



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

GENIVALDO PAULINO MONTEIRO

TÉCNICA E AÇÃO HUMANA:

Um debate a partir do pensamento de Hannah Arendt

Recife
2024

GENIVALDO PAULINO MONTEIRO

TÉCNICA E AÇÃO HUMANA:

Um debate a partir do pensamento de Hannah Arendt

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia. Área de concentração: Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Sandro Cozza Sayão

Recife
2024

Catálogo na Fonte
Bibliotecário: Rodrigo Leopoldino Cavalcanti I, CRB4-1855

M775t Monteiro, Genivaldo Paulino.
Técnica e ação humana : um debate a partir do pensamento de Hannah Arendt / Genivaldo Paulino Monteiro. – 2024.
163 f. : 30 cm.

Orientador : Sandro Cozza Sayão.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Recife, 2024.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Arendt, Hannah, 1906-1975. 3. Técnica. 4. Ação humana. 5. Ética. 6. Política. I. Sayão, Sandro Cozza (Orientador). II. Título.

100 CDD (22.ed.)

UFPE (BCFCH2024-072)


GENIVALDO PAULINO MONTEIRO

**TÉCNICA E AÇÃO HUMANA:
Um debate a partir do pensamento de Hannah Arendt**


Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia. Área de concentração: Filosofia

Aprovado em: 23/02/2024.


BANCA EXAMINADORA

Documento assinado digitalmente
 SANDRO COZZA SAYÃO
Data: 17/04/2024 11:11:55-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

.....
Prof. Dr. Sandro Cozza Sayão (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco – UFPE

Documento assinado digitalmente
 SANDRO MARCIO MOURA DE SENA
Data: 17/04/2024 07:54:42-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

.....
Prof. Dr. Sandro Sena (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco – UFPE

Documento assinado digitalmente
 CRISTINA AMARO VIANA
Data: 15/04/2024 18:34:57-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

.....
Prof.^a Dra. Cristina Amaro Viana (Examinadora Externa)
Universidade Federal de Alagoas - UFAL

A Flávio Brayner:
O *initium* das ideias contidas nesse texto.
DEDICO.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Sandro Cozza Sayão (orientador), por ter acolhido as ideias contidas nesse estudo e partilhado suas contribuições e impressões sobre a minha necessidade de desenvolvê-las. Pela tranquilidade e cumplicidade durante a realização dessa pesquisa. Minha enorme gratidão!

Ao Prof. Dr. Sandro Sena (UFPE), por ter aceitado a debater esse estudo em dois dos seus momentos importantes (qualificação e defesa). Agradeço, sobretudo, pela enorme contribuição de suas observações em torno de questões fundamentais para a finalização dessa pesquisa. Pela qualidade e relevância de sua avaliação e apreciação desse trabalho, muito obrigado!

À Prof.^a Dr.^a Cristina Amaro Viana (UFAL), pela generosa aceitação em participar como examinadora desse estudo. Minha enorme gratidão por sua valiosa contribuição e disposição para o debate.

Ao Prof. Dr. Nilo Ribeiro Júnior (UNICAP), por ter dedicado grande atenção a aspectos importantes dessa pesquisa, durante meu exame de qualificação. Externo aqui a minha gratidão pela importante contribuição para finalização desse trabalho.

Aos Professores Drs. Marcos Antônio da Silva Filho e Tarik de Athade Prata, coordenadores do PPGFIL-UFPE. Ao secretário Guilherme Varela, pela atenção e comunicação eficiente, sempre presente nos momentos de dúvida, auxiliando os discentes desse Programa. Gratidão!

Aos Professores Drs. Érico Andrade, Filipe Campello, Rogério Corrêa, Thiago André, com os quais tive o enorme prazer de aprender sobre temas e fontes relevantes da Filosofia, os quais contribuíram para o desenvolvimento dessa pesquisa.

Ao Prof. Dr. Flávio Brayner (UFPE), com quem tive o enorme prazer de tomar conhecimento da obra arendtiana, razão pela qual o situa e coloca na origem e início das ideias contidas nessa pesquisa. A você, Brayner, minha eterna gratidão!

Aos/às amigos/as, alunos e alunas, do PPGFIL-UFPE, com os quais tive o prazer de aprender e debater durante as aulas sobre um universo variado de temas e pensadores, relacionados às pesquisas e projetos de cada um. Muito obrigado!

Aos meus familiares, especialmente Lêda (mãe), pelo apoio sempre expresso e presente, minha eterna gratidão!

RESUMO

Depois do arrependimento do físico Julius R. Oppenheimer sobre o uso da bomba de hidrogênio (1945), a relação entre técnica, ética e política tornou-se tema recorrente no debate filosófico. Chegando o século XXI, deparamo-nos com a emergência de uma nova reflexão sobre os efeitos da técnica no âmbito da ação humana. Com o desenvolvimento das novas tecnociências (biotecnologia, engenharia genética, tecnologias da comunicação e da inteligência), põem-se em debate diversas questões: Quais os limites da ação humana no estágio atual da técnica? Quais os pressupostos capazes de conduzir a *práxis* na 'civilização tecnológica'? Partindo dessas indagações, propôs-se como objetivo desse estudo: analisar e discutir a relação entre técnica e ação humana a partir do pensamento de Hannah Arendt. A concepção mais longínqua da relação entre essas atividades remonta à ideia *prometeica* do humano, amparada numa visão instrumental e emancipadora da *téchne*. No entanto, foi só a partir do século XX que autores como Heidegger, Anders, Marcuse, ao pôr em questão essa 'antiga concepção', denunciaram as consequências políticas do desenvolvimento tecnocientífico, atribuindo, assim, a esse tema um *status* filosófico. Em meio a esse debate, autoras como Hannah Arendt produziram relevantes reflexões acerca do sentido ético-político da ação humana, nos auspícios da chamada 'civilização tecnológica'. De acordo com Arendt (2018), a crise que acometeu o antigo vínculo entre *praxis* e *téchne*, possui origens no século XVII. Pois, foi a partir daí que a ação humana passou a ser concebida como mero 'comportamento', em detrimento de sua definição como *praxis*, em consequência das mudanças no campo da ciência e da técnica. O processo de 'tecnificação' daí decorrente alterou o sentido das atividades básicas da *vita activa* (trabalho, obra, ação), constituidoras da condição humana. Diante desses argumentos, procurou-se, nesse estudo, identificar e discutir o vínculo entre *praxis* e *téchne*, no contexto tecnológico do século XXI, tomando como referência o pensamento arendtiano. Partindo, inicialmente, das considerações de Arendt em *A condição humana* (2018), identificamos a especificidade e originalidade do seu pensamento em torno da 'ação' e da 'técnica', enfatizando a novidade e superação proporcionada por sua obra sobre os antigos paradigmas em torno desses temas. No segundo momento, a partir de um diálogo com diferentes

autores/as (Lyotard, 1997; Jonas, 2006; Lazzarato, 2006; Morozov, 2018; Han, 2022), enfatizamos a relevância das ideias desenvolvidas por Arendt. Sua atualidade pode ser verificada no debate contemporâneo a partir das ênfases dadas por esses ao caráter: ontológico, político e ideológico da *téchne*, tal como já fora vaticinado por Arendt em diferentes momentos de suas obras.

Palavras-chave: Hannah Arendt; técnica; ação humana; ética; política

ABSTRACT

After physicist Julius R. Oppenheimer's regret over the use of the hydrogen bomb (1945), the relationship between technology, ethics and politics became a recurring theme in philosophical debate. With the arrival of the 21st century, we are faced with the emergence of a new reflection on the effects of technology on human action. With the development of the new technosciences (biotechnology, genetic engineering, communication and intelligence technologies), various questions are being debated: What are the limits of human action at the current stage of technology? What are the presuppositions capable of guiding praxis in 'technological civilization'? Based on these questions, the aim of this study was to analyze and discuss the relationship between technique and human action based on Hannah Arendt's thinking. The most distant conception of the relationship between these activities goes back to the Promethean idea of the human, supported by an instrumental and emancipatory vision of the *téchne*. However, it wasn't until the 20th century that authors such as Heidegger, Anders and Marcuse questioned this 'old conception' and denounced the political consequences of techno-scientific development, thus giving this issue philosophical status. In the midst of this debate, authors such as Hannah Arendt have produced relevant reflections on the ethical-political meaning of human action, under the auspices of the so-called 'technological civilization'. According to Arendt (2018), the crisis that affected the old link between *praxis* and *téchne* has its origins in the 17th century. It was from then on that human action came to be conceived as mere 'behavior', to the detriment of its definition as praxis, as a result of changes in the field of science and technology. The resulting process of 'technification' altered the meaning of the basic activities of the *vita activa* (work, labor, action), which constitute the human condition. In view of these arguments, this study sought to identify and discuss the link between praxis and *téchne* in the technological context of the 21st century, taking Arendt's thinking as a reference. Starting initially with Arendt's considerations in *The Human Condition* (2018), we identified the specificity and originality of her thinking around 'action' and 'technique', emphasizing the novelty and overcoming provided by her work on the old paradigms around these themes. Secondly, based on a dialogue with different authors (Lyotard, 1997; Jonas, 2006; Lazzarato, 2006; Morozov, 2018; Han, 2022),

we emphasize the relevance of the ideas developed by Arendt. Their relevance to contemporary debate can be seen in the emphasis they place on the ontological, political and ideological nature of the *téchne*, as Arendt had already predicted at different points in her works.

Keywords: Hannah Arendt; technique; human action; ethics; politics

RESUMEN

Tras el arrepentimiento del físico Julius R. Oppenheimer por el uso de la bomba de hidrógeno (1945), la relación entre tecnología, ética y política se convirtió en un tema recurrente del debate filosófico. Con la llegada del siglo XXI, nos encontramos ante la emergencia de una nueva reflexión sobre los efectos de la tecnología en la acción humana. Con el desarrollo de las nuevas tecnociencias (biotecnología, ingeniería genética, tecnologías de la comunicación y de la inteligencia), se debaten diversas cuestiones: ¿Cuáles son los límites de la acción humana en el estadio actual de la tecnología? ¿Cuáles son los presupuestos capaces de guiar la praxis en la "civilización tecnológica"? Partiendo de estas preguntas, el objetivo de este estudio era analizar y debatir la relación entre técnica y acción humana a partir del pensamiento de Hannah Arendt. La concepción más lejana de la relación entre estas actividades se remonta a la idea prometeica de lo humano, apoyada en una visión instrumental y emancipadora de la *téchne*. Sin embargo, no fue hasta el siglo XX cuando autores como Heidegger, Anders y Marcuse cuestionaron esta "vieja concepción" y denunciaron las consecuencias políticas del desarrollo tecnocientífico, otorgando así a esta cuestión un estatus filosófico. En medio de este debate, autores como Hannah Arendt han producido relevantes reflexiones sobre el sentido ético-político de la acción humana, al amparo de la llamada 'civilización tecnológica'. Según Arendt (2018), la crisis que afectó al antiguo vínculo entre *praxis* y *téchne* tiene su origen en el siglo XVII. Fue a partir de entonces cuando la acción humana pasó a ser concebida como mero 'comportamiento', en detrimento de su definición como praxis, como consecuencia de los cambios en el campo de la ciencia y la tecnología. El proceso de "tecnificación" resultante alteró el significado de las actividades básicas de la vida activa (trabajo, *labor*, acción), que constituyen la condición humana. A la luz de estos argumentos, el objetivo de este estudio fue identificar y discutir el vínculo entre *praxis* y *téchne* en el contexto tecnológico del siglo XXI, tomando como referencia el pensamiento arendtiano. Partiendo inicialmente de las consideraciones de Arendt en La condición humana (2018), identificamos la especificidad y originalidad de su pensamiento en torno a la "acción" y la "técnica", destacando la novedad y superación que aporta su trabajo sobre los viejos paradigmas en torno a estos temas. En segundo lugar, a partir del diálogo con diferentes autores (Lyotard, 1997; Jonas, 2006; Lazzarato, 2006; Morozov, 2018;

Han, 2022), destacamos la relevancia de las ideas desarrolladas por Arendt. Su relevancia para el debate contemporáneo puede verse en el énfasis que ponen en la naturaleza ontológica, política e ideológica de la *téchne*, como Arendt ya había predicho en diferentes momentos de sus obras.

Palabras clave: Hannah Arendt; técnica; acción humana; ética; política

SUMÁRIO

| | | |
|------------|----------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 1 | INTRODUÇÃO | 13 |
| 2 | A AÇÃO HUMANA E A TÉCNICA..... | 18 |
| 2.1 | Sob o Signo de Prometeu: questões introdutórias | 19 |
| 2.1.1 | A origem e o declínio da distinção entre <i>praxis</i> e <i>téchne</i> | 21 |
| 2.2 | Em torno da ação humana: a politização da técnica | 31 |
| 2.2.1 | Visões sobre o Cáucaso: Heidegger e Ortega..... | 32 |
| 2.3 | A ação cativa e a racionalidade técnica: a tecnificação da política | 36 |
| 2.3.1 | Agir comunicativo: entre a técnica e o mundo-da-vida (<i>Lebenswelt</i>)..... | 47 |
| 2.4 | Habermas e Marcuse: dois conceitos de técnica | 50 |
| 3 | METAMORFOSES DA AÇÃO E A CONDIÇÃO HUMANA | 55 |
| 3.1 | O Conceito de Ação em Hannah Arendt | 56 |
| 3.2 | A Técnica em ‘A condição humana’ | 66 |
| 3.2.1 | Do artifício humano à tecnificação da existência | 66 |
| 3.2.2 | A relação entre técnica e ciência | 70 |
| 3.2.3 | Técnica, ‘introspecção’ e ‘alienação do mundo’..... | 74 |
| 3.2.4 | A ‘rebelião’ das máquinas e o declínio do <i>homo faber</i> | 82 |
| 4 | O AGIR HUMANO NA ‘CIVILIZAÇÃO TECNOLÓGICA’ | 89 |
| 4.1 | A crise da ação e os paradoxos da nova <i>téchne</i> | 90 |
| 4.1.1 | A técnica e a condição humana: novos cenários, novas definições | 92 |
| 4.1.2 | Mundo, técnica e ação..... | 100 |
| 4.2 | A condição humana sob o signo da tecnologia..... | 107 |
| 4.2.1 | A ascensão da esfera social e a tecnificação do agir humano | 108 |
| 4.2.2 | A Tecnociência e o Mundo Moderno | 117 |
| 4.2.3 | A ação como processo | 124 |
| 4.2.4 | Diálogos Arendtianos: técnica e ‘ideologia’ (Parte I)..... | 129 |
| 4.2.5 | Diálogos Arendtianos: a relação entre técnica, ética e política (Parte II) | 140 |
| 5 | CONCLUSÃO..... | 152 |
| | REFERÊNCIAS..... | 157 |

1 INTRODUÇÃO

O que procuramos fazer nesta pesquisa foi perseguir um tema que durante muito tempo vem nos provocando, suscitando indagações diversas: a relação entre *técnica* e *ação humana*. Diante da vasta literatura sobre o tema, optamos por tratar dessa relação a partir de um enfoque não muito explorado, relacionado ao pensamento de Hannah Arendt, dividindo este estudo em três principais momentos: o primeiro, trata da origem e desenvolvimento desse vínculo na história do pensamento humano; o segundo, concentra-se no enfoque dado a ele por Arendt, particularmente, em *A condição humana* (2018); o terceiro, propõe um debate acerca das contribuições do pensamento dessa autora, considerando aspectos relevantes do cenário tecnológico contemporâneo.

No primeiro momento, tratar-se-á aqui de uma espécie de ‘visada’ sobre o tema em questão a partir das obras de autores como Heidegger (2006), Ortega y Gasset (1963), Marcuse (1999), Habermas (2011), Feenberg (2015), Jonas (2006), dentre outros, procurando acompanhar o desenvolvimento de sua tematização e problematização, seus paradigmas e seus momentos emblemáticos, no pensamento filosófico. Trata-se de discutir como esses pensadores atualizaram a antiga questão em torno das implicações da técnica no âmbito da ação humana. Em segundo e terceiro lugar, busca-se dialogar com o pensamento de Hannah Arendt sobre o vínculo mencionado.

Dentre as obras que servirão como fonte teórica para esse estudo, merecerá maior destaque aquelas produzidas por Arendt, relacionadas, direta ou indiretamente, ao tema aqui abordado. Portanto, por apresentar uma forma singular e distintiva da compreensão sobre a relação entre a tecnologia e a ação humana, Arendt terá especial atenção nas nossas considerações.

A relevância desse tema se justifica, em primeiro lugar, pela forma como a tecnologia, hoje, vem influenciando nossas concepções: de ser humano, de conhecimento e de mundo, dado o estágio que esta atingiu. Pois, seja a partir da biotecnologia, da nanotecnologia, das tecnologias digitais da comunicação e informação, nossas identidades biológicas e antropológicas, nossas noções de mundo, de sociedade, de política, encontram-se em flagrante crise e transformação.

No entanto, essa ‘crise’ não deve ser concebida como algo totalmente danoso à condição humana. Pois, como observa Arendt (1997), a existência de uma crise

nos põe a pensar os problemas na sua raiz e sentido. Exige que nos coloquemos frente aos temas que nos assaltam sem que recorramos às respostas precipitadas, repletas de preconceções ou preconceitos:

Uma crise nos obriga a voltar às questões mesmas e exige respostas novas ou velhas, mas de qualquer modo julgamentos diretos. Uma crise só se torna um desastre quando respondemos a ela com juízos pré-formados, isto é, com preconceitos (Arendt, 1997, p. 223).

Por essa razão, o olhar que lançamos aqui sobre a técnica não procurou antecipar qualquer juízo contra ou a favor, em torno do seu estado atual. Procurou, sim, apontar como os efeitos tecnológicos sobre a ‘ação’ estão modificando o seu antigo *status* de ser uma das características e atividades que definem, ontológica e politicamente, o ser humano (Arendt, 2018). Em segundo lugar, um estudo sobre a relação entre a ação humana e a técnica se justifica ainda por nos proporcionar, diante da urgência e necessidade que envolvem esse tema, aquilatar seus impactos em nossa existência.¹

Dentre os efeitos dessa condição, encontram-se os que afetam nossa identidade e diferença antropológica, como é o caso da própria capacidade de produzir (artefatos, objetos) e de agir. Tal posto que, desde as origens da Antiguidade Clássica, a capacidade de realizar tais atividades, no dizer de Arendt (2018), serviram para assegurar uma marca ontológica de nossa espécie, hoje altercado nos diversos ramos do conhecimento.

A fabricação e a ação foram, assim, consideradas como capacidades genuinamente humanas que, pelas mãos de Prometeu, proporcionou-nos nos movimentar livremente num mundo, através da produção de um espaço especificamente humano (*éthos*), sem a determinação nem da *physis* nem de Zeus (Lima Vaz, 2000).

Definida por essa dupla capacidade – de produzir e de agir –, a imagem do ser humano que nasce no Ocidente e invade outras civilizações, tem como base

¹ Se atentarmos para o fato de que: foi o avanço da engenharia genética que mobilizou pensadores como Jürgen Habermas a desenvolver em *O futuro da natureza humana* (2006) profundas reflexões (éticas e políticas) acerca dos impactos da chama ‘eugenia liberal’; que, com a expansão das tecnologias digitais, autores como Andrew Feenberg puseram-se a questionar o futuro da política e, em particular, da democracia; que, finalmente, estudiosos como Evgeny Morozov, em seu *Big Tech* (2018), puseram-se a vaticinar os rumos da política, das instituições e do capitalismo, numa sociedade cada vez mais ‘digitalizada’, todo esforço dedicado à reflexão sobre a ação humana, faz-se não apenas urgente como também necessário.

antropológica não só o domínio dessas atividades, mas, sobretudo, a consciência de suas especificidades e diferenças. Pois, enquanto a produção (*poiesis*) se refere à capacidade de fabricar, cuja finalidade (*telos*) se completa no seu produto, que é o objeto fabricado; a ação (*praxis*) encerra sua teleologia em si mesma. Sendo assim, o objeto é o fim que orienta e guia a fabricação. Já a ação em si é o *telos* sobre o qual a *praxis* se volta, no dizer Lima Vaz (2000).

Essa diferença, no entanto, é apenas uma das formas de conceber a histórica relação e separação estabelecida entre ‘produzir’ e ‘agir’. Distinção presente desde a *Metafísica* (2003) de Aristóteles (livro VI e fragmento 1025b-18), na qual se pode ler que: “[...] o princípio daquilo que é produzível está no produtor – ou inteligência, ou técnica, ou alguma capacidade [...], o princípio daquilo que é praticável está no agente – a escolha [...]” (Aristóteles, 2003, p. 95). Dessa forma, ser ‘produtor’ e ser ‘agente’ expressam modos distintos de ser (no mundo).

Essas especificidades de ambos os modos de ‘ser’ (produzir e agir) alicerçaram os pressupostos antropológicos, éticos e políticos da condição humana, definida pela separação entre o fabricar e o agir, amparada da distinção historicamente estabelecida entre *praxis* e *téchne*.

Por essa diferença, a fabricação foi associada à atividade técnica que, embora fruto da produção humana, propiciou as condições que asseguraram nossa distinção: tanto do seu processo (técnico) quanto do seu produto, tal como nos mostra Vázquez: “A esse tipo de ação que cria um objeto exterior ao sujeito e a seus atos se chama em grego *ποιησις*, *poiésis*, que significa literalmente produção ou fabricação, ou seja, produzir ou fabricar algo (Vázquez, 1977, p. 5).

Como consequência dessa separação, entre *praxis* e *téchne*, as concepções de: ‘exterioridade’ (referente ao humano em relação ao produto de sua fabricação) (Bourg, 1996), de ‘neutralidade’ (concernente ao sujeito em relação ao processo de produção), de “autonomia’ e ‘instrumentalidade’² (dos indivíduos sobre os objetos), forneceram elementos para elaboração de concepções acerca do *status* humano e da nossa condição.

Tempos depois, na aurora do século XX, essa imagem da *téchne* e do *homo faber* (Arendt, 2018) foi se desgastando, progressivamente. Posta em questão a

² Para um melhor esclarecimento, deve-se aproximar aqui a ideia de ‘instrumentalidade’ ao conceito de *Zuhandenheit* (utilizabilidade) elaborado por Martin Heidegger em *Ser e Tempo*, concebido como o modo de ser dos objetos para os humanos.

persistência da concepção prometeica, amparada na crença da neutralidade e no domínio humano sobre a técnica, foi submetida às constantes críticas, tornando-se objeto de debate entre importantes pensadores/as (Heidegger, 2006; Ortega y Gasset, 1963; Marcuse, 1999; Habermas, 2011; Arendt, 2018).

Chegado o século XXI, a perene presença do tema abordado por esses/as filósofos/as, só vem confirmar a sua relevância e atualidade. Isso, porque algumas das questões em torno da técnica, relacionadas à condição humana, não apenas resistiram ao tempo, chegando até os nossos dias, como assumiram novas dimensões e significados, diante do estágio atual da *téchne* (Jonas, 2006).

Por outro lado, levando em consideração o novo desdobrar da nossa identidade antropológica, é possível que a antiga ideia de *homo faber* não dê mais conta de nos definir enquanto seres humanos. No entanto, envolvidos mais do que nunca pela nova *téchne*, a progressiva capacidade das máquinas realizarem atividades dantes só atribuídas aos humanos, pode, em vez de encerrar o sentido de nossa espécie, sinalizar para um outro significado do que somos, situando-nos para além daquilo que, hoje, somos capazes de fazer.

Partindo dessas observações, o propósito principal desta pesquisa é o de analisar e discutir a relação entre ação humana e a tecnologia, considerando, sobretudo, a condição desse vínculo no estágio hodierno da técnica. Trata-se de um estudo de caráter bibliográfico, tomando como fonte principal as obras produzidas por Hannah Arendt, além dos seus comentadores.

Nos capítulos que se seguem, procuraremos apresentar o conjunto das principais questões e ideias que envolveram o tema mencionado. Neles buscaremos apontar, com mais vagar, o estágio dos fenômenos envolvidos (técnica e ação) a partir, principalmente, do pensamento de Arendt, além de outros autores. Sendo assim, no segundo capítulo, intitulado *A Ação Humana e a Técnica*, far-se-á uma recuperação do sentido original desse vínculo, a partir da ideia de *praxis* e *téchne*. Os tópicos que o compõem tentam pontuar cada um dos momentos essenciais do debate em torno da questão central que guia esta seção.

As fontes utilizadas nesse primeiro momento do trabalho foram de variada natureza, entre livros, artigos, teses e dissertações. Sua elaboração está fundada na intenção de mapear o desenvolvimento do debate sobre a relação entre *téchne* e *praxis*, a partir da emergência primeira desse vínculo, indo das fontes gregas até o pensamento contemporâneo, a exemplo de Habermas (2011).

Já o terceiro capítulo denominado *Metamorfoses da Ação e a Condição Humana*, composto por dois principais tópicos, introduz as contribuições de Hannah Arendt a partir, sobretudo, da sua obra *A condição humana* (2018). Nela, Arendt nos proporciona uma singular reflexão sobre o *status* humano e a sua relação com a *téchne*. Desta forma, mais especificamente, deter-nos-emos sobre a análise da autora em torno do vínculo entre a técnica, o ‘mundo’ e a ação humana, tendo como pano de fundo de suas reflexões as transformações tecnológicas de sua época (século XX).

Para esta pesquisa, a originalidade do pensamento arendtiano está em considerar a indissociabilidade (ontológica, sobretudo) entre as atividades da *vita activa* (Arendt, 2018), na qual se situam tanto a técnica como a ação (política), diferente, portanto, dos/as pensadores/as que advogam uma certa separação entre essas esferas, a exemplo de Habermas (Feenberg, 1996). Por outro lado, ainda sobre as contribuições da filósofa em questão, trata-se de considerar aqui a forma como Arendt, em diferentes momentos de suas obras, investe em favor da significação e dignidade da *praxis*, aqui concebida a partir da definição de Lima Vaz (2000), enquanto ação de caráter ético-político.

O quarto e último capítulo, intitulado *O Agir Humano na ‘Civilização Tecnológica’*, propõe-se não só atualizar o debate sobre a questão que norteia esta pesquisa como também dar continuidade às considerações sobre as reflexões arendtianas concernentes ao tema central desse estudo. Para tanto, compõe-se de dois principais momentos: primeiro, procura situar o vínculo entre técnica e agir humano no contexto tecnológico contemporâneo; segundo, propõe confrontar o pensamento da filósofa, considerando esse contexto.

O esforço aqui é o de lançar alguma luz sobre os dilemas que envolvem a relação entre o agir humano e a técnica na sua versão contemporânea, elegendo Arendt como a principal interlocutora de nossas reflexões. Por fim, tendo em vista que não procuramos aqui apresentar uma ‘filosofia da tecnologia’ (ou da técnica) no pensamento da autora em questão – uma vez que não era esse o campo exclusivo de suas reflexões –, deve-se conceber este estudo como uma tentativa de analisar o pensamento arendtiano, tomando a ‘técnica’ como um elemento e dimensão incontornáveis em suas ideias.

2 A AÇÃO HUMANA E A TÉCNICA

*De fato, diferentemente do animal, que vive no mundo estabilizado pelo instinto, o homem, pela carência da sua dotação instintiva, só pode viver graças à sua ação, que logo se encaminha para aqueles procedimentos técnicos que recortam, no enigma do mundo, um mundo para o homem”
(Umberto Galimberti).*

O presente capítulo, à medida que introduz o universo temático desta pesquisa, insere o elemento central de sua reflexão: a relação entre a técnica e a ação humana. A urgência sobre o atual estado dessa relação nos aproximou de uma das suas principais dimensões: a política, sobre a qual boa parte do debate contemporâneo vem direcionando sua atenção.³

Tal condição vem se manifestando através da redefinição da ‘participação política’, da ‘democracia’ e da ‘esfera pública’, propiciada pelo surgimento de novas tecnologias da comunicação. Por outro lado, a emergência de novos horizontes éticos e novas questões antropológicas provocadas pela biotecnologia e pela engenharia genética, levantam questões incontornáveis, tais como: Quais os limites da ação humana frente à intensificação tecnológica? É possível pensar a política, ainda, a partir da ideia de ‘ação’? Quais os pressupostos éticos, políticos e antropológicos que devem nortear o agir humano na ‘civilização tecnológica’?

Considerando tais questões como ponto de partida desta pesquisa, propomos analisar os efeitos da técnica no âmbito da ética e da política, tomando a ação humana como categoria central. Tal como mencionarmos, para a realização desse estudo, valer-nos-emos da contribuição de alguns autores, dando maior ênfase ao pensamento arendtiano.

Destarte, partindo do vínculo entre o agir humano e a tecnologia, a presente seção (Cap. 2) propõe discutir esta relação, de modo introdutório, a partir de suas primeiras manifestações. Já as seções subsequentes abordarão as análises de Hannah Arendt sobre o tema em questão (cap. 3) para, em seguida, tratarmos do estágio hodierno no qual se encontra a relação já citada, a partir de um diálogo com a obra da autora (cap. 4).

