente a um ímpeto ilimitado da vontade e àqueles que são os seus objectos mais chegados: os desejos. “É notável – diz ele – que o homem da Europa não é definido pela raça, nem pela língua, nem pelos costumes, mas pelos desejos e pela amplitude da vontade...”⁴⁴.

Ora, é claro que o ímpeto para o máximo dos desejos e da vontade só pode gerar movimentações e movimentos desmesurados, os quais, de forma paradoxal – e independentemente agora da força do “destino” ou da autonomia e do automatismo da técnica –, só podem tolher o homem e o “espírito” do homem. Curiosamente, entretanto, já no mesmo ano de 1922, Valéry notava que a “América” é uma “criação formidável” do “Espírito Europeu”⁴⁵... Notava isso, mas ao mesmo tempo concebia ele próprio o “espírito” como vontade e segundo a lógica do *sempre-mais*; – definia-o, com efeito, como estando na raiz da contínua insatisfação do homem perante si mesmo e, logo, da deslocação incessante dos seus desejos ou sonhos realizados⁴⁶. Ora uma tal concepção do espírito, como já várias vezes sugerimos, não é aquela que aqui se adopta.

Continuemos pois a incidir sobre a lógica do *sempre-mais*, uma vez que ela, extremamente hiperbolizada, é aquilo que mais caracteriza a presente era tecnológica

⁴⁴ Paul Valéry, “Note” de 1922 a “La crise de l’esprit” (1919), in *Variété I et II* (1924; 1930), Gallimard, Paris, 1998 (pp. 13-51), p. 51.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Id.*, pp. 32-34.

(de forma muito mais intensa, em suma, que no tipo de *Ge-Stell* que Heidegger associa à Técnica moderna). Mas incidiremos também, e por isso mesmo, sobre a América. Ou melhor: incidiremos sobre o *americanismo*.

O americanismo (que não se identifica só com a América...) pode considerar-se, com efeito, como a maneira de ser da essência da Técnica actual. Em vez de americanismo outros falam de “globalização” ou “mundialização”, mas isso é apenas uma maneira eufemística e ideológica de falar. O americanismo, como “Império”, procura realizar, segundo a lógica do *máximo dos máximos*, portanto da forma mais intensa e extensiva possível, precisamente aquela irresistibilidade e aquele domínio ilimitado (bem como aquela conservação e duração temporal...) de que falava Heidegger a propósito da Técnica moderna. Pretende realizar, em suma, segundo a lógica do *sempre-mais-sempre-mais-para-sempre-mais* (também muito mais desmesurada do que a dos “máximos” apontados por Valéry), aquela frase que mais atrás foi contraposta à frase de Protágoras: “A Técnica é a medida do homem e de todas as coisas”.

Para tal dispõe de instrumentos muito peculiares, e esses instrumentos, como se sabe (além do dispositivo propriamente “imperial”, em sentido neo-clássico...), são as novas *tecnologias da comunicação* e da *informação*. Mas são também certas “disciplinas” a que essas tecnologias se encontram ligadas ou que a elas se anelam em forma de *Ge-Stell* (reunião, quadro, composição).

Heidegger viu muito cedo a funcionalidade de algumas dessas disciplinas, e aliou-as explicitamente àquilo que apelidamos de americanismo. Aliás, como veremos, talvez tenha sido ele o primeiro a ver na América (juntamente com a antiga URSS) o germen desse mesmo americanismo, sem todavia com ela o identificar totalmente⁴⁷.

Sabe-se que sem a “Logística” (sem a lógica matemática moderna) não teríamos as actuais tecnologias da informação e da comunicação (os reais motores de um *sempre-mais-sempre-mais-para-sempre-mais...*). Mas sabe-se também que sem os dados fornecidos por disciplinas como a Sociologia, a Psicologia e a Antropologia aquelas tecnologias não poderiam realizar os efeitos que em larga medida são o seu principal desígnio: *impor* a todos os homens a sua própria lógica imanente de movimentação; *intimar ou produzir* todos os homens como meros “consumidores”; *capturar as consciências* para delas fazer meros “*mercados de consciências*”; *voluntariar*, em suma, a vontade própria de cada homem⁴⁸. É claro que tudo isto só pode exercer-se na forma dum “ideal” perseguido, mas a perseguição desse ideal, por isso mesmo, tem de basear-se na lógica do *sempre-mais-sempre-mais-para-sempre-mais*.

Dito isto, vejamos o que nos diz Heidegger, em 1951-1952, sobre a Logística e as outras disciplinas mencionadas. A citação é um tanto longa mas às vezes um tanto mais é preciso:

⁴⁷ Veja-se, vg., independentemente de outras referências invocadas mais adiante, “L’époque des ‘conceptions du monde’”, in op. cit., p. 121, onde o “americanismo” é associado ao “gigantesco da planificação e do cálculo, da reorganização e da secularização”, a um gigantesco que “salta para fora do quantitativo para se tornar numa qualidade própria” e que por isso se torna “no Incalculável”. Em nota a estas observações (id., p. 145), e à semelhança de Valéry, anota todavia Heidegger que “o americanismo é qualquer coisa de europeu”.

⁴⁸ Sobre o “mercado das consciências” e as novas tecnologias, pode ver-se Bernard Stiegler, *La technique et le temps. 3. Le temps du cinéma et la question du mal-être*, Galilée, Paris, 2001, pp. 69-70 e p. 117.

“A Logística é tida actualmente em vários lugares, sobretudo nos países anglo-saxónicos, como a única forma possível de filosofia estrita, porque os seus resultados e os seus métodos têm uma relação segura e imediata com a construção do mundo técnico. A logística começa assim, na América e noutros países, a estabelecer o seu domínio sobre o espírito, como sendo a verdadeira filosofia do futuro. Dado que a logística se une, à sua maneira própria, com a psicologia moderna, com a psicanálise e com a sociologia, o cartel da filosofia ascendente está completo. Esta invasão não é contudo, de maneira nenhuma, uma obra dos homens. São antes essas disciplinas que participam do destino duma potência que vem de longe, e para a qual talvez os termos gregos *poiesis* (poesia) e *techne* (técnica) sejam os vocábulos convenientes, na condição que eles designem, para nós que pensamos, Aquilo que dá que pensar”⁴⁹.

Bem; aquilo que em primeiro lugar dá que pensar, segundo Heidegger, é a incessante diferença que existe entre o “Ser” e o conjunto dos entes⁵⁰. É, mais em particular, a não redução do Ser-homem ou dos *possíveis* humanos (mas possíveis *comedidos*...) a quaisquer planos de *positividade*; – e muito menos de *impositividade* (a quaisquer planos e cálculos técnicos, muito em especial). O Ser entendido à maneira de Heidegger, com efeito (e como se venceu mais atrás), ao mesmo tempo que se manifesta vai-se sempre ocultando nessa mesma manifestação (de modo análogo ao da *Physis* tal como era concebida pelos gregos antigos).

Assim, podemos dizer que aquilo que dá que pensar, em segundo lugar, é a profunda diferença que existe entre a “*techne*” e a “*poiesis*” no sentido dos gregos e no âmbito da actual era tecnológica. Como salienta Jacques Taminiaux, resumindo perspectivas de Heidegger já atrás referidas (embora reportadas à época moderna...), em ambos os casos aquilo de que se trata é de modos de desocultação. Mas enquanto nos gregos a técnica e a arte jamais consistiam em “agredir a *physis* e sim em entrar em convivência com a desocultação que a constitui”, a técnica moderna “tem como dominante a provocação generalizada da *physis*”⁵¹.

Aquilo que entretanto hoje *mais dá que pensar*, em nosso entender, é precisamente o máximo *sempre-mais-sempre-mais-para-sempre-mais* dessa provocação, assim como a sua crescente incidência sobre a própria natureza humana. As disciplinas atrás referidas, a que seria de acrescentar a Neurologia e a Engenharia Genética, é isso mesmo que possibilitam. Por outro lado: aquilo que se indicia hoje nos nomes de “Inteligência Artificial” e de “Vida Artificial” são um dos mais subidos índices daquela mesma provocação, sendo que, de modo significativo, o acervo de investigações e práticas que esses nomes designam foi incentivado e desenvolvido sob a égide da indústria militar americana⁵².

⁴⁹ Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser*, ed. cit., pp. 33-4.

⁵⁰ Cf. *id.*, p. 225.

⁵¹ Jacques Taminiaux, “L'essence vraie de la technique”, in *Vários, L'Herne – Martin Heidegger* (direcção de Michel Haar), Éd. de L'Herne, Paris, 1983 (pp. 287-291), p. 289.

⁵² Pode ver-se a propósito André Gorz, *L'immatériel*, Galilée, Paris, 2003, p. 122ss. “As primeiras investigações visando o desenvolvimento de máquinas capazes de imitar e ultrapassar o pensamento humano tinham sido levadas a cabo no MIT e na RAND Corporation, e financiadas pela Agência dos projectos de investigação avançada (DARPA) do Pentágono. O lançamento oficial do programa de IA teve lugar na Conferência do Dartmouth College, em 1956” (*id.*, pp. 122-3). “Na origem do programa de vida artificial está a teoria dos autómatos celulares auto-reprodutores de John von Neumann. A NASA interessou-se pelo assunto a partir de 1980. (...). Em 1985, a US Air Force decidiu criar o seu próprio centro de investigações sobre a VA em Los Alamos, onde Von Neumann tinha passado a última parte da sua vida a

A lógica do sempre-mais-para-sempre-mais é claramente uma lógica enraizada no sempre-mais desejos e no sempre-mais Vontade de Vontade. O que se acaba de sugerir, enfim, é que a lógica do *voluntarismo, por sua vez*, é em si mesma uma lógica da “mobilização permanente”, do “impulsionar permanente” e de um “revolucionar permanente” (de tudo e de todos, inclusive para o *sempre-mais-artificial...*). É afinal a lógica do *militarismo...* Militar a favor de tudo, a dimensões que em muito transcendem os possíveis naturais. E militarizar os próprios homens, em função de instrumentos e de tecnologias “humanas”, de tecnologias “demasiado humanas” (que alguns, com alguma pertinência, já apelidam de “pós-humanas”...)⁵³.

Mas a este assunto do militarismo mais adiante voltaremos a aludir. De momento há que retomar o tema do “espírito” e do americanismo no quadro da actual era tecnológica. Para o efeito, lançaremos mais uma vez mão de Heidegger.

