
Universidade de São Paulo
Escola de Comunicações e Artes
Pós-graduação em Ciência da Informação

Ramon Ordonhes

A técnica e seu índice ontológico para a ciência: questão hermenêutica acerca do sentido de ser tecnológico

São Paulo
2017

Ramon Ordonhes

A técnica e seu índice ontológico para a ciência: questão hermenêutica acerca do sentido de ser tecnológico

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito para a obtenção do título de 'Mestre em Ciências' ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Informação, área de concentração Cultura e Informação, linha de pesquisa Gestão de Dispositivos de Informação. Escola de Comunicações e Artes Universidade de São Paulo.

Orientador (a): Prof. Dr. Marcos Luiz Mucheroni

São Paulo
2017

Ordonhes, Ramon.

A técnica e seu índice ontológico para a ciência: questão hermenêutica acerca do sentido de ser tecnológico / Ramon Ordonhes. – São Paulo, 2017. – 93 f.; 30 cm.

Monografia (Dissertação de Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação – Escola de Comunicações e Artes/ Universidade de São Paulo, 2017.

Orientador: Prof^o. Dr. Marcos Luiz Mucheroni

1. Técnica. 2. Ciência moderna. 3. Transdisciplinaridade. 4. Epistemologia. 5. Hermenêutica.. I. Autor. II. Título.

CDD 001.535

Ramon Ordonhes

A técnica e seu índice ontológico para a ciência: questão hermenêutica acerca do sentido de ser tecnológico

Dissertação de Mestrado apresentada para a
obtenção do título de ‘Mestre em Ciências’, da Escola de Comunicações e Artes, da Universidade de
São Paulo – USP, na área de concentração Cultura e Informação

Banca examinadora:

Orientador: _____

Profº. Dr. Marcos Luiz Mucheroni
Universidade de São Paulo
Escola de Comunicações e Artes – SP

1º Examinador: _____

Profº. Dr. Marivalde Moacir Francelin
Universidade de São Paulo
Escola de Comunicações e Artes – SP

2º Examinador: _____

Profª. Dra. Plácida Leopoldina Ventura Amorim Da Costa Santos
Universidade Estadual Paulista - “Júlio de Mesquita Filho”
Faculdade de Filosofia e Ciências – Marília

3º Examinador: _____

Profº. Dr. Ricardo Cesar Gonçalves Sant’Ana
Universidade Estadual Paulista - “Júlio de Mesquita Filho”
Faculdade de Filosofia e Ciências - Marília

São Paulo, 21 de fevereiro de 2017.

Dedicatória

É paradoxal o quanto se tenta afastar de casa para tornar-se adulto; para se ver como sujeito que compreende defeitos e vícios diferentes daqueles que se via nos pais e, o quanto isto cai por terra ao passo que se condensa todo este universo novo, esta experiência universitária – da graduação, da emancipação intelectual – em um texto que acaba sendo dedicado a eles, no fim das contas. Dessa maneira, dedico este trabalho, primeiramente: a minha mãe, Eliana; que aqui nada cabe ser dito sobre, pois, não há conceito ou ideia que cerque sua importância em minha vida; a meu pai, Milton, que não viveu para observar este evento e que tem em mim a continuidade de seus grandes defeitos e, quem sabe, algumas de suas virtudes; a meu avô, Alancardek Ordonhes, que sempre será um símbolo de caráter e perseverança; a meu tio Clóvis Toledo, que sempre investiu e confiou muito em mim; a meus gatos, Tom, amigo insubstituível, e Buba, companheira inesquecível; a Bruno Galeano, meu melhor amigo e que jamais me deixou desanimar; a Maurício Machião, que sempre foi um grande irmão e interlocutor; a Márcio de Pinho Botelho e Larissa C. de Oliveira, grandes amigos que me abrigaram quando mais precisei; a Ellen Pereira, que se tornou fundamental para a realização desta dissertação; a Ricardo Streich, pessoa de enorme sensibilidade e atenção; a Everton Bazaglia, pessoa solidária e grande ouvinte; a Lívia Maria Orsati, amiga de enorme espírito e sagacidade intelectual, que sempre teve a capacidade de achar o essencial bem entre o detalhe e o imperceptível; a Caroline Melo, que me resgatou quando estava perdido em meio a monotonia e ao desânimo; e, finalmente, a Letícia Vendrame, que riscou com luz branca e plena a escuridão de meu mundo obscuro e confuso; e que, mesmo estando há pouco tempo em minha vida, me fez capaz de ver cores que meus olhos limitados e minha mente solitária nunca poderiam perceber.

Agradecimentos

Agradecer, acredito eu, é olhar para trás e apontar os fatores responsáveis por tudo aquilo que se conseguiu e se realizou. Assim, não é para menos, agradeço ao prof. Marcos Luiz Mucheroni; responsável por grande parte de meu mérito acadêmico, e que me ajudou tanto na pesquisa – em meu desenvolvimento intelectual –, quanto fora dela;

Agradeço aos amigos que tiveram paciência e temperância para ouvir e discutir a matéria e as inúmeras questões que couberam a esta investigação, especialmente Robson, Edison e Tereza;

Agradeço aos membros do corpo docente que fizeram parte da banca examinadora, que muito solícitamente aceitaram compô-la;

Agradeço aos funcionários da secretaria de pós-graduação da ECA, pois muito me ajudaram e me guiaram nesses anos que passei aqui;

Agradeço também à CAPES por ter financiado esta pesquisa.

*So, so you think you can tell
Heaven from Hell
Blue skies from pain
Can you tell a green field
From a cold steel rail?
A smile from a veil?
Do you think you can tell?*

*Did they get you to trade
Your heroes for ghosts?
Hot ashes for trees?
Hot air for a cool breeze?
Cold comfort for change?
Did you exchange
A walk on part in the war
For a lead role in a cage?*

*How I wish
How I wish you were here
We're just two lost souls
Swimming in a fish bowl
Year after year
Running over the same old ground
What have we found?
The same old fears
Wish you were here.*

(Pink Floyd, *Wish you were here*)

Sumário

Introdução	p.12
1.1 Justificativa	p.17
1.2 Proposta	p.20
1.3 Objetivos	p.21
1.3.1 Objetivo geral	p.21
1.3.2 Objetivos específicos	p.21
1.4 Método e procedimentos	p.22
1.4.1 Da noção de questionar	p.27
2. Da questão da técnica de Heidegger	p.30
2.1 Da técnica em sentido essencial ao fato técnico	p.34
2.2 Da questão acerca dos limites da definição instrumental-antropológica da técnica e o retorno ao mundo grego	p.37
2.2.1 Da teoria causal em Aristóteles a herança hermenêutica instrumental da técnica	p.41
2.2.2 Da teoria causal tradicional ao modelo do comprometimento	p. 43
2.2.3 Do comprometimento que ocasiona e faz aparecer enquanto disponível	p.47
2.3 Da questão técnica no âmbito moderno: instrumentalidade e disponibilidade pela provocação	p.51
2.3.1 Da técnica artesanal ao mundo técnico moderno: da intensidade ao modo provocador da técnica científica	p.53
2.3.2 Da essência da técnica como fundamento à ciência experimental e calculista	p.57
2.3.3 Da infundável disponibilidade do ente: o subsistente enquanto horizonte e destino da técnica	p.59
2.3.4 Da armação: desta enquanto essência da técnica científica moderna e calculista	p.61
2.4 Breves considerações acerca da armação como fundamento psicológico informacional	p.65
3. Da condição metafísica do habitar	p.69
3.1 Da forma moderna de se habitar as coisas	p.71
3.2 Da tecnologia como princípio habitativo	p.74
3.3 Da cisão entre ciência e ética: litígio entre pensar e fazer	p.77

Considerações finais p.84

Referências p. 88

Resumo

Este trabalho tem por tema a técnica moderna e sua relação com a ciência; sendo o ensaio heideggeriano (*A questão da técnica*) leitmotiv à discussão. Para tanto, o objetivo que cerca esta pesquisa diz respeito à pergunta – *que é a técnica moderna?* A esta interrogação se dá, portanto, uma questão ontológica de investigação. Todavia, o modo de se proceder ao exame deste objeto se faz por um caminho exploratório de cunho teórico, baseado na proposta hermenêutica, a fim de entender o que ela é, bem como a força que poderia exercer sobre o modo de ser e pensar científicos. Com efeito, a explicação metafísica (filosófica) sobre o item em análise, a técnica, põe em questão o mecanismo que ocultamente operaria em todas as expressões da técnica; demonstrando sua essência que atravessa todo o método científico, e o próprio *status* de conhecimento sobre os objetos observados e criados pela ciência. Fato este que, finalmente, destituiria a técnica enquanto *meio*, dando a ela, no mundo científico moderno, o estatuto de *causa ontológica*, razão de existência das coisas

Palavras-chave: Técnica. Ciência moderna. Transdisciplinaridade. Epistemologia. Hermenêutica.

Abstract

The paper's subject concerns modern technology and its relation to the modern science; however, the Heidegger's essay (*The question of technology*) is the *leitmotiv* for this discussion. Therefore, the aim surrounding this research concerns the question – *what is the modern technology?* To this question is therefore gives an ontological research enquire. However, the way to carry out an examination of this object is done by an exploratory path of theoretical method investigation, based on the hermeneutic proposal. All that to understand what it *is* and the power that it could have on the way of being and thinking scientifically. Indeed, the metaphysical explanation (philosophical analysis) about the item in question, the technology, called into question the mechanism that secretly operates in all the technical expressions; demonstrating its essence that runs through the scientific method, and the very status of knowledge about the objects observed and created by science. This fact ultimately deprive the technology as a *means*, giving it, in the modern scientific world, the status of *ontological cause*, reason for existence of things

Keywords: Technology. Modern science. Transdisciplinary. Epistemology. Hermeneutics.

Introdução

*“Acabamos de lançar sobre o Japão a força de onde o Sol tira o seu poder.
Nós conseguimos domesticar a energia fundamental do universo.”*
(6 de agosto de 1945)

Esta declaração, segundo Mourão (2005), foi transmitida ao povo norte-americano pouco depois da primeira explosão nuclear em território japonês, já durante o mandato do então presidente H. S. Truman; o qual argumentou, na ocasião, ter usado tal instrumento (a bomba atômica) com a finalidade de reduzir a angústia e o terror da guerra que persistia no *front* oriental; intencionando a rendição imediata do Japão, salvando – segundo ele – “milhares e milhares de vidas de jovens soldados americanos”, e colocando fim à guerra (TRUMAN, 1955 *apud* MOURÃO, 2005, p.698).

O pronunciamento realizado pela Casa Branca após o bombardeio a Hiroshima, num dado sentido, evidencia um discurso tecnocientífico que marca fortemente sua presença na dimensão política do Estado; ou melhor, que marca o emparedamento desta mesma esfera política, em razão dum poder bélico disponibilizado pelas ciências positivas: a modernidade é, por esta via, ponto convergente à discussão sobre o sufocamento da atividade nomeada como *ação* (instância política) – um dos três princípios da *vida ativa*, e necessário à condição da vida coletiva –, em função da cisão radical entre o que a ciência *faz* e a filosofia e a política *pensam, discutem*. Está na modernidade o sentimento forte desse litígio que há muito se fundou (divisão entre o fazer e o pensar) e que, com o desenvolvimento das ciências modernas, alcançou um limite vertical (ARENDDT, 2010).

Seguindo essas diretrizes, ao que se pode notar, há na fala de Truman uma ideia de ciência como matriz de entendimento e manipulação do mundo e das forças que o regem. Não por acaso, diríamos, o termo “domesticar” surge na retórica do então presidente. A esse respeito, a questão sobre a técnica toma lugar de destaque na problematização acerca do que seria ciência e seu papel na vida moderna – vide, para tanto, as discussões em Arendt (2010), Heidegger (2007), Ellul (1968), Castells (1999) e McLuhan (1979): autores estes que se debruçam justamente sobre a relação da condição humana e a tecnologia.

Com efeito, voltando ao ponto, o espírito moderno tecnocientífico, por este prisma, caracteriza um sentido de conhecimento das leis naturais, da descoberta científica através da matematização e da criação infinita de dispositivos que transformam a realidade humana: métodos e artefatos estes que salvariam milhares de pessoas de enfermidades ou que poderiam destruir territórios inteiros em segundos. Este poder poético e criativo que habitamos –

metafisicamente (HEIDEGGER, 2002) – é tão imperioso que, concordariam Rüdiger (2014) e Heidegger (2007), não se imagina uma limitação objetiva ao desenvolvimento tecnológico.

Sempre se tem em mente um arcabouço inesgotável de soluções e de novas formas de capturar e produzir energia, por exemplo. Max Weber (*apud* RÜDIGER, 2014) chamaria isto de uma *caixa preta*, que sempre nos apresenta respostas a todos os entraves. Tanto é assim que a saída a um problema dificilmente deixa de envolver algum emprego tecnológico para a sua resolução. Ninguém mais vive sem planejar e agir com ela a sua existência e o seu futuro, diria Ilharco (2003). A saber, diria ainda Castells (1999, p.25), que "[...] a tecnologia é a sociedade, e a sociedade não pode ser entendida ou representada sem suas ferramentas tecnológicas." Tudo que se faz está pintado com as cores da técnica.

Com efeito, a partir da crise dos sistemas políticos democráticos ocidentais, imaginamos a nova fronteira aberta e ampliada pelas tecnologias de informação e comunicação; esta como sendo uma nova possibilidade – *a new frontier, a new ethos*. Aonde se funda a poética do novo e do seu poder transformador. Vide, para tanto, a perspectiva de Lévy (2003) sobre a inteligência coletiva e a ágora digital.

A intenção aqui é pôr em questão a ideia de que a tecnologia é uma lente que se antepõe a todo projetar humano; e que desse *modo de ser*, configurado pela lente da técnica, surgem espaços novos que carregam – no seu interior – a essência desses habitar técnico (HEIDEGGER, 2007). A natureza, diria Walter Benjamin, em *A arte na época de sua reprodutibilidade técnica* (2013), que falo aos olhos não é a mesma que fala para a lente da câmera.

Não seria, nesta mesma medida, algo análogo ao mundo astronômico que Galileo descortinou com seus estudos observacionais; análogo também ao desenvolvimento do espaço aéreo, ao da informatização da economia através das redes comunicacionais globais, e etc.? Quando Galileo perscrutou o espaço e observou planetas impossíveis de serem capturados pelo olho humano, se acrescentou ali uma nova fronteira de realidade; que projetou, para o interior desse novo espaço subjetivo, um habitar que se antecede ao construir (FELICE, 2009; HEIDEGGER, 2002).

Oriunda do confronto mundial (WWII), a ampliação das fronteiras e territórios (as zonas de conflito) tomou os céus como um novo espaço habitado, uma nova geografia política¹ no espaço-tempo (SANTOS, 2012); um novo campo de batalha: o avião, de fato, era

¹Milton Santos (2012), em: “*A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*”, aponta a técnica como algo que intercede a relação do homem com a Natureza, e que, além de prover sua vida – extraindo dela sua energia vital –, também cria espaço, aumenta suas fronteiras subjetivas, abstratas, nesse processo. (p. 29)

o novo dispositivo de ameaça e destruição do inimigo. Assim, tanto a entrada dos EUA na guerra, com o avanço dos japoneses sobre *Pearl Harbor*, quanto os lançamentos de *Little Boy* e *Fat Man*² sobre as duas cidades japonesas, são demonstrações triunfantes da aeronave como máquina de guerra; como força decisiva no resultado do conflito global.

Heidegger (2010), todavia, nos diria que este modo ou condição habitativa do homem moderno científico tende a perceber toda a natureza como algo “disponível” à manipulação, por meio do calculismo que a técnica articula. Fato este que tomaria a ciência moderna enquanto poder de poder; poder de identificar todo ente como objeto, como objeto manipulável e, realizado pela técnica. Esta, assim, já não seria mais um *meio* para se chegar até as coisas, mas sim a própria possibilidade de realização ou existência delas no mundo.

A Ciência da Informação (CI), por sua vez, diria Saracevic (1996), emerge como área nos meandros da *Era das Catástrofes* (1914-1945) e, no desenrolar que dela se seguiu, a Guerra Fria – seguindo a estrutura de Hobsbawn (1995) sobre o século XX. Não se esquecendo da fundação e proposta que Otlet e La Fontaine tornaram real por meio da Documentação, a CI teria então seu “código genético” atrelado a estas duas forças manifestas da ciência da primeira metade do século: a vontade de Paz Mundial, pelo roteiro iluminista de Otlet, e a tecnociência do esforço de guerra, na área da computação e da *recuperação da informação* (RI), pelo lado norte-americano (CAPURRO, 2003). Ambas orientadas pelo registro tecnológico da ciência.

Seguindo o raciocínio, noutro contexto dos conflitos armados, por exemplo, McLuhan (1979, p.381) argumentaria que, se dos anos sessenta em diante, a “[...] guerra [...] está sendo empreendida pela tecnologia informacional, é porque todas [elas] sempre tem sido levadas a efeito com a última tecnologia disponível nas culturas em duelo.”As bases erguidas durante o período de 1914-1945 condicionam nossa vida cotidiana, movimentando ondas subterrâneas que, segundo McLuhan (1979), ainda reverberam em nosso modo de vida: do trabalho ao aprendizado, da guerra ao entretenimento.

Com efeito, entende-se que esta tensão da ciência entre guerra e paz é pertinente ao tema da técnica, e que ela está também vinculada ao próprio momento de gênese das ciências informacionais. A ela, a técnica, caberia uma operatividade ao que toca esse movimento oscilante de dominação, abertura e destruição, que se tornaria disponível pelo avanço tecnológico.

² Nomes das duas bombas atômicas lançadas sobre o território japonês (MOURÃO, 2005)

O intuito, portanto, de cercar o assunto a partir do ataque nuclear não é mera pirotecnia retórica ou falta de atualização teórica, ela é uma alegoria com função histórica e epistemológica. Mesmo não sendo nenhuma novidade a apresentação dessa discussão que envolve guerra e ciência, razão e destruição, conhecimento e técnica (pensemos em todo o embate dos *apocalípticos vs. integrados*), esta questão reaparece quando se pergunta sobre os fundamentos no interior de uma área que, no caso, tem seu nascimento remetido a determinado instante histórico efervescente. Sendo assim, qual o sentido de técnica para uma área que nasce numa atmosfera tal qual tivera a CI? Todavia é preciso perguntar sobre a técnica, examiná-la ontologicamente no seu sentido de ser – Que é a técnica?

Ela, a técnica, é um *modo de ser*, diria Heidegger (2007) sumariamente: ela é, no mundo digital e globalizado da informação eletrônica disponível *online*, o que o homem pode ser no seu campo de ação, retomando Ilharco (2003). Da simples escolha de se levar ou não um guarda-chuva para o trabalho, observando o aplicativo com dados meteorológicos no celular, até o aglomerado de toda a movimentação financeira global que se alicerça no mesmo sistema de disponibilidade, ajustamos nosso plano de vida ao cristalino da tecnologia.

No mais, esta disposição não é algo que se localiza no inspecionar imediato dos objetos tecnológicos, está, todavia, na camada profunda do ambiente tecnológico. Perceber a técnica diz respeito a um ato indireto de contemplação, diria Rüdiger (2015), e que necessita de um labor teórico. Com efeito, nos diria Platão ao livro do *Phédon* (2011, 89d-101e), é importante voltarmos ao projeto de teorias, pois, ao olharmos diretamente para a luz que é o ser, é provável que a cegueira nos tome de assalto, e nos confunda ao que toca o real entendimento das coisas.

Assim, este trabalho tem por tema a técnica moderna e sua relação com a ciência – mais especificamente, a relação entre tecnologia e a ciência; sendo o ensaio heideggeriano (*A questão da técnica*) *leitmotiv* à discussão em pauta. Para tanto, o objetivo que cerca esta pesquisa diz respeito à pergunta – *Que é a técnica moderna? O que Heidegger, portanto, nos propõe enquanto possibilidade hermenêutica à matéria?*

A estas interrogações se dá, portanto, uma questão ontológica de investigação. Ou melhor, uma questão acerca do fundamento científico que se daria, hipoteticamente, na própria concepção que há na tecnologia e seu *modo de ser* e fundar o mundo ao redor. Todavia, a forma de se proceder ao exame deste objeto se faz por um caminho exploratório de cunho teórico, baseado na proposta hermenêutica de método, a fim de entender o que ela é, bem como a força que poderia exercer sobre o modo de ser e pensar científicos.

1.1 Justificativa

Com efeito, a explicação metafísica (filosófica) sobre o item em análise, a tecnologia, põs em questão o mecanismo que ocultamente operaria em todas as expressões da técnica moderna; demonstrando sua essência que atravessa todo o método científico, e o próprio *status* de conhecimento sobre os objetos observados e criados pela ciência. Fato este que, finalmente, destituiria a técnica enquanto meio, dando a ela, no mundo científico moderno, o estatuto de causa ontológica, razão de existência das próprias coisas.

Ademais, se a tecnologia for, no limite, um espaço ou ambiente, princípio gerador de novos entes disponíveis ao homem, isto concebe a ela lugar de destaque no que toca seu papel ao âmbito da objetividade científica; visto que, se a tecnologia nos alicerça um modo de ser e disponibiliza os entes, a capacidade objetual da ciência e sua aplicação estariam conectadas em algum grau de correspondência.

Assim, a questão sobre a técnica, neste projeto, se constitui não só como um modo de executar meios para alcançar fins; tal como a noção comum a *vê* (HEIDEGGER 2007 *apud* SILVA, 2007). Mas sim algo complexo que se refere tanto àquilo que faz a relação do homem com a natureza e a formação do espaço habitado, (SANTOS, 2012), quanto sendo, por sua vez, segundo um viés ontológico heideggeriano, “[...] essencialmente, uma mudança *sui generis* do fazer ou do agir humano.” (CRITELLI, 2002, p. 84).

A técnica, comenta Silva, “[...] está profundamente entranhada na própria essência da ciência moderna como seu destino.” (2007, p. 371) Dessa forma, segue o filósofo, afirmar que a mesma já está disposta no núcleo essencial “[...] da ciência moderna é um passo a mais [à] compreensão da essência da técnica, porque esta conjunção corresponde a um apelo da *época* que o homem deve atender e através do qual visa justificar a sua posição *histórica*.” (p. 371-372)

Por outro viés, Hjørland e Capurro (2007) observam que a definição de um conceito não deve partir apenas do uso corrente do termo em vista. Isto se dá, pois, há maneiras arbitrárias e divergentes de manifestação, a partir da situação em que o mesmo pode ser empregado – ainda mais de algo como *informação*. Além disso, conceitos (científicos, em muito) são carregados de intenções do espírito paradigmático, prático e ideológico que se encarnam naquela ideia.

Assim, seguem os autores, “[...] interrogar a terminologia moderna, olhar mais atentamente as relações entre signos, significados e referências e prestar atenção a mudanças

históricas no contexto, [...]” nos auxilia na compreensão de como os usos atuais e futuros estão conexos (p. 155). Em suma, deve existir a análise e a coalisão de acepções que o termo pode conter, do uso ao intencionado, para daí confrontá-los com as necessidades que a disciplina lhe confere.

Atualmente, se tem a tendência ou a pretensão de reumanizar a noção de informação, fugindo de concepções biológicas (informação genética), ou desta como matéria quantificável em *bits* e *bytes* (paradigma físico), realocando seu conceito no mundo cultural humano (CAPURRO: HJØRLAND, 2007, p. 162). Esse vetor aberto há alguns anos, torna possível perguntar sobre informação. Assim, “Para uma disciplina como a CI, é [...] importante a forma como seus termos fundamentais são definidos e, assim como em outros campos, [...] [nesta,] a questão sobre como definir informação é frequentemente levantada.” (CAPURRO: HJØRLAND, 2007, p. 149).