³ Sobre as consequências das novas tecnologias no âmbito da ação humana podemos citar os seguintes exemplos: A. Feenberg. *Tecnologia, Modernidade e Democracia* (2015); E. Morozov, *Big Tech: a ascensão dos dados e a morte da política* (2018), S. Zuboff, *A era do capitalismo de vigilância: a luta por um futuro humano na nova fronteira do poder* (2020), entre outros.

Sendo assim, será necessário discorrer sobre o desenvolvimento do vínculo mencionado (ação humana/tecnologia), destacando os seus principais momentos na história do pensamento humano. Para tanto, o tópico a seguir (2.1) fará uma breve introdução sobre os principais enfoques originários em torno da relação entre técnica e ação, intitulado *Sob o signo de Prometeu: questões introdutórias*.

Dando prosseguimento, no segundo tópico (2.2), o enfoque recai sobre o envolvimento da filosofia com o tema da técnica e suas consequências políticas, a partir do século XX, denominado *Em torno da ação humana: a politização da técnica*. Esse tópico versará, principalmente, sobre as ideias de Heidegger e Ortega y Gasset. Já o terceiro tópico (2.3) desta seção tratará sobre as transformações no âmbito da política, produzidas pela intensificação da tecnologia na vida humana, sob a perspectiva de Marcuse e Habermas, nomeado *A ação cativa e a racionalidade técnica: a tecnificação da política*. Finalmente, no quarto tópico deste capítulo (2.4), intitulado *Habermas e Marcuse: dois conceitos de técnica*, o foco se concentra nas críticas feenberguianas sobre o pensamento habermasiano em torno da técnica e da ação.

2.1 Sob o Signo de Prometeu: questões introdutórias

“Enquanto estava ponderando sobre o ocorrido, Prometeu chegou para examinar sua distribuição e viu que as outras criaturas encontravam-se providas adequadamente de tudo, mas o homem estava nu, descalço, sem cobertas e desarmado; contudo já ia despontando o dia destinado, em que o homem como as demais criaturas, devia emergir da terra para a luz. Então Prometeu, perplexo quanto ao meio de preservação que poderia inventar para o homem, roubou de Hefesto e Atena o saber das artes junto com o fogo – pois sem o fogo seria impossível aprender ou fazer uso desse saber –, e os entregou ao homem como um presente” (Platão, *Protágoras*).

É bastante conhecido o mito de Prometeu e Epimeteu apresentado por Platão, no seu diálogo *Protágoras*. Pela boca do filósofo de Abdera, é narrada a forma como se deu a origem mitológica dos seres vivos, em especial, dos humanos. Como se vê na epígrafe que inicia este tópico, é Prometeu quem fornece aos humanos a diferença antropológica definida pela aquisição das artes (*téchne*) e do fogo, oriundos de Hefesto e de Atena. Com exceção da política, cujo domínio era

dado a Zeus, é por meio da técnica que nasce a denominada concepção ‘prometeica’ do ser humano, presente também em outras culturas e civilizações, a partir de outras narrativas e personagens.⁴

De acordo com Martins (2012), essa concepção inaugura uma visão acerca da relação entre o humano e a técnica, de caráter instrumental e antropocêntrica: “[...] a tradição prometeica liga o domínio técnico da natureza a fins humanos e sobretudo ao bem humano, à emancipação da espécie inteira e, em particular, das ‘classes mais numerosas e pobres’ [...]” (Martins, 2012, p. 35-36). Ao entender o humano como ser cuja vida é favorecida por sua capacidade de fabricar e produzir instrumentos, a concepção prometeica termina por cunhar uma visão utilitária tanto do *éthos* como da *physis*.

Embora possua suas raízes remotas na mitologia grega, a concepção prometeica influenciou visões antropológicas, as quais, segundo Martins (2012) e Jiménez (2018), apoiaram-se na ideia de técnica como atividade (ou instrumento) humana capaz de lhe fornecer autonomia (proteção) perante os demais seres, mortais ou imortais. Nesse contexto, segundo Galimberti (2006), a técnica representaria o elemento que favoreceria à primeira emancipação humana frente aos deuses e mitos, pondo em questão a ordem cosmogônica de então:

Com a técnica, os homens podem conseguir por si mesmos aquilo que, antes, pediam aos deuses. A transformação é grande e a perspectiva que está por trás dela é a de que, se realizada completamente, teria o poder de cancelar definitivamente o horizonte mítico-religioso em que nasceu (Galimberti, 2006, p. 29).

Seguindo esse raciocínio, o ‘homem prometeico’ representa não apenas uma postura de ‘revolta’ (Camus, 2017; Vernant, 2009)⁵ frente à hierarquia dos deuses –

⁴ É possível citarmos aqui alguns exemplos, tais como: *Angra* (Tupi-Guarani), *Credne* (Celta/Irlandês), *Goibhniu* (Celta/Irlandês), *Hadúr* (Hungria), *Vulcano* (Roma), dentre outros.

⁵ Albert Camus, em *O homem revoltado*, chega a afirmar que Prometeu, ao confrontar o poder dos deuses, torna-se um dos primeiros a se revoltar em favor à liberdade dos mortais: “Clamando seu ódio aos deuses e seu amor pelo homem, ele dá as costas a Zeus e caminha em direção aos mortais, para leva-los a tomar de assalto o céu” (Camus, 2017, pos. 3714. Kindle). Não é outra a definição que Jean-Pierre Vernant, em *Entre mito e política*, atribui a Prometeu: “[...] não possui essa ambição, mas representa, no próprio seio da sociedade dos deuses Olímpicos, um princípio de contestação; sua simpatia e sua cumplicidade dirigem-se para todos aqueles que a ordem estabelecida por Zeus rejeitou, entregou à limitação e ao sofrimento: as sombras no quadro da justiça divina” (Vernant, 2009, p. 263-264).

Zeus em particular –,⁶ minando, assim, a ordem estabelecida entre mortais e imortais, mas também aponta para uma nova concepção sobre a relação entre o ser humano, a *physis* e o *éthos*, aos poucos desmitificada.⁷

Entretanto, essa concepção de ser humano só se tornaria influente, assumindo certo predomínio no pensamento antropológico, até que a antiga distinção entre a ação humana (*praxis*) e a técnica (*téchne*) fosse dessacralizada pela sobreposição da segunda em relação a primeira.

Na seção seguinte (2.1.1), intitulada *A origem e o declínio da distinção entre praxis e téchne*, faremos algumas considerações acerca das primeiras reflexões em torno da relação entre a ação e a técnica, à luz do *éthos*, a partir do qual foram pensadas essas atividades, tomando como ponto de partida o pensamento grego. Com esse intuito, concentrar-nos-emos nesses dois conceitos (*praxis* e *téchne*), concebidos como as primeiras expressões que definiram a relação (técnica/ação) sobre a qual trata esta pesquisa.

2.1.1 A origem e o declínio da distinção entre *praxis* e *téchne*

É impossível introduzir qualquer discussão em torno da relação até aqui mencionada (técnica/ação) sem recorrer aos textos aristotélicos, em especial, à *Metafísica* (2003) e à *Ética a Nicômaco* (1973). Tal como vimos na *Introdução* desse estudo, é nessas obras que o filósofo estagirita estabelece uma importante e inaugural distinção entre as atividades aqui abordadas.

Segundo Aristóteles (1973), a ação e a técnica pertencem a um mesmo grupo de saberes, embora distintos na sua realização e finalidade. Pois, diferente do conhecimento científico, da sabedoria filosófica e da razão intuitiva – cujos objetos

⁶ Vale observar que esta questão confirma a dimensão política (e também técnica) em Prometeu, na medida em que, como observou Jaeger (2013), uma das características da tragédia sofocleana reside em atribuir aos personagens caráter mundano e cotidiano: “O Zeus do Prometeu agrilhado é a figura do moderno tirano, tal qual o imagina a época de Harmódio e Aristogíton” (Jaeger, 2013, p. 298).

⁷ É importante notar, como nos mostra Werner Jaeger em sua *Paideia*, que a expressão pós-homérica que soa da referência aos mitos em autores como Hesíodo e Sófocles, assume o sentido de exortação moral, portanto, de exemplo. Por isso, o mito ao qual Protágoras faz referência no Diálogo de Platão, cujas menções se fazem presentes nas obras dos dois autores citados, deve ser pensada a partir dessa compreensão. Portanto, a ‘desmitificação’ a qual fizemos referência, está fundada no argumento de Jaeger de que essas narrativas apontam para uma crise do espírito (político e formativo) grego, expresso, por exemplo, na poesia: “A poesia pós-homérica torna-se cada vez mais expressão vigorosa da presente vida espiritual, na ordem social e privada, o que só era possível pelo abandono da tradição heroica, a qual constituía originariamente, com os hinos aos deuses, o objeto único da poesia” (Jaeger, 2013, p. 288).

existem de forma necessária e eterna, sendo, portanto, incorruptíveis –, a ação e a técnica tratam do que é ‘invariável’ e mutável, portanto, contingente e corruptível.

Por tratar daquilo que é necessário e eterno, independente dos seres humanos, o primeiro grupo de saberes versa sobre ‘o que é em si’ e cujo o ser não se altera. Por outro lado, ao tratar do invariante e mutável, o saber técnico (arte) e o saber prático são oriundos dos seres humanos, restritos ao modo de vida desses e de suas vicissitudes. Embora se encontrem no mesmo nível na hierarquia dos saberes estabelecidos por Aristóteles, a técnica e a ação, por assim dizer, assumem diferenças significativas.

Antes, porém, é importante dizer que o tratamento dessas ‘diferenças’, mesmo que de forma breve, nos ajuda a situar e compreender a origem das bases filosóficas que fundamentaram uma relevante e tradicional concepção acerca da relação entre ação humana e a técnica, inspirada no pensamento aristotélico.

Sendo assim, segundo esse filósofo, a particularidade de cada uma dessas atividades e saberes podem ser compreendidas da seguinte forma: a *técnica*, como saber produtivo, a *ação*, como saber prático, diferenciam-se, segundo o filósofo peripatético, pelas seguintes razões: enquanto na atividade produtiva “[...] o princípio daquilo que é produzível está no produtor – ou inteligência, ou técnica, ou alguma capacidade [...], na ciência prática, [...] o princípio daquilo que é praticável está no agente – a escolha [...]” (Aristóteles, 2003, p. 95).

De acordo com o filósofo em questão, a sabedoria prática reside na capacidade humana de deliberar, escolher. Essa deliberação visa o bem para cada indivíduo. Para além dessa definição, é importante salientar que Aristóteles estabelece uma distinção entre a ‘sabedoria prática’ já mencionada e a ‘sabedoria política’ (Aristóteles, 1973). A primeira tem como horizonte a garantia de boa vida no âmbito individual, pautando-se na experiência expressa e materializada na lei. De acordo com o filósofo estagirita, ela se manifesta como forma de saber sobre o que é ‘bom para si’, “[...] mas difere muito das outras espécies; e ao homem que conhece os seus interesses e com eles se ocupa atribui-se sabedoria prática [...]” (Aristóteles, 1975, p. 347); o segundo tipo de sabedoria (de natureza política), refere-se ao saber que delibera tendo como *telos* o bem coletivo e universal da cidade (Aristóteles, 1973).

No entanto, apesar dessa distinção, é importante destacar que tanto a sabedoria prática como a política resultam da deliberação humana (individual ou

coletivamente orientadas), atribuindo, assim, racionalidade à ação: “A origem da ação - sua causa eficiente, não final - é a escolha, e a da escolha é o desejo e o raciocínio com um fim em vista” (Aristóteles, 1973, p. 342).

Continuando na *Ética a Nicômaco*, Aristoteles (1973) estabelece a caracterização da ação e da técnica, assegurando a particularidade de ambas no *éthos* humano. A técnica, a qual pode ser situada no âmbito da atividade produtiva, especifica-se pelo tipo de saber e de ser que a envolve, ou seja, epistêmica e ontologicamente. Como saber, a técnica difere da ciência teórica por esta última tratar do necessário e imutável. Assim, enquanto a técnica emerge das questões relativas aos ‘meios’ para a realização de um fim, a ciência teórica trata dos fins em si mesmos, ou seja, dos fins que regem a própria realidade.

Essa diferença nos lança à conhecida distinção aristotélica ente *téchne* e *epistéme*. Entre o saber produtivo (*téchne*) – que trata da realidade transitória e contingente –, e o saber teórico (*epistéme*) – que aborda da realidade imutável e incorruptível. Embora essa relação pareça definida por uma contraposição, deve-se aqui considerar o que Aristóteles afirma na *Metafísica* sobre a pluralidade dos modos de manifestação do Ser. Ou seja, que a *téchne* e a *epistéme* são formas distintas a partir das quais o ser humano se relaciona com a realidade. A primeira, manifesta-se na esfera da imanência, relacionada à condição material e cognitiva da existência humana; a segunda, dá-se no âmbito da transcendência, nos atando à realidade metafísica, por ser necessária e eterna.

Já a técnica e a ação, definidas como atividades produtiva e prática, respectivamente, são determinadas por um *telos* cuja origem se encontra na própria natureza humana, embora de modos distintos. Assim, diferente da ação, a atividade produtiva, na qual se inscreve a técnica, situa fora do próprio ser humano o objeto de sua produção/fabricação.

Há uma diferença entre produzir e agir (quanto à natureza de ambos, consideramos como assente o que temos dito mesmo fora de nossa escola); de sorte que a capacidade raciocinada de agir difere da capacidade raciocinada de produzir. Daí, também, o não se incluírem uma na outra, porque nem agir é produzir, nem produzir é agir (Aristóteles, 1973, p. 343).

A distinção da qual nos fala Aristóteles, entre a ação e a fabricação, desdobra-se, por sua vez, em dois tipos distintos de saberes que precisamos aqui definir. Da produção resultou o saber da *téchne*, sobre o qual trataremos mais

adiante. Já, da ação resultou um tipo de saber denominado por Aristóteles de *phronêsis*, relacionado aos limites constituintes da própria condição humana.

Definida como ‘prudência’ por boa parte dos estudiosos, situada entre a *epistême* e a *téchne*, a *phronêsis* aristotélica, segundo Aubenque (2008), pode ser concebida como um tipo de saber sobre o que é contingente e “[...] variável segundo os indivíduos e as circunstâncias” (2008, p. 24). A *phronêsis*, por surgir e se manifestar a partir da condição humana, não se destina para aquilo que é necessário e imutável, como é o caso da *epistême*, uma vez que está relacionada e surge da imprevisibilidade e incerteza dos negócios humanos. Assim, uma forma de conceber a *phronêsis* em Aristóteles é identificar a distinção feita pelo filósofo entre a Ética e a Metafísica. Onde a primeira, como ciência prática, está vinculada e dependente da ação humana e a segunda, além de tratar daquilo que é essência permanente e não contingente, tem como marca a independência (dos seus fenômenos) dessa ‘ação’.

Nesse sentido, as ciências teóricas, de cariz metafísico, tendem a se concentrar na imutabilidade e estabilidade dos seus objetos, a exemplo da Matemática. Já nas ciências práticas, nas quais a *phronêsis* se afigura como um dos tipos de saber (*sophia*), a instabilidade e a contingência do agir humano é guiado pelas vontades e razão dos próprios indivíduos e sua coletividade. Tal raciocínio pode ser expresso da seguinte forma: enquanto nas ciências teóricas é o objeto que delimita e conduz o saber, nas ciências práticas essa relação segue o sentido inverso. Ou seja, o agir como uma característica constituinte da natureza (política) do ser humano é passível de ser conduzido por um tipo de saber denominado de *phrônesis*.

Entretanto, segundo Aubenque (2008), a *phrônesis*, além de um saber, deve ser concebida também como uma virtude, tal como aparece na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. Sua manifestação se dá na capacidade de realizar a boa deliberação, de fazer as melhores escolhas levando em consideração o bem comum. Assim, contra a desmesura da *hybris*, a *phrônesis* é posta como uma virtude capaz de guiar o agir humano, evitando o seu descontrole mesmo diante das incertezas de suas consequências.⁸

⁸ É importante notar como essa tensão entre *hybris* e *phrônesis* se atualiza, de certo modo, nas teorias éticas e políticas de autores/as como Arendt (2018; 1997) e Jonas (2006), sobretudo a partir

Além do que foi dito até aqui sobre a *phrônesis*, vale inda destacarmos dois aspectos importantes, no referente ao pensamento aristotélico. O primeiro, diz respeito a sua distinção em relação ao agir ético-político em Platão, guiado por uma postura contemplativa e teorética sobre o bem comum. Distinto desse modelo, a *phrônesis* aristotélica não se orienta pela contemplação, mas a partir da consideração das especificidades e contingências da vida humana, sem o auxílio de uma transcendência. Tal como já vimos, essa visão sobre o agir ético-político faz jus à separação já mencionada entre ‘ciências teóricas’ e ‘ciências práticas’.

Seguindo as interpretações de Jaeger, Aubenque (2008) apresenta no seu livro sobre a prudência em Aristóteles a ideia de *phrônesis*, concebida como “[...] uma espécie de senso moral, capaz de orientar a ação rumo ao que é imediatamente útil e bom para o homem, mas sem nenhuma referência à norma transcendente” (Aubenque, 2008, p. 27), distinguindo-a, assim, das ciências teóricas. Para Jaeger, segundo Aubenque (2008), é aqui que se localiza um dos sinais de ruptura do filósofo peripatético para com o seu mestre (Platão), tendo em vista que:

[...] uma ética da prudência deveria ter suas raízes em um afastamento progressivo das preocupações teológicas – ou, para ser mais exato, na teologia de um Deus longínquo –, em um divórcio entre o conhecimento metafísico e as normas imediatas da ação, ou, mais precisamente, em uma metafísica do divórcio e da cisão (Aubenque, 2008, p. 27).

Passados vários séculos após a origem do divórcio provocado por Aristóteles, entre o saber do que nos é ‘imaneente’ (*Éthos*) e o saber do que nos é ‘transcendente’ (Deus, Cosmos), a questão mais próxima do nosso contexto ético-político não tem mais o peso metafísico daquela época. Uma vez que, no cenário tecnológico no qual nos encontramos, a antiga fronteira que separava essas esferas (*praxis* e *epistéme*, respectivamente) foi diluída pelas metamorfoses da *téchne*.⁹

A mudança citada, como veremos mais adiante, afetou o segundo aspecto que gostaríamos de enfatizar, concernente à delimitação do modo de ser da *phrônesis*, a partir da distinção entre a *praxis* (seu objeto de conhecimento) e a ação produtiva, cujo tipo de saber correspondia à *téchne*. Essa dupla característica da

do princípio de responsabilidade, do caráter irreversível e imprevisível das consequências das ações humanas, tensionadas pelo estágio da técnica no Mundo Moderno, no dizer de Arendt (2018).

⁹ Foi Heidegger (2006) quem melhor abordou essa transformação, ao definir o sentido da ‘Técnica Moderna’ a partir da junção entre ciência (*epistéme*) e técnica (*téchne*).

phrônesis (como um saber e uma virtude distintos tanto da *epistême* como da *téchne*) presente no pensamento aristotélico, constitui como uma das fontes mais remotas da concepção sobre a relação entre a técnica e a ação humana, amparada na distinção entre ambas, no decorrer da história.

Essa concepção, de acordo com Bourg (1999), influenciará um dos princípios fundamentais da visão tradicional acerca da relação entre os humanos e a técnica, relacionada à ideia de ‘exterioridade’ dos objetos e artefatos tecnológicos em relação aos seus produtores. Trata-se da clássica separação entre o humano e o objeto tecnológico, como matriz da identidade antropológica dos indivíduos. Tal ‘diferença antropológica’, de inspiração aristotélica, influenciou boa parte do pensamento filosófico, tal como no mostrou Lima Vaz em vários dos seus escritos, ao abordar a constituição do *éthos* humano.

Segundo Lima Vaz (2000), *éthos* (com *eta* inicial) faz referência à ‘morada do homem’: “O *éthos* é a casa do homem. O homem habita sobre a terra acolhendo-se ao recesso seguro do *éthos*” (Lima Vaz, 2000, p. 12-13). Diferente da *physis*, concebida enquanto ‘reino da necessidade’ e independente dos indivíduos, o *éthos* é produção humana, constituído pelos “[...] costumes, os hábitos, as normas e os interditos, os valores e as ações” (Lima Vaz, 2000, p. 13).

Objeto da Ética, o *éthos* é constituído tanto pela tradição, enquanto conjunto dos valores e princípios históricos que guiam a sociedade, como da interiorização e efetivação desses conteúdos pelos indivíduos, transmitidos pela educação (Lima Vaz, 1999). De outro modo, o *éthos* se instala a partir da afirmação da existência de uma esfera humana, capaz de lhe proporcionar um ‘lugar seguro’ e estável, garantido, por exemplo, pela fixidez e estabilidade dos costumes e, por conseguinte, da *praxis* (Lima Vaz, 2000).

Por designar o ‘espaço de realização’ do humano, a ideia de *éthos* figura como expressão primeira da esfera da ação numa dupla significação, uma vez que, de acordo com Lima Vaz (1999), o *éthos* nos reporta a duas formas de atividade humana: a primeira, diz respeito à *praxis* e a segunda à *téchne*.

Segundo Lima Vaz (1999), o conceito de *praxis*, do qual resulta a matriz semântica que deu significado à ideia de ação, está relacionado à emergência de uma nova racionalidade, decorrente da crise do pensamento mítico. De acordo com Galimberti (2006), essa crise é consequência da emancipação humana, frente às

determinações dos deuses e da *physis*, cujo emblema nos remete à figura de Prometeu.

Vázquez (1977), remontando aos gregos, identifica na *praxis* a palavra utilizada para designar a ação propriamente dita. *Praxis*, segundo o filósofo, não deve se resumir ao significado a ela atribuída no senso comum, enquanto ‘atividade prática’ humana. Essa visão quase sempre se reduz a uma definição utilitária, num significado até pejorativo, do tipo: ‘Homem prático’, por exemplo (Vázquez, 1977).

Praxis, portanto, faz referência a uma ideia de ação que não se restringe unicamente à mera atividade prática desenvolvida pelos humanos. Indo além, a ideia de *praxis* atribui a este agir um valor antropológico, na medida em que imprime uma identidade e diferença nos humanos, em relação aos demais seres.

Além do exposto, uma outra forma de definir o sentido da *praxis* é distingui-la de um outro tipo de atividade, denominada de *téchne*. Segundo Lima Vaz (1999), assim como há proximidades entre essas duas esferas humanas, há também distinção. Pois, tanto a primeira como a segunda são produções humanas, cujas realizações se dão a partir de uma finalidade (*telos*). Do ponto de vista antropológico e epistêmico, suas especificidades requerem que frisemos essa diferença, já que, para Vázquez (1977): “*Praxis*, em grego antigo, significa ação para levar a cabo algo, mas uma ação que tem seu fim em si mesma e que não cria ou produz um objeto alheio ao agente ou a sua atividade” (Vázquez, 1977, p. 4).

Porém, tanto a *praxis* como a *téchne* estão relacionadas ao ato intencionado de produzir algo: na *praxis*, a finalidade se volta para o ‘aperfeiçoamento’ do próprio sujeito que age, por conseguinte, de sua ação; na *téchne*, a finalidade se direciona não para o sujeito mas para o produto de sua ação: “[...] na *téchne* a perfeição que o ato de produzir tem em vista é a perfeição da obra a ser produzida” (Lima Vaz, 1999, p. 70).

Sendo assim, *praxis* e *téchne* se distinguem de forma explícita: tanto do ponto de vista *teleológico*, por possuírem finalidades específicas; *ontológico*, por visarem seres diferentes (os humanos e os objetos); como *epistêmico*, por demandarem de saberes também distintos. Essa tripla diferenciação entre uma e outra (*praxis* e *téchne*), constituiu-se como tripé da ideia *prometeica* de ser humano e da técnica.

Outra forma de estabelecer a diferença até aqui descrita entre *praxis* e *téchne*, pode ser observada também a partir da ideia de ‘*pragma*’ e ‘*pragmatéia*’, tal como observou Rachel Gazzola de Andrade no texto intitulado *Considerações sobre*

a *palavra pragma* (2000). No artigo em questão, a autora nos mostra como a distinção entre *praxis* e *téchne* ganha força no pensamento aristotélico, alimentando a ideia prometeica de técnica e de ação, amparadas numa perspectiva teleológica e antropológica de ambas as definições.

Segundo Andrade (2000), tal como vimos, propiciada por esta concepção do agir, a *praxis* possibilita o rompimento e independência dos humanos frente ao caráter repetitivo da *physis*, fazendo emergir, também, a questão da liberdade¹⁰ como dilema de sua condição. Por sua vez, *pragma*, de acordo com a autora em questão, faz referência a um tipo de agir vinculado à *praxis*, porém, distinto desta por sua natureza e finalidade.

No entender de Andrade (2000), enquanto a *praxis* está relacionada à dimensão ético-política do *éthos* humano, a *pragmatéia* vincula-se à ideia de agir, no sentido técnico e utilitário do termo. Sendo assim, é esta ‘distinção’ que, por séculos, definirá o sentido tanto da técnica como do agir humano, tal como exposto nas linhas seguintes.

Enquanto a *praxis* (ético-política) é obrigada a lidar com o caráter imprevisível e não processual do agir e suas consequências, a *pragmatéia* (ou *téchne*) se desenvolve a partir de uma previsibilidade da realização, tanto dos fins como do produto da ação humana. Se a *praxis* remete às condutas dos indivíduos na *polis* (*póleis*), carentes de uma norma e lei próprias (*nomos*), a *pragmatéia* faz menção ao ato da própria fabricação (*poíesis*) dos artefatos e objetos que lhes garantem a sobrevivência.

Neste sentido, a *praxis* é desprovida de uma orientação antecipada sobre o seu desenrolar e dos seus respectivos efeitos. Já a *pragmatéia* se desenvolve a partir da garantia do seu produzir processual, alimentado pela ‘experiência’ (*empeiría*) acumulada (Aristóteles, 1973). A *pragmatéia* versa sobre os produtos que garantem nossa sobrevivência, a *praxis* se confirma na esfera eminentemente humana, não produzida nem pela Natureza (*physis*) nem pela técnica (*téchne*).

¹⁰ Tal como observou Lima Vaz (1999), a ideia de *praxis* – assim como a concepção de *téchne* –, pressupõe uma visão antropológica, cuja imagem do ser humano é representada por sua capacidade de ser livre e racional. É a partir dessa ‘imagem’ que se constrói a noção prometeica do humano instrumentalizador da técnica: “[...] a Ética parte de um pressuposto antropológico na qual fica estabelecida a noção de um operar humano como operar de um ser inteligente e livre; e ao lidar com a noção de fim a Ética deverá necessariamente recorrer a uma conceptualidade de natureza metafísica” (Lima Vaz, 1999, p. 69).

De acordo com Andrade, a distinção entre *praxis* e *pragmatéia* ocorre num contexto de mudanças políticas e sociais, na Grécia do século VI a. C., sinalizando a necessidade de um novo *éthos*: não mais orientado pela ‘estrutura arcaica’ das *gens*, mas conduzido pela pluralidade de perspectivas e dos novos problemas emergentes da *polis* (Andrade, 2000). Desta forma, é a partir desse contexto que a autora mencionada situa a dupla distinção atribuída à ideia de ação:

Aos poucos, *praxis* vai-se delineando na linguagem com um significado mais próximo ao campo dos valores ético-poíticos, pertinente às ações públicas e mais gerais dos homens, enquanto que *pragma* vai aderindo mais ao campo do fazer produtivo, que implica a técnica, por ser um ato que deve apresentar resultados anteriormente pensados e metodizados (Andrade, 2000, p. 15).

Considerando o trecho citado, a distinção entre *praxis* e *pragma*, salvo as variações dos seus significados no decorrer da história, fundamentou por um bom tempo nosso entendimento acerca da relação entre técnica e ação humana. Hoje, em meio a enorme transformação da nossa existência pelo estágio atual da técnica, deve-se indagar até que ponto essa antiga ‘distinção’ nos ajuda pensar a condição humana na contemporaneidade.

Vimos com Aristóteles que a *phrónesis*, como uma forma de saber e de virtude, conduziria a ação humana frente à imprevisibilidade de suas consequências e contextos. Por serem distintas em suas finalidades (deliberar/fabricar) e em seus objetos (humano/artefato) a ação (*praxis*) e a fabricação (*poiesis*) foram concebidas em plena harmonia, dada as suas especificidades (epistemológicas, ontológicas e teleológicas). Porém, as metamorfoses ocorridas no sentido tanto da técnica como da ação humana, vem exigindo de nós novas reflexões e críticas sobre esses limites.

No contexto tecnológico em que vivemos, a antiga separação entre o agir e o fabricar/produzir (Andrade, 2000) – no sentido ético-político e no sentido técnico da nossa existência –, encontra-se em flagrante dissolução. Tal posto que a linha divisória que assegurou a separação e distinção entre: o que para nós é produto da ‘ação’ humana e o que para nós é efeito das formas de sua mediação (tecnologia), vem, cada vez mais, perdendo sua transparência e nitidez.