VIII - O AMERICANISMO E O BLOQUEIO DO ESPÍRITO

Heidegger, um pouco depois de Valéry, em 1935, também ele detectou uma crise do espírito no espaço europeu. No entanto, se para Valéry uma tal crise tinha a ver com a desorientação das pessoas e da “inteligência” na sequência da primeira guerra mundial (com uma crise de “valores”, em última análise), no seu diagnóstico ele não punha propriamente em causa a lógica europeia dos “máximos” (temia, inclusive, era que ela se dispersasse por outros pontos do globo...). Assim, e como vimos, ele próprio concebia o “espírito” segundo o modelo do *sempre-mais...* Ora, em Heidegger, é uma perspectiva bastante diversa que encontramos. De forma significativa, aliás, a crise a que ele se refere teria como principal componente a errónea interpretação do espírito como puro “*intelecto*” (como *intelecto* calculante no âmbito da coordenação instrumental entre meios e fins)⁵⁴.

É neste sentido, com efeito – isto é no sentido da sonegação do espírito pela Técnica – que ele se refere à América e à URSS nos seguintes termos:

“A Rússia e a América são ambas, do ponto de vista metafísico, a mesma coisa. São o mesmo frenesim sinistro da técnica desenfreada e da organização sem raízes do homem normalizado. Num tempo em que o último pequeno canto do globo terrestre foi submetido à dominação da técnica e se tornou capaz de ser explorado economicamente, em que toda a ocorrência que se queira, em todo o lugar que se queira, a todo

conceber armas nucleares. A primeira conferência de Los Alamos sobre a VA, em 1987, define a sua missão nestes termos: ‘A Vida Artificial é o estudo de sistemas artificiais que apresentem as características dos sistemas vivos naturais. A microelectrónica e a engenharia genética tornar-nos-ão em breve capazes de criar novas formas de vida tanto *in silico* como *in vitro*’ (id., p. 129).

⁵³ A propósito da “mobilização permanente”. Ernst Jünger, como se sabe, no início dos anos 30 do séc. XX, estendeu o fenómeno da “mobilização” a todo o campo dos processos sociais, tendo definido a técnica contemporânea como a “mobilização do planeta pela figura do trabalhador”. Ver sobre o assunto Peter Sloterdijk, *A mobilização infinita* (1989), trad. Paulo O. de Castro, Relógio D’Água Ed., Lx, 2002, pp. 39-40. Tal trabalhador, como explica Sloterdijk, seria “o sujeito planetário da mobilização, o tipo humano de alta eficiência, vibrante de boa forma física, insensível à dor, neo-pragmático...”. Como bem se depreenderá, “mobilização permanente”, no nosso texto, não coincide propriamente, ou não coincide só, com a “mobilização” no sentido de Jünger...

⁵⁴ Cf. Heidegger, *Introduction à la métaphysique* (1935), trad. Gilbert Kahn, Gallimard, Paris, 1967, pp. 57-60.

o momento que se queira, se tornou acessível tão rápido quanto se queira e em que se pode viver simultaneamente um atentado contra um rei em França e um concerto sinfónico em Tóquio; numa época em que o tempo não é mais que velocidade, instantaneidade, simultaneidade, e o tempo como pro-veniência desapareceu do ser-Aí de todos os povos (...); – então, numa tal época, está sempre presente como um espectro a seguinte questão: ‘Com que objectivo? Para onde vamos? O que virá de seguida?’⁵⁵.

Numa palavra: a Rússia e a América, em 1935, eram tidas por Heidegger como máximas representantes do “espírito” da Técnica, mas este espírito entendia-o ele como uma espécie de contra-espírito. Identificava-o com a invasão do “demoníaco”, com a “decadência espiritual da terra”, com o “nivelamento de tudo” e com o domínio da “extensão e do número”. Identificava-o pois com uma decadência do espírito em autêntico sentido, e apontava os fenómenos essenciais dessa decadência: “o obscurecimento do mundo, a fuga dos deuses, a destruição da terra, a gregarização do homem, e a desconfiança aversiva relativamente a tudo quanto é criador e livre”⁵⁶. Entretanto, o arqui-fenómeno mais notório de tal decadência está perfeitamente demarcado na citação acima: a vontade de sempre-mais-sempre-mais, é claro, e um modelo histórico profundamente artificial do tempo (profundamente tecnológico, diríamos hoje...). Um tempo, em suma, em tudo contrário à movimentação natural (à desocultação natural...) do tempo da *Physis*.

Ora hoje sobre a Rússia, sobre a própria América e sobre todos os demais países, temos precisamente o americanismo. Este define-se sem dúvida pela hegemonia daquelas modalidades do tempo (velocidade, instantaneidade e simultaneidade), mas hegemonia, escusado será dizê-lo, potenciada à forma do sempre-mais-sempre-mais-para-sempre-mais; – muito mais, obviamente, do que quando Heidegger fez o diagnóstico que se acaba de indicar. E assim: se já então tal hegemonia contrariava o espírito, em sentido autêntico, muito mais hoje o contrariará. Com efeito, a temporalidade deste não pode ser a temporalidade do sempre-mais-para-sempre-mais, sob o risco de implodir no deserto de coisa nenhuma, sob o risco de em nada poder *vivificar* ou fortalecer o “ânimo” (o qual, e tomamos aqui a acepção de Kant, não se confunde com o intelecto, com aquilo que hoje se apelida de “mente”, nem com qualquer das faculdades do sujeito tomadas em separado)⁵⁷.

⁵⁵ *Id.*, p. 49.

⁵⁶ Cf. *id.*, p. 49 e pp. 56-57.

⁵⁷ Kant, na *Crítica da faculdade de julgar* (1790), trad. António Marques e Valério Rohden, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lx, 1992, § 49, p. 218, define o espírito, “num sentido estético”, como “o princípio vivificante no ânimo”. Esse princípio está na base das “ideias estéticas”, as quais *dão muito que pensar* (sem que qualquer “pensamento determinado” ou conceito lhes possa “ser adequado”...), as quais permitem enfim pensar “muita coisa inexprimível” e “cujo sentimento vivifica as faculdades de conhecimento” (o entendimento, a faculdade do juízo e a razão). Tais ideias, inclusivamente, *insuflam* “espírito à linguagem enquanto simples letra” (id., p. 222). Retenhamos entretanto que o espírito em sentido estético, e enquanto functor de expressão do “inefável” (id., p. 223), é um princípio que vivifica o *ânimo*. Ora o ânimo, como especifica Kant, “é por si só totalmente vida” (id., § 29, p. 178), e as “faculdades gerais do ânimo” são a “Faculdade de conhecimento” (ligada ao conhecimento da Natureza), o “Sentimento de prazer e desprazer” (ligado à “Arte”), e a “Faculdade de apetição” (ligada à Moral, ligada à “Liberdade” transcendental); — id., Introd., IX, p. 93. Ou seja, e como explicam os tradutores da CFJ (em nota ao § 1, p. 90), o ânimo segundo Kant (= *Gēmut*) designa “o todo das faculdades de sentir, apetecer e desejar”. Desenvolvemos um tanto esta nota porque mais adiante, em texto, retomaremos implicitamente, alargando-a, a delimitação kantiana de “espírito” (transduziremos o seu sentido meramente estético).

O actual americanismo, em suma, representa um momento histórico de quase impossibilidade de o espírito se manifestar, representa um autêntico *bloqueio do espírito*. E trata-se de um momento que, naturalmente, isto é de forma extremamente artificial (sob a lógica férrea da dominação militar, cultural e tecnológica), *se quer* prolongar o mais possível. Pergunta-se porém, ao modo de Heidegger: Com que objectivo? Em que direcção? O que está no limite do sempre-mais-sempre-mais-para-sempre-mais?

As disciplinas do *americanismo filosófico*, que hoje se congregam sobretudo em volta das chamadas *Ciências cognitivas*, evitam naturalmente estas questões (bem como as condicionantes políticas, sociológicas ou “económicas” da própria cognitividade...). Evitam essas questões porque, em geral dominadas pelo paradigma do Computador, não só sonégam o espírito em nome dum mítica “mind” mecanicista, como ainda, por isso mesmo, se atêm a um *materialismo positivista* onde acaba por imperar a exclusiva lógica da extensão e do número (as intenções polissémicas ou paradoxais, por exemplo, é claro que não se adequam àquele paradigma). O limite do sempre-mais, assim, tal como no âmbito do numérico, é sempre e ainda o sempre-mais⁵⁸... Em resumo, e como observava Heidegger já em 1935, a propósito da Rússia e da América, um dos principais traços da tecnicidade que obscurece o espírito reside na transformação do “quantitativo” numa espécie de “qualidade específica”⁵⁹...

Dito isto, é claro que só tomando por domínio o domínio do quantitativo se pode perseguir o “ideal” contido na frase que mais atrás se contrapôs à frase de Protágoras: “A Técnica é a medida do homem e de todas as coisas”. Desta medida é pois forcluído tudo quanto seja da ordem do “qualitativo”. Ou melhor: são forcluídas as dimensões qualitativas que mais ao homem *interessam*, aquelas que têm a ver com os subtis timbres e finas reentrâncias da sua vida mais “íntima” (íntima e furtiva a qualquer modelo computacional; íntima e furtiva a qualquer fórmula “numérica” de equivalência geral; íntima e furtiva, em suma, à fórmula de todas as “mercadorias”...).