Retomando *A questão da técnica* (2007), Heidegger desenvolve a ideia de que esta é uma forma de *desvelamento*; um *desocultar* baseado num método artificial de extração de recursos e energia onde a lógica natural muda sua intensidade e, até mesmo inverte a lógica pré-estabelecida: quando se constrói uma semeadeira, ela se comporta como os pássaros, morcegos que deixam cair pelos campos as sementes que brotarão – esta é uma intensificação do processo.

No caso do modelo moderno, técnico-científico de *desvelamento*, árvores não são tomadas como “floresta”, e sim entendidas num sentido energético exploratório, sendo: madeira para extração, biomassa, carvão, etc.; o urânio, que antes era apenas um metal disponível na natureza, vira arma de destruição. Enfim, “O querer-dominar se torna tão mais iminente quanto mais a técnica ameaça escapar do domínio dos homens.” (HEIDEGGER, 2007, p. 376) Seria informação o impulso que alimenta essa corrida?

Se há uma brecha à aproximação do que Capurro e Hjørland (2007) apresentam sobre informação e seus *mecanismos de liberação* (façamos esse tipo de abordagem), a técnica, para Heidegger (2007), por sua vez, parece ter um núcleo dinâmico parecido: é um recurso energético a ser utilizado. Seria, portanto, a informação apenas um recurso energético, um subsídio de onde se tira proveito? Perguntas assim devem ser feitas para uma autorreflexão das condições apresentadas pela área e seu discurso, sua proposição enquanto ciência social aplicada, pois, “O que consideramos informação deveria também ser [, sobretudo,] um reflexo da função social do sistema de informação.” (CAPURRO: HJØRLAND, 2007, p. 194).

Todavia, na atual conjuntura econômica, pós-moderna, global e cibernética, emergem problemáticas referentes à informação e sua finalidade, sustenta Castells (1999). A saber, para o autor, “Nossas sociedades estão cada vez mais estruturadas em uma oposição bipolar entre a Rede e o Ser”. “Nessa condição de esquizofrenia estrutural entre a função e o significado, [...] os padrões de comunicação social ficam sob tensão crescente.” (p. 41) Os seres, nessa atmosfera, utilizando Heidegger (2012), não se identificam mais com o outro ser. Isto não compõe uma unidade de reconhecimento ontológico mútuo (*Mitsein*), cujo poder é o de se entender, de se colocar no lugar do outro.

Capurro (2012) sustenta que nada pode ser realizado acerca de um *ethos*, de uma moral que restabeleça a comunicação e a emergência de uma esfera pública, senão a própria informação; e os espaços necessários para tal. Ainda, afirma Capurro (2003), que, dado o fluxo generalizado da técnica digital “[...] em todas as esferas da ação humana, se vive, hoje, [...] no horizonte de uma *ontologia digital*, entendido o termo ontologia [...] no sentido Heideggeriano de um projeto existencial [...]”. Com efeito, técnica, informação e dominação – suas essências/projetos –, devem ser perscrutadas para se questionar o sentido de todo esse tecido que tem encapsulado na informação e na tecnologia, um real proceder na CI.

1.2 Proposta

O ponto central do trabalho que assim virá, todavia, diz respeito ao entendimento daquilo que Heidegger se propôs a fazer em *A questão da técnica (Die Frage der Technik)*. Ou seja, aqui se propõe entender a formulação de uma pergunta (*questão-Frage*) acerca do objeto denominado *técnica*.

Visto que o tema da tecnologia é a matéria da investigação, o caso é examinar um caminho, uma via *formal* de conhecimento ao objeto em pauta. E, por conseguinte, obter os ganhos duma empresa metafísica de tal envergadura acerca da tecnologia. Ganhos estes que podem nos abrir novas possibilidades de interpretação ao objeto *tecnologia*, dentro da área de Ciência da Informação.

Sobre a questão metodológica – claramente melhor demonstrada no item que cabe a esta –, o todo se dirige ao aspecto hermenêutico da ideia de *questão*; de modo que o trabalho desenvolvido, todavia, intenta apreender a forma de estudo baseado nessa formulação da questão e de sua maneira de conduzir ao *círculo hermenêutico* (sendo referido, obviamente, a proposta de busca da verdade histórico-conceitual de Gadamer [*Verdade e método*, 2015])

Assim, em suma, o projeto e desenvolvimento de um *questionar* – de um perguntar acerca do que *é* a técnica moderna – nos interessa em diversas medidas. Tanto no que diz respeito à matéria em pauta (a tecnologia), bem como ao *modus operandi* fenomenológico que cabe ao estudo dela: da ontologia hermenêutica de Heidegger – empregada no ensaio em vista (*A questão da técnica*, 2007) e em outros escritos e conferências (2002, 2010, 2012) – a hermenêutica histórico-filosófica de Hans-Georg Gadamer (2015), o que se tira é o objeto e a forma de percebê-lo, abordá-lo.

Aqui, no caso, com relação à técnica, não defrontaremos as considerações de Heidegger com outros autores que discutem a noção ontológica deste ente. Procuraremos, com efeito, compreender a amplitude destas considerações, e perceber – como dito acima – de que modo o autor percorreu este caminho de pensar.

Finalmente, este trabalho se pretende como passo propedêutico a uma investigação mais aprofundada acerca da *tecnologia* e da *hermenêutica*. Dois aspectos indispensáveis, pensamos assim, a qualquer discussão que se siga daí, acerca do princípio metafísico que a técnica científica operaria (hipoteticamente) dentro da Ciência da Informação.

1.3 Objetivos

1.3.1 Geral

Tendo a proposta em vista, enquanto objetivo *geral* desta pesquisa, temos o seguinte: percorrer o caminho de pensamento de Heidegger quanto à técnica, analisando as considerações do autor quanto ao objeto (a técnica), bem como entender, também, os princípios hermenêuticos e ontológicos que traçaram este caminho de pensar.

1.3.2 Específicos

Para tanto, é preciso seguir ao desenvolvimento de alguns objetivos intermediários, *específicos*; que, no caso, são:

- a) investigar a fenomenologia hermenêutica, no que toca seu modo de *questionar*;
- b) apresentar a discussão geral em torno da técnica a partir da perspectiva heideggeriana, na qual, especificamente, está demonstrada a noção de *armação* (camada essencial da técnica moderna) , bem como, por sua vez;
- c) trabalhar sobre o conceito de *armação* algumas considerações acerca da ciência moderna.

1.4 Método e procedimentos

“A verdadeira constituição das coisas gosta de se ocultar.”
(Heráclito, fragmento 208)

A investigação aqui em curso tem seu fundar há um certo tempo atrás – pouco mais de meia década em retrospectiva. A este fundar, sobretudo, se dá uma história: um percurso. Dentro da escola fenomenológica, porquanto, a história de um pensar diz respeito à complexidade que ele contém, bem como o próprio *estado de coisas* no qual este se encontra; é parte fundamental, portanto, da própria coisa.

Este percurso é o caminho sobre um tema; tema (ou objeto de interesse) este que se traduz, todavia, em uma questão, em uma via hermenêutica (GADAMER, 2007); questão acerca da tecnologia, e de que modo ela se faz enquanto habitar humano, e, especificamente, habitar em caráter científico e filosófico. Este questionar se intensifica em um problema, uma parcela densa e limitada ao qual o objeto é cercado por um olhar inquisidor (BLANC, 1984).

Para o interior da nossa disciplina científica, pensamos assim, a técnica coincide com o próprio fazer cotidiano, e com o projetar à frente – com um *destino* que lhe cabe enquanto projeto científico. A tecnologia, que se dá na rede de todos os dispositivos e instrumentos, apresenta a paleta de cores que será base à paisagem para a qual o homem científico (da ciência informacional) dirige seu olhar investigativo.

Segundo se acredita aqui, a ecologia fundamentada na tecnicidade moderna – aquele lugar onde o cientista habita – tem seu modo de ser e imaginar atrelado ao ente técnico enquanto *princípio*. Com efeito, este modo de ser e pensar flui para o interior do dito ferramental científico-tecnológico, que compõe aquele limite disciplinar, tomando de assalto seus conceitos e definições. É neste sentido que a tecnologia se vê como *princípio*, como sendo *causa* de vários efeitos psicológicos, metodológicos e epistêmicos.

No entanto, a forma de bem-encaminhar este empreendimento – empreendimento de saber perguntar e obter respostas ao problema da tecnologia enquanto princípio científico – exige um olhar e um tratamento sensível. Algo que não se enquadre necessariamente num modelo de verdade científica de certeza calculista (tais como são trabalhadas nas *hard sciences*). O que precisa ser feito, então, é um caminho indireto e que consista, se paute em outros parâmetros interpretativos. Com efeito, é necessário precisar este caminho de entendimento, essa via hermenêutica.

Sem ter a intenção de tomar uma trilha rumo ao obscurantismo, características muitas

vezes atribuídas ao trabalho de Heidegger (ROSSI, 2013), a proposta subjacente “[...] é claramente anti-heideggeriana, partindo-se da premissa que se deseja esclarecer o mais objetivamente possível um pensamento que sempre renegou esse tipo de pretensão” (RÜDIGER, 2014, p.21). No limite, o que se tem em destaque é a complexidade que a verdade registra para dentro de si, bem como o caráter momentâneo que ela reflete junto ao capricho da história humana, e ao olhar interpretativo do espírito que o deseja compreender (DILTHEY, 2010). Assim, por mais óbvio que seja a ideia é descrever a dificuldade que a cerca e o esmero necessário para alcançá-la.

O espírito humano, diria Dilthey (*apud* SAFRANSKI, 2005, p.81), constrói várias maneiras de apresentar o mundo em que vive, ao passo que pretende dizer o que ele seria: mundo expresso por meio do universo livresco e dos objetos artísticos – academicamente, por mais que isto esteja em plena reformulação, ainda se faz ciência e filosofia com base em livros, artigos, obras de arte e experimentos documentados.

Essa miríade de interpretações, o *corpus* documental que o compõe, comporta, ainda segundo o autor, uma prima face heterogênea sobre algum conceito ou questão. Essa unidade amorfa tende ao significado, embora não coincida numa forma abrangente dele; algo que crie um sentido específico e histórico. A vida do espírito, porquanto, produz “[...] uma quantidade de formas que pode assumir a aparência de um ossário se não soubermos fazer voltar à vida o espírito enrijecido nas obras objetivas da cultura. Isso acontece pelo compreender (*Verstehen*).” Sendo assim, “compreender é a maneira pela qual o espírito experimenta a objetivação do espírito alheio, como ‘tornar fluido’ o que está solidificado.” Isso anima o objeto, traz a ele dignidade e composição histórica, diria Gadamer (2015)

Antes de iniciar o percurso, no entanto, é imperativo que se dê algumas coordenadas sobre a forma objetiva pela qual se desenvolverá o que vem a seguir. A via se deve à companhia de um texto-chave: *A questão da técnica*, de Heidegger. Este fora escolhido segundo sua pertinência aos limites do objeto, bem como ao problema e ao objetivo a que se dirige a investigação. O propósito é que ele seja uma espécie de carta náutica, um guia que nos leve ao centro da discussão técnica, de sua inquisição essencial, e que depois nos traga de volta para colocar em exame, com os espólios de viagem, a problemática no interior da CI.

Segundo Rüdiger (2014, p. 18), a Heidegger “[...] só preocupava uma questão: a do ser e do seu destino no Ocidente. Na abordagem da técnica por ele proposta, não há, propriamente falando, um tratamento teórico, político ou sociológico do assunto.” Quanto a isto, se soma uma pergunta metodologicamente importante: seria então viável se valer do texto heideggeriano para

se seguir ao exame da questão técnica, mesmo que este tenha tal característica? Como não abandonar esta abordagem da técnica se ela não pormenoriza instâncias sociais e materiais importantes da técnica? A saber:

[...] a problematização acerca da técnica que ele [Heidegger] propôs se impõe neste contexto [...] ao nos levar a pensar as apostas em que estamos comprometidos por meio dela [da técnica] e, assim, o destino do ser humano na era da máquina. (RÜDIGER, 2014, p.20)

Um traço mais ou menos aparente até aqui, mas que precisa ser tornado óbvio, é a referência que se tem à categoria de tempo, quando conjugada com a ideia de verdade; de que elas estão uma com a outra. A historicidade presente tanto em Dilthey (2010) quanto em Ser e tempo (HEIDEGGER, 2012) e, que mais precisamente se desenvolve em Gadamer (Verdade e método, 2015), no que toca seu solo mais inferior e sedimentado da hermenêutica, entende que o ser se faz em tempo, e que cria, num dado momento de ocasionar, um instante de consciência histórica sobre algum objeto – uma janela para a verdade (DILTHEY, 1972; RICOEUR, 1990; GADAMER, 2015)

Esta consciência histórica, no limite, diz respeito ao universo do compreender (*Verstehen*); e compreender no sentido de retomar o espírito da coisa em mente. Diria Dilthey (2010), em resumo, que, a natureza se explica (ciências naturais), enquanto que o mundo humano se compreende (ciências humanas). Essa divisão que coloca o homem numa condição de entendimento diverso em relação à natureza, consecutivamente, traz um traço histórico ao ser humano e seu universo que não aquele do mundo físico.

É fato público que a ciência moderna do século XVII tem seu núcleo de desenvolvimento localizado nas ciências da natureza. Deve-se, todavia, a esse desenvolvimento o crescente domínio da natureza, salienta Gadamer (2010). Consequentemente, espera-se também, diria o autor, que a ciência do homem e da sociedade ofereça o mesmo domínio do universo humano-histórico. Aliás, espera-se das ciências do espírito até mais, uma vez que o domínio da natureza pela ciência ao invés “[...] de diminuir o mal-estar na cultura acabou aumentando-o. Os métodos das ciências da natureza não apreendem tudo que é digno de se saber, ou seja, os fins últimos aos quais deve estar subordinado todo domínio dos recursos da natureza e do homem.” (GADAMER, 2010, p. 52)

O caráter histórico que Dilthey, afirma Palmer (2015, p. 122), atribui ao homem, tem dois aspectos importantes: a) diferentemente das ciências objetivas, o entendimento do homem sobre sua existência e verdade se dá sobre um caminho indireto – ele “[...] tem que sofrer um

desvio hermenêutico através de expressões fixas que datam do passado. Dependente da história, é essencial e necessariamente histórico.”; b) para tanto, no caso, “a natureza humana não é uma essência fixa [...] O que há-de-ser aguarda ainda as suas decisões históricas. [Ele, o homem,] não é tanto o timoneiro de um navio já pronto [mas, sobretudo,] o arquitecto do próprio navio.”

Isto é, tal escola hermenêutica nos libera a pensar que todo momento histórico é dotado de uma relatividade ao que toca sua interpretação e rigor de conhecimento; que a verdade sobre algo está vinculada ao ser dissolvido em líquido temporal e um dado “arranjo” que é feito pelos interpretes. E, que para dentro das ciências do espírito, o acompanhamento de uma interpretação coloca-se em vista da trama histórica (GADAMER, 2003, 2015). Em suma, diríamos, a composição acerca da história, num dado momento, faz surgir uma janela para o ser.

Isto não nos autoriza, porém, a um exame desprovido de quaisquer princípios científicos. A questão, contudo, é se fiar por uma característica das ciências humanas (*Geisteswissenschaften*) a que Heidegger (2012) iria denominar de *kairós*: um fenômeno histórico visto em sua particularidade humana, em sua unicidade histórica, complementar mais tarde Gadamer (2003). Assim, embora em franco contraste ou debate com o racionalismo crítico de Popper, Habermas e Apel, diria Capurro (2003, não paginado):

[...] pode-se constatar que [...] a hermenêutica e o racionalismo crítico, [...] afirmam, acima de suas diferenças, o caráter fundamentalmente interpretativo do conhecimento, sendo a hermenêutica a que atribui maior ênfase à relação entre conhecimento e ação, ou entre epistemologia e ética.

Mutatis mutandis, a própria concepção que se fez do objeto, bem como o inquérito que se dirige a ele, acabam por exigir uma abordagem peculiar ao proceder do item em exame. Assim, o questionar toma corpo por uma razão ontológica em sentido forte. A este se dá um modo operatório que apenas a hermenêutica seria capaz de suportar, supõe-se. Assume-se, para isso, o caráter histórico das ciências humanas, bem como a historicidade que é traço essencial à ideia de verdade que dela emerge. Ainda sobre a noção de “questão”, ela é que torna fluida, todavia, a experiência interpretativa com o ente e as múltiplas formas dele se manifestar.

É este questionar que torna possível ver o ser em abertura; trabalhando sempre entre o expandir livremente da *questão*, e o fechamento objetivador do *problema*, diria Blanc (1984). Forma de desvelamento diferente ao método científico geral, que cobraria naturalmente uma resposta objetiva e definitiva acerca do objeto, ansiando uma representação do mesmo, advogaria Heidegger (2007).

Ainda nesta esteira, este questionar hermenêutico exige uma série de condições em relação ao sujeito que se pretende a este caminho de conhecimento. A relação que ela estabelece entre epistemologia e ética, como aponta Capurro (2003), ou ainda, entre conhecimento e ação, já traz certa índole ao caráter investigativo dessa escola das humanidades.

Aquilo que Gadamer (2015) diria ser indispensável ao hermenauta exige do pesquisador algumas noções práticas e teóricas, em maior ou menor medida – como a de *formação*, por exemplo –; uma das mais fundamentais ao trabalho interpretativo do exegeta das ciências do espírito. A esta, à *formação*, cumpre não necessariamente a formação enquanto processo, como desenvolvimento intelectual do investigador, embora isto não fuja à regra, mas a questão se dá na ordem da busca do sentido universal que há no fenômeno; de buscar, dentro das manifestações do espírito nos entes, a causa que fundamenta uma dada condição historicamente delimitada.

Paralelo a isto, a companhia do pensamento ocidental, da tradição científico-filosófica, não escapa ao bem-proceder das ciências interpretativas históricas – seja ela orientada em função da negação ou para reintegrá-la ao corpo propositivo vigente de uma dada discussão. Assim, é preciso dialogar com a tradição. Fato este que muitas vezes pode contrastar com o sentido científico (compromisso) de verdade desassociado da autoridade. Todavia, a questão não é cair naquilo que Descartes tão bem criticou no *Discurso do método* (2007); que o peso da verdade deveria vir da autoridade do argumento e de sua justificativa, e não do argumento de autoridade.

Guardadas suas proporções, reconhecer o valor do passado e dos textos clássicos de uma ou várias áreas é, então, entender que estes são caminhos necessários para observar e tornar fluido um momento histórico que ultrapassa o nosso próprio limite de vivência, cujo sentido nos direcionaria ao ser nessa abertura ontológica-temporal em que acontece o mundo humano. E que, ainda no fio da tradição, nos guia para o exercício da benevolência de pensar com os outros, bem como, finalmente, nos acompanha no trajeto existencial do lembrar, esquecer e rever com olhos revigorados aquilo que já foi familiar; dimensão que cabe à memória em seu estado de *consciência histórica* (GADAMER, 2015).

Finalmente, e não menos importante, após toda esta discussão acima sobre o método, podemos delimitá-lo a partir dos seguintes termos: esta é uma pesquisa teórica, voltada ao caráter exploratório, e baseada na proposta hermenêutica, a fim de *questionar* a técnica em uma esfera específica; seu *índice ontológico*, bem como perceber o próprio edifício que é este

questionar. Entendendo, porquanto, *indice* o indicador que dá significação, neste caso da questão ontológica.

1.4.1 Da noção de questionar

“Para reencontrarmos a experiência daquilo que nos constitui é necessário despojar-nos das mediações construídas ao longo do processo de subjetivação dos fundamentos e de objetivação científica e técnica da realidade.”
(Franklin Leopoldo e Silva, *Martin Heidegger e a técnica*)

Ao passo que Heidegger, por exemplo, nos diz que “a seguir, *questionaremos* a técnica.” E, que “o questionar constrói num caminho”, bem como que, assim “questionaremos a *técnica* e pretendemos com isso preparar uma livre relação para com ela.” (2007, p. 375), devemos nos atentar para o papel particular que esta palavra (questão) denota ao plano do conhecimento acerca do objeto em análise.

Segundo Gadamer (2015), um traço hermenêutico fundamental à experiência do saber é a dita *estrutura lógica da abertura*. É nela que se dá, assim entendemos, a possibilidade da investigação ontológica e fenomenológica da matéria em pauta, tratada de modo a desarmar o objeto em inúmeras perspectivas passíveis de observação. Isto, pois inclui ou pressupõe o fundamento hermenêutico da *pergunta*. É sob a égide da formulação da pergunta que se desenrola o caminho aberto do questionar. Com efeito, está nessa abertura do perguntar a possibilidade do desviar das preconcepções; repelir aquilo que funda o *logo responder e pouco de novo saber acerca da coisa*.

Este perguntar em sentido sistemático e metódico nos encaminha a um novo possível dentro dos limites variáveis do olhar que intenciona o objeto - a *abertura*. Como sustenta Gadamer (2015, p. 473), é esta atividade ou ação objetivadora do perguntar que cerca a experiência do pensar sobre algo. Com efeito, diria ele, “o conhecimento de que algo é assim, e não como acreditávamos inicialmente, pressupões evidentemente a passagem pela pergunta para saber se a coisa é assim ou assado.”

Essa expectativa que não se contenta com a condição prévia do conhecimento comum cobra a experiência e a estrutura da pergunta. Esta postura sustentaria ainda Gadamer (2015), projeta a reminiscência da dialética socrática, que se faz a partir do fato negativo da experiência. Isto é, quando se parte u se assume uma tarefa ao passo de conhecer algo na voz do próprio autor, a saber:

E assim como a negatividade dialética da experiência encontrou sua perfeição na ideia de uma experiência consumada, onde temos plena consciência de nossa finitude e limitação, também a forma lógica da pergunta e a negatividade que lhe é inerente encontram sua consumação numa negatividade radical: no saber que não sabe. (GADAMER, 2015, p. 473)

Saber que não se sabe é o primeiro grande momento de um ciclo de conhecimento que pretende, de certo modo, inquirir um objeto pretensamente já conhecido. Este ato de “benevolência e humildade” destrava a possibilidade de perceber e experimentar aquilo que pode estar para além do óbvio: aquilo que está operando enquanto causa ou princípio num determinado objeto estudado, observado; algo que nos informa sobre a essência de alguma coisa. (Pensemos, por exemplo: *O que é a técnica além do próprio estado técnico, produtivo, processual evidente?*)

Com isso, o “[...] surgir de uma pergunta rompe de certo modo o ser do interrogado”, afirmaria Gadamer (2015, p. 473). Este *cindir* move uma perspectiva, que é a perspectiva da pergunta, em razão de responder a um questionar. Esse movimento dialético do conseguir perguntar e procurar responder acomoda a ação primordial da empresa filosófica do poder vir à saber. Em suma, perguntar é *pôr em aberto*. O *cindir*, conseqüentemente, é aquele ato de fundar uma livre relação com a coisa, que Heidegger nos informara na primeira linha do ensaio acerca da técnica. *Pôr em aberto* é dar o índice de questionabilidade a algo. A saber, afirma ainda o autor (GADAMER, 2015, p. 474):

O sentido do perguntar consiste em colocar em aberto aquilo sobre o que se pergunta, em sua questionabilidade. Ele tem que ser colocado em suspenso em maneira de que se equilibrem o pró e o contra. O sentido de qualquer pergunta só se realiza na passagem por essa suspensão, onde se converte numa pergunta aberta. Toda verdadeira pergunta requer essa abertura, e quando essa falta, ela é, no fundo, uma pergunta aparente que não tem o sentido autêntico da pergunta.

De todo modo, esta abertura deve ser entendida num horizonte, tal como uma figura posicionada num dado fundo. Uma pergunta ou questão em abertura ilimitada perde potência de resposta a alguma coisa, pois alcança simplesmente o vazio. A questão ou pergunta, n caso, deve ser acompanhado da objetividade ou foco de um problema. Lembremos o que Blanc (1984) nos diria acerca da abertura da questão e a particularidade do problema; que esta dinâmica entre abertura e fechamento encadeia-se a fim de perceber a complexidade dum objeto, ao mesmo tempo no qual encaminha o processo de resposta objetiva sobre alguma coisa.