De forte inspiração aristotélica, a diferenciação entre *praxis* e *pragma* até aqui abordada, intentou nos servir como ponto de partida para pensar os fundamentos da

concepção acerca da relação entre a técnica e o agir humano. Por esta razão, a breve digressão conceitual até aqui realizada procurou mostrar como, desde a antiguidade grega, o conceito de ação, de caráter ético-político, foi concebido como algo distinto da ação como *pragmatéia*, denominada mais hodiernamente enquanto técnica (*téchne*).

A importância de frisarmos aqui essas especificidades, decorre do fato de que, durante séculos, a ética e a política tomaram a *praxis* como objeto exclusivo de sua reflexão, secundarizando o valor da *téchne*, tal como denuncia Jonas (2006) em *O princípio responsabilidade*:

Nenhuma ética tradicional nos instrui, portanto, sobre as normas do 'bem' e do 'mal' às quais se devem submeter as modalidades inteiramente novas do poder, e de suas criações possíveis. O novo continente da *praxis* coletiva que adentramos com a alta tecnologia ainda constitui, para a teoria ética, uma terra de ninguém (Jonas, 2006, p. 21).

Entretanto, o 'novo continente da *praxis*' do qual nos fala o filósofo alemão, reclama a emergência de uma nova ética e política, capazes de elucidar a condição contemporânea do agir humano. Para isso, é preciso que investiguemos as raízes, o desenvolvimento e crise da concepção criticada por Jonas (2006), acerca do vínculo entre a *praxis* e a *téchne*.

Se nesta primeira seção buscamos mostrar como foi concebida a relação entre ação e técnica, através da diferença estabelecida entre *praxis* e *téchne*, nos tópicos seguintes nos dedicaremos a discutir sobre o progressivo declínio dessa distinção e o seu valor no debate em torno da tecnologia e seus efeitos no agir humano.

Porém, não se trata de realizarmos uma revisão desta relação a partir de uma escolha de um determinado significado semântico da *praxis*, como em Vázquez, enquanto “[...] atividade humana que produz objetos” (Vázquez, 1977, p. 5). Diferente do filósofo espanhol, trataremos, sobretudo, de considerar e discutir sobre a crise dos pressupostos antropológicos, éticos, políticos e ontológicos, que está por trás dessa distinção, a partir do século XX, nos servindo das ideias de pensadores como Heidegger, Ortega y Gasset, Marcuse, Habermas e Feenberg para, em seguida, concentrarmo-nos nas contribuições de Hannah Arendt.

No tópico a seguir, discutiremos sobre esse momento de mudança das concepções sobre a relação entre técnica e ação humana a partir do pensamento de

Ortega y Gasset e Heidegger, enfatizando suas principais questões e ideias sobre o tema.

O cenário histórico da primeira metade do século XX, sobre o qual se ergueu o pensamento desses filósofos, contribuiu para que o debate sobre as consequências da técnica emergisse, sobretudo, como um tema de enorme preocupação política. Foi por ter assumido um enorme valor político, que nomeamos esse estágio do debate de ‘politização da técnica’.

2.2 Em torno da ação humana: a politização da técnica

O longo período que compreende a Antiguidade Clássica e a Idade Média, apesar dos avanços da técnica nele ocorridos (White Jr., 1974), não alterou o modo de concebê-la, aos moldes da visão prometeica. É somente nos finais da Idade Moderna que a suspeita acerca do domínio humano sobre a técnica, então, aflora. Os manuais de Filosofia da Técnica ou da Tecnologia geralmente se reportam ao nome de Oswald Spengler (1880-1936) para apontar o marco inicial da mudança de pensamento em relação aos efeitos tecnológicos na condição humana, nos finais do século XIX.

Desse modo, é nesse momento que a antiga distinção entre técnica e ação, contida nas ideias de *pragmatéia* (ou *téchne*) e *praxis*, respectivamente, começa a demonstrar sinais de sua incapacidade de desvendar a condição e atualidade dessa relação na sociedade de intensa presença e mediação tecnológica. Isto se dá, principalmente, após as análises de autores como José Ortega y Gasset (1883-1955) e Martin Heidegger (1889-1976), em torno da progressiva sobreposição da técnica (e tecnologia) em detrimento do agir humano.

Considerando suas ideias, duas foram as principais mudanças de perspectiva em relação à questão aqui abordada. A primeira, parte de Ortega y Gasset, o qual atribuiu um sentido antropológico à técnica, superando seu caráter ‘produtivista’ e externo à natureza humana, presente nas ideias gregas de *pragmatéia* e *téchne*. A segunda, é oriunda do pensamento heideggeriano, cujo argumento central é o de que: a ‘essência da técnica’ não se encontra na técnica em si – nos objetos tecnológicos ou nos artefatos –, tampouco se restringe à atividade produtiva ou de fabricação desenvolvida pelos humanos.

Seguindo os passos das análises do proeminente filósofo alemão, a partir de sua junção com a ciência, a técnica transcendeu tanto o campo dos objetos tecnológicos como o ato de sua produção. É sobre o deslocamento produzido por esses autores, em torno do sentido e do lugar da técnica no século XX, que pretendemos tratar nas linhas seguintes.

2.2.1 Visões sobre o Cáucaso: Heidegger e Ortega

Seja como elemento responsável pela própria constituição da ‘natureza humana’, no caso de Ortega y Gasset; seja concebida como *Ge-stell*, enquanto ‘composição’ que estrutura a nossa visão do mundo, na expressão de Heidegger (2006), a concepção de técnica que se perfila a partir do século XX, põe em suspeita: tanto a distinção existente entre ação e técnica (*praxis* e *téchne*), quanto a determinação e sobreposição da ação produtiva (*pragmatéia*) sobre aquela última.

Com Ortega y Gasset se inicia uma tradição do pensamento que via na técnica e na sua versão mais atual, a tecnologia, o elemento constituinte da própria natureza humana, sendo dela dependente. Pode-se dizer que, em relação à noção de técnica discutida no tópico anterior, a concepção orteguiana desloca-se do âmbito do puro fazer ou fabricar (*poíeses*) para realização da superação dos limites biológicos que nos constituem.

Diferente da *téchne* já abordada, concebida como ato de ‘fabricação’, o sentido da técnica, de acordo com Ortega y Gasset, deve ser buscado no caráter antropológico que esta assume, decorrente da superação dos limites biológicos do ser humano diante da natureza, propiciados pelos artefatos tecnológicos.

Isso, porque a atualização da estatura humana pelo uso da técnica, diante das limitações biológicas de sua espécie, de acordo com o filósofo espanhol, desloca o centro do significado da *téchne* do processo de produção para a transformação das capacidades humanas e, por conseguinte, da própria Natureza, através de sua *praxis*. Esta visão antropológica da técnica embasa uma das afirmações mais enfatizadas de Ortega y Gasset, ou seja, a de que: “Não há homem sem técnica” (Ortega y Gasset, 1963).

Assim como em Heidegger (2006), para Ortega y Gasset a técnica se tornou uma forma determinante da relação entre o ser humano e o mundo, com a diferença de que: para o primeiro, o agir humano se converteu num epifenômeno da técnica

Moderna, cujo sentido e finalidade passaram a ser definidos pela técnica enquanto *Ge-stell* (armação, composição); para o segundo, a técnica se afirmou como essência da *praxis* humana, no processo de sua constituição e da transformação do meio que o circunda.

Para Heidegger (2006), o sentido da técnica não se reduz: nem a um meio ou fim (concepção instrumental), nem à atividade ou atributo dos humanos (concepção antropológica). Esta ideia pode ser encontrada nas palavras do próprio filósofo, nas páginas do seu famoso ensaio *A questão da técnica*: “Por isso a técnica não se reduz apenas a uma atividade humana e muito menos a um simples meio desta atividade” (Heidegger, 2006, p. 24). Portanto, nem instrumental nem tampouco antropológico, o sentido da técnica em Heidegger assume cariz ontológico, na medida em que a *téchne* Moderna se afirma como uma forma de desvelamento (*alethéia*) do sentido do Ser:

A técnica não é, portanto, um simples meio. A técnica é uma forma de desencobrimento. Levando isso em conta, abre-se diante de nós um outro âmbito para a essência da técnica. Trata-se do âmbito do desencobrimento, isto é, da verdade (Heidegger, 2006, p. 17).

O ‘desencobrimento’ acerca do qual nos fala Heidegger, como essência da técnica Moderna, dá-se sob o modo de: ‘extração’, ‘transformação’, ‘estoque’, ‘distribuição’, ‘apropriação’, ‘exploração’ da própria Natureza (e do ser humano), posta como algo sempre ‘disponível’. Segundo Cupani, este ‘desencobrimento’: “É um im-por-se à Natureza, para que esta se manifeste (apenas) como disponível” (Cupani, 2003, p. 42).

Transcendendo o domínio dos indivíduos, a questão da técnica Moderna em Heidegger foge de qualquer controle humano, constituindo-se como produtora de uma forma de vida, como doadora de sentido do mundo. A técnica seria, tal como mencionamos, a ‘composição’ (*Ge-stell*) ou ‘armação’ a partir das quais o mundo já estaria lançado e dado, cujos seus componentes (Natureza e humanidade) seriam concebidos como algo sempre à disposição.

Já no seu *Ser e Tempo*, Heidegger (2012) afirma ser a *Zuhandenheit* (utilizabilidade) o modo de ser dos objetos a partir dos quais o *Dasein* se projeta no mundo. Porém, a questão da técnica no mundo moderno, acerca da qual denuncia o

filósofo alemão, refere-se à expansão e universalização do sentido dessa ‘utilizabilidade’ como totalidade e horizonte do mundo, do *Dasein* (Heidegger, 2006).

Tal como vimos no tópico anterior, se na antiguidade grega a *physis* realizava esse ‘desencobrimiento’, esse ‘trazer à presença’, a partir de si mesma (Cupani, 2003), a *téchne* Moderna se impõe como *Ge-stell* e horizonte último de produção tanto da Natureza como da *praxis* humana. Assim concebida, a técnica Moderna não só dissolve a autonomia da ação dos indivíduos como também da própria Natureza, presentes no pensamento grego. Pelo contrário, segundo Cupani: “Nela, o ser humano, que pensa ser o agente principal, está na verdade respondendo a um desafio que lhe é endereçado, um desafio ainda mais originário que aquele que ele endereça à Natureza” (Cupani, 2003, p. 43).

Partindo dessas observações, é possível dizer que, com Heidegger, a dissolução da fronteira que separava a antiga *praxis* (ação humana) da *téchne* (*pragmatéia*) chega ao seu estágio mais crítico. Pois, se com Ortega y Gasset a técnica ainda encontrava na ação humana o *locus* de sua realização, sendo nela imanente, com Heidegger a técnica transcende a *praxis*, assumindo *status* metafísico.

Embora Heidegger e Ortega y Gasset apontem essas mudanças em pleno século XX, foi Gilbert Simondon (1924-1989) quem identificou a origem das metamorfoses sobre a relação entre ação humana e tecnologia (*praxis* e *téchne*) ainda no século XIX:

O progresso do século XVIII fora sentido pelo indivíduo na força, na rapidez e na precisão de seus gestos. O do século XIX já não pôde ser experimentado pelo indivíduo, pois ele não era mais o centro de comando e de percepção na ação adaptada. O indivíduo tornou-se mero espectador dos resultados do funcionamento das máquinas, ou responsável pela organização dos conjuntos técnicos que se serviam de máquinas (Simondon, 2020, p 183).

Seja como for, o progressivo apagamento da distinção entre *téchne* e *praxis* e, por conseguinte, a crise do sentido antropológico da ação, lançaram para o mundo contemporâneo a questão de saber se ainda é possível conceber a capacidade de agir como atributo exclusivo da condição humana, dado o estágio hodierno do entrelaçamento entre a técnica e a ação.

Como se vê, o progressivo declínio do lugar privilegiado atribuído ao agir humano, frente às transformações tecnológicas, se tornou um tema caro para os/as

filósofos/as do século XX. Pois, tanto a distinção, historicamente estabelecida entre esses campos (*praxis*, *téchne*) do *éthos* humano, como a sua capacidade de caracterizar a identidade antropológica dos indivíduos em relação aos demais seres, foram aos poucos postos em questão, até chegarem no estágio mais decisivo de sua crise, no século XXI.

Isso dado que hoje não é mais a questão da 'superioridade ou não' da técnica sobre o agir humano que ocupa o centro do debate filosófico. Diferente do foco dos autores mencionados até aqui, o que instiga a reflexão e o debate cadentes, pode ser assim resumido: pela possibilidade da própria extinção da capacidade humana de agir como marca de sua identidade, num mundo cada vez mais tecnificado (Arendt, 2013); pela mutação da natureza desse agir, transformado pelo estágio atual da técnica (Jonas, 2006).

Essas duas formas de se indagar sobre a condição contemporânea em torno dos efeitos da técnica estão relacionadas às grandes obras produzidas no século XX, no calor dos eventos que mobilizaram o debate filosófico daquele período, referentes: à bomba atômica, ao nascimento da inteligência artificial, ao avanço das descobertas que propiciaram o desenvolvimento do que hoje chamamos de 'engenharia genética', em torno das quais se debateram os pensamentos de autores como Herbert Marcuse, Günther Anders, Hannah Arendt, Hans Jonas, dentre outros.

Tendo em vista que não temos, no presente momento, a pretensão de dar conta das etapas pormenorizadas do raciocínio de cada autor/a sobre o tema em questão, dada a complexidade e profundidade de suas obras, dedicaremos a próxima seção ao debate desenvolvido contra a concepção prometeica presente na ideia do domínio humano sobre a técnica.

Para esse estágio do debate, em torno da relação entre técnica e agir humano, exploraremos os argumentos contidos nas abordagens que se desenvolveram a partir da indissociabilidade entre essas duas esferas. Para tanto, consideramos os primórdios da inversão estabelecida pela influência da técnica sobre o agir humano, a partir das ideias que vão de Jean-Pierre Vernant a Jack Havelock, de Herbert Marcuse a Jürgen Habermas.

Chamaremos de 'tecnificação da política', o estágio do pensamento que concebe a técnica não mais como um tema do debate público, mas como a própria forma de ser da vida humana, ou seja, como a lógica de funcionamento da própria

sociedade. Sua origem já encontra em Heidegger (2006), mas que se aprofunda à medida que pensadores como Marcuse e Habermas dão continuidade à reflexão sobre a racionalidade técnica.

2.3 A ação cativa e a racionalidade técnica: a tecnificação da política

Um dos argumentos que embasam esta seção, reside no fato de que a antiga cisão entre ação humana e técnica, representada até aqui pela relação entre *praxis* e *téchne*, não nos serve mais como paradigma para compreender não só o estágio tecnológico no qual nos encontramos, como também, e, por conseguinte, para nos ajudar a decifrar a natureza e a especificidade dos efeitos desse ‘estágio’ na ação humana.

Tal posto que, apesar do reconhecimento em torno da dimensão técnica da ação se manifestar mais hodiernamente, em consequência da inegável intensificação tecnológica atual, pensadores como Jean-Pierre Vernant e Jack Havelock já haviam apresentado, a partir da Antiguidade Clássica, a origem da ‘dimensão tecnológica do agir’.

No clássico *Origens do pensamento grego*, Vernant (2004) nos aponta como a dimensão técnica da ação política se dá a partir de uma dupla aparição: por um lado, ela se manifesta enquanto ‘linguagem’, através da qual a política se realiza (a palavra, o discurso como *téchne*), tendo os Sofistas como um dos seus principais representantes;¹¹ por outro lado, é concebida como ‘meio’ (*mídia*) pela qual a cena política se realiza ou então por sua materialidade, traduzida pelos artifícios sonoros e espaciais nas reuniões teatrais: “E a política toma, por sua vez, forma de *agón*: uma disputa oratória, um combate de argumentos cujo teatro é a *ágora*, praça pública, lugar de reunião antes de ser mercado” (Vernant, 2004, p. 50).¹²

¹¹ Para Werner Jaeger, os Sofistas representam um exemplo dessa indissociabilidade entre técnica e política, na medida em que: “[...] é perfeitamente visível que Protágoras se esforça por distinguir esta *téchne* das técnicas profissionais, sem sentido estrito, e por lhe dar um sentido de totalidade e de universalidade” (Jaeger, 2001, p. 350).

¹² Em diálogo com as observações de Vernant, Massimo Di Felice analisa o fenômeno político grego a partir de uma perspectiva técnico-comunicacional: “Encontramos aqui outro elemento fundamental que, desde então, passa a caracterizar a participação dos cidadãos na vida pública, permitindo a divulgação da mensagem e o acesso a ela por um amplo público. Refiro-me ao elemento midiático e aos aspectos tecnológicos que, desde o teatro, transformarão a vida pública, o acesso ao debate e a participação em um fato técnico-comunicativo” (Di Felice, 2008, p. 20).

Uma segunda dimensão técnica do agir político, de acordo com as observações de Vernant (2009), é consequente do reaparecimento da escrita no século IX a. C., na Grécia Antiga. De acordo com o autor, ela se tornou distinta por não ser “[...] mais especialidade de uma classe de escribas, mais o elemento de uma cultura comum” (Vernant, 2004, p. 38).

A partir de então, a importância que a escrita assumiu como um dos elementos propiciadores das qualidades necessárias para a participação e valorização da vida pública e democrática propiciou, segundo o autor: o valor da publicidade, o fortalecimento da palavra, através da persuasão (*Peithó*), a materialização da lei (*dike*), os quais provocaram a reorganização espacial da cidade, agora estabelecida ao redor da ágora e, no dizer de Arendt (2000), pelo soerguimento de uma nova fronteira entre a vida pública e a vida privada.

Por outro lado, a escrita, o discurso e o bom uso da palavra imprimiram no plano educacional as qualidades necessárias para a futura participação no espaço político: a publicização das ideias e do discurso, a crítica e a democratização do debate (Vernant, 2004). Já Havelock (1996), ao direcionar sua análise para as consequências culturais da invenção da escrita, observa que sem o caráter econômico e prático da escrita alfabética grega, a popularização e democratização das leis e ideias não seriam possíveis.

No entanto, o valor maior da inserção da escrita alfabética, na cultura grega, segundo Havelock (1996), não se resume à sua popularização ou à publicização do seu conteúdo, mas, principalmente, aos efeitos cognitivos e subjetivos que esta provocou:

Um discurso escrito vem a ser separado daquele que o pronunciou, e assim também o conteúdo das declarações feitas. Estas vêm a ser objetivadas como pensamentos, ideias, noções que têm existência própria. Elas parecem exigir, em correspondência com isso, uma fonte distinta, não lingüística, isto é, não associada com a boca ou a língua do falante, mas mental: uma fonte de um tipo distinto, localizada na consciência do locutor. Para produzi-los, a esses pensamentos e ideias, a consciência tem de pôr-se em ação, por meio de indagação, busca, pesquisa, exame e coisas que tais. Há pressupostos aí que vão além da questão do estilo e tangenciam a filosofia, ou pelo menos a história das ideias (Havelock, 1996, p. 297).

Desta forma, a escrita, enquanto *téchne*, propiciou o nascimento de uma epistemologia (uma forma de saber) que, diferente da cultura oral, favoreceu à

capacidade reflexiva a partir de um contato com um texto objetificado pela escrita, não dependendo mais do falante e de sua presença sonora (Havelock, 1999).¹³

Se com Havelock (1996) e Vernant (2004) é possível verificar as primeiras reflexões acerca do que chamamos aqui de ‘tecnificação’ da ação política, ou seja, sobre a origem tecnológica dessa última (a partir de elementos linguísticos, culturais e materiais), nos auspícios do século XX, o imbricamento entre ambas, na visão de autores como Herbert Marcuse e Jürgen Habermas, deslocou o foco da análise da escrita enquanto técnica para o campo da *racionalidade*.

A partir de Marcuse, enquanto herdeiro do debate travado por Heidegger e os frankfurtianos (Adorno e Horkheimer), em torno do caráter instrumental da razão tecnológica, emerge a denúncia sobre a sociedade contemporânea enquanto forma regida pela racionalidade técnica de outra natureza, assumindo a função de ‘controle social’. A tecnificação que observa Marcuse é sistêmica, presente nas esferas da vida social, cultural, política e educacional.

No entanto, para compreendermos a ascensão da hegemonia da técnica moderna, segundo o autor, devemos partir do declínio da racionalidade ‘individualista’, referente aos séculos XVII e XVIII. Pois, quando a sociedade era regida pelos valores liberais, onde o indivíduo tinha primazia perante às exigências das instituições, assentado na sua capacidade produtiva e na sua força de trabalho, a técnica era entendida (e se realizava) como um meio para fins individuais, como instrumento para realização teleológica do agir humano. Com a intensificação tecnológica nos meios de produção, o ‘sujeito liberal’ (Marcuse, 1999) enfrentaria uma de suas primeiras crises em decorrência das sociedades serem conduzidas, cada vez mais, pelos processos maquímicos:

A mecanização e a racionalização forçaram o competidor mais fraco a submeter-se ao domínio das grandes empresas da indústria mecanizada

¹³ Partindo dessas observações, Havelock chega mesmo a considerar que a própria filosofia foi favorecida, no seu nascimento, por essas novas ‘subjetividades’ e cognições, propiciadas pelo aparecimento da escrita: “Se fosse possível designar o novo discurso por uma palavra nova, o termo seria conceitual. A fala iletrada favorecera o discurso descritivo da ação; a pós-letrada alterou o equilíbrio em favor da reflexão. A sintaxe do grego começou a adaptar-se a uma possibilidade crescente de enunciar proposições, em lugar de descrever eventos. Este foi o traço fundamental do legado do alfabeto à cultura pós-alfabética” (Havelock, 1996, p. 16). Se procede ou não a sua análise, não cabe aqui discutir. Até porque, hoje, todos os campos do conhecimento, em especial a Filosofia, debatem-se com uma certa urgência sobre nossa nova condição tecnológica (as Inteligências Artificiais) e sua influência nas formas de conceber e entender o que é: o pensar, o conhecer, o aprender, o ensinar.

que, ao estabelecer o domínio da sociedade sobre a natureza, aboliu o sujeito econômico livre” (Marcuse, 1999, p. 76).

Segundo Marcuse, é nesse momento de crise do ‘sujeito liberal’ que a ação teleológica, guiada pela razão e valores humanos, perde seu *status* determinante diante da técnica. Tal em razão de que o progressivo poder atribuído às grandes empresas pela tecnologia, aos poucos foi diluindo a capacidade de agir do sujeito, transformando em tecnológica a racionalidade dantes enraizada no humano, já que este:

(...) era considerado capaz de encontrar estas formas através de seu próprio raciocínio e, uma vez que tivesse adquirido a liberdade de pensamento, capaz de efetuar a ação que as transformasse em realidade. O dever da sociedade era conceder ao indivíduo tal liberdade e eliminar todas as restrições à sua linha de ação racional (Marcuse, 1999, p. 75).

No entanto, no lugar desse ‘ser autônomo’, senhor de sua ação e escolhas, o ser humano vê transformada a sua capacidade de agir numa “(...) eficiente submissão à sequência predeterminada de meios e fins” (Marcuse, 1999, p. 80), cujas fontes se concentravam, progressivamente, nas máquinas e nos objetos tecnológicos. Destarte, a ação perde sua agência no sujeito que a executa para realizar seu *telos* no processo da *téchne*, tal como exemplificado por Marcuse: “Ao manipular a máquina, o homem aprende que a obediência às instruções é o único meio de se obter resultados desejados. Ser bem-sucedido é o mesmo que adaptar-se ao aparato. Não há lugar para a autonomia” (Marcuse, 1999, p. 80).

Disso decorre que todas as atividades e esferas da vida humana, fundadas numa teleologia expressa no seu agir, são esvaziadas do teor moral, ético e político, constituinte e próprio de sua *praxis*, para ser determinado pelo controle da racionalidade tecnológica, sobretudo, a partir do século XX.

Os fatos que dirigem o pensamento e a ação do homem não são os da natureza, que devem ser aceitos para que possam ser controlados, ou aqueles da sociedade, que devem ser modificados porque já não correspondem às necessidades e potencialidades humanas. São antes os fatos do processo da máquina, que por si só aparecem como a personificação da racionalidade e da eficiência (Marcuse, 1999, p. 79).

‘O homem unidimensional’ do qual nos fala Marcuse (1973), é aquele imerso numa sociedade cuja lógica e processo vão sendo definidos pela racionalidade

técnica, sendo estes ‘atores’ sociais, seus executores. A tecnologia, enquanto forma de organização dos vínculos sociais, dos valores e padrões de comportamento, assume, assim, papel determinante no domínio e no controle do mundo-da-vida (Marcuse, 1999).

A *tecnocracia*, como forma institucionalizada desse processo, consolidou-se quando a racionalidade técnica já produzira novos valores, princípios e subjetividades adequadas ao processo maquínico. Tal condição provocou a dissociação dos fins da ação do próprio sujeito que a executa, pondo em questão o caráter antropológico e teleológico das antigas concepções em torno da relação entre o agir humano e a técnica.

Para Marcuse (1999), no lugar dessa perspectiva, de inspiração *prometeica*, deve-se muito mais denunciar a condição subordinada da ação pela técnica (*téchne*) como diagnóstico mais adequado e elucidativo acerca da *praxis* num *éthos* cada vez mais alterado pela tecnologia.¹⁴ De acordo com Habermas (2013) em *Teoria e praxis*, essa subordinação da ação pela técnica é anterior mesmo ao período analisado por Marcuse, visto que ela já aparece no prelúdio do pensamento político moderno:

Hobbes foi o primeiro a estudar as ‘leis da vida civil’ com o propósito expresso de colocar a ação política, de então em diante, sobre a base insuperavelmente certa daquela técnica conduzida de maneira científica, que ele conhece a partir da mecânica contemporânea (Habermas, 2013, p. 111).

Sendo assim, antes mesmo que os processos tecnológicos alterassem de forma efetiva a *praxis* humana, após os séculos XVII e XVIII, tal como observou Marcuse, foram as próprias categorias e conceitos do pensamento político e social que se encarregaram de atribuir à ação humana um caráter técnico e instrumental. Daí decorre que, na sua origem, segundo Habermas, a Filosofia Política moderna já se encontra destituída do vínculo com a *praxis*.

Se quisermos acompanhar o pensamento do filósofo citado sobre a relação entre *praxis* e *téchne*, esbarraremos num limite que é tratar dessa questão a partir

¹⁴ Sobre essa alteração em torno da estatura humana e os valores que regem seu mundo, Marcuse aponta como a racionalidade tecnológica produz novos padrões morais e éticos, subordinando-os aos moldes da tecnocracia: “O indivíduo eficiente é aquele cujo desempenho consiste numa ação somente enquanto seja a reação adequada às demandas objetivas do aparato, e a liberdade do indivíduo está confinada à seleção dos meios mais adequados para alcançar uma meta que ele não determinou” (Marcuse, 1999, p. 78).

de toda sua vasta e rica produção. Como não é intenção deste trabalho desenvolver uma análise apurada acerca da obra habermasiana sobre a relação supracitada, mencionaremos ao menos três dos principais momentos de suas reflexões sobre o tema em questão: o primeiro, trata-se da obra *Técnica e ciência como 'ideologia'* (2011), na qual o autor discute as concepções marcuseanas; o segundo, já foi sinalizado anteriormente e trata do caráter técnico impresso na tradição do pensamento político; o terceiro e último, concentra-se em algumas observações extraídas do seu *Teoria do agir comunicativo* (2012).

Antes de tratarmos das diferentes formas em que o tema da técnica aparece no pensamento de Habermas, vale dedicar, inicialmente, algumas linhas às críticas do autor sobre o tratamento dado por Marcuse à relação entre a racionalidade técnica e a ação humana. Para tanto, concentrar-nos-emos em algumas passagens centrais de *Técnica e ciência como 'ideologia'* (2011).

Neste livro, o argumento inicial de Habermas é o de que Marcuse avança em relação à concepção de técnica e racionalidade desenvolvidas por Max Weber. Segundo Habermas (2011), Marcuse consegue identificar a verdadeira condição e natureza da 'racionalidade' e da técnica nas sociedades capitalistas, tomando como ponto de partida as análises weberianas. Porém, apesar da vantagem dada a Marcuse, Habermas destaca as limitações da teoria desse autor sobre algumas especificidades e distinções em torno da técnica e da ação.