Enfim: a Técnica moderna, e com ela mais ainda a Técnica actual, supõe e pretende produzir uma determinada imagem do Homem. É isso que em profundidade se trabalha no âmbito do americanismo, através de missionários, ideologemas, pseudo-ciências e meios de toda a espécie (satélites, um Olho global – “Echelon!” –, ubíquas espionagens, “desregulações” económicas, modelações computacionais do unidimensional, um maniqueísmo feroz, e sobretudo uma incessante “deslocalização” e militarização de tudo). O que em profundidade se trabalha, em última análise – e como temos vindo a insinuar –, é um sistemático *bloqueio do espírito*. Não só porque este é contrário à lógica do sempre-mais-para-sempre-mais, é contrário a toda artificialização da temporalidade, é contrário à exclusiva dimensão quantitativa dos “máximos” (sem

⁵⁸ Sobre as questões evitadas pelas ciências cognitivas, pelo menos na sua vertente “ortodoxa” (a linguística cognitiva, a psicolinguística, as neurociências, a lógica, a filosofia da mente, a inteligência artificial, etc.), ver Howard Gardner, *A nova ciência da mente – Uma história da revolução cognitiva* (1985), trad. Inês Ricardo, Relógio D’Água Ed., Lx, 2002, pp. 26-27. Ver tb. Bernard Stiegler, *La technique et le temps. 2. La désorientation*, Galilée, Paris, 1996, p. 187ss. É ainda instrutivo, a esse respeito, o livro de John Searle, *The Mystery of Consciousness* (1997), Granta Books, London, 1998, e o livro de John Eccles, *Cérebro e consciência* (1994), trad. Ana André, Instituto Piaget, Lx, s/d, p. 49ss. De qualquer modo, o que sugerimos em texto é que as referidas ciências participam hoje do cenário técnico e “filosófico”, embora muito mais amplo e intensificado, que Heidegger, em 1951-1952, associou à Logística e disciplinas afins (em observações citadas mais atrás).

⁵⁹ Heidegger, *Introduction...*, ed. cit, p. 57. Vimos em nota anterior que Heidegger observou o mesmo em 1938, em “L’époque des ‘conceptions du monde’”.

falar nos correlativos protótipos maquínicos...), mas também porque necessita, *para ser*, de se produzir a si mesmo, pensando por si mesmo e em acordo consigo mesmo (não submetido aos extrínsecos dispositivos do “Alieno”...) ⁶⁰.

IX - O PROCESSO DA PRODUÇÃO ARTIFICIAL E IMAGÉTICA DO HOMEM

A Técnica actual supõe e pretende produzir uma determinada imagem do homem. Essa é a condição mais basilar para que o seu dispositivo se realize na modalidade do sempre-mais-sempre-mais-para-sempre-mais (sempre mais produção, sempre mais consumo, sempre mais consumidores e consumidos; – sempre mais artificialismo, sempre mais *anti-physis*, naturalmente). Dessa condição, entretanto, a base da base é uma suposição: só supondo uma determinada imagem de homem, consonante com a sua própria lógica, aquele dispositivo pode produzir o homem sob uma outra determinada imagem (que é portanto imagem da imagem, num processo que, através de uma virtualidade “ideal”, se multiplica em “meta” – em meta e em “meta-imagem – até ao infinito...).

Ora, também Heidegger explicitou este procedimento constitutivo da Técnica (note-se contudo que ele se refere sempre àquilo que aqui se tem designado por Técnica moderna...), e isso, de resto, em passagens de 1941 onde mais uma vez é visado o americanismo.

A Técnica, diz Heidegger, baseia-se de modo aproblemático na definição do Homem como “*animal racional*” ⁶¹. Esta definição, como se sabe, vem dos gregos, mas o “racional”, então, muito presumivelmente era interpretado em acordo com a onto-logia da desocultação da *Physis* (as “categorias” de Aristóteles, por exemplo, é com essa onto-logia que concordam, sem terem um sentido propriamente fenoménico, “constitutivo” ou (in)formativo como as categorias kantianas). Desde a época moderna, enfim, e como já atrás se sugeriu, o “racional” tem um outro sentido: foi ligado progressivamente à lógica do Sujeito *impositivo*; foi ligado a uma lógica de pura “racionalidade” desvinculada de subjectivismo; foi em suma ligado a uma lógica de “calculabilidade” (inclusive das paixões ou afectos do próprio Sujeito...). O “animal” está lá, coligado ao racional (com as suas pulsões próprias, com as suas memórias inconscientes, etc.), mas a coligação, quando se entenda ou se torne necessário, é tida como passível de acções de desvinculação. Ou então de vinculação, mas de vinculação calculada, mas de vinculação “*racionalizada*” (precisamente). Isto é: têm-se em conta fluxos como os das emoções, dos sentimentos, dos desejos ou dos apetites, mas sabendo-se que eles podem ser *controlados* ou mesmo *gerados e formatados* artificialmente para fins utilitários.

Só assim, com efeito, o homem pode ser encarado como um ser meramente *positivo*, e positivo para todas as possíveis *imposições* (mesmo as mais desmedidas...). A Técnica, repita-se, necessita de pressupor o homem definido pelo lado duma pura *positividade*, para depois o poder produzir no maior número possível de formas de

⁶⁰ No pensar por si mesmo, etc., faz-se alusão àquelas “máximas” que segundo Kant conduzem à “sabedoria”: “1) Pensar por *si-mesmo*; 2) Colocar-se em pensamento no lugar dos *outros* (em comunicação com os outros); 3) Em qualquer circunstância, pensar sempre *em acordo consigo mesmo*” (*Anthropologie du point de vue pragmatique* (1798), trad. Michel Foucault, J. Vrin, Paris, 7ª ed., 1994, & 59, pp. 91-92)).

⁶¹ Heidegger, *Concepts fondamentaux*, ed. cit., p. 120.

impositividade. Ora, segundo Heidegger, em 1941, é ao serviço dessa produção que laboram objectivamente várias disciplinas, agora com especial destaque para a “Antropologia”. E vem então a primeira referência explícita ao *americanismo filosófico*: “Existem livros com títulos presunçosos, por exemplo ‘O homem’, que pretendem saber o que é o homem. Como se a opinião da pseudo-filosofia americana – que a ciência alemã de hoje replica a seu modo como demasiado zelo – estivesse nas melhores condições para apresentar a verdade acerca do homem”⁶².

Bem; segundo Heidegger – e muito correctamente – a essência do homem, de um ponto de vista existencial, consiste em não ter “essência” (em sentido clássico...), consiste em ser um “ek-sistente”, consiste em ser um ser que em si mesmo continuamente se põe em questão (que se põe a si mesmo a questão de si mesmo), consiste em estar sempre voltado em si para um “fora de si” (isto é para um “poder-ser” adequado às suas possibilidades próprias), consiste em suma em não ser definível (em sentido “autêntico”...) por nenhuns vectores de *positividade* (seja o anónimo *diz-se diz-se*, sejam os factos ou as “facticidades”)⁶³. Ora um tal ímpeto humano para a não positividade ou para a “transcendência” é precisamente o que no entender de Heidegger é forcluído pela Antropologia, bem como por outras disciplinas afins e por certos procedimentos técnicos⁶⁴. Depara-mos enfim, ainda em 1941, com a segunda referência ao americanismo (a propósito, é escusado será dizê-lo, da definição do homem como “animal racional”): “Todo um conjunto de ciências está hoje à disposição do homem assim confirmado, de ciências que estão ao serviço do conhecimento do homem. Dispomos hoje da antropologia: como não saberíamos o que é o homem? Dispomos ainda, há um certo tempo, de engenheiros diplomados para tudo aquilo que respeita à construção mecânica, à técnica eléctrica, aos problemas de canalização, etc. Dispomos de economistas diplomados (...) e acabam mesmo de aparecer psicólogos também diplomados. Dentro em breve, poderemos configurar em quadros e gráficos aquilo que os americanos procuram já há dezenas de anos através da psicologia sujeita a colecta: estatuir sobre o que é o homem e sobre a maneira mais rentável de o utilizar, sem perda de tempo nem de energia e no lugar mais apropriado”⁶⁵.

Ora, às disciplinas mencionadas, como já mais atrás sugerimos, seria hoje de acrescentar a Genética, a Engenharia genética e as Ciências cognitivas – muito em especial a Neurociência –, bem como, num sentido diverso mas complementar, o

⁶² Heidegger, *Concepts fondamentaux*, ed. cit., p. 111.

⁶³ Cf. Heidegger, *Être et temps* (1927), trad. François Vezin, Gallimard, Paris, 1986, nomead.§§ 41, 46 e 63. Tb. *Lettre sur l'humanisme* (1946), trad. Roger Munier, Aubier, Paris, 1983, pp. 61-63 e p. 69ss.

⁶⁴ Michel Foucault, em *Les mots et les choses*, op. cit., p. 329ss., apontou à Antropologia moderna (e pensava, a propósito, tanto em Marx como em Comte, inclusive) análoga forclusão, muito em particular ao confundir o “empírico” com o “transcendental” (que Kant distinguira rigorosamente). Ele detecta mesmo, no pensamento e na filosofia desde o início do séc. XIX, aquilo que apelida de “sono antropológico”. Caracteriza-o desta maneira: “Todo o conhecimento empírico, desde que diga respeito ao homem, vale como campo filosófico possível, onde deve descobrir-se o fundamento do conhecimento, a definição dos seus limites e finalmente a verdade de toda a verdade” (id., p. 352). Quanto a Heidegger, e além das aporções em texto, sobre a incapacidade da Antropologia para abordar devidamente a questão “O que é o homem?”, pode ver-se *Kant et la question de la métaphysique* (1925-28), trad. A. de Waelhens e W. Biemel, Gallimard, Paris, 1998, p. 261ss., bem como *Être et temps*, ed. cit., § 10, pp. 77-83. Neste§, aliás, Heidegger junta à Antropologia a Psicologia e a Biologia.

⁶⁵ Heidegger, *Concepts fondamentaux*, ed. cit., p. 120.

marketing, a publicidade e propagandas de toda a espécie⁶⁶. Todos os respectivos saberes, com efeito, supõem o homem como “animal racional”, laboram a partir dessa base (com os contornos atrás delimitados, sublinhe-se...), e isso é que possibilita que depois o homem possa ser produzido, em várias formas metonímicas e “meta-imagéticas”, segundo a modalidade do sempre-mais-sempre-mais-para-sempre-mais. Eis, por exemplo, o seguinte esquema de pensamento, actualmente realizado de várias formas: se o homem é animal racional, positivamente considerado, e se as máquinas computacionais também são racionais (elas “pensam”, desde um célebre artigo de A. Turing), por que não condensar a figura do racional na unidade homem-máquina, substituindo-se assim um homem-maquínico (computado para o sempre-mais, naturalmente) à figura “própria” do homem? Esta, é claro, não é uma figura maquina (é uma figura ao modo delimitado por Heidegger...), mas isso pouco interessa a tal esquema de pensamento. Ele *funciona* e é quanto basta⁶⁷... Retomemos no entanto a modalidade do sempre-mais-para-sempre-mais. Aquilo que hoje se apelida de “virtual” – intimamente ligado, como se sabe, às novas tecnologias de comunicação e de informação –, não é senão uma das sub-modalidades dessa modalidade. Tais tecnologias, de qualquer modo, é que mais actualmente possibilitam e agenciam a extrema *mobili-dade* dessa mesma modalidade⁶⁸.