O que está em jogo aqui diz respeito ao fato de a questão ou pergunta ser o caminho para conhecer, diria Gadamer (2015). E, com efeito, pela própria natureza que tem o saber (a dialética), este sempre tem de levar em conta as oposições que se apresentam enquanto possibilidades ao objeto. Isto é, em outras palavras, o fato de conhecer implica a disposição dos opostos em relação à alguma coisa interrogada: negar ou afirmar algo sobre, preponderantemente, faz parte do regime dialético, e, assim, cabe à dialética do processo da

consciência hermenêutica pesar e ajuizar em que medida estariam as afirmações e as negações, quanto ao objeto em análise.

Assim, o peso prático da dialética, neste ponto, está em buscar o real lugar de uma proposição (seja negando ou afirmando algo); procurando sua verdadeira força. Sintética e retrospectivamente, diria Gadamer, “a primazia da pergunta para a essência do saber demonstra da maneira mais originária a limitação da ideia de método para o saber. [...] Não há método que ensine a perguntar, a ver o que se deve questionar.” (2015, p. 477)

Voltando a Heidegger, em medida e função diferente da teoria de Gadamer – que projeta a problemática da hermenêutica histórica e da crítica histórica enquanto próprio caminho de conhecimento da verdade – o autor de *Ser e tempo* (2012, p. 312) tendia a ver tal questão especificamente por sua finalidade ontológica de desenvolver, a partir delas, a estrutura prévia da compreensão: isto é, Heidegger, diria o próprio Gadamer (2015, p. 354), se colocava a interpretar a historicidade exclusivamente como parâmetro ao modo preconcebido de perceber o ente no mundo. Em outras palavras, a historicidade do *Dasein* era vista enquanto fonte de sua estrutura ontológica; e é esta estrutura do *Ser-aí* que está disponível para crítica e formulação de pergunta acerca de que tal coisa é.

Mutatis mutandis, esta é a tônica ao processo hermenêutico-ontológico que há no ensaio sobre a técnica. Logo de início, a saber, o autor alemão nos encaminha para um campo de investigação particular, em que o *questionar* rivaliza com a própria matéria (a técnica) o protagonismo do texto. Aí se manifesta a crítica histórica de Heidegger; tendo em vista o que a tradição metafísica nos deixou de herança acerca da técnica, o autor nos apresenta historicamente o sistema ontológico ao horizonte das concepções que operam de forma silenciosa em nossos conceitos. Procedimento não distante daquele produzido e seguido por Capurro e Hjørland (2007) no artigo acerca do conceito de informação.

Por fim, o que fica deste trecho em especial sobre a ideia da *questão*, da *pergunta* é o fato de que estas compõem uma condição única ao processo de consciência hermenêutica. Sendo, pois, alicerce fundante ao caminho de pensamento tanto de Heidegger (2012) quanto de Gadamer (2015) – guardadas as devidas particularidades da hermenêutica de cada um, obviamente (PALMER, 2015).

2. Da questão da técnica de Heidegger

“No ar, o que corpóreo parecia derreteu ao vento como hálito.”
(Shakespeare, *Macbeth*)

A neblina densa e muda que envolve e vela a travessia das bruxas mensageiras – as que trazem a Macbeth e Banquo as boas-novas; e que destilam em verbo o augúrio que caberá ao destino de ambos e de outros muitos –, encobre, por sua vez, a razão que nela depois se perde, atraída pelo canto das quatro assustadoras criaturas (o vendar e o desvendar, e vise e versa). A toda aparição (presságio ou anúncio do não-sabido) cumpre uma retração posterior que rumo de volta ao obscuro: algo que tende a aparecer e a se dissipar em seguida. Fato que, segundo Heidegger (2008, 2010), é condição do próprio ser.

O convite a esta trilha vem acompanhado de um aviso que prevê um caminho repleto de desvios; e que tende a se distanciar da rotina comum que cabe, em sua maioria, aos destinos já trilhados e conhecidos por outros. Andar em direção ao desconhecido não parece ser, todavia, apenas algo angustiante e aterrorizador, mas, sobretudo, o próprio movimento deste sopro que é o homem – de ser aquilo que Heidegger atribuiu-lhe em sua *Carta ao humanismo* (2008, p. 326); este como sendo o ente que percebe o ser presente em todos os outros entes; a clareira do ser a qual a linguagem designa como sua morada. Porém, é claro, esta não é uma via construída a esmo, sem objetivo, e que se orienta cegamente à beira do precipício. A questão se dá no âmbito da liberdade do pensar e dos louros que esta atividade pode proporcionar. Falado isso, vamos ao ponto.

Pensar sobre uma coisa é atribuir dignidade a ela, diria Heidegger (1971). A isto se designa este capítulo; a dar dignidade à questão em curso sobre a técnica. Dignidade que, segundo Jacques Ellul (1968), é merecida, pois, nenhum fato social, humano, espiritual, tem, no mundo moderno, tanta importância quanto o fato técnico. E, que a necessidade de compreensão deste fato corre exatamente na contramão da dignidade que lhe tem sido dada pela ciência e pela filosofia. A saber:

Desde bom tempo, verifica-se que a técnica, encarnada primeiro no homem, mas, em seguida, na máquina e agora em redes de maquinismos com que, enredados, formamos um novo mundo, acabou se tornando uma força tracionadora de toda a existência. Pensá-la através de Heidegger significa explorar as hipóteses mais extremas em curso [...] e indagar de onde provém sua hegemonia e valorização, de onde vem seu imperialismo planetário, sem sucumbir em sua propaganda, mas também se temer humanista reacionário. Significa procurar onde se origina seu apelo silencioso, fascinante e perturbador aos olhos da humanidade. (RÜDIGER, 2014, p. 14)

Com efeito, sobre todos os aspectos, o que se deve dizer sobre a técnica é que ela é, e tem se tornado a cada dia mais, um *modo de ser e pensar, ao passo que desvela uma verdade*. A isto se remeterá toda a discussão, ao fim. O que resta, então, é apresentar o que isso significa e defender, contudo, sua veracidade quanto ao problema que esta dissertação diz respeito.

No que se segue, então, “questionamos a *técnica* e pretendemos com isso preparar uma livre relação para com ela. A relação é livre se [abrirmos] nossa existência <*Dasein*> à essência da técnica. Caso correspondamos à essência”, assegura Heidegger (2007, p. 375), “estaremos aptos a experimentar o técnico <*das Technische*> em sua delimitação.”

Aqui, o termo *questionar* não é posto em vão, aliás. A ele se aproxima uma “[...] estrutura mais geral que a do problema [...], visto que são múltiplos os pontos de vista a partir dos quais se pode abordar uma ideia.” (BLANC, 1984, p. 29) No texto heideggeriano, diz Silva (2007), o objetivo não é, de modo algum, tomar a técnica enquanto item de análise a fim de encontrar para ela uma definição absoluta. Ela não será, contudo, observada por Heidegger enquanto *problema*, mas como *questão*.

Assim, ela não será submetida a um “[...] processo de conhecimento objetivo ao cabo do qual se poderia defini-la. Em outras palavras, não se pretende chegar a qualquer resultado que forneça uma representação da técnica.” (SILVA, 2007, p. 369) – todavia, a nós é pertinente, mesmo que não como objetivo central deste trabalho, que se recolha as pistas deixadas por Heidegger a fim de se ter um objeto que flua através da discussão que se fará nos outros capítulos.

Isto é, o que está em jogo, diria ainda o comentador, não é se orientar pela ideia de *representação* na busca e substituição da coisa por uma imagem definitiva desta. Longe disso, continua Silva (2007), Heidegger, na verdade, se propõe a abordá-la de maneira negativa, analisando-a primeiramente por exclusão; retirando de sua carapaça bem-acabada aquilo que apenas a limita superficialmente – esse modo heideggeriano de compreender está no âmbito do “deixar fluir” que o autor se apropria da hermenêutica diltheyana. Isto, todavia, com a finalidade de livrá-la do peso ou lastro conceitual que nela até então fora depositado (ideia corrente de técnica).

Fato este que torna a *questão* uma contraposição ao *problema*; que, por sua vez, mostra-se como um fechamento a um aspecto específico. Com efeito, a dialética que os cerca (problema/questão) cria uma ação solidária de uma com a outra, em busca da descoberta – a liberdade e fluidez da questão com a objetividade do problema. A livre relação para com ela

passa por essas duas esferas. Assim, com Heidegger, a preocupação é se atentar aos resultados da questão desenvolvida por ele, e manter a atenção para que se possa lançar mão destes para se examinar o problema³.

No mais, a livre relação a que o autor alemão alude se refere àquilo que está no âmbito da *coisa* técnica (o ente), em diferença ao núcleo da *essência* da técnica (o ser) – logo à diante, esta diferença será explorada, mesmo que numa exposição diminuta.

Digno de nota sobre a questão da técnica, Heidegger (2007) procede em exame àquilo que tenha como finalidade *questioná-la* em seu sentido *essencial* (*Wesen*⁴). Tal como aparece no texto-comentário de Silva (2007) – como em outros muitos comentários acerca da *Questão da técnica* –, Francisco Rüdiger (2014) também situa logo de antemão um signo ao qual todo o problema em análise balizará: Heidegger, bem como se pode vir a pensar, não é um filósofo da técnica, mas um pensador que busca a essência da mesma.

A princípio, essa diferença poderia soar como mero preciosismo ou uma tola construção retórica; uma frase de efeito cujo resultado desejado fosse um olhar de espanto por parte do leitor. Porém, a proposição designa, de fato, um compromisso ao que o estudo se aterá. Isto é, ao fincar tal disposto, diriam Silva (2007) e Rüdiger (2014), Heidegger firma um acordo em procurar na técnica, não nos seus efeitos técnicos – embora estes tenham seu lugar e valor na coisa técnica –, mas a essência dela que a tudo isto se liga: fato é, o que entendemos prontamente enquanto “técnico”, não passaria, no limite do projeto heideggeriano, de um aspecto da técnica.

Com efeito, a técnica não pode ser simplesmente algo técnico. Afinal de contas:

A técnica possui o seu ser para além da condição de ente (‘coisa’) com que, ingenuamente, se apresenta do ponto de vista cotidiano e especializado. A propriedade que a técnica confere eventualmente a certos entes, o técnico, não deve ser confundida com ela mesma, nem com o movimento que, assim, a vincula e, com tanto, intervém na formação de um mundo. (RÜDIGER, 2014, p. 23)

Ou seja, perguntando não simplesmente sobre a técnica, mas sobre seu sentido de ser; ou melhor, não sobre ela, mas sobre a essência da mesma. Por mais estranha ou redundante que soe esta oração, parecendo que uma coisa seria exatamente idêntica a outra, o que o autor alemão intenciona aqui acentuar – novamente – é que o sentido de algo não se mostra necessariamente por aquele algo. Pode se revelar por um outro caminho de pensar. Como

³ Ver o item 1.4.1 sobre a noção de questionar.

⁴ Essência: *Wesen* é a “essência, natureza interna ou princípio” de uma coisa. Ver Dicionário Heidegger, Jorge Zahar.

exemplo desta distinção, segundo ele, quando procuramos a essência da árvore, “[...] devemos estar atentos para perceber que o que domina toda árvore enquanto árvore não é propriamente uma árvore, possível de ser encontrada entre outras árvores.” (HEIDEGGER, 2007, p. 375) ou, para lançar mão de outro exemplo, que a essência de Sócrates não é iminentemente Sócrates, diria Tomás de Aquino (2005).

Tomás de Aquino se utiliza do conceito aristotélico de “ente” para designar a ausência de determinada coisa como ela existe na realidade empírica, mas a primeira significação de ente significa sua essência, já que a segunda definição será desprovida de qualquer relação com a essência, uma vez que ela apresenta apenas a utilidade no caso de privações e, portanto é constituída de abstração, por exemplo, sabemos da utilidade da água, mas sua essência na composição de dois átomos de hidrogênio (H₂) e um de oxigênio (O) deve ser desvelada.

Assim a essência de algo está contida na sua “substância”, a relação da essência com os acidentes será sempre parcial e relativa, isto é importante para entender que a relação das partes (os acidentes) com o todo (sua essência) é sempre relativa e por isso a relação de ente e essência, ou a física (sua “substância”) com a sua metafísica, o ser “ser” como ente, não é secundária, mas constitutiva de sua “desocultação”.

2.1 Da técnica em sentido essencial ao fato técnico

Isto nos dá espaço de manobra para pensar o seguinte, o que recobre uma coisa não necessariamente é o sentido dessa coisa; e, que o signo que a limita substancialmente, não é o mesmo que a apresenta. *Mutatis mutandis*, este trajeto que passa pela linguagem traz consigo uma separação transversal inalienável: a ideia de que, no limite, “[...] a essência da técnica, [assim como dito acerca da essência da árvore,] também é de modo algum algo técnico.” (HEIDEGGER, 2007, p. 376)

Sendo assim, quando nos relacionamos com o que há de técnico na técnica, não intencionando sua substância que está para além das suas propriedades manifestas, permanecemos atados a ela sem notar o compromisso ou os limites que subsistem nesta ordem essencial. Com isso, a *questão* sobre a técnica surge da proposta de atravessar o limite superficial que a recobre; percebendo-a não somente em sua característica técnica, mas desmontando seu mecanismo interior – de vê-la como algo que supera o técnico *da* técnica.

De outra maneira, segundo Heidegger (2007, p. 376), nunca experimentaremos “[...] nossa relação para com a sua essência enquanto somente representarmos e propagarmos o que é técnico, satisfazermos-nos com a técnica ou escaparmos dela.” Se o inverso for levado a cabo, seria passível de entendimento e recusa as noções – um tanto quanto caducas já, aliás, mas ainda presentes – com as quais se atribui neutralidade à técnica, bem como o domínio antrópico dela.

Digno de nota, é importante lembrar a primeira lei de Kranzberg (*apud* CASTELLS, 1999, 113), a qual designa que a tecnologia não seria nem boa, nem ruim e muito menos neutra; e que atribui ao tecnológico um atravessamento total da vida e da mente. Fato que se liga ao que McLuhan (1979) apresentara trinta anos antes: que *o meio é a mensagem*.

Com efeito, o que deve ser deixado claro é que, para Heidegger, há a técnica enquanto manifestações de suas propriedades (o aspecto técnico), e, para além disso, a essência dela; algo que se mostra presente em todas as propriedades (SILVA, 2007). Essa diferença poderá ser pouco sentida num primeiro instante, mas, ao passo que a discussão se movimenta, o espaço que seria inexistente no ponto de partida, se amplia ao longo do percurso – tal como duas retas que saem da mesma marca inicial, mas que se projetam sob graus diversos, aumentando sua distância quanto mais se segue em frente.

Essa busca pela essência da técnica, portanto, não deve ser interrompida ou restringida aos aspectos identificados como *determinações antropológicas* da esfera do trabalho, do meio

instrumental ou da esfera ambiental midiática (enquanto meio), pois estas últimas se localizam em discussões e questões a posteriori sobre a sua manifestação (SILVA, 2007)

Guardadas essas proporções, o caminho pela essência da técnica poderá retornar pela via que dá acesso às tais determinações, se for o caso (nesse ponto mais adiante, aliás, a discussão tomará o rumo que dará voz aos autores da sociologia, da comunicação, da antropologia e etc. Investigações essas que se debruçaram sobre tais implicações da essência da técnica.)

Grosso modo, há uma tendência habitual moderna em ver o técnico por aquilo que ele apresenta através da *coisa* técnica; que ela se manifesta como processo em que, ambigualmente, tende a excluir a ideia de reflexão em razão do seu fundo exclusivamente executivo. Nesta era da máquina, diria Jacques Ellul (1968), o artefato mecânico tem uma face tão impressionante e evidente, que seu poder executivo é o ente mais arrebatador em atividade. Tanto que em muito se confunde a máquina com a própria técnica: erro comum em muitos estudos de inúmeros intelectuais sustentaria ainda o autor francês.

A este âmbito da técnica apenas como força de execução, caberia então discussões de ordem meramente funcionalista, por sua vez: se funciona, se não funciona, opera ou não de modo satisfatório, e etc. (RÜDIGER, 2014) Com efeito, se apenas perguntada sobre seu viés técnico-operatório, Marshall McLuhan (1979) já teria uma resposta encapsulada em um forte *slogan* capaz de clarificar esta pergunta; algo como: “se funciona é porque já está obsoleto”. E, no limite, dentro duma discussão a que aqui se pretende, seria apenas procrastinar esse contínuo esquecimento do ser que se instalou na técnica (HEIDEGGER, 2010)

Aqui, nesta camada da coisa técnica – vendo-a de modo tão superficial –, qualquer problema hipotético não diz respeito ao que se pode chamar, em sentido estrito, de uma *questão*; no universo de sua funcionalidade, as únicas perguntas que caberiam seriam em busca de maneiras mais eficientes de realizar isto ou aquilo. Ligados a elas, soluções e problemas de pesquisa inseridos em institutos de ciência e tecnologia já seriam capazes, em maior ou menor medida, de dar conta de tais assuntos.

Neste âmbito, diria Rüdiger (2014, p. 23), “quando se fala que há um problema técnico [...], este [sentido de técnica], em geral, consiste apenas em proporcionar sua solução, calcular seus processos e meios com que se pode eliminá-lo.” O ponto, no entanto, é que, vista dessa forma, *questionar* a técnica neste contexto se torna inconcebível, diria Heidegger (2007); sem razão de ser. Ainda mais que, no que toca a sua eficiência e funcionalidade, a técnica

vulgarmente observada está nos surpreendendo de forma vertiginosa a cada dia com sua capacidade evolutiva.

É imperativo se distanciar dessas concepções para que seja bem-encaminhada a discussão. Aliás, elas precisam ser observadas enquanto sintoma de um modo de pensar. Assim, a nós cabe que, “o sujeito da técnica deve ser distinguido do sujeito que se propõe a refletir a seu respeito.” (RÜDIGER, 2014, p. 24). É por esta via que se pode fundar uma *questão* acerca da técnica. Portanto, quem coloca questões “[...] a respeito da técnica, no sentido de que tem dúvidas não sobre os meios, nem sobre os fins, mas sobre os problemas que invocam e a própria atividade que os enfrenta (o calculismo), se encontra [...] noutra registro [...]” de pensar (RÜDIGER, 2014, p. 24)

Para retomar: o que Heidegger (2007) pretende com o caminho endereçado ao que identificou como essência da técnica, busca, de fato, a condição humana dentro desse modo de ser e pensar que a técnica organiza. Isto é, em direção ao essencial da técnica moderna, o autor mostra-a acompanhada de um espelho ao fundo, onde o reflexo apresenta o homem que interage com o mundo tecnicamente disponível.

2.2 Da questão acerca dos limites da definição instrumental-antropológica da técnica e o retorno ao mundo grego

Vale-se da essência de algo, diria Heidegger (2007), quando se pergunta ou se diz o *que* aquilo é. O *ser* de algo designa, portanto, sua natureza intrínseca ou princípio. No entanto, segundo essa mesma antiga doutrina – remetendo à *Metafísica* de Aristóteles (Livro V), algo do *ser* está presente em suas propriedades/acidentes que o ente nos dá, diria Tomás de Aquino, em *O ente e a essência* (2005), quando o último se presta a esclarecer o que seria o ente. Assim, há grau de certeza em atribuir às suas propriedades um *status* de ser aquele ente. Em outras palavras, as propriedades que cercam uma coisa são parte dela, no entanto, não a esgotam enquanto sentido; são itens necessários, mas não suficientes.

Guardada essa explicitação, ao passo que se diz recorrentemente sobre a técnica que ela é *agenciamento de meios para a realização de fins*, e que seria, também, *um fazer do homem*, tal como aparece em várias definições de obras acadêmicas de enorme notoriedade, há a designação daquilo que ela “seria” – isto baseado, ao que parece, eu sua camada extrínseca (no fato ou aspecto técnico da técnica). A proximidade, aliás, de ambas as premissas não é mero acaso, afirmaria Heidegger (2007). A saber, dispondo-as em modo formal de duas premissas, é possível ver uma relação próxima e condicionante:

Premissa A) *Técnica é um meio para fins*

Premissa B) *Técnica é um fazer do homem.*

Conclusão: *Técnica é um fazer humano no qual se angariam certos meios em razão de fins.*

A coordenação das duas premissas disponíveis nos leva a crer, em resumo, que, sustenta Heidegger (2007, p. 376), as “[...] duas determinações da técnica [são] correlacionadas. Pois estabelecer fins e para isso arranjar e empregar os meios constitui um fazer humano.” Um fazer *preponderantemente* humano, aliás, diria essa versão corrente de técnica. Além disso, concluiria também o autor, esta concepção, diante da qual ela, a técnica, é tanto um meio para fins quanto um fazer humano, pode ser indicada como determinação instrumental e antropológica da técnica (visão corrente).

A isto se dá o seguinte: enquanto noção imediata, sobretudo, ela tem seu conteúdo objetivado pelo valor do fazer e do produzir – seu valor perante a questão da causa *eficiente*, que, no sentido aristotélico original é o que fez a coisa. Se a coisa não é natureza original é

coisa feita pelo homem, fora do conceito racional finalista, é causa final no sentido aristotélico: a intenção do construtor. Ao passo que o homem desenvolve máquinas e instrumentos visando certos processos e finalidades, há uma forte conotação real da técnica subsidiada por essa razão instrumental e antropológica da técnica.

Embora, por consequência, isso tenha seu fundo de evidência direta, o fato é que essa noção se instaura ainda num regime não essencial sobre a mesma. Com efeito, esta perspectiva de cunho antropológico-instrumental habita um nível reducionista, diria o filósofo alemão, que tende a remeter a discussão para relações que se pretendem definir as coisas entre: dominado/dominante; finalidade/medialidade, entre outros termos da mesma índole. No mais, há outro problema de fundo quanto ao limite da definição instrumental e antropológica de técnica; que mais à frente se anunciará, e que coloca em jogo todo um sistema de pensar.

Porém, por ora, é imperativo que se passe do nível da *certeza* para a camada da *verdade*. Mas qual o sentido disso? A diferença entre elas, segundo Heidegger (*apud* GADAMER, 2007), se coloca na distinção entre *ôntico* e o *ontológico*: entre a coisa e o ser. A certeza da modalidade interpretativa que toma a técnica pela noção instrumental, diria Heidegger, tende a se reduzir – em grau de justificativa – pelo simples fato que, para ser correto, basta que a resolução à frente reflita ou mantenha os princípios anteriormente expostos. Porém, para que algo seja verdadeiro, isso não é suficiente. O verdadeiro precisa apresentar um salto ao nível do conhecimento sobre algo.

Com efeito, para ser correta, uma proposição não necessita desocultar nada que esteja por vir, apenas confirmar logicamente as premissas. Mas, para as questões que concernem à *verdade*, “somente onde um tal desocultamento acontece dá-se o que é verdadeiro.” Por esta razão, “[...] o que é meramente correto não é ainda o verdadeiro.” Pois, “somente o verdadeiro nos leva a uma livre relação com o que nos toca a partir de sua essência.” (HEIDEGGER, 2007, p. 376)

A isso se chega ao desígnio de que a interpretação instrumental-antropológica (visão corrente) tem, em alguma medida, um conteúdo de certeza sobre a técnica, mas não possibilita que haja uma imersão em sua essência que seja capaz de abrir, com o objeto, uma fluida relação de pensar. A saber, de acordo com isso, então, “[...] a correta determinação instrumental da técnica não nos mostra ainda sua essência.” (p. 377). *Mutatis mutandis*:

É evidente que ela se adapta ao que se tem diante dos olhos quando se fala de técnica. A determinação instrumental da técnica é mesmo tão sinistramente correta que, ademais, ainda serve para definir a técnica moderna, da qual outrora supunha-se com razão ser algo totalmente diferente e, por isso, algo de novo diante da técnica manual mais antiga. Também a

central de energia com suas turbinas e geradores é um meio feito pelo homem para um fim estabelecido pelo homem. Também o avião a jato e a máquina de alta frequência são meios para fins. (HEIDEGGER, 2007, p. 376)

É por esta noção de certeza que se observa a técnica moderna, aquela que conhecemos quotidianamente como um emaranhado de *meios para consecução de fins*. Isto faz com que seja conduzida uma “ação” do homem para com ela visando-a de forma a tê-la nas mãos; tê-la nas mãos para que se execute, sob a égide do controle calculista, o que, hipoteticamente, o ser humano intencionou.