Tal como aparece em *Técnica e ciência como 'ideologia'*, Habermas compreende, a partir de Marcuse, que o conceito de 'racionalidade' – como expressão da atividade econômica do capitalismo – e de técnica weberianas estão vinculadas à uma concepção puramente instrumental (e neutra) da tecnologia. De acordo com Habermas (2011), em contraposição à visão de Weber, Marcuse defende que a técnica não seria bem o instrumento utilizado para a aplicação de uma dada ideologia, uma vez que a técnica já se constituiu, ela própria, uma forma ideológica.¹⁵

¹⁵ Tendo em vista que não faremos uma exaustiva exposição sobre os conceitos de técnica e tecnologia defendidos por Marcuse, e sua distinção em relação a Weber, vale citar a definição dada por Habermas ao modo marcuseano de conceber essas ideias: "Determinados fins e interesses da dominação não são outorgados à técnica apenas <<posteriormente>> e a partir de fora – inserem-se já na própria construção do aparelho técnico; a técnica é, em cada caso, um projecto histórico-social; nele se projecta o que uma sociedade e os interesses nela dominantes pensam fazer com os homens e com as coisas" (Habermas, 2011, p. 46-47).

Em outras palavras, para Marcuse, a técnica não corresponderia mais a uma simples 'via' (ou instrumento) a partir da qual se realizaria a dominação. A técnica, na perspectiva marcuseana, já é dominação em si mesma. Portanto, essa hegemonia, no dizer de Habermas, já se manifestaria como modo de ser da própria 'tecnologia': "Hoje, a dominação eterniza-se e amplia-se não só mediante a tecnologia, mas como tecnologia; e esta proporciona a grande legitimação ao poder político expansivo, que assume em si todas as esferas da cultura" (Habermas, 2011, p. 49).

Apesar de reconhecer o avanço alcançado por Marcuse em relação a Weber, Habermas aponta em ambos uma limitação, quanto às especificidades e distinções no processo de racionalização. Por outro lado, a base dessa dupla discordância habermasiana se concentraria na não consideração desses autores acerca da distinção entre a razão da técnica e do agir simbolicamente mediado:

Na minha opinião, nem Max Weber nem Herbert Marcuse o conseguiram de uma maneira satisfatória. Por isso, vou tentar reformular o conceito de racionalização de Max Weber num outro sistema de referências, para sobre esta discutir tanto a crítica que Marcuse faz a Weber, como a sua tese da dupla função do progresso técnico-científico (enquanto força produtiva e ideologia) (Habermas, 2011, p. 55).

De partida, podemos dizer que Habermas retoma o debate weberiano por identificar na origem do processo de 'racionalização', na modernidade, a gênese do problema que envolve a relação entre a técnica e a ação, foco central desse estudo. Por esta razão, faz-se necessário recuperar algumas de suas reflexões, expostas no primeiro capítulo de *Teoria e praxis* (2013), sobre a emergência do pensamento político moderno que propiciou as mudanças conceituais e metodológicas necessárias à visão tecnológica e instrumental da ação em detrimento da *praxis*.

Após esta passagem, retomaremos os argumentos de *Técnica e ciência como 'ideologia'* (2011), a fim de apresentar as críticas habermasianas perante às ideias de Weber e de Marcuse, em torno da relação entre técnica e ação humana. Em seguida, finalizaremos esta seção com a exposição das proposições de Habermas, fartamente discutidas no segundo volume de sua *Teoria do agir comunicativo* (2012), vejamos:

Em *Teoria e praxis* (2011), no capítulo intitulado *A doutrina clássica da política em sua relação com a filosofia social*, Habermas desenvolve algumas reflexões

acerca da relação entre a ação e a racionalidade que merecem atenção, se quisermos entender como se desenvolveu o processo de tecnificação do agir humano. Segundo o autor em questão, o surgimento da filosofia política moderna provocou uma ruptura paradigmática em relação à tradição aristotélica. Pois, enquanto essa concebia a política como uma ‘filosofia prática’ (Habermas, 2011), relacionada à *praxis*, o pensamento moderno atribuiu a esta (política) um caráter científico e experimental:

Esse processo de ruptura do *corpus* da filosofia prática termina, por enquanto, com o estabelecimento da política segundo um padrão de uma ciência experimental moderna, que não tem muito mais em comum, a ser o nome, com aquela antiga ‘política’ (Habermas, 2013, p. 81).

Para Habermas, esse processo pode ser explicado a partir das seguintes observações: diferente da noção moderna de política, a ideia aristotélica acerca desse tema estava relacionada à ‘vida boa’, sendo assim concebida como uma continuação da ética. Por esta razão, a política estava associada à *praxis*, no sentido que foi dado por Lima Vaz (2000) a essa palavra, no preâmbulo deste capítulo. De acordo com Habermas, a *praxis*, no seu sentido original:

[...] não tem mais nada a ver com a *téchne*, com a produção habilidosa de obras e com o domínio eficiente de tarefas objetivadoras. Em última instância, a política se orienta sempre pela instrução do caráter, não procede de maneira técnica nem pedagógica (Habermas, 2013, p. 83).

Do ponto de vista do filósofo citado (2013), a distinção entre *praxis* e *téchne* era assegurada pela diferença teleológica e ontológica que as separavam: a primeira, voltada para o humano em si mesmo; a segunda, direcionada para a fabricação dos objetos e artefatos. Por outro lado, Habermas reforça essa distinção lembrando que, na tradição aristotélica, a *praxis* não era elemento de um saber científico nem apodítico. Pois, por se constituir enquanto ação determinada pela contingência e imprevisibilidade, a *praxis* não se orienta pela *epistéme* mas pela *phrônesis*, pela sabedoria prática.

De acordo com o filósofo alemão (2013), essa distinção entre *praxis* e *téchne*, embora tenha perdurado por longa data (até o começo do século XIX), já havia sido descartada no pensamento moderno do século XVII, com Thomas Hobbes. Pois, é com ele que a moderna noção de ciência assume o papel de conhecer, explicar e

ordenar a *praxis*. Assim, diferente da tradição do pensamento político aristotélico, a moderna ‘filosofia social’, no dizer de Habermas (2013), pretendeu atribuir um caráter científico ao fenômeno da ação, nos moldes de uma *téchne*. Isso, porque:

Para o conhecimento das condições universais de uma ordem correta do Estado e da sociedade não é mais necessário o conhecimento da ação prática prudente dos homens entre si, mas o de uma elaboração de regras, relações e instituições calculada de maneira correta (Habermas, 2013, p. 84-85).

Essa alteração já havia sido observada por Arendt em *A condição humana* (2018), ao chamar a atenção para fato de que, o homem moderno, na tentativa de encontrar uma referência segura para a ação, principalmente após a dúvida metódica instituída por Descartes, terminou por atribuir ao ‘agir humano’ um caráter previsível e administrado.

Essa mudança no status político da ação, para Arendt, acarretará na transformação da ação em ‘comportamento’ - já que previsível e controlável - alterando, assim, os conceitos e pressupostos políticos e ontológicos do agir humano.

Toda a terminologia da teoria política e do pensamento político atesta claramente o quanto foi persistente e bem-sucedida a transformação da ação em uma modalidade de fabricação, e torna quase impossível discutir esses assuntos em que se empregue a categoria de meios e fins e se pense em termos de instrumentalidade (Arendt, 2018, p. 283).

Assim como observou Arendt (2018), Habermas também detectou no pensamento político moderno o deslocamento do objeto da política, da ‘ação’ para o ‘comportamento’.¹⁶ Trata-se de um pensamento que, a partir da busca pela uniformização do agir sob ‘condições universais’ (Habermas, 2013), pretendeu produzir uma teoria ordenada e acabada do Estado e da sociedade.

¹⁶ Como será visto em *Técnica e ciência como ‘ideologia’*, Habermas atribuirá, sobretudo, ao ‘intervencionismo’ do Estado, o esvaziamento das questões práticas e, por conseguinte, das questões políticas e éticas. É a partir desse processo que dar-se-á a substituição da *praxis* pelo comportamento, transformando os indivíduos em ‘coisas’ e corpos administráveis, inseridos num mundo cujas regras não são produzidas e debatidas no mundo-da-vida, na esfera pública: “Em igual medida, a autocompreensão culturalmente determinada de um mundo social da vida é substituída pela autocoisificação dos homens, sob as categorias da acção racional dirigida a fins e do comportamento adaptativo” (Habermas, 2013, p. 74).

Essa busca se apoiou num tipo de conhecimento com pretensões científicas, inserindo no debate em torno da ação humana uma perspectiva calculista e comportamentalista. Por conseguinte, a ação deixou de ser *'praxis'*, depurada do seu caráter contingente e dado pela *phrônesis*, para ser objeto de uma ciência e técnica que visavam sua previsibilidade e controle no intuito de propiciar a *'regulação do intercâmbio social'* (Habermas, 2013).

A partir desse deslocamento, da *'ação'* para o *'comportamento'*, o pensamento político da modernidade contribuiu para a cientifização e tecnificação das categorias centrais da política. No caso específico da ação, essa mudança a afastou de uma filosofia prática, vinculada ao *'mundo-da-vida'* (*Lebenswelt*), para aproximá-la de uma abordagem que a definiria: ora como *'técnica da conservação do poder'*, ora enquanto *'política como técnica jurídica'* (Habermas, 2013).¹⁷

Em síntese, vale citar aqui o que diz o autor sobre esse momento de *'ruptura'*, entre o tradicional e o moderno, no referente ao objeto e ao método do pensamento político. Esta menção tem como intuito frisarmos o argumento habermasiano, diferente de Marcuse, sobre os primórdios do domínio da racionalidade técnica no seio do debate acerca da ação humana, considerando as distinções paradigmáticas envolvidas:

Os pensadores modernos não se perguntam mais, como fizeram os antigos, pelas relações éticas da vida boa e excelente, mas pelas condições factuais de sobrevivência. Trata-se imediatamente da afirmação da vida física, da conservação elementar da vida. Essa necessidade prática, que exige soluções técnicas, ocupa o início da filosofia social moderna (Habermas, 2013, p. 95).

Essas observações preliminares acerca do que nos diz Habermas sobre a *'ruptura com a tradição'*, realizada pelo pensamento político moderno, não esgotam a profundidade e detalhamento da análise desenvolvida pelo do autor, acerca da relação entre *praxis* e *téchne*.

Porém, se quisermos encontrar uma via sobre as proposições do filósofo e sociólogo alemão que nos aponte para uma possível superação da hegemonia da racionalidade técnica e instrumental sob a ação humana (a *praxis*), será preciso retornarmos ao seu *Técnica e ciência como 'ideologia'* (2011). Este retorno poderá

¹⁷ É importante salientar que, nessas duas definições, Habermas faz menção ao pensamento de Nicolau Maquiavel e de Thomas Hobbes, respectivamente (Habermas, 2013).

nos servir como ponte ou via de passagem e transição para o que seria uma possível resposta do autor diante da relação entre técnica e ação humana, a partir de sua obra fundamental: *Teoria do agir comunicativo* (2012).

Tal como vimos, em *Técnica e ciência como 'ideologia'* (2011), Habermas parte das reflexões weberianas e marcuseanas em torno do processo de racionalização e da técnica para apresentar o que seria a condição da ação humana, após os séculos XVII e XVIII. Habermas, mesmo concordando com Marcuse, não poupa críticas a ambos autores (Weber e Marcuse), afirmando que, tanto o primeiro como o segundo, não conseguiram, de forma satisfatória, explicar a condição da racionalidade técnica e suas implicações para *praxis* humana.

A solução apresentada pelo eminente pensador, situa-se na distinção por ele feita entre 'trabalho' e 'interação'. Ou seja, entre a 'razão técnica' (instrumental) e a 'razão comunicativa'. Para Habermas, o 'trabalho' é conduzido por uma 'razão técnica', caracterizado como uma 'ação racional teleológica', de caráter instrumental, apoiada em regras e fundada na relação: meios e fins. Por esta razão, o trabalho, enquanto ação racional teleológica, "[...] realiza fins definidos sob condições dadas" (Habermas, 2011, p. 57), não podendo ser generalizada a sua lógica diante de escolhas e decisões que envolvem o ponto de vista de muitos.

Nessa perspectiva, o agir humano entendido enquanto *praxis*, de natureza política e ética, não pode ser conduzido pela 'razão técnica' que guia a prática produtiva (ou o trabalho), mas por uma 'razão comunicativa', orientada para a interação e entendimento entre dois ou mais indivíduos. Segundo Habermas (2011), esta 'ação' se caracteriza pelas trocas simbólicas, tendo como horizonte o mundo-da-vida (*Lebenswelt*). Ela "[...] orienta-se segundo normas de vigência obrigatória que definem as expectativas recíprocas de comportamento e que têm de ser entendidas e reconhecidas, pelo menos, por dois sujeitos agentes" (Habermas, 2011, p. 57).

Essa distinção não foi considerada desde então, em boa parte do pensamento filosófico e social. Em parte, isso resultou da incompreensão sobre o progressivo esvaziamento político, ético e moral do 'mundo-da-vida' (*Lebenswelt*) enquanto esfera produtora de significados e visões de mundo (*Weltanschauungen*), linguisticamente mediadas.

O solapamento do 'mundo-da-vida', em favor da progressiva expansão do 'mundo sistêmico' – constituído, sobretudo, pelo trabalho e pela atividade econômica

–, concorreu para ‘erosão’ da esfera da interação (Habermas, 2011), transformando a ação humana em comportamento e adaptação ao sistema. Por conseguinte, esta mudança produziu subjetividades e sociabilidades assentadas exclusivamente numa ‘razão racional dirigidas a fins’.

Em decorrência dessa condição, afirma Habermas, dissolve-se a distinção entre a ação relativa ao sistema e a ação (*praxis*) correspondente ao ‘mundo-da-vida’ (*Lebenswelt*): “[...] no plano subjectivo, o facto de que a diferença entre a acção racional dirigida a fins e a interacção não só desapareça da consciência das ciências do homem, mas também da consciência dos próprios homens” (Habermas, 2011, p. 76).

Para Habermas (2011), é o ‘esquecimento’ dessa distinção e o desaparecimento da esfera da interação (mundo-da-vida) que nos distancia da necessidade de conceber a especificidade da ação humana como *praxis*, mas, também, de considerar a atividade produtiva como *téchne*. Sendo assim, é a partir desse entendimento que gostaríamos de introduzir, como última etapa da reflexão do filósofo em questão, as proposições desenvolvidas no segundo volume de seu *Teoria do agir comunicativo* (2012).

2.3.1 Agir comunicativo: entre a técnica e o mundo-da-vida (*Lebenswelt*)

Uma vez que o apagamento da esfera pública (relacionada ao mundo-da-vida) foi propiciado pela expansão da ação racional teleológica, como forma hegemônica de racionalidade, faz-se necessário, segundo Habermas (2012), revisar e considerar os diferentes paradigmas da ação. Essa investida nos possibilitaria compreender a especificidade das ações humanas (*téchne* e *praxis*) e os limites das diferentes abordagens para trata-las, assim, como os espaços de realização.

No intuito de tornar objetiva essa exposição, podemos resumir as diferentes concepções da ação desenvolvidas por Habermas, quais sejam: o ‘agir teleológico’, o ‘agir regulado por normas’, o ‘agir dramaturgico’, como as diferentes perspectivas existentes acerca da ação, segundo o filósofo citado (Habermas, 2012).

O ‘agir teleológico’ possui herança aristotélica, de caráter estratégico e orientado para um fim preestabelecido, cuja fonte reside no próprio sujeito da ação. O ‘agir orientado por normas’, de partida, distingue-se do primeiro, por possuir como horizonte (axiológico e teleológico) da ação, não o indivíduo, mas uma coletividade.

Sendo assim, as normas e os princípios que orientam a ação precedem os sujeitos, os quais devem, por esta razão, apenas garantir a realização e cumprimento dos parâmetros previamente estabelecidos para a ação. Por fim, o ‘agir dramatúrgico’. Ele não se orienta nem por uma razão teleológica nem normativa (coletiva). Ele parte do pressuposto de que o agir humano não se assenta nem num fim predeterminado nem imposto coletivamente. A ação, nesta perspectiva, se constitui a partir da interação que se manifesta publicamente, na co-presença de seus diferentes participantes.

Entretanto, ao analisar cada uma dessas concepções sobre a ação, Habermas (2012) denuncia suas limitações perante à moderna hegemonia da razão técnica (*téchne*) sobre o agir humano (*praxis*). Tanto a primeira concepção (agir teleológico) como a segunda (agir regulado por normas) se inscrevem no modelo de ação fundamentado na razão instrumental. O primeiro, por representar a própria manifestação da ‘razão técnica’ – tal como denunciada por Marcuse (1999) e Habermas (2011) –, no plano da subjetividade, através da assimilação de sua lógica pelos indivíduos. O segundo, por evidenciar a expressão dessa ‘razão’ no plano sistêmico, enquanto forma de socialização e generalização da vida social.

Já, no que concerne à ‘razão dramatúrgica’, afirma Habermas (2012), sua ausência de uma normatividade necessária nas ‘interações sociais’ pode ser questionada num contexto tecnológico de intensa produção simbólica e pluralidade de discursos.¹⁸

Brevemente analisados, os modelos de ação considerados por Habermas (2012) nos lançam aos questionamentos de sua proposta em torno do agir comunicativo. Pois, na tentativa de apresentar uma solução acerca da histórica oposição entre a *téchne* (agir orientado pela ‘razão técnica’) e a *praxis* (agir orientado para o entendimento),¹⁹ Habermas termina por reproduzir, de outra forma, a oposição entre *praxis* e *téchne* (Feenberg, 1996).

Isso dado que, diante da longa história da dissolução do caráter ético-político da ação humana, frente ao avanço progressivo da racionalidade técnica, já denunciada por Marcuse, Habermas propõe como solução a diferença entre duas esferas destinadas: à consideração pela distinção entre o agir racional teleológico,

¹⁸ Vale aqui mencionar que a dinâmica das redes sociais é, hoje, objeto de intenso debate acerca do seu controle e regulamentação. A esse respeito, podemos tomar como exemplo o PL 2630/2020.

¹⁹ Estamos nos referindo aqui ao conceito de *praxis* tal como concebido por Lima Vaz (2000), no início desse capítulo.

enquanto expressão da ‘razão técnica’; e o agir comunicativo, como via de recuperação do sentido da *praxis*.

A defesa de Habermas (2012) sobre o seu conceito de ‘ação comunicativa’, embora desperte algumas suspeitas quanto a sua capacidade de solucionar o problema o qual se propõe resolver (superar a hegemonia da ‘razão técnica’ e recuperar o sentido da ‘*praxis*’), aproxima-se da atualidade social e tecnológica na medida em que enfatiza o caráter comunicativo do agir:

Somente o modelo comunicativo de ação pressupõe a linguagem como um médium de entendimento não abreviado, em que falantes e ouvintes, a partir do horizonte de seu mundo da vida previamente interpretado, referem-se simultaneamente a algo no mundo objetivo, social e subjetivo a fim de negociar definições em comum para as situações (Habermas, 2012, p. 183-184).

Ao romper com as três perspectivas mencionadas, o ‘agir comunicativo’ habermasiano se diferencia destas por enraizar a ação numa concepção de ‘mundo-da-vida’ como *Lebenswelt*, de inspiração husserliana. No entanto, para Habermas (2012), esse mundo não tem conotação geológica, geográfica ou física.

Em primeiro lugar, o mundo-da-vida pode ser compreendido como algo constituído por um certo senso partilhado sobre a realidade, o qual viabiliza e torna possível nosso mútuo entendimento e comunicação ao seu respeito. Em segundo lugar, o mundo-da-vida habermasiano é constituído ainda pelas esferas sociais, responsáveis pela reprodução simbólica, a exemplo da família e da comunidade. Sendo assim, de acordo com Dupeyrix, o mundo-da-vida (*Lebenswelt*) habermasiano pode ser entendido como o mundo:

[...] compartilhado prévio, pressuposto do ponto de vista dos próprios participantes, de uma apreensão linguística ou de um horizonte do mundo vivido, no interior dos quais os melhores de uma comunidade de comunicação se encontram, antes mesmo de se entenderem, sobre alguma coisa neste mundo (Dupeyrix, 2012, p. 115).

Uma segunda observação a ser feita sobre o conceito de mundo-da-vida em Habermas, é que, diferente das outras abordagens em torno da ação humana, esse conceito de mundo pressupõe um caráter intersubjetivo, distinto, por exemplo, do agir teleológico. Porém, segundo Andrew Feenberg (1996), a crítica habermasiana acerca da técnica, tomando a ideia de ‘mundo-da-vida’ (*Lebenswelt*) como um dos principais argumentos, apresenta algumas limitações que abordaremos no próximo

tópico. Por esta razão, o debate travado por Feenberg tornou inevitável a inserção de suas ideias neste estudo, suscitando-nos as seguintes questões: Quais as limitações do conceito de técnica em Habermas? Quais as teorias da tecnologia que hoje são capazes de elucidar os efeitos da técnica no agir humano? Quais as virtualidades que a tradição do pensamento sobre a tecnologia, atualizada por Marcuse e Habermas, podem ainda proporcionar ao debate atual acerca da relação entre *praxis* e *téchne*?

Provocado por essas questões, no próximo tópico, concentrar-nos-emos nas críticas de Feenberg sobre as incompletudes das teses habermasianas acerca da técnica, a partir, sobretudo, de uma palestra proferida pelo filósofo na Universidade de Oslo, publicada na revista *An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, em 1996.

2.4 Habermas e Marcuse: dois conceitos de técnica

Intitulada *Marcuse or Habermas: Two Critiques of Technology*, a palestra proferida por Feenberg (1996)²⁰ teve como objetivo a análise e crítica do pensamento marcuseano e habermasiano em torno da técnica. O ponto de partida do filósofo norte-americano é o de que a crítica de Habermas sobre a filosofia da técnica de Marcuse não resolve nem supera totalmente suas limitações pelas razões que se seguem. Pelo contrário, ele restaura a visão corrente, inspirada na separação entre a técnica e a condição humana. Assim, Habermas não nega a tecnologia, mas a situa, como vários outros autores, numa esfera alheia e dissociada da *praxis*.

Segundo Feenberg (1996), em meio às influências frankfurtianas e heideggerianas, Marcuse desenvolve uma teoria não pessimista da tecnologia ao defender que, diferente dos seus mestres, a racionalidade tecnológica poderia ser modificada mediante a “[...] transformação da *praxis* social vigente” (Feenberg, 1996, p. 4). Essa concepção coloca Marcuse próximo daquilo que Feenberg chama de ‘crítica conformativa’ da tecnologia, por alimentar a crença na capacidade das práticas sociais em alterarem o caráter instrumental e dominante da tecnologia, através de uma mudança na nossa concepção e relação da/com a Natureza e conosco. De acordo com Feenberg, segundo essa visão:

²⁰ Traduzida em português por Newton Ramos-de-Oliveira, com o título: Marcuse ou Habermas: duas críticas da tecnologia.

Seria então possível criar uma nova ciência e uma nova tecnologia que seriam fundamentalmente diferentes, que nos disporiam em harmonia com a natureza e não em conflito com ela. A natureza seria tratada como outro sujeito e não como mera matéria bruta. Os seres humanos aprenderiam a alcançar seus propósitos mediante a realização das potencialidades inerentes à natureza em vez de devasta-la no atendimento interesseiro de metas imediatistas e limitadas, como o poder e o lucro (Feenberg, 1996, p. 4).

Para Feenberg, apesar de sua influência marcuseana, Habermas tece críticas ao filósofo frankfurtiano por considerar que este não fez a distinção necessária entre a racionalidade que impera no mundo da técnica (sistema) e a racionalidade (comunicativa) que deve conduzir o mundo-da-vida. Cada uma dessas esferas se realiza a partir de um modelo de ação (de natureza técnica ou comunicativa) que, considerando suas especificidades, ocupam lugares distintos na vida social.

Tal posto que, segundo Feenberg (1996), para Habermas, assim como a ação técnica se mostra apropriada apenas para algumas esferas (economia, poder), o agir comunicativo só encontra guarida no mundo-da-vida. Concebida dessa forma, a ação técnica não afetaria o modo de ser da *praxis*, uma vez que fosse assegurada a fronteira entre ambas, na vida social.

No entender de Feenberg, esta visão abre margem para uma crítica recorrente entre pensadores/as da técnica, relativa à sua concepção instrumental e neutra. Tal concepção define a técnica como uma forma de racionalidade que se manifesta, unicamente, a partir de um tipo específico de esfera e de ação. Sendo assim, de acordo com Feenberg (1996): “A abordagem de Habermas considera que a tecnologia seja neutra em sua própria esfera” (Feenberg, 1996, p. 3).

Diante dessa característica do pensamento habermasiano, Feenberg se aproxima de Marcuse por entender que neste é possível vislumbrar uma interpretação da racionalidade técnica, alterada pelos significados e valores contidos nas práticas sociais. Isto é, por suspeitar de um certo pessimismo tecnológico rondando a cisão habermasiana entre a ação apoiada na racionalidade técnica e a ação amparada na razão comunicativa, Feenberg (1996) opta por dissolver esta ‘cisão’, compreendendo essa ‘racionalidade’ como um fenômeno disperso no conjunto da vida social, presente tanto no mundo sistêmico como no mundo-da-vida habermasiano.²¹ Portanto, isto significa dizer que a técnica se faz presente de forma

²¹ Tal observação pode ser expressa da seguinte forma: Por considerar que em Habermas a racionalidade instrumental e a ação técnica são concebidas enquanto fenômenos de natureza ‘não-

intensa também na *Lebenswelt*, principalmente se considerarmos o contexto comunicacional no qual vivemos com as tecnológicas digitais da comunicação e da inteligência, no século XXI.

Por outro lado, a técnica tal como é concebida por Habermas, parece se resumir enquanto racionalidade, descuidando, portanto, do seu aspecto formal, denominado por Feenberg a partir da ideia de ‘moldura’ (Feenberg, 2022). Segundo essa concepção, o que definiria o sentido da tecnologia não seria, de partida e exclusivamente, a sua idealização ou produção, manifestas pela rubrica da racionalidade. Isso, porque, para que a ideia de uma universalização e homogeneização da racionalidade ‘puramente’ instrumental se torne efetiva, será necessária a existência de um contexto e de sujeitos previsíveis e isentos de qualquer contingência e circunstâncias, uma vez que: “[...] não existe apenas uma regra geral capaz de explicar as trajetórias do desenvolvimento tecnológico” (Feenberg, 2022, p. 68).

Assim concebida, a teoria crítica da tecnologia proposta por Feenberg (1996), reintroduz no debate sobre a relação entre a técnica e o agir humano a consideração pela indissociabilidade entre ação técnica e ação ético-política, rejeitando a cisão dos ‘mundos’ regidos pela *praxis* e pela *téchne*, presentes no pensamento habermasiano. Mas, até onde vai o argumento feenberguiano em favor de uma visão não dicotômica entre técnica e ação, no contexto de intensa transformação tecnológica no qual estamos vivendo?

Podemos dizer que a Filosofia da Tecnologia feenberguiana, embora não dicotomize a relação entre *praxis* e *téchne*, não se apoia numa visão harmoniosa entre uma e outra. Por compreender que toda atividade tecnológica está imersa em questões éticas, morais e políticas, não é possível mais defender uma visão higiênica e neutra da *téchne*, meramente instrumental, mas *sociotécnica*, quando a constituição do social e a técnica não se separam.

A contribuição de Feenberg para o debate em torno da técnica reside no fato dele desconstruir a visão linear e generalista comumente difundida sobre o processo de tecnificação da sociedade e da cultura. Realiza, assim, uma ‘desdicotomização’

social, neutra e formal’ (Feenberg, 1996), Feenberg se afasta da dicotomia habermasiana entre ‘mundo sistêmico’ e ‘mundo-da-vida’ e concebe a técnica como ação que perpassa ambos os ‘mundos’, ora projetada ora transformada a partir deles. Isto nos levaria a crer que, diferente de Heidegger e seus seguidores, o ‘mundo-da-vida’ não estaria completamente tomando pela ‘técnica moderna’ (Heidegger, 2006).

da relação entre técnica e ação humana, a partir de uma visão sistêmica da tecnologia a qual, nas sociedades contemporâneas, compreende dois principais movimentos.

O primeiro refere-se à ‘instrumentalização primária’, na qual impera a visão instrumental e utilitária do uso da tecnologia. Trata-se do estágio em que a técnica assume um sentido heideggeriano da ‘utilizabilidade’ (*Zuhandeheit*). A racionalidade técnica que opera nesse momento se dá de forma ‘descontextualizada’, desconsiderando os sujeitos e contextos do seu uso futuro. Já a ‘instrumentalização secundária’ corresponde ao momento da inserção da técnica no mundo social (sociotécnica), propriamente dito. Trata-se da esfera da produção dos diferentes significados que a tecnologia assume no mundo humano.

É a partir desse tipo de ‘instrumentalização’ que a técnica deixa de ser vista apenas pelo significado do ‘uso’, passando a assumir um caráter ontológico e antropológico (através de sua ‘recontextualização’ na sociedade), afetando e constituindo a nossa condição de ser-no-mundo:

Antes [porém] de poder ser utilizado, o objeto descontextualizado precisa ser recontextualizado no quadro de referência de um modo de vida. A ‘sistematização’, tal como eu chamo a esse processo, concede ao artefato ou a qualquer outro sistema racional um significado específico dentro de um sistema de significados que constitui o ‘mundo’ da sociedade (Feenberg, 2019, p. 249).