⁶⁶ Hoje são de assinalar, nomeadamente, pontos de convergência entre a Neurociência e o marketing, numa modalidade que já recebeu o nome de “neuromarketing”. Grandes empresas como a General Motors, a Ford, o operador nacional de lotaria no Reino Unido (Camelot) e a DaimlerChrysler, fomentam investigações baseadas em sofisticadas técnicas de imageologia cerebral (Tomografia por Emissão de Positrões (PET); Ressonância Magnética Nuclear funcional (RMNF); magnetoencefalografia), investigações essas destinadas precisamente a otimizar o marketing (saber, vg., que áreas do cérebro a publicidade estimula ou deve estimular para...). Cf. a propósito “Neuromarketing – Marcas contratam neurocientistas para fabricar necessidades”, *Quo*, nº 111, Dez. de 2004. No referido artigo desta revista, aliás, encontram-se estas palavras deveras elucidativas: “Não parece haver dúvidas de que a neurociência aplicada ao marketing esteja a ganhar força. De acordo com a revista americana ‘Forbes’, um sinal claro desta tendência é a distinção da SalesBrain, pela Associação Americana de Marketing, devido ao seu potencial de crescimento. SalesBrain – a empresa cujo nome traduzido à letra significa qualquer coisa como ‘cérebro comprador’ – tem-se empenhado em desvendar os processos de decisão que conduzem os consumidores a determinados produtos. A BrightHouse, uma empresa consultora de marketing de Atlanta, EUA, foi das primeiras a enveredar por este caminho, estabelecendo uma parceria com a Universidade Emory em 2001”.

⁶⁷ Sobre a referência a A. Turing. Presumimos que em dois dos seus textos se encontra o paradigma fundador do referido esquema de pensamento, o qual, é claro, tem muitas variantes. São eles: “On computable numbers, with an application to the *Entscheidungsproblem*” (1937) – onde se define o modelo matemático da chamada “máquina universal” de Turing (o modelo computacional de raiz) –, e “Computing machinery and intelligence” (1950). É neste último que Turing debate a questão de saber se as máquinas “pensam” (as máquinas computacionais), mas significativamente, aí, acaba também por defender que o homem é como uma “máquina” (no enredo de argumentos e contra-argumentos, é isso que pelo menos insinua como séria hipótese cuja hipoteticidade procura eliminar). Com isso “actualiza” La Mettrie, mas, também não menos significativamente, o texto referido está repleto de forclusões e erros de pensamento: é percorrido de uma ponta a outra, muito em particular, pelo sofisma da “ambiguidade” e pela falácia da “deslocação da questão”.

⁶⁸ Peter Sloterdijk, em *A mobilização infinita*, op. cit., dá o devido relevo à categoria da “mobilidade, propriamente”, a qual domina hoje (desde o final do séc. XX) e que pressupõe a chamada “3ª revolução industrial” (p. 49). Entretanto, e recuando um pouco mais, considera ele que a “cinética” é a “ética da Modernidade” (p. 31), considera que esta é ontologicamente definível como o “puro ser-para-o-movimento” (p. 33). A fórmula chave dos processos modernos, salienta enfim, é a seguinte: “movimento para o movimento, movimento para mais movimento, movimento para uma capacidade de movimento incrementada” (ibid.). Quanto ao facto de as tecnologias referidas em texto possibilitarem e agenciarem tal mobilidade e tal movimento, são esclarecedoras as seguintes palavras de Manuel Castells: “O que

A partir duma imagem de homem, em suma, constrói-se uma outra imagem de homem que é uma imagem contra-espiritual; – porque a sua destinação é a da máxima instrumentalidade, porque a sua destinação é aquele sempre-mais-sempre-mais-para-sempre-mais. Ou seja: essa outra imagem de homem acaba por estar associada a dois fenómenos capitais que definem a actualidade: um, é claro, consiste numa transgressão desmedida da *categoria natural dos possíveis*; outro, salientado por Bernard Stiegler, consiste no facto de o possível ao máximo virtualizado acabar por, em certo sentido, não depender do *Real* como “modalidade”. Com efeito, como observa Stiegler, o que as tecnologias mais acima referidas implicam, no quadro daquilo que hoje se designa por “tecnociência” (e muito em particular, diremos, no quadro dos engenhosos impulsos da “Inteligência artificial” e da “Vida artificial”...), é que, ao contrário de toda a tradição desde Aristóteles, onde o possível era concebido como uma modalidade do *Real*, o real passa de certa maneira a ser uma modalidade do possível⁶⁹.

De que “real” se trata aqui, porém? Certamente de um real que é apenas correlativo de “simulacros” ou de construções artificializantes que sobre o homem impendem, certamente de um real contra-espiritual, certamente de um real desnaturalizado (não do *Real real* que sempre em parte se oculta e subsiste como coisa-em-si...), certamente, enfim, de um real ele próprio marcado pela transgressão dos possíveis naturais⁷⁰. É claro que se pode arguir que todos os possíveis realizáveis tecnicamente são afinal possibilitados pela modalidade do *Real*, mas o caso é que esta modalidade, como já várias vezes vincámos, tem um ritmo, um movimento e uma temporalidade própria (uma “verdade” própria...) que são necessariamente transgredidos pelas virtualidades do actual artificialismo tecnológico. Ora quem acima de tudo paga por isso, quem sofre por isso, é precisamente o espírito dos homens. E sofre tanto mais, em padecimentos de toda a espécie (muito em particular do chamado foro “psíquico”), quanto menos os homens estiverem conscientes disso mesmo⁷¹.

caracteriza a actual revolução tecnológica não é a centralidade do conhecimento e da informação, mas a aplicação deste conhecimento e desta informação na produção de conhecimentos e de dispositivos de processamento/comunicação da informação, num ciclo de realimentação cumulativo entre a inovação e o seu uso” (*A era da informação: Economia, sociedade e cultura*, Vol. I, *Sociedade em rede* (1996/2000), trad. Alexandra Lemos, Catarina Lorga e Tânia Soares, FCG, Lx, 2002, p. 36)).

⁶⁹ Bernard Stiegler, *La technique et le temps. 3. Le temps du cinèma...*, op. cit., p. 286, pp. 297-299.

⁷⁰ Lucien Sfez, em *Critique de la communication* (1988; 1992: nova ed. refundida e aumentada), Seuil, Paris, 1992, pp. 385-389, faz uma análise extremamente certeira do fenómeno actual dos “simulacros”. À diferença dos simulacros à Platão (medidos pelo Ser, pelo verdadeiro/falso), os actuais simulacros tecnológicos, se é certo que são feitos emanar de “corpos” (mas com sobredeterminações fortemente “construtivistas”, é claro), estão ligados a uma lógica de *valor de uso* (mas eu acrescentaria a esta a do *valor de troca*...), são auto-referenciais e obliteram “a distinção entre verdadeiro/falso, real/imaginário, verdade/mentira” (p. 388).

⁷¹ É de ter em conta o exacto sentido do que se acaba de dizer acerca daquilo que é transgredido “pelas virtualidades do actual artificialismo tecnológico”. É que, por exemplo, sabe-se hoje que o cérebro é dotado de “plasticidade”, podendo os seus “circuitos” ser remodelados artificialmente para certos fins, o que inclui a possibilidade que daí possam vir a beneficiar indivíduos com certas doenças mentais (cf. a propósito “Programmer le cerveau”, *Science & Vie*, n° 1039, Abril 2004). O problema, entretanto, é que tal possibilidade de remodelação pode também ser utilizada para fins não muito “ortodoxos”. Por exemplo: para a incentivação da lógica do sempre-mais-mercantil, tal como foi sugerido em nota anterior. Sublinhe-se que Hans Jonas já em 1979 fazia observações análogas a esta, referindo-se aos progressos da “biologia celular” e das “ciências biomédicas” (com a abertura para a possibilidade de prolongar desmedidamente a “duração da vida humana”, para o controlo do “psiquismo” e do “comportamento”), bem como ao possível “controlo genético” dos homens do futuro. Via em tudo isso, aliás, não só o advento duma nova questão ética, não só a consequência de o homem se estar a tornar em objecto da própria técnica que

Aqui chegados, pode também arguir-se que a actual forma do *Ge-Stell* participa duma potência, dum destino ou duma vertente histórica que vêm de muito longe, ninguém assim podendo ser responsabilizado. Pode ainda arguir-se que contra as formas impositivas da Técnica actual os homens actuais nada podem; – na individualidade de cada um. Ora, em primeiro lugar, nenhuma força vinda do passado é bastante para desresponsabilizar inteiramente os homens que hoje vivem. Em segundo lugar, é claro que uns têm muito mais responsabilidade do que outros no que toca ao presente estado do mundo (o “Império” do americanismo tem alguns agentes bem localizáveis, os quais, mesmo sobre aquilo que se possa considerar como incontornável força do destino, são dotados dum acréscimo de poderes próprios...). Em terceiro lugar, é um dado ontológico-existencial que *nenhum poder tudo pode*, que qualquer poder comporta as suas zonas de impotência. E em quarto lugar: – se é um facto que a actual lógica da Vontade de sempre-mais-vontade (do sempre-mais-sempre-mais-para-sempre-mais) é em alguma medida da ordem do “impessoal”, é em alguma medida da ordem do “necessário”, de modo algum essa lógica deixa de poder ser refreada, numa escala gradativa, através de ímpetos pessoais. Nisso, entre outras coisas, consiste o *ter espírito*.

Numa palavra: mesmo que o espírito se encontre hoje em muito bloqueado, nenhum bloqueio representa uma impossibilidade de fuga ou de afirmações egoicas e comunitárias; – ainda que por vezes mínimas. E sobretudo: o *espírito próprio* (o espírito que em cada um é o que há de mais próprio...) pode sempre ritmar de modo comedido (pelo menos até certo ponto...) as temporalidades, as mobilidades e os movimentos forçados do sempre-mais-sempre-mais-para-sempre-mais que lhes são impostos pelos dispositivos do actual contra-espírito tecnológico. Donde: o espírito próprio de cada um também pode desvincular-se (ainda até certo ponto, variável consoante as circunstâncias) da inovada imagem de homem que, sobre uma suposta imagem positiva do homem, esses mesmos dispositivos constroem e impõem. Ou seja: contra as imagens e meta-imagens artificialmente edificadas do homem, é sempre possível (excepto em casos marcadamente patológicos) que cada um defina e redefina a sua própria imagem.