No mais, o ideário vulgar que cerca a técnica tende a buscar prioritariamente algo que seja cada vez mais eficiente, dentro da solução que a ela é designada como sua finalidade. Max Weber (1964 *apud* RÜDIGER, 2014, p. 22) diria que a técnica sempre se mostra a nós, neste contexto, como essa caixa de soluções ao passo que um “problema” surge, apresentando-se enquanto saída (baseado no saber prático, aplicado) os meios calculáveis para a superação da questão.

Sobre este modo de ver, há infinitas implicações. Ele fomenta uma distância indecifrável entre a técnica e o conhecimento. Segundo Heidegger (2008, p. 315), em seu posfácio ao texto *O que é metafísica?*, a ciência moderna, “enquanto um modo de objetivação calculadora do ente, [...] é uma condição estabelecida pela própria vontade de vontade, pela qual ela assegura o domínio de sua essência.” Domínio este que se faz em razão de um aperfeiçoamento da sistemática que compõe a rede tecnológica, a fim de manter sua eficiência enquanto mecanismo global de controle da natureza. Situação na qual o homem mantém o curso de entendimento e cobertura global do mundo.

A fundamentação tradicional deste conceito, e que atribui à técnica um caráter instrumental e antropológico, é justamente o objeto de exclusão ao qual o filósofo alemão se atém de início (HEIDEGGER, 2007). Mas qual a razão de ser desse procedimento? Pois, de antemão, “isso não significa que, com esse procedimento, nos apropriaremos da essência da técnica; apenas nos colocaremos na posição em que seria possível pensá-la eventualmente para além das dimensões metafísica e epistemológica.” (SILVA, 2007, p. 369) Com efeito, a razão de ser que há por trás é a de se distanciar – e quem sabe, superar – um viés puramente *humanista* que tem envolvido a concepção de técnica, sendo possível, com isso, observá-la através de uma livre relação.

No que toca esse conceito de cunho instrumental (tradicional) a que Heidegger logo dirige fogo, a problemática se dá no campo de análise da seguinte proposição:

“A técnica é o agenciamento de meios para a consecução de certos fins.”

A ideia, então, é mostrar a limitação que cabe a esta definição, bem como as consequências que ela desencadeia. Para tanto, é preciso apontar: o princípio causal é a base metafísica para todo esse sistema no qual se pensa a técnica em tom instrumental e de acabamento eficiente. No entanto, o ponto aqui é a forma de se abordar a teoria causal e o modo como a herdamos, diria Heidegger (2007); de indicar seu viés a efeito de uma acentuação sobre a causa *eficiente* – uma das quatro citadas por Aristóteles ao livro da *Metafísica* (2008).

2.2.1 Da teoria causal em Aristóteles a herança hermenêutica instrumental da técnica

Antes de tudo, é de bom grado clarificar o que são as quatro causas e qual a formatação conceitual que se faz em torno delas, a fim de moldar essa definição instrumental. Em todo caso, as quatro causas descritas por Aristóteles ao livro da *Metafísica* (2008), são: causa *material*, *formal*, *final* e *eficiente*. A cada uma delas se dá um princípio que fomenta uma realização, um *efeito*. Como exemplo que coordena estes quatro princípios, tomemos uma estátua feita por Policleto, uma estátua de Péricles esculpida em mármore para adornar um jardim dum templo.

Cada uma das causas compreende um princípio necessário para sua existência. Assim, tomando de Lucas Angioni (2011, p. 6-7) a explicação para cada uma delas, das causas sistematizadas por Aristóteles, caberia dizer então que, respectivamente:

- *Causa formal*: a figura da estátua, pelos traços, volumes etc. que captam a imagem de Péricles em seu melhor semblante e em sua melhor postura, é a causa formal pela qual a estátua parece apresentá-lo vivo diante de nossos olhos. De fato, a estátua não teria o atributo em questão, se sua figura tivesse traços diferentes, ou se fosse semelhante a um sileno, ou se fosse uma representação primitiva
- *Causa material*: o mármore é a causa material pela qual a estátua é tão similar a Péricles que parece apresentá-lo vivo diante de nossos olhos. De fato, se a estátua fosse feita de madeira sem pintura, ou de ferro, ou de gesso, a vivacidade da figura e de sua atitude não teria o mesmo efeito.
- *Causa eficiente*: pode-se dizer, também, que Policleto foi a causa eficiente pela qual a estátua é tão similar a Péricles etc. Se o escultor fosse um aprendiz ordinário, certamente a estátua não teria o mesmo efeito. Além do mais, obviamente, se Policleto se recusasse a executar a encomenda, a estátua não existiria e obviamente não poderia ter o atributo em questão.
- *Causa final*: o propósito de prestar uma homenagem digna ao eminente político e trazer orgulho aos atenienses parece ser a causa final que explica por que a estátua deveria ser tão similar a Péricles de modo a parecer apresentá-lo vivo diante de nossos olhos. Se o propósito fosse diferente – por exemplo, denegrir ou difamar Péricles – certamente a estátua deveria ser diferente e deveria representar Péricles em semblante e postura não condizentes com sua trajetória real (como um bufão corrupto, ou um assassino sanguinário, por exemplo).

Ainda seguindo a explicação de Angioni (2011, p. 05 [grifo nosso]):

A figura, como causa *formal*, explica por que a estátua é um retrato de Péricles, e não de Sócrates (supondo que se trata de uma estátua retratando Péricles); o bronze, como causa *material*, explica por que a estátua tem certo

volume, textura, peso, etc.; Policleto, o escultor que esculpiu a estátua, explica, a título de causa *eficiente*, por que a estátua é existente ou é um objeto realizado na matéria (em vez de ser mero plano abstrato na mente do escultor ou do comprador); finalmente, o embelezamento do jardim, como causa *final*, explica por que a existência da estátua pode ser considerada um bem, que devesse ser executado etc.

Porém, a mecânica e a relação dessas quatro causas é que coloca em jogo a definição em questão. Se for pensada apenas como um princípio com juízo de valor distinto um do outro, pode haver a hegemonia de alguma delas no regimento dessas quatro funções principais. É possível notar ênfase na descrição de Angioni quando o mesmo descreve a causa eficiente; de que modo ela se faz tão central na articulação de todas as outras formas de surtir efeito. Porém, essa será a viragem de Heidegger (2007) quanto ao conjunto e ao significado da teoria causal de matriz grega, essa hegemonia descaracteriza o próprio sentido original do termo *causa*.

Na tradição da teoria causal – em relação à noção de técnica –, há, diria Heidegger (2007; HEIDEGGER *apud* SILVA, 2007), uma concepção corrente que identifica o técnico enquanto princípio *da* técnica; tendo uma função operatória para o que se quer saber – o que ela *é*, o que ela *realiza*? O que faz, todavia, recair sobre os ombros da causa eficiente uma parcela gigantesca do seu sentido essencial. Em outras palavras, entende-se:

[...] normalmente as quatro causas definidas por Aristóteles como possuindo um sentido *operatório*, razão pela qual a ênfase recai sempre sobre a causa eficiente, que estaria mais propriamente ligada à efetuação ou produção de efeitos. Assim se constrói uma determinação instrumental da causalidade. (SILVA, 2007, p. 369)

Segundo a explicação de Heidegger (2007), e os apontamentos de Silva (2007) à respeito, o modelo tradicional dessa concepção causal operatória vê a técnica, bem como sua essência, enquanto aquilo que ela produz objetivamente. Ou seja, por esta perspectiva, uma hidroelétrica, por exemplo, tem seu ordenamento técnico baseado simplesmente na energia elétrica que a mesma gera em seu ciclo de turbinas. Ou melhor, por esta via, o ordenamento técnico se coloca como a própria razão de ser da técnica. Fato este que acaba por forçar a balança a favor da causa eficiente. Inúmeros são os textos, aliás, em que ela pode ser identificada com este plano de fundo da causa eficiente. No universo das ciências humanas, a recorrência dessa definição parece uma constante, tendo espaço, usualmente, a discussão em torno do impacto socioeconômico que se faz pelo sentido *operatório* de técnica: daquilo que ela pode realizar, sendo meios para fins.

2.2.2 Da teoria causal tradicional ao modelo do comprometimento

A saída heideggeriana a esta concepção instrumental de causalidade, diria Silva (2007), se colocaria na ordem da ideia grega originária de *causa*. Sendo mais adequada uma visão que as entendesse (as quatro causas) como uma forma de *comprometimento* mútuo para a realização de alguma coisa. Movimento que tiraria o protagonismo que fora instanciado à causa eficiente. Contudo, o que seria essa via de *comprometimento*? (Mais abaixo isto será esclarecido.) Assim, as quatro causas deveriam ser vistas, diria Heidegger (2007), como princípios comprometidos com a produção de alguma coisa; havendo enquadramento entre o caso formal, material, final e eficiente para uma determinada realização.

Se valendo da explicação de Heidegger, bem como do suporte interpretativo do prof. Silva (2007), a ideia é mostrar um compromisso, por exemplo, que há entre a matéria com a qual um objeto é feito, e sua produção; por conseguinte, quando se fala de uma causa final, se quer dizer que há uma “[...] espécie de compromisso entre a produção da coisa e a finalidade a que deverá servir. Com isso, superasse a ideia de que se trata apenas de *fazer algo, a partir de alguma coisa, para um certo fim.*” (SILVA, 2007, p. 369).

Ao se tornar a efetiva realização algo distante do modo comum de *meios para fins*, entendendo-a enquanto evento proporcionado por um dado comprometimento, se finca no solo a noção de uma *autoprodução (poiesis)*: na natureza, apenas na ordem da *poiesis* se pode pensar este movimento como algo que não seja necessariamente um fazer técnico, porém, ambos os fazeres, o natural e o artificial técnico, se encontram na *poiesis*. Ambos são um *trazer à frente*, diria Heidegger (2007)

Com efeito, este agenciamento, por sua vez, se faz presente na relação agora evidente e necessária, entre *poiesis, techné, episteme e verdade*, no sentido de desocultamento – *aletheia*. No sentido de algo que vêm a ser ou a aparecer; não diferenciando a técnica de qualquer outra forma de saber realizável. Por assim dizer, explica ainda o comentário de Silva (2007, p. 370):

Na articulação das quatro causas, algo se mostra na sua matéria, na sua produção e na sua finalidade. Algo se *desabriga* desvelando-se no seu modo de ser. E aquilo que tendíamos a entender como operação revela-se um *deixar acontecer, o ocasionamento* ou o que vem a aparecer.

Assim, compõe Heidegger (2007):

a) a *poiesis* “natural” é aquela que diz respeito ao produzido não-técnico: como o florescer de uma flor ou o brotar de uma semente;

b) a *techné*, por sua vez, é o produzir no sentido em que intervém a técnica, quando um artesão se põe a moldar um vaso;

c) e a *episteme* é o conhecimento desta produção – “natural” ou técnica – que pode distanciar-se rumo a outros níveis de compreensão sobre aquilo.

Nos três casos acima mencionados, há o princípio de desocultamento que cobre a verdade disponível em qualquer um desses modos de *aletheia*. De toda forma, assim fica aproximada a noção de *técnica* e *verdade*; sendo a técnica um mecanismo de desocultamento. Mas a que esta manobra se deve? Com efeito, como explica Silva (2007, p. 370), esse desvio hermenêutico era necessário para:

[...] liberar a interrogação da concepção de técnica como ajustamento de meios e fins, isto é, da perspectiva puramente instrumental, para trazer à reflexão a relação entre produção e desocultamento, entre poiesis e alethéia. Era preciso também vislumbrar uma relação entre técnica e verdade em que esta não permanecesse aprisionada no âmbito semântico delimitado pela verificação (da *veritas*) e pela ‘exatidão da representação’.

Aqui se alcança um patamar importante: se, de alguma forma, a representação que se tem da técnica diz respeito a ela enquanto processo/meio, e que a sua neutralidade deriva daí – já que seria papel da habilidosa mente humana conceber sua tarefa-finalidade, e a ela sobraria apenas a função de aplicação –, por que ainda assim a teoria causal clássica entra em *looping* quando se coloca ao lado uma da outra a definição de causa final e causa eficiente? Vide as definições de Heidegger (2007, p. 377) acerca dos termos *meio* e *efeito*:

a) *Um meio é algo pelo qual algo é efetuado e, assim, alcançado.*

b) *Causa é aquilo que tem como consequência um efeito.*

Se um meio ou processo, assim como uma causa, são funções que se encontram no princípio até a intermediária de uma ação, sendo o fim apenas o resultado previsto pelo homem, a técnica, na visão corrente, não deveria se encaminhar ao cabo dessa trajetória. Porém, e aqui entra em xeque a teoria causal que abarca toda perspectiva por ela desenhada, dentre as quatro causas descritas por Aristóteles (2008), *fim* também aparece enquanto princípio: não somente aquilo mediante o qual uma outra coisa é efetuada é uma causa. Também a *finalidade* a que se destina (causa *finalis*), a partir de que o meio se determina, vale como causa.

Se tomada pelo caso no qual a ideia de causalidade (teoria causal corrente) se faz como algo que surte efeito, será fácil cair no modelo operatório comum de eficiência, de um motivo que dá um resultado. A saber:

[...] temos o costume de representar as causas como o que opera efeito. Efetuar significa então: visar resultados, efeitos. A *causa efficiens*, uma das quatro causas, determina de modo exemplar toda causalidade. Isto vai tão longe que em geral nem mais se considera a causa *finalis*, a finalidade, como causalidade. *Causa, casus*, pertence ao verbo *cadere*, cair, e significa aquilo que efetua, que faz com que algo surja dessa ou daquela maneira no resultado. (HEIDEGGER, 2007, p. 377)

Este primado da causa eficiente, no qual uma força matricial desencadeia a efetiva realização de alguma coisa, investe a favor do que se pensa da técnica enquanto meios articulados para conceber certos fins; fins estes que servem ao que o homem objetiva. Assim, esta, a *causa efficiens*, é determinada, como redefinido por Heidegger (2007), enquanto princípio exemplar em que se cumpre toda forma de causalidade. Portanto, é nessa tradição à respeito da causalidade que opera o mecanismo da *instrumentalidade*. Com efeito, “[...] onde fins são perseguidos, meios são empregados e onde domina o instrumental, ali impera causalidade <Ursächlichkeit>, a causalidade <Kausalität⁵>.

Sobre o plano conhecido das quatro causas explícitas na *Metafísica* aristotélica, a tônica da doutrina é dada pela interpretação corrente da teoria causal como que subsidiando a ideia instrumental de técnica. Isto é, “[barra-se] o caminho para o sentido inicial do que mais tarde se denominou causalidade [enquanto] não conseguimos visualizar o que é propriamente o instrumental, que reside no que é causal.” (HEIDEGGER, 2007, p. 379). No entanto, a proposta heideggeriana é a de remontar a ideia de causalidade pelo sentido matricial grego do termo. A saber, sobre essa diferença:

[...] no âmbito do pensar grego e para este pensar, tudo o que as épocas posteriores procuram [neles] sob a representação e o título de ‘causalidade’ pura e simplesmente não tem nada em comum com reagir e efetuar. O que [os alemães denominam como] causa <Ursache>, os romanos *causa*, significa para os gregos αἴτιον, *o que compromete uma outra coisa*. As quatro causas são os modos de comprometimento relacionados entre si. (HEIDEGGER, 2007, p. 378 [grifo nosso])

⁵ Aqui, foi mantida a nota feita pelo tradutor, Marco Aurélio Werle, acerca da diferença grega e latina para o termo *causalidade*, pois ela dá contraste hermenêutico ao dispositivo heideggeriano que identifica nela o princípio do *comprometimento* (matriz grega do termo), e, da funcionalidade operatória latina da palavra (teoria causal corrente). “A repetição de Heidegger é intencional e visa ressaltar o significado do termo alemão que, numa tradução mais livre, designa o seguinte: ‘o caráter de coisa originária/primeira’. Por outro lado, ressalta o sentido histórico do termo ‘causa’, marcado pela língua latina e, principalmente, pelo modo de pensar de tradição latina, não-grega.”

No limite, diante da interpretação etimológica do filósofo acerca da palavra grega para *causa*, as quatro causas em questão seriam, portanto, modos de comprometer para que algo apareça:

Eles deixam algo surgir na pre-sença<*An-wesen*>, liberam algo e com isso situam num completo surgir. O comprometimento tem o traço fundamental desse deixar situar <*An-lassen*> no surgir. O comprometimento é um ocasionamento<*Ver-an-lassen*> no sentido de um tal deixar situar. (HEIDEGGER, 2007, p. 379)

Este comprometimento com aquilo que aparece põe em risco a supremacia que a interpretação convencional assegurou por tanto tempo. Com efeito, a ideia de causa-comprometimento – na forma apresentada pelo autor alemão –, manifesta, a qualquer contemporâneo, um fenômeno de estranhamento: tendemos, usualmente, a antever o comprometimento pelo viés moral, como falta, ou o interpretamos como um tipo de atuar, argumentaria o autor.

Em qualquer um dos casos, se cai num desvio ao que Heidegger desenha (em tons gregos) com esse termo. O surgir que se dá no ocasionamento do comprometer exclui a noção processual que soa ao fundo. “A partir da perspectiva do que os gregos experimentaram no comprometimento, na *αἰτία*, damos agora à palavra ‘ocasionar’ um amplo sentido, a ponto de esta palavra denominar a essência da causalidade pensada de modo grego.” (HEIDEGGER, 2007, p. 379)

A questão deste situar (dado pelo ocasionar) está no âmbito da presença, na medida em que, para o universo grego, o ocasionamento é o motor inerte que opera entre as quatro causas, *comprometendo*. Desse modo, portanto, o ocasionar se transporta para o nível mais alto da causalidade grega, sendo sua própria essência, segundo dissera Heidegger logo acima. Isto, finalmente, repercutirá na ideia de *techné* mais à frente.

Por mais que pareça simples, a partir de uma razão etimológica (procedimento hermenêutico), a alteração proposta pelo autor alemão em relação à matriz helenística de causalidade, as consequências posteriores são drásticas; aquilo que se inicia como algo aparentemente menor, toma, daqui pra frente, grande proporção; pois inflaciona na medida em que a teoria causal convencional (instrumentalidade) é substituída pela do ocasionamento dado por meio do comprometer, em sentido matricial grego.

2.2.3 Do comprometimento que ocasiona e faz aparecer enquanto disponível

Todavia, retomando o raciocínio, o ocasionar de cada uma das quatro causas impulsiona a presença da coisa. Sobre este *aparecer*, o autor remete ao texto platônico do *Banquete* (205b *apud* Heidegger 2007) para sustentar que, digamos em paráfrase, o produzir se dá, em todos os casos, quando a não-presença se transborda em presença, ao passo que o ocasionar o impulsiona a ser.

O ponto aqui é entender esse produzir em vista do ocasionar que se abre à presença diante das causas. Via de regra, o produzir é visto por um viés técnico-operatório, enquanto que, por outro lado – aquilo visto como natural ou ‘não-artificial’ – não é associado a esse modo de aparecer. Dessa forma, o produzir seria artificial e, o que se ocasiona no mundo natural, por sua vez, não o seria. Porém, a forma pela qual o pensamento de Heidegger caminha, como já se viu acima, não é pertinente tal separação a esses modos de realizar.

Tanto a máquina que produz arame quanto a flor que se abre à polinização, bem como o artesão que esculpe a forma humana em uma pedra de mármore, são forma de produzir; compartilham a mesma natureza do ocasionar. A única diferença que há entre eles é que a irrupção do produzir pode se fazer por si mesmo, no caso da flor, ou, por outro lado, no caso da estátua em pedra, por algo técnico. Assim, diria Heidegger (2007, p. 379), “os modos de ocasionar, as quatro causas, atuam, desse modo, no seio do produzir. Por meio dele surge, cada vez, em seu aparecer, tanto o que cresce na natureza quanto o que é feito pelo artesão e pela arte.”

Em suma, e isto é importante, o ocasionar interessa à presença:

[...] do que a cada vez aparece no produzir. O produzir leva do ocultamento para o descobrimento. O trazer à frente somente se dá na medida em que algo oculto chega ao desocultamento. Este surgir repousa e vibra naquilo que denominamos o desabrigar <Entbergen>. (HEIDEGGER, 2007, p. 379-380).

Em síntese, este trazer à frente, à presença, se dá na medida em que algo oculto chega ao desocultamento. Este desabrigar que demonstra um modo de ser, para a cultura grega, se denomina *aletheia* – ἀλήθεια. Fato que nos leva a entender que, em última instância, no desabrigar se funda todo o produzir; e, da mesma maneira, se descortina a *verdade*.

Assim, a esse desocultar se ligam as quatro causas (modos de ocasionar) – a causalidade sendo o engendramento dessas quatro maneiras de ocasionar – que as atravessa, articulando-as. Há, então, um modo de ser que organiza a causalidade, num sentido forte de compromisso, em torno do desabrigar tecnicamente disponível do ser-aí (*Dasein*). A este

âmbito pertencem fim e meio, pertence o instrumental. Finalmente, com este traço forte, limita Heidegger (2007, p. 380), é imperativo pensar que:

A técnica não é, portanto, meramente um meio. É um modo de desabrigar. Se atentarmos para isso, abrir-se-á para nós um âmbito totalmente diferente para a essência da técnica. Trata-se do âmbito do desabrigamento, isto é, da verdade.

Ao mundo do produzir tecnicamente, no caso, há o vínculo corrente entre a técnica e o termo grego *techné* (τέχνη). Aliás é deste que deriva parte do que conhecemos como a separação vulgar entre conhecimento e técnica. Tal distinção, a propósito, entre *techné* e *episteme*, diria Francisco Rüdiger (2014), para os modernos e contemporâneos, em muito pode soar como algo que separa o fazer do pensar; estando assim, de modo superficial, no saber teórico da epistemologia o pensar crítico (filosófico) e, no campo da técnica o saber puramente executivo (ciência e tecnologia) – vide o que se falou no início do capítulo sobre a distinção entre teórico e prático, conhecimento e técnica. Em suma, técnica como sendo algo do domínio do não-pensar, e que se restringe ao reproduzir maquínico. Sendo este uma extensão ao pensamento instrumental-antropológico a que Heidegger objetiva sua crítica.

Para tanto, essa distinção da técnica como procedimento, deve-se dizer, é um estado degenerativo – no sentido de se restringir sua amplitude semântica – que se deu através dos séculos, diria Heidegger (2007) – quando a concepção inicial grega é substituída pela ideia latina. Por um lado, a τέχνη não é somente o nome para o fazer e poder manual, mas também para as artes superiores e belas artes. Cobre o artesão que faz a carroça e o escultor consagrado. A [ela] pertence [o] produzir, à *poiesis* (ποίησις); é algo poético [...].” Ela é algo que escapa ao limite do trabalho artesanal; seu perímetro abrange, portanto, aspectos humanos da reflexão e da sensibilidade do espírito (HEIDEGGER, 2007, p. 380)

Tanto é que, segundo Heidegger (2007, p. 380), para o universo grego, *techné* e *episteme* (ἐπιστήμη) são termos quase irmãos. “[Ambos] são nomes que designam conhecer em sentido amplo. Significam ter um bom conhecimento de algo, ter uma boa compreensão de algo. O conhecer dá explicação e, enquanto tal, é um desabrigar.” Esse juízo de valor atual que separa as duas coisas de maneira hierárquica, é, nesse sentido, apenas uma diferença horizontal, para os gregos.