É a partir desse estágio que o vínculo entre técnica e o sentido do agir humano se amalgamam, constituindo-se num só ato. Nesse contexto, a técnica deixa de ser um mero artefato ou instrumento para assumir significado mais amplo na constituição do mundo humano. No entendimento desse estudo, é nessa relação (técnica/mundo/ação) que podemos encontrar elementos relevantes, capazes de nos propiciar a superação do paradigma da ‘dicotomia’ entre *praxis* e *téchne*.

No entanto, embora o pensamento feenberguiano represente um bom caminho para tratar desse vínculo, inseriremos a seguir as contribuições de Hannah Arendt nesse debate. Tal é assim, porque, embora não seja uma ‘filósofa da tecnologia’ ou da ‘técnica’, Arendt foi uma pensadora que atribui grande importância à relação mencionada no conjunto de suas obras. Sendo assim, introduziremos no próximo capítulo (Cap. 3) algumas considerações acerca do pensamento de Hannah

Arendt, com quem manteremos maior proximidade teórica até o fim desse estudo, sobre a relação entre ação humana (*praxis*) e técnica (*téchne*).

A razão de sua inclusão neste trabalho corresponde ao fato de Arendt oferecer uma outra concepção acerca da tríade presente no pensamento habermasiano (*praxis/Lebenswelt/téchne*), distinguindo-se da forma como o filósofo alemão tratou este assunto. Justifica-se ainda, por Arendt proporcionar uma reflexão original em torno da relação entre técnica e ação, não muito explorada no vasto universo das obras e estudos acerca do seu pensamento.

Finalmente, vale dizer que Arendt produziu uma das obras mais relevantes do pensamento contemporâneo, tratando de forma singular o vínculo entre *praxis* e *téchne*, através das atividades basilares da *vita activa*: trabalho, fabricação e a ação. Tentaremos mostrar no próximo capítulo como essa pensadora recuperou o sentido da ação diante de um mundo cada vez mais tecnificado, a partir do século XX.

3 METAMORFOSES DA AÇÃO E A CONDIÇÃO HUMANA

Vimos no capítulo anterior como se originou o dilema em torno da relação entre técnica e ação humana, foco central deste estudo. Nele identificamos ainda como diferentes pensadores procuraram responder aos desdobramentos dessa relação para a nossa condição. Observamos também que já no limiar do século XX, autores tais como Heidegger e Ortega y Gasset desenvolveram as primeiras reflexões sobre a denominada ‘técnica moderna’ e os seus efeitos na vida humana. Deles brotaram o debate crítico em torno do caráter político, antropológico e instrumental que assumirá a técnica, a partir de então, concebida, em boa parte do pensamento da época, como uma forma incontornável de dominação e poder.

Na tentativa de responder ao pessimismo vigente daquele período, Marcuse (1999) propôs uma via reparadora da hipertrofia da técnica. No dizer de Feenberg (1996), trata-se de reconhecer, com Heidegger, o caráter expansivo da técnica na sociedade, mas sem perder de vista a possibilidade de sua superação a partir de outra forma de racionalidade, por meio da reconsideração da relação entre o humano, a sociedade, os valores, a Natureza.

Já Habermas, contrapondo-se à visão marcuseana, desacredita da possibilidade de ‘transformação’ da subordinação da ação frente à técnica. Pois, considera que esta última se dá a partir de uma lógica distinta do mundo-da-vida (*Lebenswelt*), amparada num tipo de agir guiado pela troca (dinheiro) e pela dominação (poder), propiciadora da ação racional instrumental. Diante dessa impossibilidade, Habermas defende a separação entre a esfera do agir técnico e a do agir comunicativo (da interação mediada linguisticamente).

Essa distinção mobilizou pensadores como Feenberg (1996) a questionar a lacuna da teoria da técnica habermasiana, por esta retornar à defesa de uma possível distinção entre: a esfera da *téchne* e a esfera da *praxis*, negando, por conseguinte, a indissociabilidade existente entre ambas, sobretudo, no contexto tecnológico atual.

Feita esta pequena digressão, no presente capítulo introduziremos as reflexões de Hannah Arendt, por esta seguir um caminho distinto de Habermas frente à relação entre a ‘ação ético-política’ e a ‘ação técnica’: ou seja, entre *praxis* e *téchne*, respectivamente. Para tanto, no tópico a seguir, denominado de *O conceito*

de Ação em Hannah Arendt (3.1), discorreremos sobre a forma como a pensadora judia concebe a ação. Já no tópico seguinte, intitulado *A técnica e a condição humana* (3.2), exploraremos o conceito de técnica e tecnologia em Arendt, na tentativa de apontar possíveis relações entre estas e a ação no capítulo (Cap. 4) posterior.

A escolha e a delimitação bibliográfica que definiram o seu conteúdo se deu devido à presença do tema da técnica (e da ciência) em uma das obras mais importantes da filósofa: *A condição humana*. Por outro lado, o tema da técnica, apesar de sua constante presença na obra em questão, tem sido pouco explorado enquanto elemento de suma importância para compreender uma das preocupações do pensamento de Arendt sobre a política, seu tema central.

Por sua vez, a opção pelo pensamento arendtiano resultou do reconhecimento da originalidade de suas ideias em torno do tema aqui discutido, apontando, assim, para novas perspectivas acerca da relação entre técnica e agir humano. Entretanto, considerando o recorte temático preterido nesta seção, os próximos tópicos não terão por objetivo desenvolver um estudo aprofundado em torno de sua obra.

Para o que intentamos neste capítulo, cada tópico apresentará, respectivamente, as ideias arendtianas sobre a ação, a técnica e a relação entre ambas. Já a relação entre o contexto tecnológico contemporâneo e as questões levantadas pela filósofa será objeto de discussão no próximo capítulo (Cap. 4), intitulado: *O agir humano na 'civilização tecnológica'*.

3.1 O Conceito de Ação em Hannah Arendt

Para que possamos compreender como Arendt concebe a relação entre ação e a técnica, será preciso nos atermos um pouco sobre a definição dos conceitos que compõem esse binômio no pensamento da autora, separadamente. A começar pela 'ação', é importante notar que esta ideia se apresenta como um dos temas centrais do seu pensamento.

Diverso do caráter produtivista ou instrumental que encontramos em diferentes acepções, a ação, segundo Arendt, origina-se das expressões do grego: '*prattein*' e '*archein*'. A primeira (*prattein*), faz referência ao ato de 'atravessar', 'realizar' e 'acabar' algo. Já a segunda (*archein*), diz respeito ao ato de 'começar', 'liderar', 'governar'.

Essa distinção nos induz a considerar a particularidade da ideia arendtiana de ação, diferente do que foi visto até o momento. Isso, porque Arendt compreende ação como atividade que, na origem de sua significação, envolve dois movimentos: iniciar (*archein*) e acabar/realizar (*prattein*) algo. Segundo a filósofa, “(...) é como se toda ação estivesse dividida em duas partes: o começo, feito por uma só pessoa, e a realização, à qual muitos se associam para ‘conduzir’, ‘acabar’, levar a cabo o empreendimento” (Arendt, 2018, p. 234).²²

Assim concebida, ação da qual nos fala Arendt, assume diferente significação. Em primeiro lugar, porque a dupla definição desse conceito, a partir dos dois principais movimentos já mencionados (*archein*, como início; *prattein*, como condução, governo), introduz nela uma dimensão ontológica e política, simultaneamente. Essas dimensões correspondem ao fato de que o agir que se situa num indivíduo, e dele se origina (*archein*), requer a presença e adesão de outros para a sua efetivação (*prattein*), não se esgotando em si mesmo.

A simultaneidade ontológica e política a qual nos referimos, pode ser verificada na concepção arendtiana da ação: primeiro, pelo fato de que é no agir que se manifesta um modo de ser do sujeito e de sua singularidade; segundo, porque essa manifestação, apesar de ser única e singular, necessita da presença dos demais para que assuma algum sentido e existência, através de sua publicidade e visibilidade. Sendo assim, o agir tanto expressa, segundo Arendt, a ‘revelação’ do ser do agente como a coexistência e co-dependência desses sujeitos em relação aos outros seres humanos.

Se seguirmos a definição inaugural do agir que aponta Arendt (2018), a partir das ideias de *archein* e *prattein*, é possível identificar algumas implicações conceituais na definição da autora, diferente da ideia de ação amparada na *praxis*, abordada no primeiro capítulo deste estudo. Pois, se nesta última (*praxis*) a ação humana, originalmente, caracterizava-se a partir de uma distinção entre a atividade

²² Vale aqui enfatizar a distinção entre essas duas expressões para o que propõe a autora acerca da mudança do sentido político da ideia de ação. Para tanto, podemos fazer uso de duas passagens do seu livro *O que é política?*, nas quais a autora explica a especificidade etimológica de ambas palavras, *archein* e *prattein*, respectivamente. Sobre a primeira, nos diz Arendt: “O fato de que liberdade de agir é equivalente a estabelecer-um-início-e-começar-alguma-coisa é ilustrado, da melhor maneira dentro do âmbito político grego, porque a palavra *archein* tanto significa começar como dominar” (Arendt, 1998, p. 57). Já, sobre a segunda, lê-se: “É evidente que esse duplo significado indica que originalmente era chamado de guia aquele que começava uma coisa, procurava companheiros a fim de poder leva-la a cabo; e esse levar a cabo e levar-ao-fim-a-coisa-começada era o significado original da palavra para agir, *prattein*” (Arendt, 1998, p. 57).

de caráter ético-político e a atividade produtiva da *téchné*, na versão arendtiana o que caracteriza a ação é um tipo de ‘distinção’ diferente daquela estabelecida nos conceitos anteriores acerca do agir.

De acordo com Arendt (2018), a ‘distinção’ que embasa a ação humana não é externa à sua própria espécie, mas, pelo contrário, está fincada na condição de sua pluralidade. Ou seja, é porque se (auto) ‘distinguem’ entre si que os humanos são dotados de ação. É, pois, porque podem tanto se ‘revelar’ (Arendt, 2018) enquanto ser ‘singular’ em relação aos demais, como se conceber enquanto parte dessa pluralidade de seres, que a ação se afirma como uma necessidade (ontológica e política) para os humanos.

Por outro lado, esse duplo enraizamento da ação, na *archein* e na *pratein*, possui como fonte, também, uma dupla condição, relacionada à Natalidade e à Pluralidade. A primeira, corresponde à possibilidade de renovação e continuidade do mundo devido à chegada de novos seres humanos nele (*archein*). A segunda, diz respeito à necessidade de desvelamento de cada um desses seres, diante de sua distinção e multiplicidade (*pratein*).

A Natalidade, portanto, está representada pela dimensão da *archein*, no conceito de ação arendtiana, concebendo o ser humano enquanto um ser de *initium*, enquanto “[...] alguém que é, ele próprio, um iniciador” (Arendt, 2018, p. 219), ou seja: “Nesse sentido de iniciativa, a todas as atividades humanas é inerente um elemento de ação e, portanto, de natalidade” (Arendt, 2018, p. 11).

Já a Pluralidade está associada à capacidade (e necessidade ontológica) dos humanos de sua ‘diferenciação’ diante da coexistência de outros seres igualmente distintos (*pratein*). A Natalidade aponta para o poder ‘iniciador’ e renovador do mundo, a cada chegada de um novo ser. A Pluralidade, refere-se à condicionalidade de cada uma desses existentes perante a multiplicidade dos seus pares.

Partindo dessas breves considerações, podemos dizer que: enquanto as concepções da ação, discutidas no início desse trabalho, partem da diferença entre *praxis* e *téchné* (entre o agir ético-político e o agir técnico), em Arendt, a ação se fundamenta numa ‘distinção’ já intrínseca e presente na própria *praxis*. Portanto, interna na própria ação. Tal como destacamos, essa ‘distinção’ reside no duplo caráter (ontológico e político) da ação: primeiro, pelo fato de que, a partir dela, o ator humano pode revelar ao mundo a sua identidade (dizer quem ele é); segundo,

porque esse ‘revelar-se’ implica a presença dos demais, a partir de suas respectivas singularidades.

Assim concebida, a ação (ou a *praxis*) em Arendt (2018) se estrutura a partir de uma distinção entre o sujeito e o horizonte de sua ação, constituído pela existência e multiplicidade de outros seres humanos e do mundo que se interpõem entre eles. No entanto, essa ‘distinção’, longe de significar uma condição de antagonismo entre ambos (sujeito, demais indivíduos e o mundo), implica numa concepção relacional dos elementos (*archein*, *prattein*) constituintes da ação.

Portanto, sendo a ação resultante da nossa condição ontológica (enquanto ser singular) e política (enquanto singularidade que só se afirma e se revela mediante a presença de Outros), o agir humano em Arendt (2018) deve ser concebido enquanto atividade que se realiza como ‘interrelação’ da nossa dupla condição de Natalidade e Pluralidade: de um lado, por sermos capazes de iniciar algo novo num mundo – ‘de tomar iniciativa’ (*archein*) –, de outro lado, por esse mundo ser constituído de outros potenciais (co) atores (*prattein*).

Sendo assim concebida, Arendt (2018) enfatiza que tanto a Natalidade quanto a Pluralidade se apresentam como condições constituintes da ação que refletem a partir do ‘agir’ e do ‘discurso’. O ‘agir’ aqui significa, a capacidade de iniciar (*archein*). Já o ‘discurso’ corresponde à capacidade de revelar, comunicar, aos demais nossa singularidade, através da linguagem, tal como nos mostra a autora no trecho a seguir:

Se a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento, se é a efetivação da condição humana da natalidade, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como um ser distinto e único entre iguais (Arendt, 2018, p. 220-221).

Se fôssemos nos deter nos desdobramentos do conceito de ação em Arendt, teríamos que dedicar mais de um capítulo a esse tema, visto a sua importância no pensamento da autora. No entanto, o que aproxima o tema desse estudo das reflexões arendtianas vai além de sua original e singular interpretação desse conceito.

Retomando a problemática que orienta esta pesquisa, concentrar-nos-emos a seguir num recorte específico do debate arendtiano acerca da ação. Trata-se de suas reflexões em torno da crise que influenciou esta ideia no decorrer da história e

suas consequências éticas e políticas. Por fim, buscaremos sinalizar de forma breve como o agravamento dessa crise possui relação com a intensificação da técnica, a partir do século XX. Sendo assim, para não ficarmos apenas num plano conceitual de suas ideias, vale aqui apresentar passagens essenciais de sua obra acerca dessa condição.

De acordo com a autora, foi a *polis* grega quem primeiro acolheu o modelo de ação anteriormente apresentado, responsável pela produção de um espaço político que melhor atendesse a essa experiência. Pois, foi nela que se ergueu a esfera pública capaz de dar visibilidade e atribuir memória aos feitos e ditos dos seus participantes. A ação, tal como a concebemos anteriormente, encontraria na *polis* um espaço adequado para a sua manifestação e, através dela, para dar luz e aparência à revelação do que é singular e comum entre os indivíduos.

Porém, a coincidência entre a *polis* e o espaço de manifestação da ação enquanto *archein* e *prattain*, dotada da capacidade de iniciar e realizar, confrontar-se-ia com uma outra versão da ação presente na filosofia de Platão e, de certa forma, em Aristóteles. Segundo Arendt (2018), o duplo sentido antes atribuindo à ação perderia sua completude a partir da ideia de um ‘rei-filósofo’ e da relação entre ‘governante’ e ‘governado’, a qual se estenderia por boa parte da história do pensamento político.

O lugar-comum, que já encontramos em Platão e Aristóteles, de que toda comunidade política consiste em governantes e governados (suposição na qual se baseiam, por sua vez, as atuais definições de formas de governo – governo de um ou monarquia, governo de poucos ou oligarquia e governo de muitos ou democracia) baseava-se mais na suspeita em relação à ação que no desprezo pelo homem, e resultou mais no sincero desejo de encontrar um substituto para ação que de alguma vontade de poder, irresponsável ou tirânica (Arendt, 2018, p. 275).

A leitura que Arendt faz do pensamento político de Platão como marco da mudança do conceito de ação, transpassa vários momentos de suas obras, registrada além de *A condição humana*. Em *A dignidade da política* (1993), no capítulo intitulado *Filosofia e Política*, Arendt trata do ‘abismo’ na tradição do pensamento político decorrente da condenação de Sócrates. Segundo a filósofa, esse evento provocou um ‘desencantamento’ de Platão pela política, causando no criador da *Academia* uma dupla reação: primeiro, [...] duvidar de certos princípios

fundamentais dos ensinamentos socráticos” (Arendt, 1993, p. 92), segundo, questionar a ‘validade da persuasão’ (Arendt, 1993).

Sobre esta última, Arendt nos lembra no mesmo capítulo que a ‘persuasão’ (*peithein*) era a forma discursiva a partir da qual os gregos conduziam os assuntos políticos. Por esta razão, segundo a pensadora, Platão opõe o discurso da verdade à *doxa*, a filosofia à persuasão política. Por conseguinte, essa condição resultou também na oposição entre a sabedoria do filósofo (que deveria, segundo Platão, governar a cidade) e a *phronésis* (sabedoria prática) necessária a todo e qualquer cidadão, no sentido aristotélico.

Já no seu *A promessa da política* (2012), no primeiro capítulo dedicado a Sócrates, Arendt destaca que a principal consequência posta a partir do evento do julgamento socrático, a partir de Platão, foi a separação entre o pensamento e a ação, entre a filosofia e a política:

O hiato entre filosofia e política se abriu historicamente com o julgamento e condenação de Sócrates, que na história do pensamento político é um momento crítico análogo ao julgamento e condenação de Jesus na história da religião (Arendt, 2012, p. 47).

É a partir desse conjunto de oposições (*epistéme* / *doxa*, pensamento / ação, filosofia / política) que Arendt situa, através do pensamento platônico, não só a origem da tradição do pensamento político como também a mudança do sentido e significado da ação. Tal mudança pode ser representada pela subtração, no agir, da capacidade de iniciar (*archein*) algo novo no mundo. Assim, de acordo com Arendt (2018), Platão dá origem a uma tradição no pensamento político que reduz a ação ao ato de ‘governar’, de ‘liderar’. Desta forma, o agir que antes expressava a manifestação singular dos indivíduos e sua relação com muitos, assume um caráter administrativo e técnico, prescindindo, assim, da *polis* como espaço de sua realização.

De acordo com a pensadora judia, por dissolver o caráter político da ação, a concepção platônica do agir despreendeu essa ideia da esfera pública, da *polis*, enquanto espaço de sua manifestação e realização (Arendt, 2018). Por outro lado, desencadeou o movimento de separação entre o pensar e o agir, através da oposição entre filosofia e política, tal como mencionamos. A esse movimento, Arendt atribuiu o nome de ‘alienação do mundo’.

Para melhor definir esse conceito será necessário falarmos antes sobre mais uma característica do agir em Arendt, até aqui não mencionado. Trata-se de sua definição da ação como atividade constituinte da *vita activa*. Segundo a autora, a *vita activa* pode ser compreendida como: “[...] a vida humana na medida em que está ativamente empenhada em fazer algo, está sempre enraizada em um mundo de homens ou de coisas feitas pelos homens, um mundo que ela jamais abandona ou chega a transcender completamente” (Arendt, 2018, p. 27).

Dessa vida fazem parte ainda o ‘trabalho’ e a ‘obra’. O primeiro, corresponde à atividade dedicada a atender às necessidades vitais do corpo humano (como a alimentação, por exemplo), obedecendo o processo biológico e da natureza. O segundo, diz respeito à produção de artefatos (instrumentos, utensílios), relacionado ao mundo artificial e não natural (*unnaturalness*), portanto, não dependente dos processos naturais e biológicos.

Levando em consideração a importância de uma melhor explanação sobre essas atividades, para este estudo, retomaremos essa discussão em outro momento dessa pesquisa, quando abordaremos a questão da técnica em Arendt. Sendo assim, no momento, concentrar-nos-emos na finalização da ênfase dada neste tópico ao conceito de ação no pensamento arendtiano.

No universo da *vita activa*, segundo Arendt (2018), a ação ocupa um lugar especial, como atividade que, diferente das demais, nasce da constatação da multiplicidade dos humanos enquanto fator condicionante da existência de cada indivíduo. Por esta razão, a ação se configura, para Arendt, como aquela atividade que, diferente do trabalho e da obra, só se realiza na relação e presença de muitos.

Tal como vimos, a condição que funda a ação na vida humana é a pluralidade, oriunda da singularidade e distinção que cada um de nós representa. Ou seja, no entender de Arendt: “A pluralidade é a condição da ação humana porque somos todos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá” (Arendt, 2018, p. 10).

Entretanto, diferente do trabalho, que obedece a circularidade correspondente ao consumo que atende às necessidades biológicas e de sobrevivência dos indivíduos; da obra, cuja durabilidade ultrapassa a finitude humana; a ação corresponde à atividade que visa garantir a permanência de um mundo comum, que se interpõe entre os humanos e cujos parâmetros e normas não se sustentam nem

pela repetitividade que determina o consumo, nem pela temporalidade e duração próprias dos objetos e utensílios.

Tal como foi dito, a crise que acometeu a ação residiu na tentativa de encontrar um princípio que superasse sua fragilidade normativa, obliterando sua dupla dependência da Natalidade e da Pluralidade, enquanto condições da existência humana. Essa procura teve seu início com o abandono da *polis* pela filosofia, por conseguinte, com a renúncia do pensamento para com a ação, fazendo surgir, assim, o primeiro momento de ‘alienação do mundo’ na tradição do pensamento político.

Definida pela oposição entre *vita activa* e *vita contemplativa*, a ‘alienação do mundo’, segundo Arendt, assume presença recorrente na tradição do pensamento ocidental, manifesta nas diferentes tentativas de superação do ser humano perante o mundo e sua condição: ora pela via do pensamento, ora pela religião ou através da evolução e do progresso históricos. Assim, o processo de ‘alienação’ apresentado por Arendt (2018), representa a história das diferentes tentativas de busca de um ‘princípio’ ou horizonte de significação que transcende a ação e ao mesmo tempo a conduz. Princípio este capaz de explicar e ordenar tanto o agir humano como o mundo que se interpõe entre seus atores.

Sendo assim, vale dizer que essa ‘alienação’ não tem a mesma conotação da definição marxista. Historicamente, para Arendt, ela representa o processo de progressiva ‘fuga’: de um lado, dos indivíduos em relação ao mundo, de outro, destes para com a sua própria condicionalidade. Ela (alienação) compreende tanto o afastamento e perda do mundo, enquanto horizonte de nossa existência e da própria ação, como a tentativa de exterminar nossa identidade enquanto seres por ele (mundo) condicionados.

Para Arendt (2018), na antiguidade clássica, ela representava a ‘fuga’ do filósofo, da *polis* e da *vita activa* para o mundo da contemplação; na Idade Média, ela se manifestava a partir da negação da existência terrena em favor da salvação da alma para o paraíso divino; na Idade Moderna, correspondeu à progressiva busca do sentido do mundo na interioridade e subjetividade humanas.

Após se perpetuar através do pensamento moderno, essa constante ‘fuga’ do mundo, a qual Arendt dá o nome de ‘alienação’, assumiu estágio mais decisivo durante o século XX, com a junção entre a técnica e a ciência. Trata-se de um

período em que a tecnologia, fruto da junção mencionada, tornaria efetivo o antigo sonho humano de se rebelar contra a sua finitude num mundo aparente e fugaz.

Ela, a tecnologia, viria para redimir o ser humano da sua impotência frente às limitações que constituem a sua situação de ser um Ser triplamente condicionado: pelo nascimento, pela morte e pelo mundo que este habita. Esses três elementos determinantes e componentes da nossa condição vêm sendo progressivamente suplantados pelas descobertas científicas e tecnológicas que, cada vez mais, põe nas mãos humanas o poder de se rebelar contra essas limitações, formadoras de sua condição: o domínio sobre o mundo que habita (Terra), sua chegada (nascimento) nele e sua partida (morte) (Critelli, 1993).

No início de *A condição humana*, Arendt observa que, a partir da metade do século XX, surgira os primeiros sinais de superação dessas três limitações, definidoras da nossa condição. O primeiro deles ocorreu no ano de 1957, com o lançamento do satélite russo *Sputnik*. Esse evento, segundo a autora, representaria a rebelião humana contra sua condição, presente na frase que expressara a antiga pretensão de uma “[...] fuga dos homens de sua prisão na Terra” (Arendt, 2018, p. 1).

Um segundo sinal que a autora menciona no livro citado, refere-se à possibilidade humana de, através da ciência e da técnica, poder projetar o surgimento da vida a partir de uma proveta. O terceiro e não menos importante, reside na menção feita por Arendt às pretensões da ciência de prolongar a vida humana para além daquilo que nossa natureza possibilitou até então.

Esses sinais, por assim dizer, correspondem ao momento mais radical da denominada ‘alienação do mundo’ da qual tratou Arendt no seu tempo. Pois, se comparada aos primeiros momentos desse processo, na antiguidade clássica, a ‘alienação’ que se desenha no século XX, supera a antiga pretensão de transcender a condição humana com a capacidade de transformar, de forma efetiva, os limites que a constituem, a partir do auxílio da ciência e da técnica:

A antiga alienação do mundo, em toda as suas variedades – do estoicismo ao epicurismo e então do hedonismo ao cinismo –, foi inspirada por uma profunda desconfiança do mundo e mobilizada por um veemente impulso para retirar-se do envolvimento mundano, do infortúnio e da dor infligidos por ele, para a segurança de um âmbito interno no qual o si-mesmo não é exposto a nada além de si próprio (Arendt, 2018, p. 385).

Radicalmente distinta desses primeiros momentos, a alienação que se desenvolve no período da análise de Arendt, coloca o problema da ação sob uma nova perspectiva, acerca da condição humana: não mais pela via da oposição entre a filosofia e a política (o pensamento e a ação), nem pela sobreposição da teologia ou da história como horizontes da *praxis*. Dito de outra forma, a alienação de que nos fala a filósofa, em pleno século XX, é aquela que aponta para a abolição e superação da própria existência dessa condição e seus respectivos limites: o nascimento, a morte e o mundo.

Desta forma, a ação que emerge das análises de Arendt (como a melhor expressão ontológica da manifestação e revelação do ser humano), após ser obliterada pela busca de um princípio que aniquilasse sua (da ação) dependência dos limites impostos pela *vita activa* (pela sobrevivência, pela fabricação de objetos, pela relação com os outros), encontra-se hoje num estágio de intensa ‘metamorfose’ do seu significado.

Logo, depois de ser conduzida pelo primado da alma (Platão), pela revelação divina (Agostinho), pelo ‘cogito’ (Descartes) e pelas leis da História (Marx), ação, segundo Arendt (2018), vem perdendo progressivamente sua capacidade de manifestar a revelação do ser humano (sua dimensão ontológica) e de sua relação com o mundo (sua dimensão política), por ser conduzida, cada vez mais, pelo primado da técnica.

Dito isto, faz-se necessário indagar qual o sentido da técnica em Arendt? Quais os efeitos da tecnificação, analisada por ela, para ação humana? Essas questões nos lançam para uma etapa que se mostrou incontestável nessa pesquisa, visto que a filósofa em questão possui uma visão sobre a técnica e tecnologia que merece aqui um espaço reservado. Por esta razão é que faremos no próximo tópico algumas reflexões acerca das ideias desenvolvidas por Arendt sobre o conceito de técnica, a partir de diferentes perspectivas, tomando como fonte sua obra de 1958, *A condição humana*.

Para tanto, trataremos a seguinte de alguns temas caros ao pensamento da autora, referentes: à ‘tecnificação do mundo’ e à ideia de ‘artefato’, a influência da ciência no desenvolvimento da técnica e da nossa visão do mundo, ao vínculo entre os processos de subjetivação e do pensamento científico, à ‘alienação do mundo’ e o processo de automação no século XX.

3.2 A Técnica em ‘A condição humana’

*“Ferramentas e instrumentos são objetos intensamente mundanos que podemos classificar civilizações inteiras empregando-os como critério”
(Hannah Arendt).*

Embora, como se sabe, as obras de Arendt se concentrem em discutir a dignidade da política, ela, ao se deparar com o tema da ação, precisou decifrar o sentido que assumiu a técnica a partir da modernidade, considerando como contexto primordial, as descobertas científicas e tecnológicas, ocorridas a partir do século XVII.

Apesar desse vínculo não aparecer de modo explícito na obra da autora, em vários momentos de *A condição humana*, ela nos dá pistas de como a ação foi afetada pela técnica a partir da intensificação da tecnologia nas sociedades modernas. Para uma melhor organização das ideias tratadas nesse tópico, este foi dividido da seguinte forma: na seção intitulada *Do artifício humano à tecnificação da existência* (3.2.1), trataremos sobre o modo em que a técnica aparece na obra já citada, relacionada à *vita activa*; na seção seguinte (3.2.2), nomeada de *A relação entre técnica e ciência*, exploraremos os vínculos estabelecidos por Arendt entre essas duas esferas (técnica e ciência) e suas implicações para a condição humana; já na seção (3.2.3) cujo o título é *Técnica, ‘introspecção’ e ‘alienação do mundo’*, procuraremos nos ater às ideias desenvolvidas pela autora em torno das mudanças tecnológicas e os modos de subjetivação; finalmente, na seção (3.2.4) intitulada *A ‘rebelião das máquinas’ e o declínio do homo faber*, exploraremos as reflexões arendtianas em torno dos estágios de desenvolvimento da técnica e suas diferentes consequências para o âmbito da *vita activa*.