O espírito, sobre o contra-espírito, pode sempre vencer *em alguma medida*.

X - DOIS ACONTECIMENTOS DE SENTIDO CONTRA-ESPIRITUAL

Diga-se, no entanto, que isso hoje não é nada fácil. Não é nada fácil que o homem, para retomar de novo, comedido, a frase de Protágoras, possa *em alguma medida* ser “a medida de todas as coisas”. Com efeito, sobre o cenário geral que até agora se traçou, há ainda dois acontecimentos históricos que importa explicitar. Dizemos “explicitar”, uma vez que eles não deixam de estar implícitos no curso das páginas anteriores.

O primeiro, assinalado por Bernard Stiegler, tem a ver com a recente “fusão” do sistema técnico, propriamente dito, com aquilo que ele apelida de “sistemas mnemotécnicos”. Trata-se em princípio de sistemas que cada povo realiza a seu modo, e que

inventou, como o facto de esta se estar a instalar – e a instalar o próprio homem – “acima da natureza”. O *homo faber*, enfim – adverte Jonas –, está a preparar-se “para fabricar uma nova fabricação do inventor e do fabricante de tudo o resto” (*Le principe responsabilité – Une éthique pour la civilisation technologique* (1979), trad. Jean Greisch, Flammarion, Paris, 2003, pp. 50-57)).

consistem basicamente em modos de marcação, em termos de reconhecimento e auto-conhecimento, do espaço e do tempo (datas festivas, por exemplo, e lugares pregnantes que funcionam como pontos de orientação). Mas de tais sistemas faz parte também tudo quanto é da ordem da “memória cultural”, tudo quanto se encontra “arquivado” (o tipo de escrita, inclusivamente). Dito isto, é claro que a referida fusão consiste afinal na “convergência”, otimizada pelas novas tecnologias informáticas, audiovisuais e de telecomunicações, entre os mecanismos da “indústria” tradicional e das chamadas “indústrias culturais”. Estas últimas, como já notaram Horkheimer e Adorno em 1944 (no âmbito do americanismo...), podem formatar quase por completo as consciências, e sobre isso uma das anotações de Stiegler, tendo especialmente em conta os mecanismos do cinematografia e da televisão, é que se tal é possível é porque a consciência “funciona como um cinema”⁷². Funciona como um cinema, mas condicionada em última análise por aquilo que ela *retém* da “memória cultural” mencionada mais acima, por aquilo que ele apelida de “retenções terciárias” (que se somam às retenções primárias e secundárias tematizadas por Husserl, e que as sobredeterminam)⁷³. Ora, a consequência mais notória da referida “fusão” é que é afinal um mesmo “sistema técnico, tornado planetário”, que tudo transforma em mercadoria e tudo tenta *unidimensionar*; – nomeadamente os sistemas mnemotécnicos donde advêm as retenções terciárias. Por outras palavras: “o sistema técnico mundial tornou-se essencialmente num sistema mnemotécnico de produção industrial de retenções terciárias”, filtrando ou seleccionando aquelas que mais convêm aos seus próprios intuitos (uma vez que essa produção pode ser mera recuperação ou reprodução) e difundindo-as por entre as pessoas; – coagindo-as a *adoptá-las*⁷⁴. Donde: agindo sobre as consciências, o sistema técnico mundial não visa senão um imenso “mercado de consciências”⁷⁵. Em resumo e em termos gerais: o actual estádio da nossa era (que Stiegler apelida de *hiper-industrial*), “integra o mundo da cultura e do espírito, na sua totalidade, no seio de um vasto sistema tecno-industrial onde os aparelhos de produção de bens materiais e os de realização e de difusão de símbolos e outros ‘alimentos espirituais’ se tornaram os mesmos”⁷⁶. Esses aparelhos, é claro, tudo arquivam, produzem e tendem a controlar (muito em particular as consciências, sublinhe-se) em acordo com uma “criteriologia totalmente imanente ao mercado e aos seus imperativos tornados hegemónicos”⁷⁷.

Bem; se assim, a principal conclusão que retira Bernard Stiegler é que hoje não há condições para a “individuação psíquica”, seja esta pessoal ou colectiva. A principal

⁷² Bernard Stiegler, *La technique et le temps. 3. Le temps du cinéma...*, op. cit., pp. 35 e 122. Especifica Stiegler: a estrutura da consciência é essencialmente cinematográfica se por “cinematografia” se entender o que procede por “montagem de objectos temporais”, isto é “objectos constituídos pelo movimento”, objectos que fluem e desaparecem ao ritmo da própria consciência (id., p. 52). Sobre a perspectiva de Max Horkheimer e Theodor Adorno, ver *La dialectique de la raison* (1944), trad. Éliane Kaufholz, Gallimard, Paris, 1974, pp. 129-176, nomead. pp. 133-134.

⁷³ Se escuto uma melodia, a percepção de um dada nota é condicionada imediatamente pela nota anterior e pelas anteriores da anterior (= retenção primária); se escuto uma melodia e se escutei a mesma melodia no(s) dia(s) anterior(es), a percepção da melodia é condicionada por essa(s) escuta(s) anterior(es) [= retenção secundária].

⁷⁴ *La technique...*, op. cit., p. 202.

⁷⁵ *Id.*, p. 177, p. 122.

⁷⁶ Bernard Stiegler, *Aimer, s'aimer, nous aimer*, Galilée, Paris, 2003, p. 41.

⁷⁷ Bernard Stiegler, *De la misère symbolique. 1. L'époque hyperindustrielle*, Galilée, Paris, 2004, pp. 123-124.

conclusão que ele retira, por outras palavras, é que não há condições – ou encontram-se extremamente feridas – para que se realize o “*processo de projecção*” através do qual um “eu” *próprio* e um “nós” *próprio* se constituem (digamos que em vez de um *nós próprio* o que parece e aparece é a lógica “global” da *gente...*)⁷⁸. Pela nossa parte, entretanto, diremos que a principal conclusão é que o *espírito próprio*, em sentido próprio – porque a ele se sobrepõe a ordem homogênea, redutora e unidimensional de um “global” abstracto – , enfrenta condições extremamente difíceis para se poder manifestar (minimizam-se, muito em particular, as suas próprias capacidades de *vivificação* ou de *simbolização...*). Tanto mais que a lógica imperante, como sabemos, é a lógica do *sempre-mais-sempre-mais-para-sempre-mais...*

E vem então o segundo acontecimento mais atrás mencionado, um acontecimento que aponta exactamente para consequências análogas. Tal acontecimento foi especificado por Gilles Deleuze, na sequência das análises de Michel Foucault sobre o tipo de *bio-poder* ou *bio-política*, de feição “micro-física”, que a partir do séc. XVII (mas mais notoriamente a partir do séc. XVIII...) se começou a exercer sobre os indivíduos (não sem ligação, é claro, com o dispositivo técnico do capitalismo moderno). Esse bio-poder, como notou Foucault, consistia numa “grande tecnologia de dupla face”: por um lado, realizava-se através de “disciplinas” que visavam adestrar, docilizar e otimizar para o trabalho o corpo dos indivíduos; por outro lado, exercia-se através de “controles reguladores” sobre vertentes biológicas das populações (controlo de nascimentos, dos níveis de saúde, etc.). No entanto, as sociedades recobertas pelas análises de Foucault passaram habitualmente a ser designadas tendo em conta apenas a primeira face daquela grande tecnologia: como *sociedades disciplinares* (como sociedades onde eram imperantes, para que as “disciplinas” se pudessem exercer da forma mais eficiente, processos de “encerramento”: nas fábricas, nas prisões, nas escolas, nos hospitais, nas casernas militares, etc.)⁷⁹.

Ora Gilles Deleuze, sem negar que alguns aspectos das sociedades disciplinares ainda permeiam as sociedades actuais, considera que (e nisso é seguido hoje por vários autores) a partir do fim da segunda guerra mundial passamos a estar sob a alçada das *sociedades do controlo*. Não interessando agora caracterizá-las rigorosamente, basta sublinhar que desde então o controlo começou a exercer-se sobre os indivíduos de forma milimétrica (inclusive em virtude da nova fase do capitalismo, mais baseada na lógica da “empresa” do que na lógica da “fábrica”), começou a *modelizá-los* e a *modulá-los*, dividindo-os em si mesmos (tornando-os “dividuais”) e mantendo-os sob uma vigilância contínua mesmo à distância (sem serem enfim necessários processos de encerramento; através de mecanismos sempre tele-presentes)⁸⁰. Dito isto, é claro que estes procedimentos só são possíveis através das máquinas que caracterizam a actual era tecnológica – as máquinas cibernéticas, informáticas e comunicacionais –, e

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Sobre o bio-poder e as “disciplinas” cf. Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris, 1975, p. 137ss.; *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976, p. 182ss. Note-se, a título de curiosidade – mas extremamente significativa —, que já Marx observou, no quadro da 1ª revolução industrial, que a “subordinação técnica” dos operários “à marcha uniforme do meio de trabalho” (com máquinas...) criou “uma disciplina tipo caserna” (*O capital*, op. cit., p. 485).

⁸⁰ Cf. Gilles Deleuze, *Pourparlers*, Minuit, Paris, 1990, pp. 240-247 (“Post-scriptum sur les sociétés de contrôle”). “Acabamos de entrar nas sociedades de controlo, que já não funcionam por encerramento, mas por controlo contínuo e comunicação instantânea” (id., p. 236).

a propósito dessas máquinas Gilles Deleuze, juntamente com Félix Guattari, faz duas observações que aduzem uma compreensão mais cabal das mencionadas sociedades de controlo. Anota ele, por um lado, que tais máquinas acabam por se conjugar em “sistemas homens-máquinas, reversíveis e recorrentes”, possibilitando e levando ao extremo um regime “generalizado” de sujeição e de servidão: não só no domínio do trabalho (onde a própria “mais-valia se torna maquínica”), mas no domínio da “sociedade inteira”. Anota, por outro lado – e aí reside o ponto mais crucial, do nosso ponto de vista –, que essas máquinas possibilitam uma forma inédita de “exercício do poder”, de um poder que já não se reduz à alternativa clássica “repressão ou ideologia”. Implica antes “processos de normalização, de modulação, de modelização e de informação que incidem sobre a linguagem, a percepção, o desejo, o movimento, etc.”⁸¹. Incidem enfim, poderemos concluir, sobre alguns factores mais próprios do *espírito próprio*... Formatam numa modalidade “estéreo” os indivíduos e bloqueiam, muito em particular, a sua Liberdade (de formas extremamente subtis, ao mesmo tempo “micro-físicas” e “micro-psíquicas”).