O que isso instaura, todavia, é que a determinação puramente instrumental de técnica, de meios para fins, deixa de fora aquilo que de mais importante contém a técnica no âmbito clássico da palavra; a de que ela “[...] é um modo de desabrigar. A técnica se essencializa no

âmbito onde acontece o desabrigar e o desocultamento, onde acontece a ἀλήθεια” – [*aletheia*] (HEIDEGGER, 2007, p. 381). Em suma, onde se manifesta a *verdade* das coisas.

Finalmente, o percurso até aqui trilhado nos dá a impressão de uma técnica – ainda que até o momento em sentido clássico do termo, apenas – desenhada com uma nova abertura ao pensar. Com efeito, na busca por um entendimento matricial grego do significante, ao retroceder e refazê-lo aqui sua conotação primordial, alcança-se a possibilidade de abordá-la por outro lado, tornando viável dialogar com algo que fuja de considerações dicotômicas – boa, má, e etc. Portanto, “não se trata propriamente de julgar a técnica, mas sim de compreendê-la em sua essência como modo de desvelamento.” (SILVA, 2007, p. 372)

No mais, a discussão se iniciara pela questão sobre a técnica, mas a que encontramos em nosso instante histórico contemporâneo; sobre a técnica moderna, especificamente. Afinal de contas, caberiam as mesmas justificativas tanto ao modo artesanal técnico quanto ao mundo maquínico moderno da técnica? Pelo simples fato de serem elas arcaicas ou contemporâneas, todas se mostram como um modo de ser que leva à verdade; que desoculta dizendo o que são.

De todo modo, há ainda a preocupação de se manter, mesmo com o desvio articulado por Heidegger (da técnica entendida pela matriz grega de causa), um diálogo próximo ao da realidade técnica moderna (já com sua acepção moderna), em razão da ciência experimental, e, da questão sobre a técnica moderna (Século XX). Apenas um reajuste hermenêutico em relação ao conceito causal grego não acerta as contas sobre a questão a que se debruçou o filósofo alemão. Embora este “acerto de coordenadas” mude, daqui em diante, todo o resto do percurso.

Em retrospectiva, a *techné* grega, para Heidegger (2007) e sua interpretação particular, deve ser vista como *poiesis*; como ocasionamento que revela; que traz à luz e à frente. Sendo assim, algo a ver com a *verdade*. O caminho hermenêutico que retoma a concepção originária de *causa* traz outra composição ao desígnio da teoria causal. A perspectiva cotidiana moderna que dá a ela, à técnica, o caráter operatório instrumental se dissolve.

É necessário que esse caminho refeito chegue até aí e siga em frente, alcançando o âmbito que a técnica encontrara depois de Galileu, do *cogito* cartesiano e da ciência moderna, até o contemporâneo da grande indústria e da engenharia genética. Enfim, depois do maquinicismo e da configuração calculista do mundo, diria Rüdiger (2014). Sem isso, a questão sobre a técnica teria se dissipado no ar e perdido sua característica de atualidade: não faria muito sentido perguntar sobre a técnica, hoje, se a resposta grega fosse suficiente para

bem-entender sua condição. Para tanto, diria o prof. Silva (2007), há de ser tomada uma via de encontro que conjugue a técnica grega (clássica) com a técnica moderna científicista.

2.3 Da questão técnica no âmbito moderno: instrumentalidade e disponibilidade pela provocação

A expressão filosófica *modo de ser* designa um compromisso inalienável entre todos os entes e a técnica, no caso, pois ela é uma maneira do ser de se manifestar, de encontrar a *verdade* nas coisas – ela torna disponíveis estes entes. A reiteração desta resolução, dela como modo de ser, se deve ao peso que ela tem, afinal de contas, sua operatividade aponta para o que uma coisa é.

O fato de a técnica ser um simulacro do ser, diria Platão (1996) acentua que dela tudo provém com a marca de *verdade*. Se Michelangelo retira do bloco de pedra a figura do Rei Davi, isto se refere a achar o que há ali de verdadeiro na matéria; diz respeito, como dissera o próprio escultor renascentista, ao artista retirar apenas o excesso de material que recobria a “real” forma da estátua. A figura já está ali, só faltava revelá-la ao mundo. *Mutatis mutandis*, seja qual for a instância histórica da técnica, seja ela grega, romana ou moderna, ela será um modo de se descobrir a verdade. Repito: de se ocasionar uma verdade, de apresentar o real. Todavia, cumprindo o juízo histórico que a tanto se aludiu, há de se perceber um abismo entre a realidade grega do mundo antigo e o universo moderno e contemporâneo em que vivemos. Há uma separação entre a técnica manual e a técnica moderna das máquinas de força.

Quanto à técnica moderna, já de saída é preciso destacar sua diferença entre ela e a técnica artesanal grega. Mesmo que ambas sejam modos de se ocasionar a verdade, a *poiesis* que se instala na *techné* grega, o de trazer à frente no ocasionar, não se manifesta de tal maneira na técnica moderna. Nesta última, “o desabrigar imperante [...] é um desafiar [...] que estabelece, para a natureza, a exigência de fornecer energia suscetível de ser extraída e armazenada enquanto tal.” (HEIDEGGER, 2007, p. 381)

Mesmo a técnica moderna sendo um modo de *desabrigar*, diria Heidegger (2007), porém, é um desabrigar que não se faz simplesmente em um *trazer à frente*. Esse sentido de *desafiar* toma a técnica moderna por uma postura diferente. O fato de a técnica estar num outro estado de coisas a partir da modernidade até o contemporâneo, se deve, assim entende-se, a sua mudança da *intensidade* para o caminho da *provocação*. Como se ela se superaquecesse tanto que sua própria fisionomia se alterasse.

Parafraseando McLuhan (1979), seria como um meio que sofre tanta alteração por uma dada situação que seu superaquecimento faz criar uma fissão, obrigando a pular de um estado para o outro. Ou seja, o que decorre daí não é uma simples mudança de grau, mas da própria natureza da técnica. Fato este que implicará numa outra forma de verdade, diga-se que

a técnica ocasiona desvelando. Todavia, o que de fato seria a *intensidade* a qual a técnica se refere? E, a que se referiria à *provocação*?

2.3.1 Da técnica artesanal ao mundo técnico moderno: da intensidade ao modo provocador da técnica científica

No caso da *intensidade*, ela se faz exercendo pressão sobre um movimento que seria alcançado, de certa maneira, nos limites da própria natureza e de suas operações. Tal como ocorre quando árvores, plantas e animais espalham sementes na terra, a semeadeira intensifica essa forma de desvelar. Dentro da técnica antiga (pré-moderna), o desocultar se dava num formato ainda de espera. O camponês que semeava e cuidava do solo se mantinha no aguardo enquanto a natureza provia o resto da *poiesis*; tratando das reações necessárias aos brotos e sementes para gerar seu crescimento.

O que a técnica lhe proporcionava era uma alteração na intensidade daquilo que o próprio mundo lhe disponibilizava. Se podia ganhar, na agricultura, por exemplo, mais que a coleta nos campos silvestres lhe dispunha. Porém, a energia que se podia retirar da natureza andava em paralelo com o seu aproveitamento. Por isso, mesmo sendo um moinho uma ferramenta, ela não consegue ainda superar seu fazer objetivo de moer grãos, quando o vento ou a roda d'água cessam de girar. A técnica moderna não assume esse papel. Para o homem científico, todo o projetar para dentro do cultivo de alimentos não aceita a interrupção, a perda, a baixa produtividade.

No segundo caso, então, o da técnica moderna de cunho científico experimental, esta não espera nada, nem mesmo a boa vontade da natureza, ela a provoca para conseguir seus resultados, tal como Kant a descreve na *Crítica da razão pura* (2015), torcendo-a até que seja cumprida sua meta energética. Assim, diria Silva, “[...] para o homem moderno, que requer das coisas a satisfação de suas necessidades naturais e instituídas, desocultar é *tirar proveito*: desabrigar a partir do critério da utilização.” (2007, p. 371). Por essa razão, diria ainda o comentador, o rio é a representação da pressão da água nas turbinas e a árvore é a representação industrial da madeira e do combustível como biomassa.

Trata-se ainda de um modo de desocultar que já não se ordena pela *poiesis*, no sentido de trazer ao mundo, mas por aquilo que é requerido pela transformação técnica. Lançando mão ainda do exemplo da agricultura, no recém-passado século XX, se viu a *revolução verde* transformar o trabalho e o rendimento no campo (LACEY, 2010). O camponês que não conseguia desafiar o solo da plantação, agora é substituído pela agroindústria munida da engenharia genética. Com isso:

[...] a preparação do campo entrou na esteira de um tipo de preparação diferente, um [pôr] a natureza no sentido do desafio. O campo é agora uma indústria de alimentação motorizada. O ar é posto para o fornecimento de

nitrogênio, o solo para o fornecimento de minérios, o minério, por exemplo, para o fornecimento de urânio, este para a produção de energia atômica, que pode ser associada ao emprego pacífico ou à destruição. (HEIDEGGER, 2007, p. 381-382)

Esta condição humana do desocultamento calculista se dá por meio de uma visão de mundo; uma forma de se colocar no espaço e entendê-lo. Modo este, especificamente, que se pretende ao domínio total do planeta, bem como dos recursos que ele deve oferecer ao homem, diz Heidegger quanto à sua condição metafísica da civilização ocidental moderna (2002, 2010) À respeito da condição habitativa, em síntese, ela deve ser entendida como uma maneira histórica de se ocupar o mundo.

Se McLuhan (1979) diz que o homem ocupou o planeta e sua própria mente e cultura sendo: nômade (mundo oral), sedentário (mundo escrito), moderno (mundo tipográfico), e contemporâneo (mundo elétrico), a cada uma dessas condições cabe um habitar (1979) A posição que este ou aquele homem ocupa no mundo e o vê em relação a ele, diz muito sobre o valor atribuído ao espaço ou ambiente que o circunda. A própria definição de espaço ou ambiente já predica acerca da sua posição no mundo; de que há uma separação iminente entre o homem e todo o resto – esta é a perspectiva metafísica criticada por Heidegger (2002), aliás.

Com efeito, diria Heidegger (2007), não é a hidroelétrica que está no rio, mas justamente o contrário. Para o viés habitativo do homem, hoje, por exemplo, a calçada sempre esteve ali em sua esfera presencial, é a árvore que se coloca como objeto estranho ao ambiente.

Quando se diz, por exemplo, que “*a árvore está quebrando ou danificando o calçamento*”, é esse o preenchimento que se faz dos espaços. O sujeito que faz uma ação externa, no caso, é a árvore, não a calçada. Vegetação não pertence mais, necessariamente, ao plano de fundo do ambiente habitado. A natureza tem outra referência. A ênfase na construção humana, que nesse caso atinge níveis espetaculares, explica Silva (2007, p. 371), “[...] deve supor a anterioridade da estadia do homem em meio às coisas, o que é necessário para que ele as desvele no modo do seu proveito e da exploração em grande escala.” Em todo caso, mesmo que de forma avassaladora, a instrumentalidade se coloca como um “desvendar” – *alethéia*.

Esse modo ou condição habitativa tem, na instrumentalidade, um forte caráter técnico-científico que a compõe. A instrumentalidade é consequência desse modo habitativo no qual o homem científico moderno cumpre sua realidade técnica. Tudo é visto como algo a ser

provocado ou *desafiado*, a partir do que consegue ser calculado. Este *desafiar* acontece, diria Heidegger (2007, p. 382):

[...] pelo fato de a energia oculta na natureza ser explorada, do explorado ser transformado, do transformado ser armazenado, do armazenado ser novamente distribuído e do distribuído renovadamente ser comutado. Explorar, transformar, armazenar e distribuir são modos de desabrigar. Este [...] desabrigar desabriga para si mesmo os seus próprios e múltiplos caminhos engrenados, porque os dirige. A direção mesma, por seu turno, é conquistada em todos os lugares. A direção e a segurança tornam-se inclusive os traços fundamentais do desabrigar desafiante.

A relação sistemática que se aloja neste disponibilizar trava estrita familiaridade com o modo particular de habitar. Explorar, transformar, armazenar e distribuir o que se consegue retirar da natureza, diz o que o homem entende por natureza e por homem, consecutivamente. Assim:

A relação entre desocultamento e disponibilidade indica, assim, o modo específico pelo qual o homem experimenta a técnica e experimenta-se nela. Que isso seja o cumprimento de um destino é algo que não anula a liberdade humana, que deve ser compreendida tanto como o destino que se oferece ao homem quanto como o modo pelo qual o homem se oferece a esse destino. (SILVA, 2007, p. 372)

Consecutivamente, a experiência moderna de *desvelamento* (*aletheia*) em tudo se relaciona com a *representação* moderna de *verdade*; o que, por consequência, tem seu fundar na ciência experimental. Em Kant (2015), grosso modo, a própria separação entre os objetos da consciência (*fenômeno* e *coisa em si*) seguem essa ordem de conhecimento possível através do experimento e do empírico. Na esteira das revoluções que determinaram o rigor e a consistência da matemática e das ciências naturais, Kant (2015) propõe que a Metafísica se conduza por este mesmo caminho; e que nela seja possível encontrar os princípios necessários para tal empreendimento (projeto científico iluminista) – o de fundamentar todo o saber possível em regras e leis reproduzíveis.

Na questão sobre os limites da razão e estabelecimento de seus fundamentos à ciência moderna, percebe Kant que os objetos da metafísica, por motivo preponderante – no limite, o problema do *incondicionado*⁶ – fazem com que se crie duas espécies de objeto: aqueles que

⁶ O conceito de *incondicionado*, conjecturando sob a sombra kantiana do prefácio, se vale do seguinte fator: dentro da ordem causa/efeito, haveria um ponto em que se chegaria à fonte de todo o efeito, constituindo uma cadeia de fatores sucessivos. No entanto, a questão da liberdade, por exemplo, se opõe ao desígnio desta sorte, já que não seria possível identificar, entre os objetos conhecidos no mundo físico, uma ação livre; ficando, então, sua ordem restrita ao pensar (KANT, 2015) Por exemplo, numa mesa de bilhar, a bola branca é lançada e se choca com um das bolas dispostas na mesa. A ação de movimento da segunda bola não é uma ação livre, pois

apenas sobre os quais se pode pensar (liberdade, vontade, bondade e etc.); e os que se poderia, segundo ele, efetivamente conhecer (resistência, temperatura, massa, velocidade e etc.)

Neste caso, o conhecer se limita às experiências com o mundo físico. O cálculo e a matematicidade da realidade, com efeito, são os instrumentos de verificação, de *desvelamento* desta verdade do mundo empírico. Sendo assim, a natureza, essa relação complexa de forças compostas, cujo conhecimento pode se dar através do calculismo e da matematização, apenas se anunciaria diante da instrumentalidade técnica da ciência – tal como se pensou quando Galileo colocou as primeiras lentes num tubo e observou planetas invisíveis ao olho nu (MOURA, 2001; FELICE, 2009)

dependeu da ação de outra – da bola branca. Porém, a bola branca também não pode ser considerada livre, já que foi o taco que a deu propulsão. Em todo caso, o taco fora manuseado por uma pessoa, e assim por diante. Ou seja, toda ação tem, ante de si mesma, uma outra condição prévia que retira dela qualquer estatuto de liberdade.

2.3.2 Da essência da técnica como fundamento à ciência experimental e calculista

Num sentido comum, esta via nos conduziria a este ponto: a dita ciência experimental seria o fundamento da técnica moderna, bem como a ciência experimental seria a fonte – enquanto concepção moderna de conhecimento científico – do universo maquínico. Consecução histórica dos fatos, por assim dizer – uma sendo *causa efetiva* da outra. Porém, há de se ter certa precaução ao tomar dada resolução com uma base cronológica. Mas por que isso? Afinal de contas, parece que há aí uma composição harmoniosa entre uma causa delimitada (a ciência moderna e seu cunho experimental) e a realidade técnica moderna, bem como sua instrumentalidade e calculismo (o que seria o efeito daquela).

A questão há de se lembrar, está no âmbito da *essência* da técnica. Como dissera Heidegger (2007, 2008, 2010), a temporalidade do ser não é a mesma que a temporalidade da aparição do ente. E, assim, explica Silva (2007, p. 371), “[...] nem sempre a cronologia histórica coincide com a história em seu caráter essencial.” Isto é, certamente:

[...] a técnica moderna é uma manifestação posterior à ciência experimental. Mas em um sentido não meramente cronológico de *história*, a técnica está profundamente entranhada na própria essência da ciência moderna como seu destino. Assim, o que se manifesta *posteriormente* é, na verdade, *primordial*.

Vide o que foi dito sobre a diferença entre o tempo cronológico e o histórico do ser (*chronos* e *kairós*) Aquilo que surge posteriormente em termos cronológicos, pode, na verdade, ter uma origem anterior no que toca o seu sentido essencial. Isto é, a essência da técnica moderna não deriva, diria Heidegger (2007), da tecnologia moderna e dos experimentos científicos calculadores. Seria justamente o inverso. A tensão que se cria entre esses dois fluxos paralelos, mas que não correm na mesma direção, obrigatoriamente, parecem um contrassenso. No entanto, ele é justificável pelo aporte existencial da questão, e, escapa de um deslize. Pergunta-se: qual seria o problema se fosse vista a técnica moderna como resultado da ciência experimental?

Se assim se procedesse – entendendo-a apenas como fato consecutivo e derivativo –, seria fácil cair na suposição de que a técnica seria meramente uma “aplicação”: feito desastroso que nos levaria de volta ao ponto em que a visão antropológica do conceito – aonde se vê a técnica como *meios para fins*, regida pela supremacia da *causa eficiente*, é importante lembrar – tomaria novamente seu posto de referência, e seguraria a lanterna a fim de iluminar o canto obscuro acerca da essência da técnica.

Seria, enfim, dar um passo atrás ao que aqui se pretende. A saber, para reforçar o alerta sobre o problema exposto, diria ainda Silva (2007, p. 371), ela, a técnica moderna, “[...] não deve [...] ser vista como uma aplicação eventual da ciência; à natureza como complexo de forças passível de ser calculado corresponde a disponibilidade do ente para a dominação [...]” do desabrigar desafiante; caracterizando-se como um *destino*.

2.3.3 Da *infindável disponibilidade do ente*: o subsistente enquanto horizonte e destino da técnica

Sob esta égide, a da técnica como destino, deve-se apontar que o modo particular de desabrigoamento ao qual o homem moderno está endereçado como seu fim, se dá de forma técnica: a técnica virou motivo de sobrevivência. Em outras palavras, o horizonte para o qual o homem se dirige é traçado pela tecnicidade moderna. O projeto ou manutenção de qualquer sistema social ou estrutura passa pela propagação óbvia da técnica cientificamente instrumentalizada.

É como se a percepção do mundo passasse obrigatoriamente por ela; como se todo ente perceptível ao humano, hoje, tivesse que se abrir apenas após o ente técnico mostrá-lo disponível. Tanto é, que se tem duas categorias (pejorativas, aliás) de pesquisadores e teóricos que se ligam, em sua miopia quanto a técnica, diria F. Rüdiger (2013), respectivamente, por acreditarem que todos os males ou saídas que cabem ao ser humano se dão pelo destino assinalado por ela.

Por toda parte, este descobrimento que surge do requerer desafiador “[...] é requerido, para ficar posto imediatamente [à] disposição, para novamente ser passível de encomenda para uma encomenda ulterior. O que assim é invocado”, diria Heidegger (2007, p. 383), “[...] tem sua própria posição.” O filósofo alemão nomeia essa posição de *subsistência*. A palavra, dentro do sistema tomista, se confunde com a própria ideia de *substância*. Ou seja, se assemelha ao que denominaríamos de *essência*.

À propósito, a palavra significa aqui algo bem mais essencial do que somente “previsão” ou disponível previamente. “A palavra “subsistência” eleva-se agora à categoria de um título. Ela significa nada menos do que o modo pelo qual tudo o que é tocado pelo desabrigar desafiante se essencializa.” Esse essencializar da *subsistência* se formata na medida em que nem mesmo poderia ser tomado como objeto; não poderia ser circundado, pois se dissolve em todas as camadas da rede tecnológica. Ela se apresenta em todos os seus instantes.

A forma peculiar pela qual o ente se torna presente no índice da disponibilidade, desenha uma seta que aponta, por sua vez, para um *destino*, como já mencionado. Como exemplo de um ente que se torna disponível pela subsistência, podemos apontar para o da floresta enquanto recurso energético (biomassa), madeireiro ou farmacêutico. A proposição de “disposição” que se atém ao ente – dada por essa subsistência –, (ou entre virgulas ou entre hífen) diz que a técnica concebe o mundo como uma fonte energética de onde o homem

tecnicamente retira sua força vital para se manter, de modo contínuo e ininterrupto. Assim, pensemos nisso no âmbito científico: se o homem, ao pesquisar e observar o mundo, persegue a “[...] natureza enquanto uma região de seu representar, então ele já é convocado por um modo de desabrigoamento que o desafia a ir ao encontro da natureza enquanto um objeto de pesquisa, até que também o objeto desapareça na ausência de objeto da subsistência.” (HIEDEGGER, 2007, p. 384)

Em suma, é como se a própria vida não pudesse ser desassociada da técnica. Em tão grande medida isto se dá que, em muitas definições, a técnica se mostra a única forma de manter a existência humana; ou fomentar uma nova forma de vida que do homem se derivaria – os pós-humanos, metahumanos, argumentaria Hermínio Martins (2003)

2.3.4 Da *armação*: desta enquanto essência da técnica científica moderna e calculista

A ideia de se ter essa forma de *desabrigamento* da natureza à disposição como *modus operandi* a fim de sanar sua necessidade energética, tem a *subsistência* que a sustenta na ordem daquilo que Heidegger (2007), afirma também Silva (2007) sobre a questão, denomina por *armação*. Isto é, ela, a *armação*, está para aquilo que compõe toda esta cadeia de disponibilidade. Nas palavras do próprio autor acerca dessa ideia de “unidade” da técnica moderna:

Denominamos aquilo que originariamente ajunta, a partir de que se desdobram os modos, segundo os quais nos sentimos desse ou daquele modo, como sendo a alma. Denominamos agora aquela invocação desafiadora que reúne o homem a requerer o que se descobre enquanto a subsistência de *armação* <Ge-stell>. (HEIDEGGER, 2007, p. 384)

O termo, alerta o próprio filósofo alemão, causa grande estranhamento pelo uso incomum que ele impõe à sua utilização nesta conotação específica. Com efeito, é por ele que Heidegger (2007) pretende demonstrar onde [...] acontece o ‘descobrimento’ pelo qual o homem é *provocado* a desabrigar o ente de um modo peculiar que corresponde [...] à consideração da natureza como um reservatório de energias que ele pode utilizar.” (SILVA, 2007, p. 372) No mais, digno de nota é a noção de ajuntamento da *armação* enquanto “alma” da técnica moderna. O uso do termo diz a que veio, pois, seria algo mais essencial a um objeto do que aquilo que designamos como sendo sua alma? Como sendo aquilo que anima todo o objeto? A saber:

Toda estrutura possui uma ‘*armação*’ pela qual ela permanece, precisamente enquanto essa *armação* está para além de todos os elementos da estrutura. A *armação*, portanto, reúne os elementos e, de alguma forma, sustenta-os sem se confundir com qualquer um deles – atravessando-os a todos, se assim se pode dizer. (SILVA, 2007, p. 372)

Assim sendo, é ela, a *armação*, que mantém unida ao *modus operandi* dessa técnica moderna o princípio de sua realização como efetivo destino da vida humana para sua preservação na face terrestre. Assim, a dita *armação* é aquilo que estabiliza tal modelo enquanto projeto histórico técnico de uma dada época ou momento. Dois aspectos importantes sobre a *armação*, segundo Silva, identificam que a:

Armação refere-se ao modo próprio de desocultar que corresponde à essência da técnica moderna. E *armação* refere-se também a algo que nada tem de técnico. Isso quer dizer que, se examinássemos a técnica em todos os seus elementos e eventualmente viéssemos a conhecer todos eles, ainda assim a essência da técnica permaneceria oculta. Pois conhecer a técnica

como trabalho, instrumento ou meio equivale a visar as *determinações antropológicas* que nela estão contidas, mas que não revelam sua essência. (2007, p. 372)

No mais, é importante dizer que esta disponibilidade não se faz apenas ao ente que vem da coisa técnica, mas, também, ao homem, enquanto mecanismo cumpridor do desígnio desse ente (a técnica moderna). A armação, portanto, atravessa a essência da técnica moderna. “A ‘armação’ seria, assim [...] a própria disponibilidade, ou a reunião ‘originária’ dos elementos disponíveis, pela qual os entes se apresentam para o homem através da representação calculante da ciência.” Disso deriva, segundo o comentador, “[...] a impressão de que a técnica moderna seria ciência aplicada.” (SILVA, 2007, p. 372) Em tom enfático sobre este conceito heideggeriano, F. Rüdiger afirmaria que:

A armação estabelece uma nova relação com o ser, bloqueando o acesso à sua proveniência essencial e originária como revelação (*aletheia*). O próprio da armação é [...] a exigência de que todos os entes se convertam em recursos. O aparecimento da armação está ligado ao surgimento da ação fundamental e essencial que ordena. (2014, p. 29)

A armação, segundo se entendeu, possui uma condição etérea no seu atravessamento de todos os elementos compositivos da técnica moderna. Ela está em tudo, embora não seja nada. Apenas aparece no vínculo operatório de deixá-la enquanto uma composição ou unidade. Fato que dá para esta unidade uma presença tão constante no mundo humano, que mal se pode percebê-la – tal qual a gravidade.