3.2.1 Do artifício humano à tecnificação da existência

Falar da técnica em Arendt implica, em primeiro lugar, partir da distinção por ela feita acerca das três atividades constituintes da *vita activa*: ‘trabalho’, ‘obra’ e ‘ação’. A diferença entre essas atividades pode se dar a partir de diversas perspectivas: do ponto de vista de suas finalidades, do seu produto, do seu processo; dos seus limites e consequências. Para a abordagem adotada neste trabalho, será necessário considerar as diferentes relações entre esses aspectos.

Antes, é importante lembrar que Arendt define a *vita activa* como conjunto das atividades mencionadas. De acordo com a pensadora, cada uma delas “(...) está sempre enraizada em um mundo de homens ou de coisas feitas pelos homens, um mundo que ela jamais abandona ou chega a transcender completamente” (Arendt, 2018, p. 27).

Dessas atividades, a obra é aquela que mais se aproxima do que podemos denominar, aqui, de atividade técnica. Em primeiro lugar, a obra, relacionada que está com a fabricação de instrumentos e artefatos, difere das demais atividades da *vita activa* (trabalho, ação) por possuir um fim preestabelecido e cujo propósito se perpetua a partir do resultado de sua produção.

Diferente do trabalho e da ação, a fabricação propicia ao ser humano uma relação distinta com um mundo, de suma importância para a afirmação de sua identidade. Isto, porque, concebida enquanto *téchne*, a obra possibilita a permanência de artefatos (instrumentos, objetos) que, por possuir durabilidade, torna o mundo um lugar estável e objetivo frente à finitude humana. Como nos diz Arendt:

É essa durabilidade que confere às coisas do mundo sua relativa independência dos homens que as produziram e as utilizam, sua ‘objetividade’, que as faz resistir, ‘se opor’ [stand against] e suportar, pelo menos durante algum tempo, as vorazes necessidades e carências de seus fabricantes e usuários vivos (Arendt, 2018, p. 170).

Essa ‘estabilidade’ proporcionada pelos objetos produzidos, por assim dizer, é garantida: tanto por sua relativa durabilidade como, a partir desta, por sua objetividade. Esta permanência, como é sabido, deve-se em parte à materialidade dos instrumentos e artefatos. Já a objetividade, como elemento constituinte desta (constância), assume o poder de ‘estabilizar’ a vida humana (Arendt, 2018) a partir da fixação da função ou do significado dos objetos partilhados pelos indivíduos. Em outras palavras, essa estabilidade do mundo humano é garantida pelo objeto, uma vez que:

[...] sua objetividade reside no fato de que – contrariando Heráclito, que disse que o mesmo homem jamais pode entrar no mesmo rio – os homens, a despeito de sua natureza sempre cambiante, podem recobrar sua mesmidade [*sameness*], isto é, sua identidade, por se relacionarem com a mesma cadeira e a mesma mesa (Arendt, 2018, p. 170).

Essa visão em torno da obra está relacionada, no entender de Arendt, à ideia de *téchne* enquanto artifício humano, ou seja, enquanto realidade produzida por nós, diferente da *physis* (Natureza). Dessa forma, o caráter da durabilidade e objetividade, contidas tanto no processo como no produto da fabricação, encontra-se fundada numa concepção teleológica do agir (*téchne*), portanto, definida e planejada pelo ser humano.

Por outro lado, essa objetividade possibilita aos humanos uma relação de exterioridade e alteridade para com a Natureza e os objetos que produz. Assim, ‘contra subjetividade do homem’ (Arendt, 2018), o ‘artifício humano’ (enquanto conjunto dos produtos fabricados pelos indivíduos) se constitui enquanto um ‘mundo’ habitável por proporcionar, simultaneamente: estabilidade, objetividade e identidade aos sujeitos.

A técnica (obra, fabricação, artifício), nestes termos, distingue-se da ação na medida em que esta assume diferentes características. A começar pela natureza da finalidade de ambas. Pois, embora a ação possua um início determinado, assim como a obra, sua conclusão não segue o mesmo destino. Destarte, segundo Arendt (2018), enquanto a obra (*téchne*) cumpre seus intentos tanto no início como no fim – da fabricação –, a ação parte de um começo delimitado sem garantir, no entanto, uma previsão dos seus resultados e seus consequentes desdobramentos.

Por outro lado, a técnica, enquanto atividade relativa à obra e à fabricação, também se distancia do trabalho, no sentido arendtiano. Pois, enquanto este repete o ciclo, sem início e sem fim, da Natureza, a obra segue o processo pré-estabelecido da produção, garantido por um início e um fim antecipados.

Com a técnica o ser humano se estabeleceu num mundo que o identifica e o situa enquanto ser não definido e determinado totalmente pela Natureza, embora atado a ela, através dos objetos e artefatos. Segundo Arendt, isto se faz necessário porque: “Sem um mundo interposto entre o homem e a natureza [...]”, garantido pela técnica, “[...] há um eterno movimento e não a objetividade”.

Esse ‘mundo interposto’ do qual nos fala Arendt (2018), explica-se pela especificidade da obra, enquanto atividade da *vita activa*. Ela funda um mundo constituído pelos objetos e artefatos, caracterizados por sua durabilidade e permanência entre nós. No concernente ao trabalho (atividade do animal *laborans*), sua distinção em relação à obra se dá: por este (trabalho) se definir a partir do processo de ‘destruição’ ou consumação (dos objetos e ações), cuja a finalidade é

apenas atender uma necessidade biológica. Já na obra (*téchne*), a despeito de sua relativa durabilidade, seus produtos tendem a permanecer entre nós.

Essa distinção, de acordo com Arendt, aparece até nas expressões atribuídas tanto à obra como ao trabalho, uma vez que: o uso relacionado aos objetos fabricados denota uma durabilidade e permanência desses; já o consumo, vinculado à atividade do trabalho, implica a destruição e consumação do seu objeto.

Por obedecer a esse 'ciclo', o trabalho não possui um ponto de partida nem uma finalização, seguindo apenas a determinação e repetitividade permanentemente estabelecida pela Natureza e nossas necessidades. Já a obra, a partir de um processo de reificação, retira do mundo natural a matéria de que necessita para imprimir o modelo predefinido de um objeto, atribuindo-lhe finalidade prévia, permanecendo no mundo após a sua fabricação:

A verdadeira obra da fabricação [*work of fabrication / Herstellung*] é executada sob a orientação de um modelo segundo o qual se constrói o objeto. Esse modelo pode ser uma imagem vista pelos olhos da mente ou um esboço, no qual a imagem já passou por um ensaio de materialização por meio da obra (Arendt, 2018, p. 174).

Situando assim o lugar da fabricação, enquanto atividade relacionada à *téchne*, a ideia de técnica que se desenha nos escritos de Arendt, particularmente em *A condição humana*, nos remete à antiga distinção entre *poiésis* e *praxis*. Entretanto, se analisada com mais vagar, a concepção arendtiana da técnica aponta para alguns aspectos que superam a tradicional separação entre ação ético-política (*praxis*) e ação técnica (*téchne*).

Tal como vimos, diferente do trabalho, cuja finalidade é o consumo, a fabricação – enquanto atividade técnica –, constitui-se enquanto artifício humano que garante aos indivíduos a partilha de um mundo comum, fundado na estabilidade dos objetos e artefatos que produz. No entanto, ela difere da ação por esta produzir um mundo em comum que, por não atingir a objetividade e permanência da técnica, carece de uma constante renovação do seu agir.

Enquanto a técnica presente no ato de fabricar garante a reprodução e estabilidade do artifício humano, ou seja, do mundo constituído pelos produtos do *homo faber*, a ação, por lidar com a pluralidade dos seres humanos, depende de uma esfera (mundo) condizente com sua fragilidade e constante fluxo que a

caracteriza. Esfera essa capaz de dar visibilidade e aparência aos indivíduos em sua singularidade, isto é, a esfera pública:

Trata-se do espaço da aparência, no mais amplo sentido da palavra, ou seja, o espaço no qual eu apareço aos outros e os outros a mim; onde os homens existem não meramente como as outras coisas vivas ou inanimadas, mas fazem explicitamente seu aparecimento (Arendt, 2018, p. 246).

A progressiva dissolução da distinção identificada por Arendt (2018) entre o ‘artifício humano’ (enquanto ‘mundo’ formado pelos produtos da fabricação sob a marca teleológica da atividade humana) e a esfera pública (enquanto espaço da palavra e da ação), aparece na obra arendtiana como um segundo momento de sua definição e análise acerca da técnica.

De acordo com a autora (2018), a partir do desenvolvimento da ciência, sobretudo, a partir do século XVII, emerge uma nova forma de *téchne*, alterando sua antiga definição a partir do lugar que ocupava até então (na *vita activa*). O movimento das mudanças sobre esse conceito (técnica) dá-se por conta de diferentes razões, sobre as quais discorreremos a seguir.

3.2.2 A relação entre técnica e ciência

Como foi visto, a técnica inicialmente definida por Arendt está fundada na sua diferenciação em relação às esferas do trabalho e da ação. Concebida como artifício humano, a técnica tem garantida um importante *status* na teoria arendtiana, como atividade que propicia à condição humana, sua identidade e estabilidade perante o mundo. Assim, a técnica existe como atividade da *vita activa*, estabelecendo uma certa harmonia entre as demais esferas da condição mencionada.

Partindo da perspectiva da autora, quando esse equilíbrio é alterado por eventos que põem em questão o significado de cada uma dessas esferas, somos postos a indagar: qual o sentido da técnica? Foi esta a atitude de Arendt frente à novidade dos eventos ocorridos no século XX. Pois, ela identificou, em *A condição humana*, a origem da mudança em torno do significado das atividades essenciais da *vita activa* a partir dos eventos que produziram um novo modo de ser da técnica.

A razão inicial pela qual a técnica assumira um novo significado (em decorrência do seu desenvolvimento, a partir do século XVII), reside no surgimento

de novas representações e explicações de carácter científico, acerca da Natureza, do ser humano e do mundo.

Ao mencionar as reflexões de Alfred Rorth Whitehead (1861-1974), Arendt aponta como o desenvolvimento da ciência moderna modelou nossa representação da realidade, posteriormente materializada e efetivada pelo desenvolvimento tecnológico. De acordo com o filósofo inglês, isto se deu pelo fato de que a ciência: “[...] mudou os pressupostos metafísicos e os conteúdos imaginativos de nossa mente [...]” (Whitehead, 2006, p. 15) acerca do mundo e de nós mesmos.

Segundo Arendt (2018), essa mudança alterou os parâmetros a partir dos quais intervíamos no mundo. Tal afirmação pode ser verificada no momento em que Arendt observa: que a representação do globo terrestre, a partir de uma visão cartográfica homogênea e universal, assim como a generalização de uma concepção temporal – a partir da física de Newton –, proporcionou ao ser humano o domínio sobre a Natureza, dos indivíduos e do mundo que habitam.

Só agora o homem tomou plena posse de sua morada mortal e enfeixou os horizontes infinitos, tentadora e ameaçadoramente abertos a todas as eras anteriores, para formar um globo cujos majestosos contornos e detalhes geográficos ele conhece como as linhas da própria mão. Precisamente no instante em que se descobriu a imensidão do espaço terrestre, começou o famoso apequenamento do globo, até que, em nosso mundo (que, embora resulte da era moderna, não é de modo algum idêntico ao mundo da era moderna), cada homem é tanto habitante da Terra como habitante do seu país. Os homens vivem agora num todo global e contínuo, no qual a noção de distância, inerente até mesmo à mais perfeita contigüidade de dois pontos, cedeu ante a furiosa arremetida da velocidade (Arendt, 2018, p. 309).

Sendo assim, o domínio humano sobre o planeta e sua vida nele tornou-se uma possibilidade cada vez mais crescente para a ciência nascente do século XVII. As tecnologias que surgem para tornar factível esse intento, a exemplo do telescópio (1608), fez desaparecer os obstáculos antes existentes quanto ao tempo e ao espaço, alimentando a convicção de que, no dizer de Arendt: “[...] nada que possa ser medido pode permanecer imenso [...]” (Arendt, 2018, p. 310).

Trata-se, aqui, de uma mudança paradigmática da nossa visão de mundo. Ou seja, da substituição de uma representação do mundo amparada na sua grandeza e medida próprias, agora permutada pela capacidade representativa e corretiva do cálculo matemático sobre o *cosmos*, viabilizado pelos instrumentos tecnológicos de observação. Em outras palavras, de uma nova cosmovisão propiciada pela correção

racional, técnica e matemática do mundo em detrimento da antiga e limitada capacidade do conhecimento dos sentidos humanos (Koyré, 2006).

Essas mudanças produziram o que Arendt (2018) denominou de 'processo de avizinhamento', relacionado ao 'apequenamento' e à 'abolição da distância'. Tal condição corresponde a um dos fatores do surgimento daquilo que a filósofa definiu como 'alienação do mundo', a qual será melhor abordada em outro momento deste estudo. Por enquanto, é preciso que se descreva como as descobertas científicas, a partir do século XVII, para Arendt, possuem íntima relação com o nascimento da técnica moderna.

Pois, nesse contexto, é quando a técnica deixa de ser concebida como mero instrumento, enquanto produção de artefatos condicionados ao estado bruto da Natureza, para se tornar meio de ação sobre esta, a partir de instrumentos capazes de representar e reproduzir suas leis e funcionamento. Assim, a partir dos mapas, relógios, telescópios, tornou-se possível prever e controlar a ação humana no mundo. Isto, porque a técnica que se ergue na Idade Moderna, está amparada na capacidade interpretativa e explicativa, advinda dos conhecimentos da matemática e da física que fundamentaram a ciência desde então.

Diferente da técnica que aparece nas análises arendtianas, nos primeiros momentos de sua reflexão, em torno da obra e da fabricação, a *téchne* que desponta no período moderno contribuiu para o declínio do *homo faber*, tal como descrito pela autora em questão. Num período de progressiva 'tecnificação da existência' (*Technisierung des Daseins*), esse produtor de artefatos, antes capaz de se equilibrar entre as esferas da *vita activa* (do consumo para a sobrevivência, da fabricação e da relação com seus pares), vê, cada vez mais, no agir técnico (fabricação) sua única forma de ser e estar no mundo.

Diante desse 'declínio', Arendt identifica na renovação do significado da técnica – antiga atividade atribuída ao *homo faber* –, uma nova esfera que suplantava o sentido e a distinção entre o trabalho (cuja finalidade é consumo) e a ação (cuja condição está fundada na pluralidade e singularidade humanas).

Por outro lado, essa nova *téchne* não só alteraria o sentido dessas esferas (consumo e o agir ético-político), como modificaria sua antiga função: em vez da produção de um mundo 'artificial' (relativo ao artifício humano) que se estabeleceria entre a *physis* e a *praxis*, atribui-se a ela (técnica): num primeiro momento, o modo de ser da própria *physis* (Natureza); no segundo, atividade responsável pela

efetivação da *praxis* (agir ético-político). Dito de outra forma, a primeira condição expressa o momento em que tanto a técnica como a ciência tornaram-se a encarnação da Natureza, sob as lentes da física e da matemática.

Quando, depois de Galileu, foram postas em questão a imagem de um universo 'finito e geocêntrico' (Arendt, 2018), a técnica e a ciência imbricadas em favor das descobertas sobre o lugar da Terra, obrigara-nos a erguer dois horizontes: o primeiro, relativo à nossa dependência da técnica, dos instrumentos (telescópio, por exemplo); o segundo, fundado na nossa capacidade cognitiva e racional de interpretação do mundo para além dos sentidos.

Um procurou suprir a lacuna deixada pelo abandono da tradição do pensamento medieval através da ênfase no uso da técnica, o outro buscou responder a esta lacuna a partir da 'dúvida metódica', procurando na razão humana as bases (epistemológicas e antropológicas) do conhecimento. Entretanto, Arendt (2018), ao analisar as crises desse duplo movimento de transformação da nossa visão sobre o mundo, apontou para um duplo questionamento acerca da ciência e da técnica. Trata-se das suspeitas em torno do alcance objetivo do conhecimento humano, tanto no que concerne aos instrumentos tecnológicos utilizados, quanto à capacidade dos nossos sentidos.

Para Arendt, tal questão está relacionada ao 'ponto arquimediano' sob o qual situamos os pressupostos epistemológicos e ontológicos, a partir dos quais concebemos o mundo e o ser humano, ou seja: fixado não na Terra, na qual estamos enraizados, mas no Universo, o qual se encontra além da nossa capacidade de conhecimento sensível. No dizer de Arendt: "Antes, significa que transferimos o ponto de vista arquimediano um pouco mais além da Terra, para um ponto do universo onde nem a Terra nem o Sol é o centro de um sistema universal" (Arendt, 2018, p. 326).

Apesar da nossa capacidade teórica de explicar o Universo, o que essas mudanças produzidas pela técnica e pelas descobertas científicas provocaram foi a radicalização do processo de 'alienação do mundo', analisado por Arendt. Por um lado, essa condição representa o solapamento do sentido da ação enquanto atividade na qual reside a revelação do ser humano, na sua singularidade e pluralidade. Ela (alienação) se manifesta a partir do abandono dessa atividade e sua consequente substituição pela técnica, enquanto único horizonte do sentido (ontológico e político) da existência humana. Por outro lado, ela lança para nossa

‘interioridade infinita’ as bases desse ‘horizonte’, presente desde a ideia do ‘*cogito*’ cartesiano.

Esta segunda fonte da ‘alienação do mundo’, de que fala Arendt (2018), representa o mergulho do humano em si mesmo. É dela que resulta uma das principais consequências para a atividade da ação, tal como vimos definindo até aqui, a partir do pensamento da autora. Trata-se, portanto, da segunda razão a partir da qual Arendt define o modo de ser da técnica moderna.

Sendo assim, se no primeiro momento a nova forma da técnica teve como fonte as mudanças no âmbito das teorias científicas e, por conseguinte, da produção de instrumentos tecnológicos que possibilitaram a execução ou comprovação dessas teorias, o segundo momento de sua análise se concentrou no processo de ‘subjativação’ da nossa representação do mundo, tendo como ponto de partida o ‘*cogito*’ cartesiano. Dedicaremos a próxima seção a este tema no intuito de frisar a relevância de sua presença no pensamento tecnológico da filósofa.

3.2.3 Técnica, ‘introspecção’ e ‘alienação do mundo’

De acordo com Arendt, a ‘dúvida metódica’ de Descartes seria um dos sintomas oriundos das descobertas de Galileu. Essas ‘descobertas’, por sua vez, lançaram à razão humana suspeitas em torno daquilo que os sentidos podem nos levar a conhecer. Sobre esta observação, vale aqui citar na íntegra o que diz a autora a esse respeito:

Em outras palavras, o homem estava enganado somente enquanto acreditava que a realidade e a verdade se revelariam aos seus sentidos e à sua razão, bastando para tanto que ele permanecesse fiel ao que via com os olhos do corpo e da mente (Arendt, 2018, p. 340).

Nesse contexto, a técnica se manifesta enquanto materialização e racionalização que tornam factível uma determinada visão do mundo: por um lado, explicada pela ciência (física e matemática), por outro lado, subjativada pelo ‘*cogito*’. Essa compreensão de Arendt demonstra enorme aproximação ao que foi posto pelo pensador russo Alexandre Koyré (1892-1964) no seu clássico: *Do mundo fechado ao universo infinito* (2006).

Nele o autor tece as bases metafísicas da visão moderna do mundo, tomando o pensamento galileiano e cartesiano como uma das principais referências. Em

Descartes, em particular, encontra os pressupostos da subjetividade que tornaram possíveis a visão moderna do *cosmos*. Visto que o filósofo do ‘*cogito, ergo sum*’ enfraquece o argumento teológico-metafísico e transcendental acerca do mundo (a partir do século XVII), Koyré (2006) observa que a ‘essencialização’ da consciência, propiciada pela filosofia cartesiana, possibilitou uma metafísica amparada na subjetividade, capaz de soerguer os pilares de uma nova ciência sobre o mundo (Koyré, 2006).

Assim concebida, essa interligação entre ciência e subjetividade – de larga inspiração baconiana e cartesiana –, foi propiciada pelo advento da técnica (telescópio), germinando os elementos da suspeita que nortearia, segundo Arendt (2018), o pensamento moderno: “Se o olho humano pode trair o homem a ponto de tantas gerações se enganarem ao crer que o Sol girava em torno da Terra, então a metáfora dos olhos da mente já não podia ser conservada [...]” (Arendt, 2018, p. 340).

Arendt chega a esta conclusão por entender que – pela enorme influência que adquiriu a ‘dúvida metódica’ cartesiana no pensamento ocidental, e o movimento de introspecção dela consequente –, a ‘dúvida’ de Descartes passou a ocupar, na modernidade, o *status* filosófico dantes só comparado ao da *thaumazein* grega.

Segundo Bruno Jarrosson em *Humanismo e Técnica* (1996), a solução apresentada por Descartes tangenciou boa parte do pensamento moderno, acerca da relação entre técnica e ação. Dentre os exemplos fornecidos pelo autor, está aquele pautado na aposta pela emancipação da ação a partir da razão kantiana. Nele, a ‘dúvida metódica’ estaria fundada não na religião nem numa epistemologia, mas no imperativo moral, cujas máximas dariam ao ser humano a capacidade de conduzir a si e ao mundo humano:

É apenas no século XVIII que a questão da existência possível de uma moral independente das outras áreas filosóficas é posta claramente por Kant. O homem torna-se assim um ser moral e como tal merece dominar a natureza” (Jarrosson, 1996, p. 18).

Tendo a ciência moderna se fundamentado numa nova concepção de subjetividade e, por conseguinte, de ser humano, o desenvolvimento da técnica cumprirá o papel de fornecer à nova visão de mundo o instrumental e os artifícios viabilizadores de testagem e comprovação das novas teorias científicas. O

desdobramento contemporâneo dessas mudanças será objeto de análise de Arendt no texto intitulado *A conquista do espaço e a estatura humana*, finalizando sua obra *Entre o passado e o futuro* (1997), tal como abordaremos ainda nesta seção.

Antes disso, é importante destacar que para a filósofa judia, diferente do que foi concebido pelo pensamento 'instrumental' sobre a técnica, sua redefinição deve ser considerada como consequência da crise ou metamorfose de outras esferas, como é o caso da ação. Assim, na perspectiva arendtiana, o desenvolvimento da técnica moderna, sobre o qual se referiu Heidegger, Ortega y Gasset, entre outros, não pode ser desvinculado da forma como as diferentes atividades da *vita activa* assumiram sentido e significado para a condição humana.

Essas diferentes versões do que Arendt denominou de 'introspecção' dos indivíduos, apontam para o agravamento da chamada 'alienação do mundo', enquanto processo de distanciamento e negação da condição humana. Ele se prolonga durante toda modernidade enquanto 'negação' da pertença a um mundo o qual o ser humano não pode arrogar qualquer domínio absoluto, entregue que está: à necessidade biológica (trabalho), à dependência da presença de Outros (ação), à fabricação de utensílios e ferramentas (obra).

A 'introspecção', que Arendt havia definido como: "[...] o interesse cognitivo da consciência [*consciousness*] por seu próprio conteúdo [...]" (Arendt, 2018, p. 347), ou seja, interesse por aquilo que a própria consciência produz, terminou por desvincular o pensamento da ação. Isso, porque o sujeito cartesiano, ao carregar consigo o 'ponto arquimediano' que lhe garante a certeza sobre o mundo, livra-se, assim, da realidade dada e contingente a partir do ato de conhecer.

De acordo com Jarrosson (1996), esse contexto pode ser caracterizado ainda pela forte crença no poder humano em torno da Natureza, por meio da técnica. Essa imagem se amparou, durante muito tempo, numa concepção antropocêntrica que representava o humano como ser não mais subalterno à natureza, livre e autônomo de sua condição: "O humanismo definido no século XVII convida o homem a tornar-se 'mestre e possuidor da natureza', segundo a expressão de Descartes" (Jarrosson, 1996, p. 15).

Tendo apenas a si-mesmo, este sujeito descarta a necessidade do senso comum como o sexto sentido, no dizer de Arendt (2018), no qual a aparência do mundo é produto não de uma, mas de várias concepções que se perfilam em torno de uma dada realidade. Isto quer dizer que, diante do avanço da razão introspectiva

que resulta da desconfiança frente ao mundo comum, da palavra e da ação: “O que os homens têm agora em comum não é o mundo, mas a estrutura de suas mentes” (Arendt, 2018, p. 351).

Esse desaparecimento da capacidade de partilha sobre o mundo, da substituição do ‘senso comum’ pela ‘introspecção’, atribuiu ao agir técnico o *status* político e ético sem precedentes. Pois, a técnica deixou de ser concebida como uma esfera capaz de fornecer um *habitat* estável para os humanos – considerando a durabilidade e objetividade que o ser humano desfruta dos seus produtos –, para fornecer ao mundo instável e imprevisível da *praxis* (ação ético-política) um padrão de funcionamento distinto.

Tal como já foi visto, esse ‘padrão’ não tem relação alguma com as atividades contidas na ação (*archein* e *prattein*). Ele está fundado na lógica dos ‘meios e fins’ (Arendt, 2018), cujo o propósito: nem é assegurar a revelação do agente e sua singularidade, nem tampouco reconhecer e acatar a pluralidade enquanto condição ético-política do próprio agir. De outro modo, essa presença da técnica no lugar da ação demonstra que o agir técnico perpetua a ‘alienação do mundo’ por meio da produção de um outro modo de vida (virtual), livre das contingências que caracterizam a condição humana.

O século XIX foi marcado por uma transformação radical no âmbito da ciência. O avanço da revolução industrial proporcionou uma maior aproximação entre esta e a técnica, ao ponto de pensadores como Heidegger (2006) terem dedicado enorme atenção acerca das consequências dessa junção. A ampliação do uso da eletricidade (o motor elétrico foi inventado em 1821), a alteração nas formas de comunicação (o primeiro telégrafo surgiu em 1843, seguido da invenção do telefone em 1876), os avanços da física pós-newtoniana (criação da termodinâmica em 1824 e a descoberta do *elétron* em 1887), são alguns dos exemplos dos eventos que proporcionaram o surgimento de uma nova visão da Natureza e do ser humano, a partir das descobertas e invenções da ciência e da técnica.

Do ponto de vista da física, as chamadas ‘Revoluções Pós-newtonianas’, compreendem o intervalo entre 1800 e 1950 (Rosa, 2006). Elas correspondem a dois principais momentos, segundo Rosa, referentes: a Revolução do Eletromagnetismo e da Termodinâmica (séc. XIX) e a Revolução da Teoria da Relatividade e da Mecânica Quântica (séc. XX). Não vamos nos dedicar a explicitar esses eventos, pois, suas menções aqui servem apenas para indicar o cenário

técnico-científico a partir do qual Arendt elaborará suas análises acerca do papel da técnica e da ciência na condição humana, no século XX, em especial, após o desenvolvimento da Física Quântica.

É importante frisar que, para desenvolver suas análises acerca dos impactos das descobertas científicas e tecnológicas na ação humana, Arendt recuperou, em diferentes momentos de suas obras, as ideias de historiadores e filósofos da ciência (Alexandre Koyré e Alfred Whitehead, respectivamente), físicos (Max Planck e Werner Heisenberg), dentre outros. Esse diálogo proporcionou uma importante aproximação de suas ideias com a questão da técnica e da ciência do século XX.

Essa 'aproximação' se manifesta, por exemplo, no último capítulo do livro *Entre o passado e o futuro* (1997), intitulado *A conquista do espaço e a estatura humana*. Nele Arendt lança a questão sobre a relação entre a conquista e o conhecimento do espaço pelo ser humano e o comprometimento de sua 'estatura', a partir desse feito. Trata-se de indagar em que sentido as descobertas científicas, o avanço das ciências (especialmente a Física) e da tecnologia haviam alterado o *status* ou a posição do ser humano diante da Natureza e do Universo.

Apesar de, no curto tempo de um ensaio, não ter sido possível para Arendt explicitar as teorias científicas sobre as quais teceu suas análises, algumas questões levantadas pela autora no capítulo citado merecem aqui atenção. A primeira, diz respeito ao fato de que, de acordo com Arendt (1997), a ciência do século XX, ao perder definitivamente o seu caráter transcendental e metafísico, alterou a nossa visão do mundo como algo situado ou fixado a partir de um 'ponto arquimediano' (geocêntrico ou heliocêntrico), lançando-nos para o espaço infinito e descentrado do universo quântico.