XI - O DOMÍNIO DO ESPECTACULAR: FRASES E IMAGENS

Dito isto, e se acaso conjugarmos as perspectivas de Stiegler com as de Deleuze, podemos especificar um plano hegemónico onde se concentram hoje os dispositivos de bloqueio do espírito. Referimo-nos, é claro, ao plano das *frases e das imagens*. Guy Debord, já em 1967 e em 1988 levantou exemplarmente este assunto: na esteira de Marx coligou a categoria do *espectáculo* não só às mercadorias da “indústria tradicional” o espectacular é uma versão alargada daquilo que Marx apelidou de “feiticismo” das mercadorias –, mas também aos produtos da cultura em geral. Nessa categoria – que significa, em última análise, o facto de sobre o “ser” e mesmo sobre o “ter” ter passado a imperar o *parecer* e o *aparecer* (“o que aparece é bom, o que é bom aparece”...) – inclui-se portanto o plano das frases e das imagens (se bem que aquilo que Debord acentua é a vertente imagética do espectacular...). De qualquer modo, o que implica a vigência de tal categoria – sobretudo na fase mais recente que é a do *espectacular integrado* (que se estende a todo o conjunto do corpo social...) – é precisamente a instituição de um “universo” *especulativo* ou *representativo* com efeitos *separadores*: esse universo, com efeito, separa não só os homens entre si (porque as relações sociais entre as pessoas passam a estar “mediatizadas por imagens”...), como sobretudo os separa de tudo aquilo que antes “era directamente vivido”. Tudo isto, é claro, sob o império do “capital” e dos seus desígnios de sempre-mais, tudo isto gerando sempre-mais “alienação” (“o espectáculo na sociedade corresponde a um fabrico concreto da alienação”), tudo isto, em suma, produzindo um “*artificial ilimitado* perante o qual o desejo vivo fica desarmado”. Fica desarmado o espírito próprio de cada um, diremos nós⁸².

⁸¹ Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mille Plateaux*, Minuit, Paris, 1980, pp. 572-573.

⁸² Cf. Guy Debord, *A sociedade do espectáculo* (1967), trad. Francisco Alves e Afonso Monteiro, Ed. *Mobilis in Mobile*, Lx, 1991, p. 50 (artificial ilimitado...), p. 22 (alienação...), p. 9 (afastamento do vivido...), p. 16 (universo especulativo...), p. 25ss. (espectáculo, mercadorias e feiticismo...), pp. 155-156 (a cultura, os conhecimentos e o espectacular...), p. 13 (o que aparece é bom...), pp. 18-21 (o tema da separação: “O espectáculo reúne o separado, mas reúne-o *enquanto separado*”). Duas ideias decisivas: “O espectáculo é o *capital* a um tal grau de acumulação que se torna imagem” (p. 23); “O espectáculo não é um conjunto

Jean Baudrillard levantou o mesmo assunto, na sequência de Guy Debord, embora cingindo-se mais estritamente, e quase em exclusivo, à actual lógica (à lógica mais recente...) das frases e das imagens. Pelo excesso ou desmedida de umas e outras – devido aos processos de hiperbólica “virtualização” que servem e em que estão inseridas (devido à lógica dos “simulacros” a que mais atrás se aludiu) –, Baudrillard vê mesmo nelas, falando em termos um tanto metafóricos, a morte da própria *realidade* (na era da “transfiguração técnica do mundo”). Observou também que um tal excesso do “virtual”, se acaso persistir na onda do sempre-mais, atingirá um ponto em que já não haverá mais hipótese de “reversibilidade”, e isso constituirá uma situação “muito mais grave que a da alienação técnica ou da ‘intimação provocante’ heideggeriana”. Observou ainda que no quadro desse mesmo excesso – que culmina nos modos imperativos e ninfomaníacos do *mediático* e do *espectacular* no sentido de Debord, é claro – “já nem sequer podemos apelar para qualquer forma original de existência vivida”, já nem sequer há lugar para a “crítica”⁸³.

Não iremos tão longe quanto Baudrillard (a crítica é sempre possível e é um dever...), mas o facto é que o plano alienamente planificado das frases e das imagens é sem dúvida aquele que hoje mais *planifica* as pessoas (Debord, a seu tempo, no fundo não disse outra coisa...). É muito em particular através delas (frases e imagens) que o *controlo* também se exerce. É sobretudo através delas, enfim, que o actual dispositivo tecnológico (que é inclusive “mnemotecnológico”, como sabemos) intenta fazer de todas as consciências um imenso “mercado de consciências” (Stiegler). Muito em especial porque as ergue à dimensão *espectacular*, porque assim as torna “fascinantes”, e porque assim elas entram facilmente para os recantos mais íntimos dos indivíduos, formatando-os em acordo com o seu próprio formato (que é então um formato de óbvia “impropriedade”...) ⁸⁴

de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediatizada por imagens” (p. 10). Sobre a última forma do “poder espectacular” – a do *espectacular integrado*, que sucedeu ao do *espectacular concentrado* (típico dos regimes totalitários) e ao do *espectacular difuso* (incitamento à escolha livre entre grande variedade de “novas mercadorias” e que Debord associa a “esta americanização do mundo...” –, ver *Commentaires sur la société du spectacle* suivie de *Préface à la quatrième édition italienne de ‘La société du spectacle’* (1988; 1979), Gallimard, Paris, 1992, pp. 19-23.

⁸³ Jean Baudrillard, *O crime perfeito* (1995), trad. Silvina R. Lopes, Relógio D’Água Ed., Lx, 1996, pp. 49-52, p. 58 (referência a Heidegger). A propósito da crítica: “Assim como a religião se realizou definitivamente em outras formas, irreligiosas, profanas, políticas, culturais, nas quais é irreferenciável como tal (inclusive no revivalismo actual, em que ela adopta a máscara da religião), também a crítica das técnicas virtuais mascara o facto de o seu conceito estar disseminado por toda a parte na vida real, em doses homeopáticas. Ao denunciar a sua espectralidade, assim como a dos “*media*”, sugere-se que haveria algures uma forma original da existência vivida” (p. 52).

⁸⁴ Vejam-se a propósito, ainda que reportáveis a 1988, as seguintes palavras de Guy Debord: “O governo (‘gouvernement’) do espectáculo, que presentemente detém todos os meios para falsificar não só o conjunto da produção como também o da percepção, é senhor absoluto das memórias (‘souvenirs’) tal como é senhor incontrolado dos projectos que talham o mais longínquo porvir. Ele reina sozinho por todo o lado: *ele executa os seus julgamentos sumários*” (*Commentaires sur...*, op. cit., p. 20). Giorgio Agamben, comentando e actualizando a perspectiva de Debord em *A sociedade do espectáculo*, aduz também eloquentes palavras. Depois de associar a lógica do espectáculo à *economia mercantil*, observa o seguinte: “Depois de ter falsificado a totalidade da esfera da produção, ela [a economia mercantil] pode agora manipular a percepção colectiva e apoderar-se da memória e da comunicação social, para transformá-las numa única mercadoria espectacular, em que tudo pode ser posto em questão, excepto o próprio espectáculo, que, em si, nada mais diz que isto: ‘o que aparece é bom, o que é bom aparece’” (*A comunidade que vem* (1990), trad. António Guerreiro, Ed. Presença, Lx, 1993, p. 62).

Diremos pois que no actual plano planificador de frases e imagens (mormente enquanto plano espectacular e “mediático”, de “*médiuns*...”) é que reside, de forma hegemónica, não só uma espécie de “bloqueio”, como um dos *perigos* maiores para o espírito próprio de cada um (ou para o espírito em geral, pode também dizer-se)⁸⁵. Curiosamente, aliás, um tal perigo encontra-se inteiramente configurado numa passagem do *Protágoras* de Platão onde Sócrates adverte um seu interlocutor para os males que podem advir do “comércio” com os “sofistas”. Estes – observa Sócrates – são em tudo semelhantes aos mercadores que a todo o custo tentam impigir as suas mercadorias, independentemente de estas serem boas ou más para o corpo. A única diferença é que os sofistas são traficantes de “mercadorias de que a alma se alimenta”, isto é “de ciências”. A única diferença é essa, ou melhor: não é essa a única diferença. Com efeito, o perigo é muito maior com estas últimas mercadorias. Ou seja: enquanto que aquilo que se compra para beber ou comer pode colocar-se “num vaso distinto” e antes de o ingerir pode pedir-se conselho aos conhecedores na matéria (sobre a sua bondade ou nocividade), com as ciências nada disso acontece. “No que respeita às ciências (...), elas não se podem levar para casa em nenhum vaso: é imperioso, uma vez pago o devido preço por elas, recebê-las dentro de si mesmo, alojá-las na alma e, quando partimos, o bem ou o mal já está inevitavelmente feito”⁸⁶.

Bem; com a actual fenomenologia das frases e das imagens a situação é de facto em tudo análoga, excepto que a maioria das vezes nem sequer se pode saber quem são os mercadores ou quem são os “sofistas”. Por outro lado, hoje nem sequer precisamos de as “comprar”: – somos é de alguma maneira “comprados” ou formatados para passivamente as receber, movidos por poderes “ocultos”, em acordo com a lógica impositiva, “fascinante”, espectacular e intimante dos dispositivos audiovisuais (em junção com outros dispositivos, já o sabemos...)⁸⁷. Além de que, como é óbvio, todo este processo é executado com objectivos alienos muito precisos. E acima de tudo: num cenário global de que estão ausentes quaisquer normas de “justiça” ou de “virtude” (admitamos que os “sofistas” visados por Sócrates ainda as possuíam, ou pelo menos simulavam que possuíam, como se pode deduzir do mito de Prometeu e de Epimeteu...). A única justiça e a única virtude, na actual era tecnológica, sedia-se com efeito no exclusivo dom contabilístico das *mercadorias* (mesmo daquelas que não precisamos de comprar, em sentido usual...), bem como na frenética lógica do *sempre-mais-sempre-mais-para-sempre-mais*. Inclusive frases e imagens, por óbvia necessidade da era... Inclusive sempre-mais interpretações e sobre-interpretações dessas frases e dessas imagens (muitas vezes telecomandadas ou teleguiadas, como acima se sugeriu), para que a necessidade da era não decaia em incontroláveis “quanta” de contingência...