Por mais que o homem esteja vinculado ao *ordenamento provocador*, ele não se situa numa posição de controle em relação à ela. Ao passo que a técnica toma característica de instrumento e se liga a outros dispositivos, combinando uma fisiologia (a armação), a técnica vai retirando do ser humano um protagonismo. Na era digital dos dispositivos autômatos, capturamos e desenvolvemos certos comandos que são base para outros posteriores, que, por sua vez, não serão colocados em exame. Fato que cria uma retroalimentação de circuitos que tendem a se distanciar do monitoramento e decisões restritivamente humanas.

A isto não se quer discorrer em discurso inflamado, nem reacionário ou entusiasmado, apenas compreender que a disponibilização, bem como o futuro humano, não depende de ações estritamente diretas e conscientes. E, que estamos dispostos nessa instalação complexa.

O aprontamento e o emprego de instrumentos, aparelhos e máquinas, o que é propriamente aprontado e empregado por elas e as necessidades e os fins a que servem, tudo isso pertence ao ser da técnica. O todo destas instalações é a técnica. Ela mesma é uma instalação; expressa em latim, um *instrumentum*. (HEIDEGGER, 2007, p. 376)

Com efeito, a ideia de técnico, enquanto utensílio, tem, em Heidegger (*apud* RÜDIGER, 2014, p. 25) não uma conclusão, mas uma abertura ao pensar. Quando, por exemplo, se instala o raciocínio de que o instrumento é objeto dado pela mão humana, ou que a mão é subjugada pela ferramenta, se ignora a relação dialógica a que tanto M. McLuhan (!979) tanto se debruçou para entender. E, além de tudo, se cai numa dicotomia infernal que nada constrói.

O tópico aberto pelo ideado de “utensílio” remonta ao valor de uso e disponibilidade de um objeto (ferramenta). De fato, a visão isolada de um objeto técnico pode reduzir seu real impacto; ainda mais no mundo moderno dos instrumentos e dispositivos. Se colocarmos em exame uma escavadeira, e indagarmos apenas em relação ao uso objetivo que este empreende no solo de uma mina, não seria possível identificar nenhum grande ganho à discussão.

Ao cabo, a ideia de um utensílio não se restringe apenas ao que ele produz, embora isso tenha seu lugar na equação, mas sim ao valor de disponibilidade ao trabalho, bem como a coordenação que essa disponibilidade estabelece com outros instrumentos e mecanismos, formando um horizonte de possibilidades em série que erguem um habitar cotidiano. A saber:

A serventia é a essência das várias formas de utensílios, remete ao que está pronto para se usar (instrumentos), manusear (ferramenta), operar (máquina). Os utensílios são fabricados [para] possuir uma prontidão para o seu uso por parte do homem. O significado disso é que os utensílios só são tais através de conexões com outros entes e que, portanto, remetem a totalidades: são formadores de mundo, na medida em que interagem com o ser humano e os seres humanos são tais interagindo com eles em meio àquela totalidade. (RÜDIGER, 2014, p. 25)

A estrutura sociotécnica, embora necessária, não responde à relação com a técnica em sentido que fuja ao limite da investigação factual da máquina ou do aparelho. A tecnologia, o complexo formado pela rede de instrumentos, se automatiza ao passo que é atribuída a ela o dever de realizar certos fins. É a armação que dá à técnica o caráter de tecnologia. A saber:

De acordo com [Heidegger], tecnologia é o título que podemos conferir ao ente em sua totalidade quando é perpassado pela essência da técnica, mas não qualquer uma: trata-se, sobretudo, da essência que, via a técnica, se expõe e se aperfeiçoa como armação de um certo tempo e seu mundo (era atômica, era espacial, era da informação, era da máquina) (HEIDEGGER *apud* RÜDIGER, 2014, p. 29)

O ponto é que tais fins são processos acumulativos que tendem, segundo Rüdiger (2014), a se instaurarem enquanto horizonte do possível. Os agenciamentos dessas propostas

articulam-se numa esfera de coerência, onde, mesmo com a ação humana, tende a tomar proporções de estabilidade ao longo do tempo.

Essa independência torna o homem elemento no sistema, não necessariamente o articulador supremo dele. “O processo depende de algo que, embora se ligue ao homem, escapa à sua capacidade de decisão e possibilidade de soberania.” Sendo assim, “o homem não seria o sujeito da técnica, mas aquele a quem a essência escondida da técnica interpela de uma forma que tende a ser cada vez menos humana.” (RÜDIGER, 2014, p. 29)

Para todos os efeitos, “[...] a disponibilidade do ente como ‘forma’ geral da técnica pode incidir na relação entre o homem e a técnica, fazendo-o incluir-se inteiramente entre os entes disponíveis – perdendo assim a sua diferença.” (SILVA, 2007, p. 372-373) Assim, deve-se atentar para o seguinte: “o homem se encaixa socialmente em um sistema de aparelhos que, em vez de controlados, antes lhe definem a perspectiva de existência.” (VIOULAC, 2007, p. 140-160 *apud* RÜDIGER, 2014, p. 26)

Em resumo, [...] a existência está se tornando uma vasta estrutura sociotécnica em que subjaz uma ordem maquinística de corte cibernético, cuja coerência e racionalidade, onde lograda”, diria Francisco Rüdiger, “[...] depende do ajustamento mais ou menos funcional e regulamentado de milhões de propostas, escolhas e decisões elaboradas com base nas informações que circulam nos seus sistemas de informação [...]” (2014, p. 26)

Finalmente, antes de iniciar outra seção, é imperativo sintetizar estes últimos passos, pois eles cumprem um item relevante à investigação. A técnica, enquanto *trazer à frente*, a partir da *intensidade*, cumpriu apenas como desvelar para o mundo pré-moderno, como foi visto (HEIDEGGER, 2007). Mesmo sendo ela, a *techné*, um modo de ser, restringe-se a desocultar uma verdade historicamente delimitada. Delimitada, aliás, pelo mundo escolástico, pra usar um termo didático; e que não atravessa o mundo natural calculado pela ciência moderna.

Neste último, o que cabe é a modalidade do provocar que tende a tornar disponível (em subsistência) todos os entes pelo signo de *recurso*. É, porquanto, a *armação* que mantém esta complexa configuração ou instalação rodando. À armação, todavia, compete o título provisório de alma da técnica moderna, sendo sua essência, àquilo que a ela tudo se liga e se integra. Toda e qualquer derivação daqui em diante está mais próxima da camada exterior da técnica, das determinações antropológicas da mesma, pois já se encontrou sua *anima*, que é a essência presente e recorrente em todas as suas manifestações (AQUINO, 2005).

2.4 Breves considerações acerca da armação como fundamento psicológico informacional

A questão sobre a modernidade, sendo atravessada pela técnica científica, cumpre esta formulação, se acompanharmos os passos de Heidegger (2007): a essência da técnica moderna, a *armação*, é responsável por um gestar objetivo ao homem quanto a sua relação (sujeito/objeto) para com o mundo. Ela mantém o ciclo infinito de extração, processamento, distribuição e uso dos recursos.

É neste cercado que, de Heidegger em diante (Frankfurt e muitos pós-modernos), se concentrarão críticas brutais ao projeto de ciência moderna e positiva – lembremos daquilo que foi dito por Hannah Arendt (2010) e Heidegger (2007, 2010) logo nas primeiras páginas, bem como o manifesto de Boaventura de S. Santos a uma nova ciência (2005). Seria este projeto positivista, finalmente, o corpo onde se marcaram ideias, como: conhecimento científico como o único capaz de perceber a “verdade”; independência entre sujeito do conhecimento e fato conhecido; oposição entre o campo subjetivo humano e o campo objetivo; entre outras coisas (SANTOS, 2005).

Mutatis mutandis, a *armação* fomentaria uma série de condições à ideia de objeto científico enquanto *coisa*. Tenhamos isto em mente. Essas proposições – objeto enquanto coisa, e da armação enquanto aglutinante ao dinamismo de extração, processamento, distribuição e utilização, bem como o uso frequente do termo *recurso* para designar os entes disponíveis – nos remeteu a alguns termos e disposições à Ciência da Informação.

A isto dizem respeito tanto o texto de H. Borko (1968), *Information Science: What is it?*, no qual o autor defende a atividade científica da CI. Aquela, no caso, de entender o fenômeno de criação, processamento, distribuição e uso da informação; o artigo de Buckland (1991), no qual a ideia de informação enquanto objeto científico se mantém e ganha renovação epistemológica e prática; e, no fim, a semelhança ou a recorrência do termo *recurso* ao conceito de *recursos informacionais*.

O efeito disso tudo é a formulação de uma pergunta/proposição tal qual se dá a seguir: haveria algum fundo de verdade em estabelecer *informação* enquanto um ente predicado da essência da técnica (ou seja, da *armação*)? Algo ainda tributário ao substancial que comanda a tecnologia? Se a essência é aquilo que engenhosamente age nas sombras e se esconde ao olhar cotidiano, isto – esta pergunta – poderia ser levada em conta.

Até aqui ficamos assim: informação poderia se configurar, hipoteticamente e em espera de análise e verificação, como uma expressão atual do poder essencial da tecnologia científica.

Porém, em um artigo recente de Rafael Capurro (2014), o pesquisador argumenta a favor do ciberespaço (um ambiente tecnológico por excelência), por sua capacidade de suportar o chamado *ciclo hermenêutico* (*modus operandi* do ser humano alocado num mundo concreto e que se vê reformulando e agindo – a partir da intersubjetividade – a todo momento).

Em suma, assim entendemos, o propósito é demonstrar que os sistemas de informação digitais, e a interconexão entre sujeitos humanos e máquinas, animaria o projeto de ciência pós-moderna. Isto é, a reaproximação daqueles itens que foram separados pela história da metafísica e pela modernidade – sujeito/objeto, fato/valor, conhecimento/ação, e etc⁷. Quanto a isso, nada haverá em criticar, o que colocaremos em destaque é o argumento que Capurro se vale para esta formulação: justamente a ideia de Heidegger de *armação* (*Ge-Stell*). Segundo Capurro (2014, não paginado [grifos e tradução nossa]):

De acordo com Heidegger, a tecnologia moderna possui duas faces: como uma *techné* que participa da *poesis* e *traz à frente* [como verdade], mas, ao mesmo tempo, ela também se cristaliza na estrutura instrumental da armação (*Ge-stell*). Instrumentalidade é uma boa coisa, desde que esta não se degenere em uma visão totalitária ou unilateral da técnica. A partir desta perspectiva, o desenvolvimento da tecnologia da informação, no final da modernidade, se configura enquanto a criação de uma informação *Ge-stell* [(informação-armação)]. Enquanto que, por um lado, trazemos conhecimento linguisticamente mediado por um novo formato, por outro, transformamos a linguagem em um mero instrumento.⁸

Com efeito, o autor se apropria da matéria (*Ge-Stell*) numa outra concepção: dela no campo da linguagem, e como abertura ao pensamento não reducionista da informação apenas enquanto *coisa*, mas pela via desta como *processo* linguístico (iminentemente hermenêutico).

⁷ Capurro (2014, não paginado) mostra um plano geral desse fim da modernidade e de seu novo modo de entendimento. A saber: “Some characteristics of the end of modernity are: (a) abandonment of the primacy of rational or scientific thought as qualitatively superior to all other types of discourse; (b) abandonment of the idea of human subjectivity as opposed to objectivity, in which intersubjectivity and contextually play only minor roles; and (c) abandonment of the (Platonic) idea of human knowledge as something separate from the knower.”

⁸ “According to Heidegger, modern technology is double-edged: as a *techné* it partakes of *poesis* and brings something forth into the open, but at the same time it crystallizes into the instrumental structure of the *Ge-stell*. Instrumentality is good, provided it does not degenerate into a totalitarian or one-sided view. From this perspective, the development of information technology at the end of modernity is the creation of an information *Ge-stell*. Whereas on the one hand we bring forth linguistically mediated knowledge in a new shape, on the other we transform language into a mere instrument.”

Além de todo o ganho à discussão sobre a forma de se observar informação no mundo, hoje, o que fica é justamente a ideia de advogar contra o projeto de ciência positiva a partir de um conceito até então especificado para criticá-la. Voltando para a letra do texto de Capurro (2014, não paginado), ele ainda nos diz o seguinte:

[...] a informação *Ge-Stell* é uma oportunidade para a modernidade se recuperar em uma das suas características constitutivas: a dimensão oculta da linguagem. A informação *Ge-stell* pode se tornar uma voz para o dentro da natureza polifônica do conhecimento humano – se e somente se ela estiver inter-relacionada a toda gama de suas potencialidades escondidas. Se não for deste modo, então não teremos mais do que uma sociedade da informação. A questão-chave na sociedade do conhecimento de hoje é justamente a nossa relação com o que não sabemos, e com aquilo que acreditamos saber. A efetivação disto em um ambiente digital é um dos grandes desafios do ambiente em rede hoje, onde a parcialidade do conhecimento é a força de uma estrutura descentralizada, não-totalitária e opaca a qual chamamos de Internet.⁹

Esta proposição é uma reviravolta ao uso do que se tinha de *armação* (*Ge-Stell*) até então. Contudo, como se pôde ver na primeira citação, o caráter da instrumentalização ainda pode ser delineado como um “perigo”, onde se habita uma distância redutivista entre homem e mundo. A apropriação da armação pelo prisma da linguagem e do ciclo hermenêutico da informação, nos daria uma definição de contornos próxima aquilo que Capurro (2014) identifica como *sociedade do conhecimento*.

O fato é, essa dupla conotação da tecnologia toma corpo e se instala da seguinte maneira: temos aqui, quem sabe, as duas faces de uma mesma moeda. Seria realmente isso? Em que medida saímos de uma face e olhamos para a outra? A resposta para esta questão, na verdade, não cabe a esta pesquisa, no entanto, os extremos que definem essa polaridade de sentido para a tecnologia ainda são suportados por uma base mais profunda (a essência da tecnologia).

Assim, o que fica diz respeito a uma ideia de tecnologia sendo colocada essencialmente no sentido da *armação*: embora seus acidentes digam isso por um binômio (perigo/salvação) – o perigo do caminho cego da *disponibilidade técnica de todos os entes*, bem como a

⁹ “[...] the information *Ge-stell* is an opportunity for modernity to recuperate in one of its characteristic formations the hidden dimension of language. The information *Ge-stell* can become a voice within the polyphonic nature of human logos — if and only if it is interrelated to the whole range of its hidden potentialities. If it is not, then we will have no more than an information society. The key issue in today's knowledge society is our relation to what we do not know in and through what we believe we know. To do this in a digital environment is one of the major challenges of today's networked environment, where the partiality of knowledge is the strength of a decentralized, non-totalitarian and opaque structure we call the Internet.”

redenção que a *possibilidade da linguagem* nos abre ao ser – este *assim ou assado* que está disposto na substância que define a técnica moderna (a tecnologia) é condição existencial do próprio ser tecnológico.

3. Da condição metafísica do habitar

“Construir, queremos dizer, não é só um meio de habitar uma via que conduz a ele, construir já é, por si só, habitar” (HEIDEGGER, 2002). Num breve ensaio denominado: “Construir, habitar, pensar”, Heidegger tem por objetivo perscrutar o sentido do *habitar* ao que toca o homem, contrapondo, em exercício, uma simples finalidade mecanicista da arquitetura funcionalista – que tem como um de seus ícones, Le Corbusier –, tomando-o (o habitar) como um sentido de ser ou de existência do próprio humano. Heidegger, assim explica di Felice (2009, p. 53), “[...] descreve o construir como ele próprio uma forma de habitar [...]”.

Para o filósofo alemão, então, habitar é uma condição, algo que evade o sentido prematuro e comum de estar simplesmente dentro dum espaço; de percorrê-lo, de utilizar suas dependências. Heidegger, desta maneira, foge de uma diferença que afasta homem e mundo, sujeito e natureza. Assim, ele, o habitar, *é o traço fundamental do ser (Sein)* de acordo com o qual os mortais são (HEIDEGGER, 2002). O termo, a conjugação deste verbo (habitar), tem o sentido de ser em movimento e para dentro das coisas: de descobrir, desvendar o que estas são, se debruçando sobre elas, construindo significados e se apegando a eles. Em suma, para o autor, só se constrói onde já se habita. Se edifica ao passo que algo vivo na subjetividade humana vai se organizando.

Com efeito, é necessária, por sua vez, uma retomada do próprio ser do homem. Fato este que, pelo viés heideggeriano, segue di Felice (2009, p. 55), se dá não por uma perspectiva metafísica – um *ethos* metafísico – e conceitualmente estanque, mas tendo o homem enquanto sentido transitório, como projeto e como *evento*: algo dialógico que se faz enquanto todo o resto se faz também.

Grosso modo, esta visão anti-metafísica de Heidegger combate um mundo que fora erguido e povoado por toda a filosofia ocidental moderna; que saiu de Platão e Aristóteles, Galileo, passou por Descartes, Kant, entre outros ícones, e chegou a crise que Husserl (2012) e Heidegger (2002) desvelaram no caminho da fenomenologia transcendental husserliana, e na ontologia hermenêutica heideggeriana. Porém, para não fugir ao ponto, o que se deseja aqui é apontar uma substancial diferença nesses *ethos*: este ser que se vê, por um lado, pela visão metafísica, como algo separado do mundo; e que o observa distantemente enquanto objetos estáticos, não pode mais sobreviver ao entendimento heideggeriano; que, por seu lado, do plano pós-metafísico, dissolve tais categorias e joga o homem dentro do caldeirão

fervilhante que é o mundo – e que se modifica em tempo integral –, transformando as coisas, bem como um de seus ingredientes, o próprio homem. E o que esta perspectiva metafísica da tradição pode causar ao habitar?

3.1 *Da forma moderna de se habitar as coisas*

No prefácio de *Tudo que é sólido se desmancha no ar*, de Marshall Berman (2007), este lança mão de duas metáforas – complementares, aliás – para ilustrar o quadro que monta acerca do que é, para ele, a sociedade no período denominado de Modernidade. No primeiro caso, o autor retoma o sujeito subterrâneo apresentado por Dostoiévski, em *Memórias do subsolo* (*apud* BERMAN, 2007), obra que, segundo o autor, demonstra um ser que projeta *palácios de cristal* nos quais nunca viverá ou habitará, causando em si uma angústia de tão grande termo que jaz, na subjetividade apenas, no gabinete confortável da consciência cartesiana e proustiana, seu plano de existência. A segunda ilustração se refere a ideia que tem da majestosa capital brasileira – Brasília: visionária e maravilhosa plataforma urbana, síntese do anseio moderno político brasileiro, projetada por Lúcio Costa e Oscar Niemeyer.

Sendo um espaço urbano simétrico, pré-definido com os contornos de um avião – símbolo, artefato do triunfo tecnológico moderno –, a cidade tem belos edifícios que já nasceram como monumentos: universidade, prédios e órgãos que tomam pelo concreto armado a representação viva do Estado e sua soberania (Congresso Nacional, Palácio do Planalto, etc.). É sobretudo um lugar amplo, com enormes quadrantes de condomínios residenciais planejados, museus, fundações, memoriais e vastos gramados (espaços públicos), onde, por sua vez, poderia se dar o exercício do diálogo e da expressão política que constitui a *polis* como tal. Uma cidade perfeita, na visão de seus projetistas, arquitetos, segundo Berman (2007).

Porém, na prática, um não-lugar propício à finalidade para que foi erguida; um centro político onde não se faz política em suas ruas e praças: uma cidade sem cidadania, um lugar inabitável. O que une esses dois universos – o homem subterrâneo de Dostoiévski, e a capital de Niemeyer –, é a distância que o homem moderno tem estabelecido ao longo da modernidade, entre ele e o objeto; entre o ser e as coisas: ponto nevrálgico na concepção da ciência e de homem moderno, por conseguinte (SANTOS, 2005).

Assim, tanto o protagonista da literatura russa quanto os arquitetos brasileiros constroem mundos desabitados, bonitos e funcionais no universo abstrato das projeções, mas distantes da experiência e da sensibilidade do mundo, argumenta Berman (2007). O que se destaca aqui, com efeito, é a noção de um estágio civilizatório racionalista, estático e preocupado com planos perspectivistas e lógico-sequenciais, que mantenham o sujeito num lado e o objeto analisado, realizado, noutro.

Nesta questão, tanto Boaventura de Souza Santos (2005) bem como McLuhan (1977; 1979) convergem suas identificações acerca do homem moderno. O que a separação metafísica (objeto/sujeito) plantada no mundo grego trouxe ao seu filho pródigo – o Ocidente e a ciências europeias – é um modo de se observar a realidade; entendendo-a como algo que cerca, rodeia o indivíduo. Fato este que se desenvolve naturalmente na percepção científica da sociologia industrial urbana, por exemplo, diz di Felice (2009). Dirigido a outro contexto, mas que aqui bem cabe, E. Husserl (*apud* MOURA, 2001, p. 211) diria o seguinte: é “[...] traço fundamental da nova teorização da natureza” está em que Galileu, ao olhar o mundo através das lentes da geometria, “faz abstração dos sujeitos”, faz abstração “de tudo aquilo que pertence ao espírito”. E é dessa abstração que resultam as “coisas puramente corporais”, é neste momento que nasce a ideia moderna de natureza como “mundo de corpos realmente separado e fechado sobre si”.

A partir de agora – assegura Husserl – a ideia de “mundo” sofre uma mutação completa: o mundo se divide, “por assim dizer”, em dois mundos, a *natureza* e a esfera *psíquica*. A partir do momento em que a “natureza racional” no sentido das ciências da natureza é concebida como um mundo de corpos existente em si, era preciso que o mundo se dividisse, “em um sentido até então desconhecido”, em uma natureza em si e em um modo de ser diferente desta, a *gegenabstraktion* que é o “ser psíquico.”