A Física é um exemplo emblemático de como, para Arendt (1997), a ciência do século XX propiciou o aprofundamento do processo de 'alienação do mundo', provocando uma separação entre: o conhecimento da realidade decorrente do senso comum (do cotidiano) e o conhecimento produzido pelos cientistas. Pois, a matematização da linguagem científica, a exemplo da Física, terminou por criar uma realidade cuja linguagem e interpretação se tornou desconforme ao modo do ser humano comum:

Compreender a realidade física parece exigir não apenas a renúncia a uma visão do mundo antropocêntrica ou geocêntrica, como também uma eliminação radical de todos os princípios e elementos antropomórficos que

surtem seja do mundo dado aos cinco sentidos humanos, seja das categorias inerentes à mente humana (Arendt, 1997, p. 326-327).

Tal como na ciência, Arendt também identifica o mesmo resultado para a vida humana, no que concerne à técnica, ao afirmar que “[...] estamos rodeados de máquinas cujas operações não podemos compreender, embora as tenhamos projetado e construído [...]” (Arendt, 1997, p. 331). Trata-se, segundo a autora, de uma dissociação entre linguagem comum e realidade, colocando a ciência como portadora de um discurso legitimado e validado sobre o mundo. Essa mudança tem implicações sem precedentes na relação entre a ciência e a ação humana, alterando, sobretudo, o sentido da técnica no século XX. Isso, porque, segundo Arendt, a tecnologia torna exequível e praticável a nova visão de mundo produzida pelos cientistas:

Cada progresso da Ciência nas últimas décadas, tão logo foi absorvido pela tecnologia e assim introduzido no mundo fátual em que vivemos nossas vidas cotidianas, trouxe consigo uma verdadeira avalanche de instrumentos fabulosos e maquinismos cada vez mais engenhosos” (Arendt, 1997, p. 341).

Embora situado no século XX, é possível estender o pensamento de Arendt para o contexto tecnológico do século XXI? Até que ponto o pensamento arendtiano favorece elementos relevantes para a reflexão sobre nossa condição humana numa sociedade intensamente afetada pela tecnologia? Embora tenha falecido em 1975, algumas questões por ela postas parecem preservar uma certa atualidade, se nos reportarmos aqui às tecnologias digitais, em particular à inteligência artificial, tão em voga no debate atual.

Como nos debruçaremos sobre a atualidade do pensamento de Arendt no próximo capítulo (Cap. 4), vale fazer aqui a seguinte consideração: as suspeitas arendtianas quanto as consequências da ciência e da técnica do século XX para a ‘estatura humana’ fazem coro às observações advindas de pensadores como Gaston Bachelard (1884-1962) e Werner Heisenberg (1901-1976), no referente à matematização e distanciamento da linguagem científica em relação ao senso comum.

A despeito desse ‘distanciamento’, Arendt encontrou em Heisenberg uma das análises mais profícuas acerca do destino da técnica e da ciência no século XX. Segundo esse físico alemão, na conhecida conferência intitulada *A imagem da*

natureza na Física atual, proferida em Munique (Alemanha) no ano de 1953, a ciência do século XX retirou de suas bases a inspiração humanista que havia até então. No seu lugar, de acordo com Heisenberg (1986), restou a ‘incerteza’²³ humana em detrimento de sua capacidade de definir objetivamente a realidade diante das teses da física quântica. Desta forma, órfão de garantias transcendentais e metafísicas sobre o mundo e destituída da capacidade de falar de uma realidade ‘em si’, a ciência se assentou num conceito de ‘experiência’ que submeteu a Natureza e a nossa relação para com ela à teoria de um universo infinito e indefinido, enquanto objeto do conhecimento humano.

A imagem do humano que resulta da ciência definida por Heisenberg é de um ser que, destituído da capacidade de atribuir objetividade ao *cosmos*, se depara apenas ‘consigo mesmo’ frente à impossibilidade de explicar e conhecer o mundo como uma coisa ‘em si’. A técnica que materializa as teorias desenvolvidas pela ciência, assim, possibilita a construção de um mundo artificial, alterando a natureza dos fenômenos investigados pela ciência, provocando o processo de tecnificação da nossa visão do mundo e, por conseguinte, da nossa própria existência. Por essa razão, nos reportamos mais uma vez ao texto de *Entre o passado e o futuro*, para mostrar como Arendt afirma que o indivíduo que se constitui a partir do século XX:

[...] poderia muito bem ser tomado como a encarnação simbólica do homem de Heisenberg – o homem que terá tanto menos possibilidades de deparar algo que não ele mesmo e objetos artificiais quanto mais ardentemente desejar eliminar toda e qualquer consideração antropocêntrica de seu encontro com o mundo não-humano que o rodeia (Arendt, 1997, p. 341).

A tecnologia que desponta nesse contexto científico, orientada não mais pela ‘dúvida’ cartesiana, mas compreendida a partir da ‘incerteza’ heisenberguiana, deixa de ser concebida como uma ferramenta ou instrumento ligado ao corpo humano para assumir o papel de viabilizadora e executora das teorias científicas. A técnica que, como veremos no tópico a seguir, afasta-se da noção antropocêntrica, agora passa a desencadear novos fenômenos (Arendt, 2018), imitando, assim, os

²³ O Princípio da Incerteza estabelecido por Werner Heisenberg advoga, contra a Física Clássica, que uma partícula não pode ter medida, simultaneamente, sua velocidade e a posição de modos exatos. O argumento central é o de que não podemos mais, segundo o físico alemão, separar o sujeito e o objeto, eliminando qualquer pretensão de neutralidade na relação entre o ser humano e o comportamento da matéria observada, contrapondo-se à separação cartesiana entre *res cogitans* e *res extensa*.

processos da Natureza (a exemplo da eletricidade) para, ao mesmo tempo, desatualiza-la.

É importante destacar que essa condição se aplica tanto ao âmbito do limite terrestre no qual nos situamos (no nosso planeta), como numa grandeza espacial infinita cujo parâmetro seja o universo, tal como podemos observar nas palavras da autora:

Chegamos à nossa atual capacidade para ‘conquistar’ o espaço mediante a nova aptidão de manejar a natureza de um ponto no universo exterior à terra, pois é isso que efetivamente fazemos ao liberarmos processos energéticos que ordinariamente dão-se apenas no sol, ou ao tentarmos iniciar em um tubo de ensaio os processos da evolução cósmica, ou construir máquinas para a produção e controle de energias desconhecidas no âmbito doméstico da natureza terrestre” (Arendt, 1997, p. 343).

Embora as considerações de Arendt (1997) se aproximem do pensamento de Heisenberg, acerca da ciência e da técnica no século XX, a filósofa se distancia do físico alemão no concernente às suas ideias acerca do sentido da política nesse contexto. Esse distanciamento se manifesta não só em *Entre o passado e o futuro* (1997) e *A condição humana* (2018), como também em outras obras menos enfatizadas da autora, como é o caso de *O que é política?* (1998).

Dada a relevância do tema da técnica no livro mencionado, acerca do sentido da política, abordaremos a tríade técnica-política-ação no próximo capítulo (Cap. 3). Por ora, concluiremos este tópico a partir da seguinte síntese: 1. A forma como a ciência se desenvolveu no século XX teve impacto considerável no desenvolvimento da tecnologia, tal como observaram pensadores como Heidegger (2006), a respeito da *Gestell* como sentido da técnica; 2. A ciência e a técnica propiciaram um novo estágio de ‘alienação do mundo’ (Arendt, 2018) através do enfraquecimento do senso comum, diante do discurso científico e da tecnificação da existência; 3. A mudança da estatura do ‘ser humano’, perante os avanços da ciência e da técnica, a partir do século XX, pôs em questão o sentido político do agir cujo *status* político foi transferido para especialistas (Arendt, 2018).

Na seção a seguir concluiremos esse capítulo com uma apresentação sobre as principais mudanças no interior do próprio fenômeno da técnica e sua relação com a crise do sentido da ação e, de um modo geral, da própria condição humana. Em seguida, no último capítulo desse estudo, abordaremos o pensamento arendtiano a luz do contexto tecnológico contemporâneo.

3.2.4 A ‘rebelião’ das máquinas e o declínio do *homo faber*

A inserção das ideias de Arendt a respeito das mudanças no âmbito da técnica, a partir de suas principais características, possui aqui um valor inquestionável. Pois, sua descrição acerca dessas mudanças complementarão os aspectos até aqui abordados (científico, epistemológico e antropológico). Ela ocorre em dois momentos principais de sua vasta obra: o primeiro, está contido no seu diário de pensamento – *Denktagebuch* (1954) –, o segundo, aparece em diferentes passagens de *A condição humana* (1958).

A primeira descrição feita por Arendt a respeito do desenvolvimento do fenômeno tecnológico, foi apresentada pela filósofa no seu diário de pensamento (*Denktagebuch*). Nele, Arendt discorreu sobre quatro principais estágios correspondentes às metamorfoses desse fenômeno: no primeiro, os artefatos são produzidos sem ter a necessidade de alterar a forma natural da matéria prima; no segundo, já se faz presente o uso das forças da Natureza em substituição da força humana, alterando, assim, o papel e capacidades do *homo faber*; o terceiro, refere-se ao momento da industrialização e ao aparecimento das máquinas. Nesse estágio, por transferir as forças da Natureza (vapor, combustão) para o mundo da produção, a técnica industrial, por assim dizer, vai diminuindo sua dependência da força humana; o quarto e último, refere-se à presença da eletricidade enquanto *téchne*. Pois, foi através dessa que a tecnologia adentrou na vida humana como um fenômeno natural e cotidiano.

Já em *A condição humana*, esse brevíssimo resumo das etapas tecnológicas reaparece a partir de três momentos principais. Para uma melhor exposição acerca dos estágios descritos por Arendt, em torno das mudanças no âmbito da técnica, faremos uso do texto da autora na íntegra para, em seguida, comentá-los:

O primeiro estágio, a invenção da máquina a vapor, que levou à Revolução Industrial, era ainda caracterizado pela imitação de processos naturais e pelo uso de forças naturais para finalidades humanas, que, em princípio, ainda não diferia do antigo uso das forças da água e do vento. A novidade não era o princípio da máquina a vapor, mas sim a descoberta e o uso das minas de carvão para alimentá-la (...)

O próximo estágio é caracterizado principalmente pelo uso da eletricidade, e realmente a eletricidade continua a determinar o estágio atual de desenvolvimento técnico. Esse estágio já não pode ser descrito em termos de uma gigantesca ampliação e continuação dos antigos ofícios e artes, e é somente a este mundo que as categorias do *homo faber*, para quem todo

instrumento é um meio de atingir um fim prescrito, já não se aplicam. Pois agora já não usamos o material como a natureza nos fornece, matando processos naturais, interrompendo-os ou imitando-os (...)

A automação representa o estágio mais recente desse desenvolvimento, e realmente ‘ilumina toda a história do maquinismo [machinism]’. Sem dúvida, permanecerá o ponto culminante do desenvolvimento moderno, ainda que a era atômica e uma tecnologia baseada em descobertas nucleares ponham um fim um tanto rápido nela (Arendt, 2018, p. 183-184).

Preferimos correr o risco com essa extensa citação na intenção de não subtrair do leitor e da leitora, *ipsis litteris*, as palavras de Arendt acerca de sua definição sobre os três estágios da técnica. Sendo assim, tomando a Idade Moderna como recorte temporal, Arendt observa que é com a Revolução Industrial que a técnica assume um novo estágio, distinto dos períodos anteriormente apresentados a partir do seu *Denktagebuch* (1954).

Se considerarmos a descrição feita pela pensadora no diário de 1954, a primeira etapa do desenvolvimento tecnológico é a única que ainda corresponderia à concepção da técnica enquanto atividade relativa ao *homo faber*. Pois, se é característica da fabricação – enquanto atividade de natureza técnica –, produzir artefatos e utensílios os quais “[...] são projetados e inventados pelo *homo faber* para a edificação de um mundo feito de coisas, e tal conveniência e precisão são ditadas pelos propósitos ‘objetivos’ que ele desejar inventar [...]” (Arendt, 2018, p. 179), então o seu domínio e ‘propósitos’ em torno dos objetos e artefatos entraram em declínio com a ascensão das ‘máquinas’.

Tal como aparece no terceiro estágio do *Denktagebuch*, e no primeiro de *A condição humana*, a revolução tecnológica que se apresenta a partir da criação das máquinas dissolveu a objetividade e estabilidade do mundo produzidos pelo *homo faber*. As minas de carvão que alimentaram o funcionamento das tecnologias, além de representarem a inserção de elementos da Natureza no processo de fabricação, provocaram a imitação e intensificação do “[...] vigor das atividades naturais da mão humana” (Arendt, 2018, p. 184).

No entender de Arendt, com a expansão do uso das máquinas, a visão antropocêntrica da técnica – a ideia (de inspiração aristotélica) de que os fins da fabricação estão direcionados e determinados, exclusivamente, pelo e para o ser humano –, começa a perder seu alcance, pelas seguintes razões:

Primeiro: a máquina, diferente da ferramenta, passa a concentrar em si o ritmo do processo de fabricação. Embora esta seja uma observação recorrente na

história do pensamento sobre técnica, Arendt chama atenção para um aspecto singular, presente em suas análises. Trata-se de apontar as implicações (ontológicas, antropológicas e políticas) dessa 'centralização' tecnológica na disposição e relação entre as atividades da *vita activa*, tal como foi exposto nas seções anteriores. Essa tendência termina por ampliar a capacidade das máquinas substituírem os membros humanos no processo de produção, diminuindo a já quase incipiente esfera do *homo faber*.

Do ponto de vista desses desdobramentos, a tecnologia realmente já não parece ser 'produto de um esforço humano consciente no sentido de ampliar a força material, mas sim um desdobramento biológico da humanidade no qual as estruturas inatas do organismo humano são transplantadas, em uma medida sempre crescente, para o ambiente do homem (Arendt, 2018, p. 188-189).

Segundo: o ritmo maquínico, além de conduzir os corpos dos indivíduos, direciona-os ao tempo repetitivo do *labor* e do consumo. Essa condição está relacionada ao fato de que, para Arendt, a mudança do significado das atividades da *vita activa* (trabalho, obra, ação) se deu em decorrência, entre outros fatores, da expansão e colonização da esfera do trabalho (*labor*, consumo) sobre a esfera da fabricação (*téchne*, produção).

A partir da introdução das máquinas no modo de ser do *homo faber*, descaracterizou-se o próprio sentido da técnica, o qual deixou de se guiar pela relação meios e fins (utilidade) para se apoiar na célere e fugidia atividade do consumo, cujo processo se configura pela liquidação dos significados e permanência dos objetos e das ações humanas no mundo.

Por outro lado, o aspecto utilitário que caracteriza a fabricação (Arendt, 2018), a partir da capacidade de julgar os meios para um fim, deixa de ser atributo do *homo faber*, passando a subordinar o produto à lógica maquínica determinante. Segundo a filósofa, essa capacidade judicativa sobre os meios e fins da produção desaparece da fabricação a partir do momento em que o modo de ser do *animal laborans* (consumir, laborar) determina o uso e significado da técnica.

Enquanto o *homo faber* se vale do uso de ferramentas para produzir objetos e artefatos que imprimem certa estabilidade e objetividade ao mundo, a 'laboralização' da atividade produtiva, por assim dizer, concorreu para a fragilização desse 'mundo', levando a atividade técnica a sucumbir à fugacidade do consumo. Aqui, a técnica

não serve mais para produção de um mundo habitável (durável) para os humanos, o que orienta a sua finalidade e processo é a apenas a satisfação das necessidades do *animal laborans*.

Esse estágio ‘maquínico’ da técnica moderna (enquanto consumo), embora superado, de imediato, pela descoberta da eletricidade e o desenvolvimento da automação, como será visto mais adiante, já apresenta os elementos decisivos, responsáveis pelo ‘declínio’ do *homo faber* (Arendt, 2018).

Entretanto, é com o terceiro estágio da técnica, representado pela introdução da eletricidade na cadeia produtiva, que o mencionado ‘declínio’ atinge o seu ápice. Após o uso dos recursos naturais para substituição da atividade do *homo faber* e a sua respectiva centralização na atividade das máquinas, a técnica moderna avança numa dupla transformação: da Natureza e do artifício humano.

No que concerne à primeira afetação da tecnologia advinda da eletricidade, são contundentes as palavras da filósofa, ao observar que a antiga concepção de Natureza – cujo significado nos remete à ideia grega de ‘*physis*’ e ‘*phyin*’, ou seja, daquilo que ‘surge de’ ou ‘aparece por’ si mesmo (Arendt, 2018) –, foi modificada no seu sentido original. Pois, se antes os fenômenos da *physis* seguiam o seu curso num processo natural, a transformação da eletricidade em *téchne* representou a capacidade humana de interferir nesses ‘processos’, alterando-os para atender os intentos do *homo faber*.

No entanto, esta ‘desnaturalização da natureza’, tal como nos fala Arendt (2018), ao se apropriar da *physis*, modificando seus processos – uma vez que “(...) agora já não usamos o material como a natureza nos fornece, matando processos naturais, interrompendo-os ou imitando-os” (Arendt, 2018, p. 184) –, redefiniu a transformação das esferas da *vita activa* já em curso.

Assim, se por um lado somos capazes de ‘desencadear’ processos naturais dantes nunca vistos e concebidos, por outro lado, introduzimos na esfera da produção e fabricação forças e poder cujas consequências éticas, morais e políticas a tradicional visão (instrumental e neutra) da técnica não consegue responder (Jonas, 2006).

Para Arendt, essa questão possui íntima relação tanto com a crise do sentido da atividade técnica (fabricação, obra), mas, principalmente, com a do agir ético-político (ação) e seu espaço de manifestação: a esfera pública. A esse respeito, não

é outro o motivo das indagações feitas pela pensadora no final de *A condição humana*:

Analogamente, retemos ainda a capacidade de agir, pelo menos no sentido de desencadear processos, embora essa capacidade tenha se tornado prerrogativa exclusiva dos cientistas, que ampliaram o domínio dos assuntos humanos ao ponto de extinguirem a consagrada linha divisória e protetora entre na natureza e o mundo humano (Arendt, 2018, p. 402).

De outra forma, para além das análises arendtianas, os efeitos da ‘tecnologia elétrica’, como a denominou Marshall McLuhan (1911-1980) no seu famoso *Os meios de comunicação como extensões do homem* (2007), configurou-se como uma das transformações mais impactantes nos diferentes planos da vida humana. Se para Arendt esta metamorfose no campo da técnica representou, sobretudo, uma fratura na visão consagrada acerca da Natureza (*physis*), para McLuhan ela significou uma radical ruptura com a tradicional concepção acerca da relação entre a técnica, o agir humano e a sociedade.

Tal ‘radicalidade’, segundo o pensador canadense, reside no fato de que a ‘tecnologia elétrica’ proporcionou, através de um enorme fluxo de informações, a transmissão e tradução das nossas experiências e percepções através de diferentes meios que vão dos telégrafos aos computadores, tal como expressa o autor na obra citada:

Ao colocar o nosso corpo físico dentro do sistema nervoso prolongado, mediante os meios elétricos, nós deflagramos uma dinâmica pela qual todas as tecnologias anteriores – meras extensões das mãos, dos pés, dos dentes e dos controles de calor do corpo, e incluindo as cidades como extensões do corpo – serão traduzidas em sistemas de informação (McLuhan, 2007, p. 77).

Enquanto Arendt (2018) separa esse estágio da técnica (elétrica) do seu período subsequente, a automação, McLuhan (2007) entende que ambos os momentos são indissociáveis. Isto, porque para o pensador mencionado a tecnologia elétrica estaria na base do processo de automação, possibilitando a troca e comunicação entre os sistemas de informação e as estruturas sólidas que reproduziam os movimentos humanos. Já para Arendt (2018), por produzirem consequências de graus distintos, essas etapas do desenvolvimento técnico devem ser tratadas, considerando suas particularidades.

Destarte, de acordo com Arendt, enquanto a ‘tecnologia elétrica’ afetou, sobretudo, o plano ontológico da nossa concepção em torno da Natureza (afetação que Heidegger compreendeu como consequência de sua constante ‘disposição’, imposta pela *Ge-stell*), os efeitos da tecnologia presente no processo de ‘automação’, segundo Arendt, alteraram o sentido das atividades da *vita activa*, tal como exposta anteriormente.

Terceiro: a automação e a ‘tecnologia nuclear’, como denomina Arendt, representam os estágios duplamente decisivos da condição humana e do seu *habitat*. O automatismo, por corresponder à autonomização dos processos maquínicos que iriam atingir um grau de independência dos seres humanos e cujas atividades estariam longe de qualquer ‘interferência voluntária ou intencional’ (Arendt, 2018). Assim, nesse estágio da técnica, o ser humano não só seria destituído da atividade de fabricação, como tenderia a ver reduzida a sua atividade ao equivalente de uma ferramenta.

Para Arendt (2018), apesar do intenso questionamento em torno da ‘submissão’ humana em relação às máquinas, a questão central que envolve o automatismo, enquanto estágio do fenômeno tecnológico, corresponde ao seu impacto na permanência ou não do mundo constituído pelos objetos e pelas ações humanas. É a partir de uma possível ameaça da existência desse ‘mundo’ que a filósofa define a ‘tecnologia nuclear’ como o estágio mais decisivo das transformações tecnológicas, uma vez que este está relacionado à capacidade humana de exterminar, não só a humanidade, mas toda a espécie de vida na Terra.

De acordo com Arendt, a tecnologia nuclear leva às últimas consequências a nossa indagação em torno da técnica. Entretanto, o foco da filósofa se concentra naquela tendência que vimos discutindo até então, tomando como fonte a obra de 1958. Trata-se do movimento permanente, perseguido pela autora, da relação histórica entre os estágios da técnica e as mutações da nossa condição humana.

Ao encerrarmos essa primeira discussão sobre os conceitos de ação e técnica em Arendt, deve-se considerar que as etapas até aqui apresentadas precisam ser situadas na sua contemporaneidade, em relação ao contexto técnico-científico no qual vivera a autora. No entanto, se adentrarmos em sua vasta obra e reflexões em torno do tema, poderemos encontrar valiosas observações, capazes de vaticinar muitas das questões e dilemas que vivemos no cenário tecnológico contemporâneo.

Uma vez que buscamos, neste capítulo, apontar as principais observações feitas pela filósofa acerca do fenômeno da técnica e suas implicações no âmbito da ação, tomando como referência principal *A condição humana*, o capítulo seguinte (cap. 3) se dedicará a discutir o alcance do pensamento arendtiano sobre a relação entre técnica e agir humano no século XXI. Por fim, o capítulo mencionado terá ainda como intento: atualizar o debate sobre as questões aqui apresentadas, a partir de outras obras da autora e a de seus comentadores.

4 O AGIR HUMANO NA ‘CIVILIZAÇÃO TECNOLÓGICA’

“A realidade e a confiabilidade do mundo humano repousam basicamente no fato de que estamos rodeados de coisas mais permanentes que a atividade por meio da qual foram produzidas, e potencialmente ainda mais permanentes que as vidas de seus autores” (Hannah Arendt).

Ao adentrarmos em *A condição humana*, verificamos o quanto o tema da técnica se apresenta no contexto das reflexões arendtianas. Ela se revela a partir das análises e considerações de Arendt acerca da presença dos objetos e artifícios humanos na estrutura ontológica do mundo e, por conseguinte, de sua relação com as demais esferas da nossa existência: a ação e o trabalho.

Considerando a riqueza do seu pensamento e a escassa quantidade de trabalhos em torno dessa questão a partir do conjunto de sua obra, este capítulo se propõe a dar continuidade à análise em torno da relação até aqui abordada (*praxis* e *téchne*), considerando outros textos da autora, tendo como horizonte o contexto tecnológico no qual estamos inseridos. Para tanto sua exposição dar-se-á a partir de duas principais seções:

A primeira, intitulada *A crise da ação e os paradoxos da nova téchne* (4.1), procura atualizar o cenário da relação entre técnica e ação humana a partir de questões pontuais, de interesse da pesquisa. Nela serão exploradas também, quando necessário, as contribuições de outros autores. A segunda, denominada *A condição humana sob o signo da tecnologia* (4.2), pretende melhor situar e confrontar o pensamento arendtiano frente às questões contemporâneas sobre o tema central desta pesquisa. Por essa razão, será necessário retomar nela alguns argumentos desenvolvidos, sobretudo no capítulo anterior, no intuito de debatê-los, levando em consideração o nosso contexto, a partir da chamada ‘civilização tecnológica’ (Jonas, 2006).

Além dessas considerações, faz-se necessário ainda atentar para o fato de que as questões abordadas nesse capítulo seguirão as temáticas que aparecem no conjunto das obras da autora em questão. Sendo assim, não se deve esperar nesta seção uma análise exaustiva e linear acerca da técnica e da ação humana a partir de uma obra específica. Em vez disso, o que se explorará nos tópicos seguintes, serão as temáticas abordadas pela filósofa e suas relações diversas com a questão

da técnica, no intuito de lançar alguma luz sobre as consequências éticas e políticas do cenário tecnológico do século XXI, em diálogo com o pensamento arendtiano.

Sendo assim, o que discutiremos a seguir não é uma teoria consolidada da técnica, mas um debate a partir de alguns ‘sinais’ emitidos pela filósofa acerca desse fenômeno (*téchne*), cujas análises aparecem em diferentes momentos de sua obra e a partir de diferentes temas, a exemplo: da ‘esfera social’, do ‘mundo’, do ‘processo’, da ‘ideologia’, da ‘ética’ e da ‘política’. Alguns desses elementos foram reintroduzidos no debate contemporâneo sob a inspiração das ideias de Arendt, a exemplo de Byung-Chu Han (ideologia, totalitarismo), Shoshana Zuboff (visibilidade, biopolítica), dentre outros/as, tal como veremos a seguir.

4.1 A crise da ação e os paradoxos da nova *téchne*

Quando Theodore Kaczynski (1942-2023),²⁴ mais conhecido como *Unabomber*, começou a praticar uma série de atentados nos Estados Unidos, entre os anos de 1978-1995, tinha como principal alvo universidades, cientistas e pesquisadores renomados. Crítico da sociedade industrial, questionou os paradoxos do avanço científico e tecnológico e suas consequências psicológicas, morais e sociais. Para Kaczynski a “[...] Revolução Industrial e suas consequências foram um desastre para a raça humana” (Kaczynski, 2022, p. 8). Diante do avanço da ‘sociedade industrial’, a solução encontrada pelo *Unabomber* foi, ele mesmo, servir-se de artefatos e instrumentos técnicos rudimentares para fabricar bombas e enviá-las às suas vítimas, a fim de frear o avanço da tecnologia do século XX.

Essa trágica referência aos atentados produzidos pelo *Unabomber* traz consigo, apesar da aparente redundância dos termos, a paradoxal e problemática relação entre técnica e ação humana que acabou caracterizando a denominada ‘civilização tecnológica’, analisada por Jonas (2006).

Uma breve análise sobre esse evento (*Unabomber*) nos fornece algumas questões que rondam o debate contemporâneo acerca da relação entre técnica e agir humano. A primeira delas pode ser encontrada no argumento arendtiano acerca

²⁴ Embora considerado um gênio da matemática, abandonou a atividade de docente na Universidade da Califórnia (1971) para se dedicar a uma vida reclusa e eremita numa floresta do sudoeste dos EUA. Ali se dedicou a escrever suas ideias contra a sociedade tecnológica e a produzir bombas caseiras, endereçadas a importantes instituições de pesquisa e cientistas. Capturado e condenado à prisão perpétua em 1996, Ted Kaczynski, como ficou conhecido, veio a falecer numa prisão da Carolina do Norte, aos 10 de junho de 2023.

da ‘condicionalidade’ humana frente à técnica, ou seja, o fato de que os humanos são seres condicionados (Arendt, 2018), sendo a técnica parte essencial dessa condição. Em outras palavras: pelo fato da técnica representar um elemento inquestionável de uma das atividades constituintes da *vita activa*: a fabricação (a obra).

A segunda questão sobre o evento citado, encontra respaldo no pensamento jonasiano acerca do inevitável entrelaçamento entre agir humano e a técnica (Jonas, 2006). Pois, embora os argumentos de Kaczynski tivessem conotações éticas e políticas, frente às consequências do desenvolvimento tecnológico, sua reação violenta não apagara a presença incontornável da técnica inscrita na sua própria ação.

Essas duas observações servem apenas para ilustrar, de partida, a importância do debate sobre o vínculo entre o agir e a técnica, objeto desse estudo, embora não esgotem o universo das problemáticas possíveis, decorrentes da relação aqui abordada. No entanto, na tentativa de avançar nossa discussão sobre o ‘vínculo’ citado, propomos atualizar o cenário e contexto em que se encontra a *téchne* de nossa época para, seguindo os rastros do pensamento arendtiano, refletirmos sobre os seus principais dilemas e desafios para o século XXI.