⁸⁵ José Gil, em “A segunda morte de João Paulo II” (*Courrier International*, nº 2, 15-21 de Abril de 2005), analisa de forma exemplar o modo como na recente morte de João Paulo II os *media* sobrepujaram a “imagem mediática” do Papa ao seu “carisma”, ao seu “charme”, ao seu “estilo”, à sua “aura”, chegando mesmo a obliterar estes atributos. Ora tais atributos, em nosso entender, têm precisamente a ver, entre outros, com o espírito.

⁸⁶ Platão, *Protágoras*, ed. cit., 313c-314b.

⁸⁷ Guy Debord, em *Commentaires sur...*, op. cit., pp. 20-23, sublinha bem quanto na forma do *espectacular integrado* o centro director ou de poder é um centro “oculto”, sublinhando também que nele se cultiva o “segredo generalizado”; – como complemento daquilo que se mostra, mas complemento onde reside a sua mais importante operação...

Dizíamos mais atrás que hoje são extremamente difíceis as condições para que o espírito próprio de cada um se possa manifestar. Na secção anterior realçámos melhor, invocando dois acontecimentos recentes (a “fusão” do sistema técnico e mnemotécnico e a passagem das sociedades a “sociedades do controlo”), essa mesma dificuldade. Como uma das consequências maiores desses acontecimentos isolámos a lógica nociva do excesso espectacular das frases e das imagens, na qual acabamos de nos demorar. No entanto, e situando-nos agora num plano geral, cumpre não sermos nós próprios excessivos sobre os excessos fácticos que nos rodeiam (os quais decorrem, já o sabemos, da peculiar forma de *Ge-Stell* da actual era tecnológica).

Assim, em primeiro lugar, e tendo em conta o panorama de fundo do presente ensaio, cumpre sublinhar que se este não é movido por uma atitude “tecnófila”, também não é movido por uma atitude “tecnófoba”. O actual movimento técnico (com tudo o que o acompanha...) tem como sabemos uma autonomia e um automatismo próprio (tem uma necessidade própria), e aqueles que o recusem totalmente, na prática, entrarão forçosamente na ordem dos “penalizados”... Contra esse movimento pode e deve é assumir-se uma posição comedida (é isso que em última análise, insistentemente, temos vindo a sublinhar). Por outro lado: aquilo de que se trata, em termos práticos e teóricos, é de ter em conta, sob o domínio das *(im)positividades funcionais e materialistas* que nos rodeiam, os pontos e fluxos de *negatividade* que suportam esse mesmo domínio (que o “fundamentam”, em alguma medida)⁸⁸. Cumpre salientar, em segundo lugar, que o mundo continua a ser, como sempre foi, um *poliedro* muito irregular. Ou seja: nem todos os indivíduos estão sujeitos e servilizados, da mesma maneira e no mesmo grau, aos mecanismos impositivos e de controlo das actuais sociedades tecnológicas. As “actuais sociedades”, aliás, elas mesmas formam ainda um poliedro muito irregular; – lamentavelmente muito irregular, sob inúmeros aspectos... Em terceiro lugar, se tivermos em conta a lógica dominante do sempre-mais-para-sempre-mais, as coisas são como já dissemos ou sugerimos: o espírito próprio de cada um, mesmo nas condições mais difíceis, pode sempre “em alguma medida” ritmar de modo comedido as temporalidades, as mobilidades e os movimentos forçados a que vai sendo forçado no quadro desse sempre-mais... E em quarto lugar: o espírito próprio de cada um pode também controlar relativamente, ou em alguma medida, a lógica das frases e das imagens a que se encontra sujeito e que o tenta controlar (mesmo quando tal lógica é elevada à dimensão de um *espectacular*

⁸⁸ De forma irónica, esses pontos e fluxos de *negatividade* têm muito a ver como males que Joseph Ratzinger, o actual Papa Bento XVI, em texto recente atribui aos “sistemas comunistas”, mas podem ser igualmente atribuídos, em grande medida, ao dispositivo do actual sistema tecnológico: “O modelo totalitário ligou-se a uma filosofia da história severamente materialista e ateísta: a História é determinadamente entendida como um processo do progresso, passando pela fase religiosa e liberal até à sociedade definitiva, em que a religião é ultrapassada como sobra do passado e o funcionamento das condições materiais garantirá a felicidade de todos. Mas este aparente carácter científico esconde um dogmatismo intolerante: o espírito é produto da matéria; a moral é produto das circunstâncias e terá de ser definida e praticada conforme os objectivos da sociedade. Tudo o que serve para a criação do estado perfeito e feliz é moral. Está completa a conversão dos valores que constituíram a Europa, onde se procede a uma ruptura com toda a tradição moral da Humanidade: já não há valores independentes dos objectivos do progresso. No momento oportuno, tudo é permitido e pode até tornar-se necessário ser moral no novo sentido. O futuro torna-se a divindade cruel que dispõe de tudo e de todos” (Extracto do livro *Werte in Zeiten des Umbruchs*, publicado recentemente na Alemanha, e incluído na ed. portuguesa do *Courier Internacional*, nº 3, 22-28 de Abril de 2005, com o título “O credo do novo Papa”).

totalmente *integrado*...). Pode pelo menos “filtrar” essas frases e essas imagens, na condição, é claro, de que no espírito próprio ainda exista algum espírito próprio⁸⁹...

O espírito próprio de cada um, enfim, se acaso *pode* em alguma medida, também o *deve* fazer. Deve fazer tudo aquilo que possa para que, sobre a alguma propriedade que ainda tenha, cada vez mais propriedade própria institua. Mesmo isso, contudo, deve fazê-lo de forma comedida. Não pode incorrer na lógica que tem de contrariar: na lógica, precisamente, do sempre-mais-sempré-mais-para-sempré-mais.

De qualquer modo, e voltando de novo à frase de Protágoras: se o homem não é propriamente a medida de todas as coisas, também não é exacto dizer, como em termos metódicos já dissemos atrás, que a Técnica actual é a medida do homem e de todas as coisas. Ou seja: se o homem não é propriamente a medida de todas as coisas, o homem pode ser a parcial e relativa medida de todas as coisas, inclusive daquelas que lhe são impostas pelo dispositivo da actual era tecnológica. As condicionantes desta afirmação, no entanto, são variadíssimas e complexas... O termo “homem”, aliás, também ele, como é claro, não designa senão a realidade de um poliedro extremamente irregular...

Dito isto (vamos repetir-nos mas por vezes a repetição é necessária), é também claro que aquilo que o homem em geral não pode (aquilo que não pode a “humanidade” de hoje) é seguir na onda cada vez mais crescente do *sempre-mais-sempré-mais-para-sempré-mais*. Isto sob o risco de cavar à sua frente o abismo hiante de *coisa nenhuma* (de coisa nenhuma e de *lado nenhum*). Aquilo que o homem em geral sobretudo não pode, em suma, é violar demais *a ordem natural dos possíveis naturais*...

XII - O ESPÍRITO, PROPRIAMENTE

Regressamos assim, de certa maneira, aos gregos antigos, onde segundo Heidegger reside o verdadeiro fundamento da história ocidental⁹⁰. E regressando aos gregos, se a eles regressarmos correctamente, progredindo através da regressão, aquilo com que deparamos é com um cenário onde é possível ter espírito. Eis a propósito, enfim, a definição de espírito que nos dá Heidegger: “O espírito não é nem a sagacidade que se exerce no vazio, nem o jogo gratuito do gracejo, nem o trabalho de análise ilimitada do entendimento, nem mesmo a razão do mundo. O espírito consiste, de forma originária e consciente, em estar decididamente aberto à essência do Ser (...). O espírito é o pleno poder dado às potências do ente enquanto tal na sua totalidade. Lá onde reina o espírito, o ente enquanto tal torna-se sempre de cada vez e em cada ocasião mais ente”⁹¹.

⁸⁹ Sobre a indispensável “filtragem” de frases e imagens, considerada num contexto prático e teórico mais amplo, pode ver-se Adélio Melo, “Elementos de filosofia clínica” (*Revista da Faculdade de Letras – Filosofia*, II Série Vol. XX, Porto, 2003, pp. 21-49). Associámos aí essa tarefa ao exercício da “crítica”, entendida esta, simultaneamente, num sentido kantiano e meta-kantiano.

⁹⁰ Cf. Heidegger, *Concepts fondamentaux*, ed. cit., p. 30.

⁹¹ Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, ed. cit., p. 60. Neste excerto, de 1935, Heidegger retoma em parte (até ao início da frase: «O espírito é o pleno poder...») uma passagem do conhecido «Discurso do Reitorado» – *L'auto-affirmation de l'université allemande* (1933), trad. G. Granel, T.E.R., ed. bilingue, França, 1987, p. 25. Na nossa tradução tivemos sobretudo em conta a versão do «Discurso», por entendermos ser mais clara. Não podemos, entretanto, deixar de fazer um reparo: poderá arguir-se, contra a definição em causa de «espírito», que ela é subsidiária dos motivos políticos do nacional-socialismo

Segundo creio, esta definição (onde Heidegger retoma a ideia de que o espírito não coincide como o jogo do mero *intelecto* instrumentalista...) pode ser conjugada com a frase de Protágoras (tal como a interpretámos) e com as noções gregas de “Physis” e de “Aletheia” (“verdade”; desocultação...). A nossa concepção de espírito, no entanto, não coincide no todo com a de Heidegger. É impossível delimitá-la agora com o devido rigor, mas no essencial já o fomos sugerindo até ao momento: o espírito define-se como “força” do *ânimo* próprio (“ânimo” no sentido de Kant, isto é como conjunto das faculdades de conhecer, sentir e apetecer), define-se como capacidade de autonomia e de auto-determinação, como capacidade de “escutar” ou *ser sensível a...*, como capacidade de *simbolização* e de *irradiação magnética* (por exemplo nas pessoas dotadas de “carisma”), como capacidade de instituir sobre ordens fácticas a dimensão ideal do *inefável* (do inefável, do inexprimível ou do *dar muito que pensar*, além de quaisquer conceitos determinados), define-se portanto também como capacidade “poética” (como capacidade criativa...). O espírito, enfim, é um “quid” que é tudo menos algo de maquínico, é tudo menos um “quid” redutível ao modelo algorítmico do computador. Com efeito, define-se ainda pela capacidade de “inverter” as situações (real ou simbolicamente, como nos casos de humor e de ironia), e não deixa de se definir também como ímpeto para o ser ou tornar-se diferente (mas sempre dentro do cenário de si-mesmo...). Define-se como ímpeto, inclusive, para o *sempre-mais*.