Ainda seguindo a interpretação de Carlos Alberto R. de Moura (2001) sobre a crítica husserliana ao cartesianismo, e dessa percepção da análise astronômica de Galileo que emerge o dualismo cartesiano, a noção de matematização geométrica do mundo e etc. Se voltando então para a teoria comunicativa de Marshall McLuhan (1977), em, *A galáxia de Gutenberg*: a formação do homem tipográfico, o autor canadense apresenta a tese na qual atribui ao desenvolvimento do universo tipográfico (máquinas e instrumentos de impressão, modos de leitura, sistemas de distribuição do conhecimento registrado) as bases materiais necessárias à constituição do ser científico que funda, pautado no *cogito cartesiano* e, depois, na Revolução Científica e no Iluminismo, este modo de agir e organizar, analisar o mundo (DARNTON, 2011)

Para McLuhan (1979), o homem moderno é o próprio constructo formatado pelo universo da leitura linear e perspectivista do livro e da pintura renascentista; o que se vê em di Felice (2009) como sendo chamado, definido: *ambiente empático*. Daí nascem as estruturas sociais modernas: modelos de Estado, divisão do regime de trabalho, etc. Assim, quando Galileo Galilei segura seu telescópio e o aponta para o Céu, a fim de ver as estrelas e outros

corpos celestes, por outra perspectiva que não a olho nu, o próprio objeto visado toma-se por um outro olhar; mostra-se a outro.

Tal como diz W. Benjamin (*apud* DI FELICE, 2009), “A natureza que fala à câmera não é a mesma que fala aos olhos.” Com efeito, o campo da observação que descobriu, que viu pela primeira vez objetos invisíveis ao olho humano, se torna ponto fixo de entendimento do real. Além disso, o artefato técnico cobra seu lugar nesta atividade científica; se estende como pressuposto para o conhecimento certo e evidente.

3.2 Da tecnologia como princípio habitativo

Mudando o ponto de contato, durante a introdução do capítulo três do livro: *A revolução da cultura impressa: os primórdios da Europa Moderna*, Elizabeth L. Eisenstein (1998) prenuncia seus argumentos com a epígrafe de Francis Bacon; que aponta, de forma sumária, que para entender a realidade de seu tempo, é necessário se atentar para três coisas que mudaram o mundo: a pólvora, a bússola e a imprensa. Afinal, o que isso pode vir a significar?

Infere-se então que estas três citadas tecnologias modificam e ampliam os horizontes humanos, alterando, dessa maneira, o mundo e a visão acerca dele. A bússola dá a segurança de navegar e galgar novos mundos e ampliar os limites dos lugares conhecidos: expandir os horizontes e as fronteiras. A pólvora, por sua vez, fundou novas práticas de guerra, dominação e manutenção de impérios e colônias. Finalmente a imprensa, como dito acima, se instala no âmago das relações de comércio, modos de aprendizagem, transmissão de conhecimento em diante.

O que haveria de semelhante entre os três artefatos, afinal? Em suma, o mesmo que o telescópio de Galileo, a ampliação, ou melhor, a apresentação de um novo mundo observável. Uma tensão emancipatória que tem nestes objetos o ponto de contato. Endossando esta perspectiva, McLuhan (1979; 1977) entende qualquer visão apenas dos objetos como instrumentos algo voltado a uma ingenuidade, pois as armações, para usar o termo heideggeriano, compõe uma realidade reciprocamente constituída – homem/técnica. A saber:

O Humanismo Mcluhaniano configura-se como um humanismo tecnológico, estendido pelas suas próteses midiáticas que potencializam suas funções, introduzindo, ao mesmo tempo, processos de mudanças e alterações que impõe uma perspectiva não limitada à lógica instrumental. (DI FELICE, *sem data*, p. 03)

Ainda sobre o *ethos* metafísico constituído, Descartes, o fundador da filosofia tida como a “filosofia da subjetividade”, diria Husserl (), acaba por reproduzir um padrão de entendimento do real e do verdadeiro, que, mesmo a descoberta capital da subjetividade – do homem sendo um polo irradiador de sentido pro mundo –, sucumbiria, então, ao pensamento geométrico objetivista de Galileu. Com efeito, a preocupação cartesiana em se fundamentar filosoficamente (*prima philosophia*) as ciências que em seu tempo emergiam, fez com que as regras matemáticas que se objetivavam no mundo empírico fizessem sombra ao seu maior feito, o *ego cogito*.

Todavia, o subjetivismo internalista de Descartes (pai da filosofia e ciência modernas) que se debruçara sobre a forma de se analisar o princípio de realidade de uma ideia; ou seja, de investigar internamente (através do espírito ou razão) os conteúdos destas e seu respectivo teor de verdade, diz Silva (2003), toma lugar como princípio filosófico de entendimento do mundo.

Porém, como tido acima, isto cobrou um custo alto; que desencadeou o entendimento que o mundo empírico deveria ser distanciado do mundo subjetivo. Desta forma, o *dualismo cartesiano*¹⁰, fruto disto cria a seguinte situação, diz Santos em seus apontamentos: o determinismo mecanicista é o horizonte certo de uma forma de conhecimento que se pretende utilitário e funcional, reconhecido menos pela capacidade de compreender profundamente o real do que pela capacidade de dominá-lo e o transformar. (SANTOS, 2005, p. 31).

Dando alguns passos à frente, o que se apresenta como situação de risco ao homem – nisto concordam Hannah Arendt (2010) e Boaventura de Souza Santos (2005) – é a separação racionalista que se deu entre sujeito e objeto; passo consecutivo ao dualismo e ao mecanicismo cartesiano. Isto é, a distância tomada entre o ser e as coisas observadas por ele (aquele que investiga) é levada a um sentido de dominação de uma natureza que se difere do homem (dicotomia básica homem/natureza); tendo ele, o mundo natural, segundo esta visão de mundo, leis genéricas passíveis para explicar sua mecânica, seu movimento e desenvolvimento.

Assim, o fio condutor do que vem em seguida, o Iluminismo (a Razão humana), se porta de modo imperativo no que toca a pesquisa científica; toma para si um humanismo dotado de direitos e poderes sobre o mundo. Com efeito, acerca desta postura com que a ciência (bem como a metafísica) “deve” se portar, por exemplo, Immanuel Kant, ao segundo prefácio da *Crítica da razão pura*, no final do século XVIII, sustenta o seguinte:

[compreende-se] [...] que a razão só entende aquilo que ela mesma produz segundo seu projeto, e que ela tem de colocar-se à frente, com os princípios de seus juízos segundo leis constantes, a forçar a natureza a responder às suas perguntas em vez de apenas deixar-se conduzir por ela, como que puxada por uma corda: pois do contrário as observações, contingentes e feitas sem nenhum plano previamente concebido, não seriam articuladas sob uma lei necessária, algo que a razão busca e necessita. (2015, p. 28 [BXIII]).

10 Por este termo, seguindo as palavras do professor Franklin Leopoldo e Silva (2003, p. 10), apontamos que Descartes admitia “[...] a existência de duas realidades completamente separadas: a alma e o corpo [...] Esta divisão radical determina todo o processo de constituição do saber, pois estabelece o tratamento metódico das questões da física a partir da extensão, por meio da aplicação do método matemático.”

O ponto alto desta citação está no tom ativo que a razão possui, e o poder de coerção que esta teria sobre a natureza: sempre com uma finalidade de domá-la a fim de encaixá-la no projeto de progresso científico humano – matematização do mundo e dos objetos se dá por este caminho, entende-se. Latour (2010), no texto sobre os laboratórios e bibliotecas, preenche uma ideia acerca da criação de redes colaborativas entre os cientistas, que emerge da necessidade moderna de se estabelecer parâmetros e medidas comuns para que diferentes estudos sejam empreendidos sob a mesma "estrutura formal, lógica"; sendo elas de qualquer natureza.

Assim, Latour (2010) percebe, sugere a existência de relações entre as descobertas e as plataformas que as mesmas estabelecem para outras investigações. Imagine que se queira investigar desde o ponto de fervura da água até o calor necessário para se matar bactérias no leite; todos estes objetivos passam pelo crivo da medição da temperatura: uma unidade de medida genérica que compreenda ambas as pesquisas (graus C°, por exemplo).

Acredita-se que este pensamento de uniformidade do espírito técnico-científico moderno se refere a um modo unitário de conhecimento, uma matematização que coordena tudo ao redor dessas referências; que desconstrói um juízo de valor qualitativo (quente, frio) para uma observação com parâmetros quantitativos (tantos graus, qual temperatura). Uma versão absoluta e pragmática da observação galiléica dos astros – posição de domínio que será atacada mais à frente.

A saber, por exemplo, McLuhan (*apud* DI FELICE, *sem data*, p. 03), sustentará que “[...] a relação entre instrumentos técnicos de observação e a atividade científica mostra claramente a impossibilidade da separação e da permanência da concepção dialética homem/instrumento, no interior do processo cognitivo e de observação.” Tal aspecto descreve a relação entre observador e instrumentos, não como a simples utilização de artefatos para a medição e a comprovação de teorias prévias, mas como uma interação dinâmica e progressiva que leva o observador a dialogar com seus instrumentos, modificando, através da interação com os mesmos, as suas teorias e as suas concepções.

Não obstante, o positivismo se guia por esses preceitos e práticas metodológicas. Aqui, se põe em questão esse formalismo lógico (um prisma que serve para observar o mundo, a realidade) que tende a caracterizá-la matematicamente em prol da objetividade da resposta. No limite, sugere Santos (2005), o compromisso que se firma está mais próximo, assim se entendeu, com universo lógico criado do que perto de uma interpretação verossímil da realidade: estando aqui, indica o autor, o problema da ciência moderna, positivista e etc.

3.3 Da cisão entre ciência e ética: litígio entre pensar e fazer

Está para dentro desta “objetividade científica” que primeiramente desassociou homem e mundo (sujeito/objeto), pensamento e realidade, a questão do chamado divórcio entre *discurso* e *prática*. E é neste momento que a referência à *Condição humana* (ARENDT, 2010) se torna oportuna. Mas por qual razão? Pelo fato de que, segunda a filósofa alemã, com o passar da modernidade, as separações das atividades humanas acabam por se fundir, e uma delas acaba sendo renegada ao desuso. Sendo mais específico, designa-se que nós temos uma condição humana formada pela vida ativa que se divide entre três grandes atividades: o *trabalho*; a *obra*; e a *ação*. Todavia, a exposição desses conceitos é importante para se alcançar o que se pretende.

Tendo uma postura didática de exposição desta tríplice distinção conceitual, definiremos assim, que: o *trabalho* diz respeito ao que o homem faz diretamente para sustentar sua existência material, biológica – questões que tocam a alimentação, a moradia e o bem-estar do corpo. Já a *obra* se refere ao que o homem fabrica (*homo faber*), ou seja, aquilo que está na ordem do “artificial”, e que não faz parte da necessidade vital primária; sendo uma esfera dos indivíduos onde estes se projetam subjetivamente. Por fim, a *ação*, no caso, é “[...] a única atividade que ocorre diretamente entre os homens [...] [que] corresponde à condição humana da pluralidade, do fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo.” (ARENDT, 2010, p. 08)

É nesta atividade última que se desenvolve a política, finalmente. Ainda segundo a autora, a modernidade cria uma inversão que aproxima quotidianamente trabalho e obra, dando à última uma conotação mais próxima do sustento da vida do que da mundanidade (*worldliness*) que tanto caberia a ela – à obra. Com este modelo em exercício, a atividade política perde espaço e é suprimida.

A progressão técnica que, todavia, poderia nos render das atividades vitais do trabalho, nos dando espaço para a atividade da obra e da ação, não o faz. A automação do trabalho, que possibilitaria algo nessa ordem, acaba subvertendo a situação: faz do mundo um artefato técnico onde a política é deixada de lado e onde todos trabalham e se ocupam sem a atividade coletiva política e do pensar; pois a técnica teria sugado para si o compromisso com o bem-estar e com a verdade; e que o responsável por este cenário perverso seria o próprio empreendimento científico moderno (ARENDT, 2010).

Ao tornar a ação – uma das três atividades humanas fundamentais à *vita activa* – algo impraticável, o universo da liberdade da política se dissolve. A técnica se ergue como princípio neutro de ação e discurso. Com isso, a distância entre o saber, o pensar e o agir se torna maior – para ela, aliás, quanto maior o hiato entre eles, maior é a capacidade destruição humana acomodada neste espaço vago. Desse modo, segue a autora:

[...] o divórcio entre o conhecimento (no sentido moderno de conhecimento técnico [know-how]) e o pensamento, então passaríamos a ser, sem dúvida, escravos indefesos, não tanto de nossas máquinas quanto de nosso conhecimento técnico, criaturas desprovidas de pensamento à mercê de qualquer engenhoca possível, por mais mortífera que seja. (ARENDDT, 2010, p. 04)

Finalmente, o que se deseja aqui é apresentar o peso que a separação entre pensamento e técnica causa ao mundo humano – especialmente ao que se designa como empreendimento científico. No limite, o ponto a se discorrer se molda da seguinte maneira: quando não se tem a pluralidade da *ação* para abordar a ciência e seus pressupostos – pelo ponto de vista político – a técnica irrompe a barreira da consciência humana que toma para si a percepção do mundo.

O desdobramento disso diz respeito ao desenvolvimento a partir dum alto teor de “irracionalidade” que a razão acaba criando sobre si mesma, sem os olhos e ouvidos atentos da *ação* e da abordagem política que reside no discurso. Assim, sempre que a relevância do discurso está em jogo, as questões tornam-se políticas por definição, pois é o discurso que faz do homem um ser político. Se seguíssemos o conselho [...] de ajustar nossas atitudes culturais ao estado atual de realização científica, adotaríamos um modo de vida deveras no qual o discurso não teria mais sentido. (ARENDDT, 2010, p. 04)

Se fiando por esses pontos, a grande problemática do projeto moderno de ciência recai sobre a anulação que o homem configurou para si, ao longo dos últimos séculos. O distanciamento de si sobre o mundo acabou por configurar uma realidade perversa para o próprio homem. Se afastar, se diferenciar do mundo, conceituar “*Natureza*” como algo externo (ideia grega, preponderantemente), não apenas coloca o homem fora do mundo e de sua dinâmica, mas o desvia de seu habitar.

Quando, ao prólogo de *A condição humana* (2010), Hannah Arendt diz que o homem não mais quer andar pela Terra, e nem viver no mundo, isto se mostra como um limite radical perverso ao distanciamento que aqui se quer trabalhar – do sujeito com o mundo. Com efeito, ainda nesta obra, Hannah Arendt (2010) entra de cabeça na discussão que cerca o projeto moderno científico e técnico de progresso, bem como o seu resultado catastrófico que foi

capaz de, segundo ela, distanciar o homem de sua condição existencial da *ação* e até da permanência da própria vida humana.

Assim, tanto o totalitarismo – que se resume à aniquilação da liberdade e da ação – como também a destruição vital absoluta, potencialmente inscrita na fatura de um dispositivo bélico (bomba nuclear); que extingiria toda forma de vida humana de uma só vez, teriam sua origem no modo pelo qual se conduziu a ciência, seu método de proceder ao entendimento da realidade, e a soberania técnica do trabalho humano no desvendamento do mundo – num sentido de dominação, preponderantemente. No entanto, o que deve ser apontado é o problema que ainda se identifica na ideia *arendtiana* de *político*. Se esta noção, que traz implicitamente a referência de *ação*, não for transportada para o universo epistêmico ecossistêmico, ainda se estará considerando o mundo apenas como uma grande extensão da cidade, da *polis*.

Por esta razão, algumas coisas devem ser redefinidas. Já uma diferença fundamental que aparece é a própria questão do método sociológico (Escola de Frankfurt, em muito) em conceber a esfera pública resumida aos meios de comunicação de massa. Fato este que, ao modo de ver deste trabalho, muito vem da perspectiva limitada, urbana, de uma epistemologia restritiva e estática. Paolo Carpignano (1999):

[...] a mídia pode ser estudada não simplesmente como uma tecnologia de comunicação ou como uma instituição que se preocupa em regular a comunicação, mas sendo ela mesma uma relação social de comunicação; e a esfera pública poderia ser analisada não somente do ponto de vista da formação e desenvolvimento do discurso e ações públicas, mas, também, como um local no qual as articulações materiais, as mediações tecnológicas da comunicação social tomam seu lugar. (p. 177)

Nesse sentido, mesmo o argumento de Carpignano ainda se caracterizando como algo não tão distante de um senso comum sociológico metodológico, ele ao menos já entende a iminência do meio como algo de maior ponto de contato com o social que não apenas veículo de difusão, canal. Porém, é claro, necessário é que se avance para dentro duma concepção mais próxima dos objetos tal qual Heidegger (2002) nos apontara páginas antes.

A saber, segundo McLuhan (1979, p. 23), “[...] tanto a energia quanto a luz elétrica eliminam os fatores de tempo e de espaço da associação humana, exatamente como o fazem o rádio, [...] o telefone e a televisão, criando a participação em profundidade.” Dessa forma, para McLuhan (1979), a *Aldeia Global* é um marco na reorganização e reaproximação dos povos do Oriente com os ocidentais, todos envoltos num mesmo espaço (desterritorializado), no qual são próximos, de algum modo, estão “dentro” do mesmo mundo.

Pensando o corpo social holisticamente com posturas mais comunitárias e participativas, horizontalizadas. Compreende-se que isso, por detrás, vislumbra uma reestruturação nessa sociedade moderna de instituições endurecidas e nações fechadas em si mesmas que, em constante relação dialógica homem/técnica, no mundo elétrico, são jogadas numa reaproximação de convívio instantâneo e total. Na totalidade da obra de M. McLuhan, o dinamismo da condição humana é o resultado das interações férteis com a tecnologia numa perspectiva dialógica que exclui tanto a concepção de reificação do sujeito, invadido e manipulado pela técnica, quanto àquela do uso instrumental da tecnologia, utilizada para a finalidade do sujeito.

Ao contrário, a perspectiva mcluhaniana evidencia uma perspectiva filosófica de um humanismo estendido na técnica e ampliado por esta. Um humanismo eletrônico e depositário de um projeto inacabado, sujeito à mudança e às alterações de sua condição e, portanto, concebido não como ‘mônada’, proveniente de uma concepção ontológica, mas como entidade relacional, aberta e sujeita às mudanças e a um devir heteronímico historicamente documentado. (DI FELICE, *sem data*, p. 05)

Assim, a “[...] relação estabelecida pelo autor canadense [McLuhan] entre os indivíduos e as mídias, entre o homem e a técnica, longe de serem descritas em termos determinísticos ou lineares, resulta mais próxima de uma relação de reciprocidade [...]” (DI FELICE, *sem data*, p. 04). Sem esta compreensão fundamental de um regime dialógico entre técnica e cultura¹¹, não há como, assim se entende, seguir adiante. De fato, o enorme contributo que o pesquisador canadense trouxe às ciências sociais e ao modo refinado de percepção dos elementos, traz a possibilidade de entender o quanto o mundo elétrico – *exotópico*, diria di Felice (2009, p. 190) –, que nos envolveu até o desenvolvimento da era digital.

Desse modo, “os espaços e as velocidades tornam-se interagentes e modificam a nossa percepção, tornando-a múltipla e não absoluta. E a teoria da relatividade nos convida a fazer as contas com a velocidade.” Por conseguinte, “Acelerar, mudar de velocidade significa mudar a nossa percepção do espaço, assim como modificar a nossa posição equivalente a modificar a nossa percepção do ambiente ao redor.” Este golpe ao conceito de ciência moderna extravasa uma problemática acerca da metodologia utilizada para entender e responder aos problemas que a sociedade enfrenta.

11 Em relação a esta ideia, cito aqui a seguinte passagem: “Para efeitos práticos e operacionais, o meio é a mensagem. Isto apenas significa que as consequências sociais e pessoais de qualquer meio – ou seja, de qualquer uma das extensões de nós mesmos – constituem o resultado do novo estalão introduzido em nossas vidas por uma nova tecnologia.” (MCLUHAN, 1979, p. 21)

Enquanto o mundo urbano se fazia presente, com sua dinâmica própria, visual, “politicamente restrita”, essa tônica da metodologia sociológica industrial, por sua vez, suportava essa realidade, e a apresentava descritivamente – pensando numa relação fechada dos homens entre si, num espaço restrito das cidades. Tais categorias de análise, porém, diria Di Felice (2009), não são mais capazes de suportá-la. Entretanto, este não é mais o cenário de vida. Assim, as explicações, por esta razão, não mais acomodam a realidade vivida, diria di Felice (2012).

As delimitações espaciais do concreto e do tijolo já não se dão mais. Os cabos, as conexões *Wi-Fi* atravessam pedra, parede e ar, chegando até o espaço; comunicando satélites, sondas espaciais, voltando à mais profunda fenda abissal oceânica (DI FELICE, 2009; 2012). Num mundo onde a Internet concebe uma produção e monitoramento de dados – em tempo real e permanente – de tal grandeza da diversidade planetária, as referências urbanas se dissolvem, conseqüentemente. Além do que, este fato agride fortemente uma visão reducionista do mundo, pela qual o *ethos* metafísico o concebe de forma tão estática e estreitamente humana.

Esta possibilidade real e cotidiana de se entender *Gaia* e sua complexidade dá ao homem o poder de viver junto; de não se deixar aniquilar por um planeta que está em constante mudança, e que não avisa quando certas mudanças (naturais e antropologicamente incididas) afetarão a vida humana. Voltando ao ponto em que Hannah Arendt (2010) discute a retomada do político, por meio da *ação*, este movimento, no entanto, deve conter uma noção mais ampliada de político, ao menos; algo que inclua este novo redimensionamento do habitar. Não aquele sentido de *polis*, tal como a república romana projetava.

Para lembrar a justificativa heideggeriana interpretada por Di Felice, o homem “[...] habita a natureza como parte da criação, mas sendo, por sua vez, desta, é ele próprio ‘natureza criada’.” Com efeito, o que pode tirar dessa proposição é o seguinte: “[...] além de não permitir mais as separações homem/natureza, indivíduo/universo, física/metafísica, abre as portas à possibilidade de pensar em uma nova humanidade, não mais sujeito-centrista.” (2009, p. 40)..

3.4 Da *preconcepção humanista*: o pretensão domínio ou controle do homem sobre a técnica

Acerca desta questão, diz ainda Silva (2007, p. 373), Heidegger adverte que é nesta situação em que ocorre o erro fundamental acerca do homem ordenador da técnica; quando “[...] o homem se investe da condição de senhor e dominador da terra pela via da técnica”. Não obstante, é dessa querela que emergem as perguntas sobre o estatuto moral da técnica – se seria ela algo bom, mal ou neutro. E, “[...] quanto mais esse senhorio for valorizado, mais o homem será uma simples peça no esquema da disponibilidade.” Todavia, esta ideia faz jus ao princípio humanista de atribuir ao homem a disponibilidade de todos os entes que estão à espera. Este modo de se observar a técnica tende a retornar ao que foi dito sobre o viés antropológico e metafísico à respeito da técnica.

De fato, sugere Silva (2007), não é porque os entes estão disponíveis para o homem que isto significa que ele os tenha lhe atribuído esta condição de presença e disponibilidade. Assim, tal “[...] disponibilidade é um advento histórico que está inserido nos modos de desvelamento que se apresentam ao homem na sua relação com o ser.” Com efeito, “a condição humana somente se torna compreensível nessa relação, o que significa que o homem não é fechado em si mesmo, mas se define pela sua abertura ao ser.” Finalmente, sendo ela, a técnica, um modo de desvelamento, ela como que se apresenta ao homem como modo de ser (SILVA, 2007, p. 373).

A ideia de Heidegger para reduzir a pó o fator humanístico e antropológico que se tem acerca da técnica acaba por operar em duas frentes. Ao passo que se tem sobre a técnica uma lente grega que a destaca segundo um *agenciamento* (explicitação do significado original da palavra *causa*) de forças para a realização de alguma coisa; vendo-a como um modo de *desocultamento*, a noção convencional intencionada de técnica como *meio para fins* acaba se desmontando, o que retira, também, um elemento de suposta neutralidade acerca das consequências que daí derivam.