Já o sabemos, porém: o que este sempre-mais não pode ou não deve ser é um sempre-mais desmedido, um sempre-mais para sempre-mais de “máximos”, um *sempre-mais-sempre-mais-para-sempre-mais*. A nossa concepção de espírito, em suma, também foi sendo delimitada contra-factualmente. Ou seja: os dispositivos da actual era tecnológica bloqueiam o espírito ao pretenderem tudo reduzir à lógica numérica do quantitativo, à lógica das meras positivities impositivas e à lógica daquele sempre-mais-para-sempre-mais. Entre os modos desse bloqueio conta-se aliás uma tendência que Heidegger, já em 1951-1952, não deixou de associar ao domínio da “essência da técnica”: a tendência, realizada e propagada das mais diversas formas, para aquilo que apelidou de “pensamento de via única”; – a tendência para a “unicidade absoluta da significação”. Como ele especifica, a “essência da técnica” *quer* essa unicidade, “é porque ela a quer que dela tem necessidade”⁹².

Ora esta tendência impositiva para a unicidade das significações – unicidade e univocidade –, que hoje encontra uma das suas maiores expressões na dominância do “cientismo”, representa sem dúvida um functor contrariante do autêntico espírito (o qual, por exemplo, para *criar* tem de pluralizar e desunivocar, o qual, como se disse, se manifesta nomeadamente em modos de *humor* e de *ironia*...). No entanto, e como temos insistentemente vindo a repisar, o que mais contraria o espírito, aquilo que o pode mesmo acabar por neutralizar de todo, é a lógica dos “máximos”, a lógica duma Vontade desmesurada, é a lógica do *sempre-mais-para-sempre-mais*. Trata-se, em suma, duma lógica em tudo oposta àquela que estava inscrita na ideia de *Physis*

alemão; diremos, simplesmente, que essa objecção carece de «espírito»... O que na definição de Heidegger se plasma, enfim, é a temática da historialidade do Ser, vinctada em *Ser e tempo*, bem como o tema do «cuidado de si» e o tema da «consciência moral» (donde surge o *apelo* para sempre ter em conta o Ser, para que o «Dasein» se abra ao Ser ou escute a «voz» do Ser...).

⁹² Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, ed. cit., pp. 96-97.

dos gregos antigos. Trata-se, inclusive, duma lógica oposta àquela que está plasmada na frase de Protágoras: “O homem é a medida de todas as coisas” (pois que, dilatando demasiadamente a medida das medidas, estas deixam de poder medir seja o que for...). Trata-se, em última análise, duma lógica que implica um ideal de ultrapassagem desmesurada dos próprios possíveis naturais do homem. Do homem e da natureza física, é claro⁹³...

É escusado dizê-lo: é contra essa lógica – que é acompanhada duma *ideológica* “tautista” de frases e imagens – que hoje se torna necessário lutar. Torna-se necessário lutar, muito em especial, contra a “interpretação do mundo” que lhe subjaz, uma vez que é nesta (podemos dizê-lo retomando o ensinamento de Heidegger...) que reside o verdadeiro âmago da questão⁹⁴.

De qualquer modo, e dado que comecei invocando o mito de Prometeu, terminarei invocando o *mito de Ícaro*. Até porque a actual era tecnológica, como já mais atrás sugeri, com o ser de natureza ícara é de natureza essencialmente “mitológica”. Não pode sobreviver sem “narrativas” contra-factuais, não pode sobreviver sem uma transcendência “laica” que inverte e difere (apesar de laica, num reino “superior” ou aparentemente “celestial”...) a ordem *real* das coisas e dos homens (pense-se, por exemplo, na “bondade” do *espectacular*, na divina ovelha Dolly, na excelsa santidade da “democracia” americana ou na óbvia supremacia ética da civilização ocidental).

XIII - O MITO DE ÍCARO

Conta-se que Dédalo, pai de Ícaro, era arquitecto, escultor e inventor de artefactos mecânicos. Na corte do rei Minos, em Creta, construiu para este o Labirinto onde

⁹³ Jean-Luc Nancy, em *La création du monde ou la mondialisation*, Galilée, Paris, 2002, p. 137ss., diz mesmo, a propósito, que acabamos de entrar na era da “*ecotecnia*”, representando esta um estádio muito superior ao da “biopolítica” definida por Michel Foucault (atrás referida, em texto). O caso, observa ele, é que a própria política “toma progressivamente por objecto a gestão controlada da vida natural” (p. 138), passando esta (tanto a vida humana como a vida animal, vegetal e viral) a ser inseparável “de um conjunto de condições ditas ‘técnicas’” (p. 140). Nisto é que consiste a “*ecotecnia*”, mas então, dizemos nós, a ultrapassagem desmesurada dos possíveis naturais torna-se bem evidente. Anota Nancy, com efeito, que assim a vida deixa de ser “simplesmente a ‘vida’, se por vida se entender, como deve, a auto-conservação e a auto-afecção” (ibid.). Nancy, por outro lado, de forma significativa, alia o actual processo “*ecotécnico*” ao fenómeno da chamada *mundialização*: “o que *faz mundo*, hoje, é exactamente a conjunção de um processo de agenciamento *ecotécnico* ilimitado e de um desvanecimento das possibilidades de formas de vida e/ou de fundamento comum. O ‘mundo’, nestas condições, ou a ‘mundialização’, não é senão o enunciado preciso e severo deste problema” (p. 143).

⁹⁴ Aquilo que apelidamos de “*ideológica tautista* de frases e imagens” foi exemplarmente analisado por Lucien Sfez em *Critique de la communication*, op. cit., pp. 346-415. Por “*tautismo*” Sfez entende simultaneamente “*autismo*”, “*tautologia*” e “*totalitarismo*” (pp. 385, 395), aplicando essa etiqueta a toda uma série de manifestações típicas da sociedade americana (seitas religiosas, uma “*moral*” e uma “*teologia*” muito peculiares, o fanatismo relativamente ao computador, práticas psico-terapêuticas, etc.), mas não sem deixar de sublinhar que manifestações análogas começam a invadir progressivamente o espaço europeu. Curiosamente, Lucien Sfez considera que a ciência cognitiva é “o último avatar do tautismo” (p. 394). Explica-se assim (p. 395): “*Ciência autista*, ela é surda aos acontecimentos do mundo exterior. *Tautológica*, ela reproduz ao infinito a sua própria estrutura. *Totalizante*, ela tudo encerra na sua circularidade, na sua ‘harmonia’. *Totalitária*, ela decide que não há outro modo de conhecimento que aquele que consiste em reportar ao computador todo o objecto pensante. Sob todos estes aspectos, ela é efectivamente o culminar do movimento tautístico”. É no entanto claro: em acordo com isto, a ciência cognitiva não pode estar de acordo com isto... Lucien Sfez exagera, nitidamente.

Teseu se apresentou para combater o terrível Minotauro. Dado que era fértil em expedientes, foi ele que sugeriu a Ariadne o novelo de fio para que Teseu não se perdesse no enredo do Labirinto. Eis porém que Minos, depois de saber do êxito de Teseu, prende Dédalo no mesmo Labirinto, juntamente com o seu filho. Dédalo lança então mão das suas artes técnicas, fabrica umas asas para si, outras para Ícaro, e cola-as com cera aos ombros dos dois. Sabe-se o resto da narrativa: antes de se libertarem do cativeiro, Dédalo aconselha o filho a que não voe demasiado alto, mas este, por orgulho ou inexperiência, não dá ouvidos ao conselho do pai. Aproxima-se tanto do sol que a cera se derrete e acaba por se despenhar mortiferamente no mar.

Esta narrativa mítica, na sua singeleza, ilustra de modo eloquente a fatídica lógica dos “máximos”, a lógica do *sempre-mais*, a ontologia existencial da transgressão dos possíveis naturais. Por isso, e porque Dédalo é considerado como um dos símbolos mais antigos da “técnica”, é que a escolhemos para terminar o presente ensaio. Ela, em suma, sinaliza a essência da questão da Técnica actual (da actual era tecnológica), a qual, em última análise, coincide com a actual *Questão do Homem*.

Ora esta Questão, escusado será dizê-lo, é hoje acima de tudo uma *questão ética*; – é mesmo uma *questão moral*. Mas não deixa ser também uma *questão estética*. Tem a ver com “responsabilidade”, tem a ver com “vontade” (mas comedida...), e tem ainda a ver com lixos, ruídos e desfigurações de toda a espécie; – que à “Natureza” retiram, progressivamente, qualquer possibilidade de *para nós*, de um ponto de vista prático e conseqüente, ser ela a *medida*.

No entanto, apesar de tudo, há e sempre continuará a haver – independentemente de os deuses terem ou não desaparecido do nosso horizonte – um *Deus sive Natura* que, esse sim, é afinal a medida do homem, da Técnica e de todas as coisas. Como observou Gilbert Simondon, um dos maiores pensadores da Técnica do século XX, a potencialidade ou virtualidade da Natureza “é uma modalidade teórica e objectiva” que “corresponde àquilo que não está no poder do homem”. Não está no poder do homem mas “é contudo um poder”. É “o poder puro, é o poder absoluto”⁹⁵.

O velho pai de Ícaro, se hoje fosse vivo, não diria melhor.

Adélio Melo

⁹⁵ Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques* (1958), Aubier, Paris, 1989, p. 203.