Por outro lado, vê-la (a técnica) para além da *techné* grega, como algo que deve compreender o universo moderno instrumentalizado, onde o mundo e tudo que há nele é apresentado ao homem enquanto recurso energético descrito cientificamente, o que se tem é a compreensão de que a técnica moderna é um desocultamento diverso daquele que Platão (1996) descreveria para as Artes, Engenharia e etc., mas que se configura como um destino ao encontro do homem.

Este destino proposto pela disponibilidade cria uma dupla abertura: a da experiência do desvelamento como destino; e a postura do humano a este destino apresentado pelo aparente modo de ser que a técnica mostra disponível num instante histórico particular. Finalmente, como a disponibilidade aos entes é um acontecer histórico travado pelos modos de desvelamento – sendo que este se dá na relação do homem com o ser –, o que se tem é a consideração da técnica enquanto modo de ser, mesmo que apenas em forma aparente; isto é, um modo de desvelamento que se anuncia como *verdade de ser*.

No limite, o que deve ficar claro é a ideia de uma técnica que não está sob o domínio total do homem, embora, por outro lado, não registre também um regime de escravidão absoluta sobre a raça humana. A sua condição de vivência (humana) um tanto quanto dependente, e que reflete esta articulação técnica no *Dasein* pelo desocultar, é capaz ou suficiente para desbancar qualquer discussão que se guie por termos morais. Com efeito, ao “[...] evitar uma perspectiva exclusivamente antropológica, o homem torna-se mais fiel a sua própria condição; ou seja, somente se não considerar a técnica como algo inteiramente do domínio do humano pode o homem conservar alguma autonomia perante a própria técnica.” Finalmente:

É essa compreensão do caráter ontológico-histórico da técnica e do homem como técnico que pode fazer com que no perigo resida também a salvação [...] se a técnica é o modo de desvelar o ser e habitar o mundo – o modo de existir – e se nossas maneiras de pensar e agir são dependentes da técnica, isso significa que é inevitável que haja uma espécie de governo técnico do mundo e a isso não nos podemos furtar. (SILVA, 2007)

Finalmente, tal como num edifício em construção, há espaços entre argumentos e proposições; há lacunas e segmentos inacabados que se deixam aparecer pelo simples fato de que o conhecer, o dito processo de consciência hermenêutica e histórica, sempre se dá numa circularidade aberta, onde o saber sempre está em “vias de”. Como diria Heidegger, “tudo é caminho”, e o caminho prescreve a ideia de uma recusa ao ideal de perfeição e acabamento.

O trajeto que se fez até aqui não é mais que um caminho para algo, um ponto intermediário em direção ao horizonte no qual o objeto se apresenta.

Considerações finais

A expressão filosófica *modo de ser* designa um compromisso inalienável entre todos os entes e a técnica, pois ela é uma maneira do ser de se manifestar, de encontrar a *verdade* nas coisas – ela torna disponíveis estes entes a partir de sua pre-sença. A reiteração desta resolução, dela como modo de ser, se deve ao peso que ela tem, afinal de contas, sua operatividade aponta para o que uma coisa é (HEIDEGGER, 2007).

A ideia de a técnica ser um simulacro do ser (PLATÃO, 1996), acentua que dela tudo provém com a marca de *verdade*. Se Michelangelo retira do bloco de pedra a figura do Rei Davi, isto se refere a achar o que há ali de verdadeiro na matéria; diz respeito, como dissera o próprio escultor renascentista, ao artista retirar apenas o excesso de material que recobria a “real” forma da estátua. A figura já está ali, só faltava revelá-la ao mundo. Com efeito, isto pois se constrói onde já se habita: esta é a profundidade da metafísica. *Mutatis mutandis*, seja qual for a instância histórica da técnica, seja ela grega (*techné*), romana ou moderna, ela será um modo de se descobrir a verdade. Ou seja, de se ocasionar uma verdade, de apresentar o real. Diria Capurro (2011) acerca disso que:

As tecnologias da comunicação, como a tecnologia em geral, não são neutras, isto é, não são um mero instrumento de que se serve um sujeito, individual ou coletivo, para agir no mundo, mas elas transformam a natureza mesma da relação entre o sujeito e o mundo e, por conseguinte, a própria auto-compreensão do agente moral humano.

Todavia, cumprindo o juízo histórico que a tanto se aludiu, há de se perceber um abismo entre a realidade grega do mundo antigo e o universo moderno e contemporâneo em que vivemos. Há uma separação entre a técnica manual e a técnica moderna das máquinas de força (HEIDEGGER, 2007). A reformulação hermenêutica de Heidegger quanto aos modelos preestabelecidos pela tradição latina nos oferta esta percepção histórico-conceitual.

Quanto à técnica moderna, já de saída é preciso destacar sua diferença entre ela e a técnica artesanal grega. Mesmo que ambas sejam modos de se ocasionar a verdade, há uma mudança *sui generis* para a técnica moderna. Nesta última, “o desabrigar imperante [...] é um desafiar [...] que estabelece, para a natureza, a exigência de fornecer energia suscetível de ser extraída e armazenada enquanto tal.” (HEIDEGGER, 2007, p.381)

Mesmo a técnica moderna sendo um desabrigar, diria Heidegger (2007), porém, é um desabrigar que não se faz simplesmente em um *trazer à frente*, de mostrar aquilo que se revela por meio da técnica. Esse sentido de *desafiar* toma a técnica moderna por uma postura

diferente. O fato de a técnica estar num outro *estado de coisas*, a partir da modernidade até o contemporâneo, se deve, assim entende-se, a sua mudança da *intensidade* para o caminho da *provocação*. Como se ela se, pela atividade constante, ela superaquecesse tanto que sua própria fisionomia se alterasse. Parafraseando McLuhan (1979), seria como um meio que sofre tanta alteração por uma dada situação que seu superaquecimento faz criar uma fissão, obrigando sua essência a pular de um estado para o outro. Ou seja, o que decorre daí não é uma simples mudança de grau, mas da própria natureza da técnica. Fato este que implicará numa outra forma de verdade, digamos, que a técnica ocasiona desvelando. Todavia, o que de fato seria a *intensidade* a qual a técnica se refere? E, a que se referiria à *provocação*?

No caso da *intensidade* (técnica antiga), ela se faz exercendo pressão sobre um movimento que seria alcançado, de certa maneira, nos limites da própria natureza e de suas operações. Tal como ocorre quando árvores, plantas e animais espalham sementes na terra, a sementeira intensifica essa forma de desvelar. Dentro da técnica antiga (pré-moderna), o desocultar se dava num formato ainda de espera. O camponês que semeava e cuidava do solo se mantinha no aguardo enquanto a natureza provia o resto; tratando das reações necessárias aos brotos e sementes para gerar seu crescimento. O que a técnica lhe proporcionava era uma alteração na intensidade daquilo que o próprio mundo lhe disponibilizava. Se podia ganhar, na agricultura, por exemplo, mais que a coleta nos campos silvestres lhe dispunha. Porém, a energia que se podia retirar da natureza andava em paralelo com o seu aproveitamento. Por isso, mesmo sendo um moinho uma ferramenta, ela não conseguiria ainda superar seu fazer objetivo de moer grãos, quando o vento ou a roda d'água cessam de girar. A técnica moderna não assume esse papel. Para o homem científico, todo o projetar para dentro do cultivo de alimentos não aceita a interrupção, a perda, a baixa produtividade.

No segundo caso, o da *provocação*, o da técnica moderna de cunho científico experimental, esta não espera nada, nem mesmo a boa vontade da natureza. Ela a provoca para conseguir seus resultados, tal como Kant a descreve na *Crítica da razão pura* (2015): torcendo-a até que seja cumprida sua meta energética. Assim, diria Silva (2007, p.371), “[...] para o homem moderno, que requer das coisas a satisfação de suas necessidades naturais e instituídas, desocultar é *tirar proveito*: desabrigar a partir do critério da utilização.” Por essa razão, diria ainda o comentador, o rio é a representação da pressão da água nas turbinas e a árvore é a representação industrial da madeira e do combustível como biomassa.

Trata-se ainda de um modo de desocultar que já não se ordena pela *poiesis* (termo grego que designa o aparecer natural), no sentido de trazer ao mundo, mas por aquilo que é

requerido pela transformação técnica (HEIDEGGER, 2007). Lançando mão ainda do exemplo da agricultura, no recém passado século XX, se viu a *revolução verde* transformar o trabalho e o rendimento no campo. O camponês que não conseguia desafiar o solo da plantação, agora é substituído pela agroindústria munida da engenharia genética. Com isso:

[...] a preparação do campo entrou na esteira de um tipo de preparação diferente, um [pôr] a natureza no sentido do desafio. O campo é agora uma indústria de alimentação motorizada. O ar é posto para o fornecimento de nitrogênio, o solo para o fornecimento de minérios, o minério, por exemplo, para o fornecimento de urânio, este para a produção de energia atômica, que pode ser associada ao emprego pacífico ou à destruição. (HEIDEGGER, 2007, p.381-382)

Esta condição humana do desocultamento calculista se dá por meio de uma visão de mundo; uma forma de se colocar no espaço e entendê-lo. Modo este, especificamente, que, quanto à sua condição metafísica da civilização ocidental moderna, se pretende ao domínio total do planeta, bem como dos recursos que ele deve oferecer ao homem, diz Heidegger (2002, 2010). O que se acomoda na expressão do homem engajado na vontade de ter poder de poder.

Pelo prisma heideggeriano, o percurso acerca da técnica nos possibilita perceber a perspectiva que a metafísica, ou melhor, um autor em específico, tem sobre ela; sobre a técnica moderna, especificamente, em seu sentido essencial. A ela, a técnica moderna, caberia então uma mudança em passo dialético com o tempo histórico da modernidade. A ideia de técnica enquanto modo de ser, em sentido forte do termo, nos abre ao entendimento de que ela se posiciona como *índice ontológico* para as coisas. Os entes aparecem por causa dela. Para além dessa noção de técnica como *verdade*, há a percepção dela enquanto rede de instrumentos. A inter-relação e coordenação desses instrumentos formam uma rede operatória que sustenta o modo de ser e pensar da técnica moderna; dela como *desocultamento provocador*.

Além disso, ela, a tecnologia emerge no mundo moderno enquanto aqui que dá liga à realidade cotidiana; que molda nossa expectativa de vida e etc. Segundo Santos e Vidotti (2009, p. 1), ademais:

a tecnologia inclui a totalidade da nossa cultura material, e não apenas ferramentas e máquinas. A cultura material reflete o modo de pensar e os valores de cada cultura e de cada sociedade. Ela é a formadora do ambiente concreto da sociedade, pois se refere a todo segmento do universo físico socialmente apropriado.

Toda essa abertura ao pensar acerca da técnica/tecnologia, aliás, se fez possível pelo viés hermenêutico e ontológico. A ideia de se perfurar a camada externa do conceito de *questão* e de

se formular uma pergunta, diria Gadamer (2015), vai contra o sentido natural de se restringir ao senso comum e ao fechamento do inquérito filosófico. Lembrando o trecho que encerra o comentário de Franklin Leopoldo e Silva (2007, p. 374) ao ensaio da *questão da técnica*, a frase nos alerta que, “para reencontrarmos a experiência daquilo que nos constitui é necessário despojar-nos das mediações construídas ao longo do processo de subjetivação dos fundamentos e de objetivação científica e técnica da realidade.”

Ainda que se tenha apenas iniciado um percurso de conhecimento acerca tanto da tecnologia quanto do estudo da hermenêutica e da fenomenologia, como já se disse acima, sempre se pensa numa noção de saber enquanto caminho. Caminho este que, agora, colhendo estes espólios de viagem, se vê em processo de reconstrução; que, com o saber conseguido aqui, se vê menos distante e mais apto a discutir acerca da mesma matéria, mas em outro nível de profundidade.

Referências

- ANGIONI, Lucas. As quatro causas na filosofia da natureza de Aristóteles. *Anais de filosofia clássica*: Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 2011. Disponível em: <http://www.afc.ifcs.ufrj.br/2011/Angioni.pdf> Acesso em: 18 maio 2016
- ARISTÓTELES. Metafísica – Livro I, II e III. *Cadernos de tradução/Unicamp*. Campinas, n. 15, 2008. Disponível em: http://www.academia.edu/9338399/Metaf%C3%ADsica_IV_e_VI Acesso em: 20 jan. 2016
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 11. ed. Tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010
- BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido se desmancha no ar: a aventura da modernidade*. Tradução Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2007
- BLANC, Mafalda de F. *Introdução à Ontologia*. 2. ed. Lisboa: Instituto Piaget, 2011.
- _____. *O fundamento em Heidegger: “Vom wesen des Grundes” – Der satz vom Grund” – interpretação – perspectivação*. Lisboa: Instituto Piaget, 1984. (Pensamento e filosofia)
- BORKO, H. Information Science: What is it? *American Documentation*, v.19, n.1, p. 3-5, Jan. 1968. Disponível em: <http://cdigital.uv.mx/bitstream/123456789/6699/2/Borko.pdf> Acesso em: 10 set. 2014
- BUCKLAND, M. Information as thing. *Journal of the American Society of Information Science*, v. 42, n. 5, p.351-360. 1991
- CAPURRO, R. *Epistemologia e Ciência da Informação*. In V Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação. Belo Horizonte, 2003. Disponível em: http://www.capurro.de/enancib_p.htm Acesso em: 10 set. 2014
- _____. Informação e ação moral no contexto das tecnologias de comunicação. In *Informação, conhecimento e ação ética*. GONZALEZ, M. E. Q.; BROENS, M. C.; MARTINS, C. A. (Orgs.). Marília: Oficina Universitária, 2012. Disponível em: http://www.marilia.unesp.br/Home/Publicacoes/e-book_informacao-e-conhecimento.pdf Acesso em: 10 set. 2014
- _____. *Hermeneutics and the phenomenon of information*. 2014 Disponível em: <http://www.capurro.de/ny86.htm> Acesso em 25 set. 2016
- _____. *Del "Dasein" como estancia: un ensayo de traducción*. 2015 Disponível em: <http://www.capurro.de/estancia.html> Acesso em: 10 set. 2016
- _____.; HJØRLAND, B. O conceito de informação. *Perspectivas em Ciência da Informação*, v. 12, n. 1, p. 148-207, jan./abr. 2007. Disponível em: <http://portaldeperiodicos.eci.ufmg.br/index.php/pci/article/view/54/47> Acesso em: 10 set. 2014

CARPIGNANO, P. The shape of the sphere: the public sphere and the materiality of communication. Disponível em: <<http://onlinelibrary.wiley.com/store/10.1111/1467-8675.00134/asset/14678675.00134.pdf?v=1&t=hqy083rl&s=637b9008d5bb1dc5dd8c6ade093fd807e1b403f9>> Acesso em: 29 de ago. de 2013

CASTELLS, M. *A sociedade em Rede*. 6. ed. São Paulo: Paz & Terra, 1999. (Coleção A era da informação: economia, sociedade e cultura; v.1)

CRITELLI, D. Martin Heidegger e a essência da técnica. *MARGEM*: São Paulo, n. 16, p. 83-89, dez., 2002. Disponível em: <http://www.pucsp.br/margem/pdf/m16dc.pdf> Acesso em: 10 set. 2014

DESCARTES, René. *Discurso do método*. 3. ed. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007

DARNTON, Robert. Capítulo 5: os filósofos podam a árvore do conhecimento: a estratégia epistemológica da Encyclopédie. In _____. *O grande massacre de gatos: e outros episódios da história cultural francesa*. 2. ed. Tradução Sonia Coutinho. Rio de Janeiro: Graal, 2011

DASTUR, F. *Heidegger e a questão do tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. (Pensamento e filosofia)

DILTHEY, Wilhelm. *Filosofia e educação: textos escolhidos*. Tradução Alfred Josef Keller e Maria Nazaré de Camargo Pacheco Amaral. São Paulo: Edusp, 2010

_____. The rise of hermeneutics. *New literary history*: Baltimore, v. 4, n. 2, p. 229-244, winter, 1972, Tradução Fredric Jameson. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/468313> Acesso em: 30 out. 2014

EISENSTEIN, Elizabeth L. Parte I: o advento da cultura impressa no ocidente. In _____. *A revolução da cultura impressa: os primórdios da Europa Moderna*. Tradução Osvaldo Biato. São Paulo: Ática, 1998. (Múltiplas escritas)

ELLUL, Jacques. *A técnica e o desafio do século*. Tradução Roland Corbisier. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968

FELICE, Massimo di. *Paisagens pós-urbanas: o fim da experiência urbana e as formas comunicativas do habitar*. São Paulo: Annablume, 2009. (Coleção Atopos)

_____. *Marshall McLuhan, o humanismo tecnológico e as formas comunicativas do habitar*. Sem data. Disponível em: http://media.wix.com/ugd/e30c33_01737a7e7cea4485891f0d2cc2f3d888.pdf Acesso em: 2 jan. 2016

_____. Net-ativismo e ecologia da ação em contextos reticulares. INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação XXXVI Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação. Manaus, 2013. Disponível em: http://media.wix.com/ugd/e30c33_42563943fd5d45b997aec546ad19ec18.pdf Acesso em: 2 jan. 2016

_____. Redes sociais digitais, epistemologias reticulares e a crise do antropomorfismo social. *Revista USP*. São Paulo, n. 92, p. 9-19, dezembro/fevereiro 2011-2012. Disponível em: http://media.wix.com/ugd/e30c33_e9bf2bf59e6b4f84a403470a5fab1373.pdf Acesso em: 2 jan. 2016

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Tradução Paulo César Duque Estrada. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. 2. ed. Tradução Paulo César Duque Estrada. Rio de Janeiro: FGV, 2003

_____. Segunda parte: a extensão da questão da verdade à compreensão nas ciências do espírito. In _____. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 15. ed. Tradução Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 2015

_____. Segunda parte: preliminares. In _____. *Verdade e método II: complementos e índice*. 5. ed. Tradução Enio Paulo Giachini e Marcia Sá Cavalcanti Schuback. Petrópolis: Vozes, 2010

_____. *Hermenêutica em retrospectiva vol. I – Heidegger em retrospectiva*. 2. ed. Tradução Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007

HEIDEGGER, M. *Que é isto – a filosofia? identidade e diferença*. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Livraria duas cidades. 1971

_____. Construir, habitar, pensar. In _____. *Ensaio e conferências*. 2. ed. Tradução Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcanti Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002

_____. *Marcas do caminho*. Tradução Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008

_____. *Meditação*. Tradução Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2010

_____. *Ser e tempo*. Edição em alemão e português. Tradução Fausto Castilho. Campinas: Unicamp; Petrópolis, Vozes, 2012

_____. A questão da técnica. *Scientiae Studia*. São Paulo, v. 5, n. 3, p. 375-398, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ss/v5n3/a05v5n3.pdf> Acesso em: 10 set. 2014

HERÁCLITO. Heráclito de Éfeso. In KIRCK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos: história crítica com seleção de textos*. 8. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2013

HOBBSAWN, E. J. *A era dos extremos – o breve século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995

HUSSERL, E. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Tradução Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. *Meditações cartesianas e conferências de Paris*. Tradução Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

ILHARCO, Fernando. *Filosofia da informação: uma introdução à informação como fundação da acção, da comunicação e da decisão*. Lisboa: Universidade Católica, 2003

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Tradução Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. (Dicionários de filósofos)

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 4. ed. Tradução e notas Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2015

LACEY, Hugh. *Valores e atividade científica 1*. Tradução Marcos Barbosa de Oliveira, Eduardo Salles de Oliveira Barra e Carlos Eduardo Ortolan Miranda. São Paulo: Editora 34, 2010 (Coleção; Estudos sobre a Ciência e a Tecnologia)

LATOURETTE, Bruno. *Redes que a razão desconhece: laboratórios, bibliotecas, coleções*. In PARENTE, A (Org.). *Tramas da rede: novas dimensões filosóficas, estéticas e políticas da comunicação*. Porto Alegre: Sulina, 2010

LE COADIC, Yves- François. *A Ciência da Informação*. 2. ed. Brasília: Briquet de Lemos, 2004

LEMOZ, André. *A internet das coisas*. In _____. *A comunicação das coisas: teoria autor-rede e cibercultura*. São Paulo: Annablume, 2013. (Coleção Atopos)

LÉVY, Pierre. *A inteligência coletiva: por uma antropologia do ciberespaço*. São Paulo: Loyola, 2003

MARTINS, Hermínio. *Aceleração, progresso e experimentum humanum*. In _____.; GARCIA, José Luis. *Dilemas da civilização tecnológica*. Lisboa: Imprensa de ciências sociais, 2003

MCLUHAN, H. M. *Os meios de comunicação: como extensões do homem*. 5. ed. São Paulo: Cultrix, 1979

_____. *A galáxia de Gutenberg: a formação do homem tipográfico*. 2. ed. Tradução Leônidas Gontijo de Carvalho e Anísio Teixeira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Racionalidade e crise: estudos de história de filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001

MOURÃO, R. R. de F. Hiroshima e Nagasaki: razões para se experimentar uma nova arma. *Scientiae Studia*. São Paulo, v. 3, n. 4, p. 683-710, 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ss/v3n4/a10v3n4.pdf> Acesso em: 10 set. 2014.

PALMER, Richard E. *Hermenêutica*. Tradução Maria Luiza Ribeiro Ferreira. Lisboa: Adições 70, 2015. (O saber da filosofia; 15)

PLATÃO. *A república*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

_____. *Fédon*. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2011. (Diálogos de Platão; v.2)

RICOEUR, Paul. *Hermeneutics and human sciences: essays on language, action and interpretation*. Tradução John B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press, 1990

ROSSI, Paolo. *Esperanças*. Tradução Cristina Sarteschi. São Paulo: Unesp, 2013

RÜDIGER, Francisco. *Martin Heidegger e a questão da técnica: prospectos acerca do futuro do homem*. 2. ed. Porto Alegre: Sulina, 2014

_____. Contra o conexionismo abstrato: réplica a André Lemos. *Matrizes*. São Paulo São Paulo, v.9, n. 2, p.127-142 jul./dez. 2015. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/matrizes/article/download/111719/109724> Acesso em: 20 set. 2016

_____. *As teorias da cibercultura: perspectivas, questões e autores*. 2. ed. Porto Alegre: Sulina, 2013 (Coleção cibercultura)

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Tradução Lya Luft. São Paulo: Geração editorial, 2005

SANTOS, Boaventura de S. *Um discurso sobre as ciências*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2005

SANTOS, M. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. 4. ed. São Paulo: EDUSP, 2012 (Coleção Milton Santos)

SANTOS, P. L. V. A. da C. _____. ; VIDOTTI, S. A. B. G. Perspectivismo e Tecnologias de Informação e Comunicação: acréscimos à Ciência da Informação? *DataGramaZero: revista de Ciência da Informação*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 3, p. 1-11, jun. 2009. Disponível em: <http://dgz.org.br/jun09/Art_02.htm> Acesso em: 10 de jun. de 2011.

SARACEVIC, T. Ciência da Informação: origem, evolução e relações. *Perspectivas em Ciência da Informação*: Belo Horizonte, v. 1, n. 1, p. 41-62, jan./jun. 1996. Disponível em:<<http://portaldeperiodicos.eci.ufmg.br/index.php/pci/article/viewFile/235/22>> Acesso em: 10 de jul. de 2011

SILVA, Franklin Leopoldo e. Martin Heidegger e a técnica. *Scientiae Studia*. São Paulo, v. 5, n. 3, p. 369-374, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ss/v5n3/a04v5n3.pdf> Acesso em: 10 set. 2014

_____. *Descartes: a metafísica da modernidade*. 2. ed. São Paulo: Moderna, 2005

TOMÁS DE AQUINO. *O ente e a essência*. 2. ed. Tradução Carlos Arthur do Nascimento.
Petrópolis: Vozes, 2005