De início, é importante destacar que a condição e os dilemas que hoje envolvem o elo entre a ação humana e a técnica são, sem dúvida, muito mais complexos que o contexto tecnológico que vivera tanto Kaczynski como Arendt. Sendo assim, será preciso considerar a especificidade da nossa condição tecnológica antes de retornarmos ao diálogo aqui proposto com o pensamento da autora. Partindo desse entendimento, dividimos este tópico em dois principais momentos:

O primeiro, denominado *A técnica e a condição humana: novos cenários, novas definições* (4.1.1), busca pontuar brevemente alguns dos temas e eventos centrais do nosso contexto tecnológico, alinhando-os ao repertório temático arendtiano. Pretende-se estabelecer nesta seção uma necessária delimitação dos aspectos e elementos do contexto tecnológico à luz do pensamento de Arendt, frisando a questão da técnica. O segundo, intitulado *Mundo, técnica e ação* (4.1.2), pretende abordar a relação entre técnica e agir humano a partir da ideia de mundo em Hannah Arendt, dada a relevância desse conceito no seu pensamento.

4.1.1 A técnica e a condição humana: novos cenários, novas definições

Desde o começo desse estudo passamos por diferentes definições sobre a técnica e a tecnologia. Chegado o momento de sua atualização, faz-se necessário reconsiderar o significado de suas noções para, a partir das análises desenvolvidas por Arendt, discutirmos acerca da condição da relação entre técnica e agir humano. Essa relação possui hoje diferentes nuances e dimensões, as quais serão elencadas e apresentadas a seguir.

Antes, porém, é importante ter em mente que qualquer tentativa de definir o contexto tecnológico e científico no qual estamos vivendo esbarrará em limites impostos pelo caráter dinâmico e complexo desses fenômenos. Sendo assim, ater-nos-emos apenas aos temas pontuais e mais próximos ao vínculo até aqui perseguido (ação humana e técnica).

Se no século XX o cenário vivenciado por Arendt – expresso principalmente em *A condição humana* (2018) – foi povoado por eventos científicos e tecnológicos (satélite *Sputinik*, fissão nuclear, automação produtiva, fertilização *in vitro*, bomba atômica, inteligência artificial, popularização do uso da eletricidade, entre outros) que influenciaram o nosso modo de agir e ver no/o mundo e os seres humanos, o século XXI vem representando o momento de intensa transformação na nossa condição em decorrência das novidades ‘tecno-científicas’, para usarmos a expressão de Lyotard (1997).

É verdade que muitas dessas ‘novidades’ já haviam sido germinadas no século passado, atingindo, hoje, seu estágio mais avançado, a exemplo da: biotecnologia, engenharia genética, inteligência artificial (IA), nanotecnologia, tecnologia digital, dentre outras.

Diante desses eventos, se por um lado mudou o cenário e as concepções acerca da técnica, por outro lado não alteraram as indagações e dilemas que vêm de forma recorrente instigando pensadores de diferentes campos, a partir de questões, tais como: A criação artificial superará a vida natural? A máquina substituirá o ser humano? O humano se transformará, aos poucos, em máquinas? A digitalização do mundo alterará, de uma vez por todas, nossa condição mundana? A tecnologia assumirá, como alertou Heidegger (2006), a função de *Ge-stell*, como única fonte de significação do mundo?

Essas perguntas não esgotam, com certeza, dezenas de outras indagações que foram (estão sendo ou serão) feitas sobre as consequências da técnica na condição humana. Elas se inscrevem num elenco muito vasto de temas que instigam o debate contemporâneo, tais como: ‘trans-humanidade’, ‘pós-humanidade’, ‘bioética’, ‘cibercultura’, ‘epistemologias reticulares’, ‘sociedade de controle’, ‘capitalismo de vigilância’ e outras tantas temáticas que vieram à tona a partir da aurora do século XXI.

Tomando os dois primeiros como exemplos (trans-humanismo e pós-humanismo), tais temas atualizam hoje o que, no passado, foram objeto das preocupações de Arendt, expressas no *Prólogo* de *A condição humana*, relativas aos limites entre o natural e o artificial no âmbito da tecnociência: “Desde já algum tempo um grande número de investigações científicas tem buscado tornar ‘artificial’ também a vida e cortar o último laço a manter até o homem entre os filhos da natureza” (Arendt, 2018, p. 2).

Como veremos mais adiante, é a distinção posta por Arendt, entre ‘artificial’ e ‘natural’, que vem sendo questionada pelo avanço das tecnociências, cuja diluição de suas fronteiras atinge as bases antropológicas, ontológicas e éticas que fundamentaram, até então, nossa concepção de Natureza, de ser humano e da antiga diferença entre *praxis* e *téchne*.

À título de exemplo, basta lembrar que Max More e Tom Bell, já em 1991, começaram a propagar por meio do conhecido *Instituto Extropiano*,²⁵ estudos e debates sobre o nosso futuro a partir de ideias trans-humanistas e criogenistas. As primeiras (trans-humanistas), referem-se ao ponto de vista radical que defende a superação dos limites da condição humana a partir das descobertas da tecnociência. De acordo com Sibilia (2015), essas ideias representam a busca pela superação da natureza orgânica do ser humano, a partir de meios artificiais e digitais, com vista a atingir sua perfectibilidade.

As segundas (criogenistas), referem-se aos métodos de congelamento e preservação do corpo, por exemplo, para os fins de curas e tratamentos futuros. Nas palavras do próprio Instituto: “A criônica é a prática de preservar a vida, interrompendo o processo de morte através da utilização de temperaturas

²⁵ Tais autores compõem hoje o instituto denominado *Alcor Life Extension Foundation*, situado em Scottsdale (Arizona-EUA), fundado em 1972, quando Arendt ainda estava em vida. Disponível em: <https://www.alcor.org/what-is-cryonics/>.

subcongelantes, com a intenção de restaurar a boa saúde com tecnologia médica no futuro” (Alcor, 2023).²⁶

Tal como se vê, o debate sobre o tema da trans-humanidade e pós-humanidade não é uma questão de nossa época, uma vez que essas ideias já se manifestavam nos finais do século XX. Foi, portanto, na gênese desse pensamento que Arendt destacou a relevância de um debate sobre o futuro da tecnociência e suas consequências para nossa condição (Arendt, 2018). Por esta razão, discorreremos sobre as reflexões da autora a esse respeito nas línguas que se seguem.

Antes, porém, faz-se necessário estabelecer uma breve distinção entre o ‘trans-humanismo’ e o ‘pós-humanismo’. De acordo com Santaella (2022), o pós-humanismo se caracteriza pela ampliação da nossa compreensão acerca do horizonte ontológico e antropológico, a partir do qual definimos o que é o ser humano. Trata-se de uma reconsideração acerca das bases antropológicas e ontológicas que nos define, considerando a presença dos objetos e demais seres vivos como elementos que participam da constituição de nossa identidade. Assim, o pós-humano pode ser concebido como uma “[...] versão crítica que tem como alvo transformações antropológicas e biológicas que se operam no cerne mesmo do humano” (Santaella, 2022, p. 308).

Por outro lado, o trans-humanismo pretende não só desenvolver uma crítica radical acerca das bases antropológicas do humanismo, como se propõe a superá-lo através da obsolescência da espécie humana, em decorrência dos limites orgânicos do seu corpo, propondo como solução, a utilização das descobertas tecnocientíficas para esse fim.

Para Santaella (2022), não se deve confundir o significado e propósito dessas duas vertentes sob pena de incorrerem numa confusão terminológica e conceitual, já que: enquanto o pós-humanismo defende uma revisão acerca da identidade humana, a partir do reconhecimento da constituição de sua definição como consequência de sua interação e indissociabilidade com os demais seres e objetos, o trans-humanismo acusa a falência antropológica (física e psíquica) da espécie humana, propondo, portanto, a sua superação. Assim, segundo essa visão,

²⁶ Tradução livre de: “Cryonics is the practice of preserving life by pausing the dying process using subfreezing temperatures with the intent of restoring good health with medical technology in the future”. Esse texto foi extraído do site da *Alcor Life Extension Foundation*. Disponível em: <https://www.alcor.org/what-is-cryonics/> Acesso em: 10/11/2023.

alimentados, por exemplo, pelos achados da biotecnologia, da nanotecnologia e da engenharia genética, os defensores do chamado trans-humanismo pretendem fazer desaparecer da face da Terra a própria espécie humana, modificada ou substituída pelas futuras criações da tecnociência. Não é outra a visão de um dos maiores defensores dessa vertente:

Nos próximos 50 anos, a inteligência artificial, a nanotecnologia, a engenharia genética e outras tecnologias permitirão aos seres humanos transcender as limitações do corpo. O ciclo da vida ultrapassará um século. Nossos sentidos e cognição serão ampliados. Ganharemos maior controle sobre nossas emoções e memória. Nossos corpos e cérebro serão envolvidos e se fundirão com o poderio computacional (More apud. Rüdiger, 2008, p. 141).

A afirmação acima proferida por Max More, importante representante do trans-humanismo contemporâneo, espelha uma das características fundamentais da tecnologia do século XXI: a dupla tendência da desantropologização da própria técnica e a crescente tecnificação do ser humano. Segundo Rüdiger (2008), essa tendência extingue de modo radical a antiga distinção entre o artificial e o natural, como vem notando Haraway (2009). Tal compreensão se fundamenta na histórica e progressiva alteração do sentido da técnica, a qual deixa de ser concebida enquanto artefato humano para, em seguida, significar, ela mesma, a ação da produção orgânica e psíquica dos indivíduos:

[...] a tecnologia nos permitirá parar de envelhecer, adquirir maior vitalidade e conquistarmos inteligência comparativamente superior a dos melhores que conhecemos, fará com que desenvolvamos artificialmente novas competências em todas as áreas e controlemos nossas emoções racionalmente para dela tirarmos o melhor proveito possível e, finalmente, possibilitará que façamos o que desejarmos com nosso corpo [...] (Rüdiger, 2008, p. 142).

Diante dessa condição, pode-se dizer que uma das principais consequências do novo sentido que se manifesta no atual estágio da técnica, reside no fato de que a *téchne* do século XXI não pode ser interpelada como um mero artefato, tal como foi visto no primeiro capítulo. Também, ela não pode ser concebida apenas como um instrumento de poder. Para além desse duplo sentido, a técnica que emerge dos discursos trans-humanistas, afigura-se, ela mesma, como produtora da humanidade, portanto, constituidora de sua (nova) 'condição'. Trata-se, enfim, da *téchne* que, como observou Jonas (2006), transformou pela primeira vez o ser humano em seu

objeto. Mas, o que disse Arendt a respeito desse processo? Até onde alcançou o seu pensamento sobre essa questão?

Embora o estágio tecnológico analisado por pensadores e pensadoras como Hans Jonas, Donna Haraway, dentre outros/as, seja distinto, em complexidade, daquele vivenciado por Arendt, ainda assim a filósofa fez importantes considerações a respeito da *téchne* que se desenvolveria a partir do século XX. No concernente às consequências antropológicas, políticas e ontológicas da tecnociência,²⁷ Arendt observou que:

Esse homem futuro, que os cientistas nos dizem que produzirão em menos de um século, parece imbuído por uma rebelião contra a existência humana tal como ela tem sido dada – um dom gratuito vindo de lugar nenhum (secularmente falando) que ele deseja trocar, por assim dizer, por algo produzido por ele mesmo (Arendt, 2018, p. 3).

Essa ‘rebelião’ contra a própria ‘existência humana’ já aparece no horizonte do pensamento arendtiano como um dos efeitos do desenvolvimento tecnológico. Tal como foi visto, o trans-humanismo representa hoje o movimento mais radical desse processo que Arendt define como ‘alienação do mundo’, ou seja, como a histórica e progressiva negação da condição humana que, na sua versão hodierna, vem se apoiando nas descobertas da tecnociência.

Uma análise mais detalhada sobre o olhar da filósofa, acerca do sentido e dos efeitos da técnica e da ciência de sua época, nos mostrará que as reflexões desenvolvidas em *A condição humana* já antecipavam, na segunda metade do século passado, a origem da crise paradigmática que se intensificara no século XXI, em torno da ‘estatura humana’, da nossa concepção acerca da Natureza e do mundo.

O mesmo desejo de escapar do aprisionamento à Terra manifesta-se na tentativa de criar a vida em uma proveta, no desejo de misturar, ‘sob o microscópio, o plasma seminal congelado de pessoas de comprovada capacidade, a fim de produzir seres humanos superiores’ e ‘alterar[lhes] o tamanho, a forma e a função’; e suspeito que o desejo de escapar à condição humana também subjaza à esperança de prolongar a duração da vida humana para além do limite dos 100 anos (Arendt, 2018, p. 3).

²⁷ É importante observar que os termos ‘pós-humano’ e ‘trans-humano’ não encontra respaldo no vocabulário utilizado pela autora. O que vamos encontrar em um dos seus textos é o termo ‘não-humano’ (Arendt, 2018), para se referir à alteridade existente (objetos, artefatos) aos seres humanos e não um conceito que defina e represente o estágio de superação da própria condição humana.

A análise da filósofa sobre a ‘alienação do mundo’, especialmente a que é apresentada (embora não muito explícita) no ensaio acerca da ‘estatura humana’ (Arendt, 1997), longe de parecer limitada ao seu contexto histórico, atualiza-se à medida em que se consolida o caráter transcendental da técnica contemporânea, presente, sobretudo, no pensamento trans-humanista. Portanto, o “[...] desejo de escapar do aprisionamento à Terra [...]” (Arendt, 2018, p. 1), manifesta-se também em relação aos limites biológicos e psíquicos do ser humano e a sua condição no contexto tecnológico atual.

Num ensaio intitulado *Sobre a condição humana*, de 1966,²⁸ Arendt caracteriza as mudanças tecnológicas que embasam as suas reflexões acerca dos avanços da tecnociência e seus efeitos sobre os indivíduos. Denominada de ‘cibernetização’ pela filósofa, as mudanças em questão se referiam ao novo processo de produção da época, cujas consequências apresentaram enormes diferenças (econômicas, políticas e antropológicas) em relação ao modo industrial de produção. Por ser um fenômeno emergente naquele período, a ‘cibernetização’, segundo Arendt, deveria:

[...] ser diferenciada da Revolução Industrial do passado, que consistiu na substituição da força muscular, não da força cerebral. Hoje, as máquinas podem assumir certa quantidade de atividades humanas que sempre identificamos como atividade da mente humana (Arendt, 2021, p. 371).

Partindo dessas considerações, não é difícil observar que o tema da técnica se faz presente em várias das reflexões da autora, embora ele não seja o epicentro do seu pensamento. Atenta aos acontecimentos e experiências que colocaram em questão ou, segundo a filósofa, afetaram a condição humana, Arendt se lança no debate caro a sua época sobre a progressiva substituição do ser humano pela máquina. Debate esse que hoje se manifesta no seu estágio mais radical, a partir do qual ela vaticinava, no calor das descobertas da tecnociência do seu tempo, uma possível continuidade ou desdobramento do processo de ‘alienação do mundo’, nas décadas seguintes.

Entretanto, apesar de sua contemporaneidade, a versão atual do movimento de ‘alienação’ e ‘rebelião’ contra a condição humana, por assim dizer, sobre o qual nos alertou Arendt (2018), hoje se desenvolve a partir de uma renovação da matriz

²⁸ O ensaio mencionado foi publicado no Brasil como parte de uma coletânea, organizada por Jerome Kohn, cujo título é: *Pensar sem corrimão. Compreender. 1953-1975*.

cartesiana que, no século XVII, proporcionou uma nova noção de sujeito e subjetividade ao pensamento tecnocientífico.

Essa observação é de suma importância, pois ela nos lança em direção a um dos principais argumentos da pensadora judia sobre o vínculo entre técnica, ciência e ação humana. Para melhor dizer, será preciso simplificar o que mencionamos anteriormente (Cap. 3) sobre a influência do cartesianismo no desenvolvimento da ciência e da técnica modernas. Nele mostramos que, de acordo com Arendt (2018), o papel desempenhado pela técnica nas descobertas científicas do período em que viveu Descartes, foi propiciado pela noção de sujeito epistêmico de inspiração cartesiana, fundado na separação entre *res extensa* e *res cogitans*.

O sujeito cartesiano, assim, ao propiciar o desenvolvimento do método científico fundamentado na certeza inquestionável da razão, estabeleceu as 'bases sólidas do conhecimento', tendo o '*cogito*' – o pensamento – o seu ponto arquimediano. Uma vez que a 'dúvida' é consequência das incertezas produzidas pelos sentidos, só a razão forneceria o fundamento do conhecimento seguro (Descartes, 1973).

De acordo com Lyotard (1997), entre outros autores (Rüdiger, 2008; Sibilia, 2015), a influência cartesiana não ficaria restrita ao período analisado por Arendt (2018), alcançando, inclusive, o século XXI. Isso, porque o 'sujeito epistêmico' de Descartes parece fornecer aos ideais trans-humanistas a visão sobre o humano como um ser compartimentado entre o corpo e a mente.

Essa visão do sujeito cindido (entre ser biológico e ser racional), para Lyotard (1997), vem alimentando nas teorias trans-humanistas a crença na possibilidade de realizar o 'pensamento sem corpo', materializada, por exemplo, pela Inteligência Artificial. Trata-se, de acordo com o franco pensador, de produzir seres (ou objetos) capazes de pensar sem os condicionamentos que acometem todo e qualquer ser humano, tais como: mortalidade, envelhecimento, enfermidades, comorbidades, entre outras limitações psíquicas e físicas: "O problema das tecno-ciências enuncia-se então: garantir a este *software* um *hardware* que seja independente das condições da vida terrestre" (Lyotard, 1997, p. 22).

Assim concebido, do sujeito cartesiano subjacente no ideal trans-humano nasce novas concepções de 'corpo' e de 'pensamento', as quais requererão a reconsideração (ou a extinção) do sentido da 'condição humana', tal como definida por Arendt (2018) até o presente momento. De acordo com essas novas

concepções, tais noções (*corpo/hardware*, *mente/software*) não encontrariam mais referência ao modo de vida humano que, tendo a Terra como sua ‘quintessência’ (Arendt, 2018), encontra-se sujeito: à ‘mundanidade’ – decorrente da durabilidade e objetividade que os objetos e artefatos produzidos pelos seres humanos emprestam ao mundo –, e à ‘pluralidade’ – decorrente da diversidade e singularidades simultâneas e constituintes dos sujeitos que habitam a Terra.

De outra forma, a busca pela superação dos limites humanos, analisada pela filósofa judia, seria finalmente concretizada se, de acordo com Sibilia: amparados pela tecnociência, tornássemos obsoleta uma das características que, segundo Arendt (2018), define a própria condição humana, ou seja, a nossa finitude. A esse respeito, alerta Sibilia no concernente a alguns movimentos, tal como o trans-humanismo: “A proposta mais audaz desse campo, porém, é a que pretende driblar a mais fatal de todas as limitações temporais humanas: a mortalidade” (Sibilia, 2015, p. 52).

Diante dessas mudanças, uma primeira e possível conclusão nesse momento corresponde ao fato de que: as influências das novas tecnociências no ideário contemporâneo alimentam a progressiva eliminação dos aspectos que definem, no entender de Arendt (2018), a nossa ‘condição humana’. A relevância desse dilema reside no fato de que é nessa ‘condição’ que se inscreve o horizonte capaz de propiciar a definição do que somos e, por conseguinte, da nossa característica ontológica, enquanto ‘seres condicionados’ e mundanos.

Obviamente que não se trata aqui de alimentarmos qualquer pretensão metafísica sobre a identidade humana e sua generalização. Pois, o cuidado de Arendt em distinguir ‘natureza humana’ e a ‘condição humana’, vincula-se à posição não essencialista²⁹ da pensadora acerca do que somos. Porém, dadas as mudanças provocadas pela tecnociência na nossa relação com os demais seres e objetos, faz-se necessário pensar, a partir das novas experiências propiciadas pelo estágio atual da técnica, parafraseando Arendt (2018), sobre: o que estamos nos tornando?

Essa alteração da nossa ‘condição’ reflete, inevitavelmente, na estrutura ontológica do mundo, tal como o concebe a autora, enquanto horizonte do agir humano. Sendo assim, o conceito de ‘mundo’ se afirma como tema incontornável para todo estudo que pretenda abordar a relação de que trata esta pesquisa. Por

²⁹ Que, em *A condição humana*, Arendt compara à inútil tentativa de ‘saltarmos sobre nossa própria sombra’ (Arendt, 2018).

esta razão, na próxima seção, abordaremos a relação entre mundo, técnica e ação humana como uma tríade necessária para sua compreensão no pensamento de Arendt, acerca da técnica e o seu vínculo com o agir.

4.1.2 Mundo, técnica e ação

Ao falarmos da relação entre técnica e o mundo em Arendt, adentramos num vínculo carregado de significado no seu pensamento. Primeiro, o conceito de 'mundo' é fundamental para compreender a obra arendtiana pelas seguintes razões: 1. Como judia, Arendt viveu a dupla experiência de pertença e exclusão (apátrida) no mundo; 2. Como pensadora, reconheceu o valor filosófico e político desse conceito, analisando o seu sentido e significado no decorrer da história do pensamento humano.

Segundo, e por outro lado, para que a tríade que intitula essa seção se justifique, é importante lembrar que, sendo a técnica um elemento constitutivo da condição humana, para Arendt (2018), é impossível tratar do 'mundo' enquanto tema sem a sua devida menção. Porém, antes de darmos prosseguimento ao propósito deste tópico, será importante enfatizar que não se deve esperar desta etapa da pesquisa uma análise detalhada e detida sobre a ideia de mundo na obra de Hannah Arendt. Como não é o objetivo desse estudo tratar desse conceito de modo exaustivo, caso seja este o intento da leitora ou do leitor, deixamos como referência o importante trabalho desenvolvido por Passos (2014) a esse respeito.

Dito isto, é importante lembrar que o 'mundo' tal como concebido por Arendt se encontra tematizado de forma esparsa em meio as suas obras, não havendo um lugar específico nos seus escritos que aborde, de forma exclusiva, esse tema. Sendo assim, Arendt lança mão da ideia de mundo em diferentes momentos para tratar de questões diversas. No concernente ao propósito desse tópico, abordaremos as obras que melhor elucidem esse conceito, buscando identificar a sua relação com a questão da técnica e do agir humano, a exemplo de: *A condição humana* (2018), *O que é política?* (1989), *Entre passado e o futuro* (1997), entre outras.

Antes de adentrar nos textos da filósofa sobre a tríada já citada, gostaríamos de recuperar aqui as palavras de Adriano Correia (2014), retiradas do *Prefácio* do livro de Passos (2014), *O conceito de mundo em Hannah Arendt*. De acordo com

Correia, para Arendt, o ‘mundo em geral’ é [...] tudo aquilo que é testemunho duradouro da presença humana sobre a Terra [...]” (Correia, 2014, p. 3). Partindo desse entendimento, o ‘Mundo’, portanto, não deve ser concebido como um fato geológico ou físico (a Terra), mas um fenômeno complexo que agrega uma variada e ampla quantidade de sentidos e significados, constituído pelos resultados da ação, da produção, da linguagem e da objetificação que possibilitam os seres humanos comunicarem e partilharem algo comum entre si.

Desta forma, o mundo se manifesta enquanto realidade produzida pelos humanos, interpondo-se entre eles, a partir do qual podem agir e falar sobre algo em comum. O mundo, assim compreendido, aparece como conceito que supera a visão subjetivista acerca do real, cujas bases se assentam na condição da pluralidade e mundanidade dos seres humanos: “A presença de outros que vêem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos [...]” (Arendt, 2018, p. 62).

Embora a ‘durabilidade’ do mundo se assente, em boa parte, na existência dos objetos e artefatos produzidos pelos seres humanos, donde a técnica vem correspondendo, cada vez mais, a uma parte significativa dessa produção, o sentido do mundo segundo a autora está relacionado a um tipo de vínculo e experiência de natureza pública que estabelecemos uns com os outros e a partir dos objetos e artefatos que nos rodeiam e o constituem:

[...] o termo ‘público’ significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que privadamente possuímos nele. Esse mundo, contudo, não é idêntico à Terra ou à natureza, enquanto espaço limitado para o movimento dos homens e condição geral da vida orgânica. Antes, tem a ver com o artefato humano, com o que é fabricado pelas mãos humanas, assim como com os negócios realizados entre os que habitam o mundo feito pelo homem. Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor [...] (Arendt, 2018, p. 64).

A longa citação condensa muitos dos elementos a partir dos quais Arendt define o mundo. Por esta razão, achamos por bem coloca-la na íntegra no intento de comentar os itens que nos interessam a seguir. O primeiro, diz respeito a distinção feita pela autora entre ‘Terra’ e ‘Mundo’, vejamos.

Na obra *A condição humana*, Arendt (2018) define a ‘Terra’ como a nossa ‘quintessência’, pelo fato dela ser a primeira esfera do nosso condicionamento. Essa

distinção é fundamental, pois é a partir da Terra que a filósofa atribui à técnica (fabricação, obra) papel ontológico na definição da ideia de mundo. Ela tem origem num diálogo da pensadora com as obras dos seus antigos mestres: Husserl e Heidegger.³⁰ Pois, é em Husserl, antes de Arendt, que esses conceitos (Terra, Mundo) assumem *status* filosófico. Para Husserl, a Terra deve ser concebida como o *habitat* que propicia nossa locomoção, contato com os demais seres e a percepção inicial do nosso corpo. Sendo assim, para o filósofo alemão (Husserl, 2017), a Terra seria nosso habitat primeiro e originário (*arque-morada*):

Assim, seria possível pensar que disso se deveria deduzir o seguinte: a terra pode tão pouco perder o seu sentido de “sítio originário de residência”, de arca do mundo, quanto meu soma pode perder o seu sentido de ser totalmente singular de soma originário – do qual cada soma deriva uma parte do seu sentido de ser –, e quanto nós homens [não] antecedemos em nosso sentido de ser os animais, etc. (Husserl, 2017, p. 109).

A Terra, que compreende a Natureza, afirma-se como nossa condição inicial, na qual nós habitamos enquanto seres mortais. O ‘mundo’, por sua vez, resulta do artifício humano (Arendt, 2018) e de suas ações. Diferente da Terra, que corresponde e coincide com o processo cíclico da Natureza, o ‘mundo’ emerge da produção e fabricação de objetos que lhes emprestam durabilidade e objetividade. Já a técnica seria, segundo Heidegger (2006), seria a atividade responsável por transformar tudo que existe na Terra em objetos do mundo.

Entretanto, com o avanço da tecnociência, isto é, o problema que este filósofo discute no famoso ensaio sobre a *téchne* (Heidegger, 2006), diz respeito ao fato da Natureza (Terra) ser concebida exclusivamente como propriedade e objeto da técnica, iniciando, assim, o processo de ‘tecnificação do mundo’, sobre o qual também se refere Arendt (2018).

Em meio às transformações tecnocientíficas que vivera, Arendt observou uma dupla transformação na nossa condição, no concernente à relação entre a Terra, o mundo, a técnica e, por conseguinte, a ação. A primeira, diz respeito à superação dessa condição ao deixarmos de ser ‘criaturas ligadas à Terra’ (Arendt, 2018) – enquanto nosso *habitat* originário –, propiciada pelas viagens espaciais; a segunda,

³⁰ Ao transformar o ‘mundo’ numa das categorias centrais do seu pensamento, é inegável que essa atitude de Arendt esteja relacionada à influência de Heidegger e Husserl no seu pensamento. É importante lembrar que Arendt se tornou aluna de Heidegger na Universidade de Marburg, em 1924, e de Husserl na Universidade de Freiburg, em 1926 (Young-Bruehl, 1997).

diz respeito ao fato, não de suprimirmos a nossa natureza terrestre, mas de alterarmos, nós mesmos, a 'estatura humana' a partir da modificação da nossa identidade antropológica e ontológica. Sobre essa condição, por exemplo, basta considerarmos o advento da biotecnologia, da engenharia genética, entre outras práticas.

No que concerne à primeira mudança, parece óbvio que as atividades constituintes da *vita activa*, tal como apresentadas inicialmente nesse estudo, segundo Arendt (2018), alteram-se na medida em que trabalhar, fabricar e agir assumiriam diferentes significados e condições em outro *habitat* que não a Terra. No referente à segunda, a transformação da estatura (antropológica, ontológica, biológica) humana acarreta, como já foi visto, a alteração das características que fazem do humano um ser atado ao mundo, portanto, enraizado na/pela experiência.

Em oposição a esse perfil, o ser humano que se desenha a partir do pensamento trans-humanista, nega o caráter imanente da condição humana em relação ao mundo (seu *habitat* artificial) e à Terra (sua morada natural) pelas razões que já discutimos anteriormente. Indo além do que foi exposto por Arendt, vale aqui citar uma passagem de Lyotard sobre a tecnologia digital e o desenraizamento nela subjacente:

Qualquer dado torna-se útil (explorável, operacional) a partir do momento em que pode ser traduzido em informação. É também o caso dos dados ditos sensíveis: cores, na medida exacta em que as suas propriedades físicas constitutivas são identificadas. Após a digitalização, estes dados podem ser sintetizados em qualquer sítio e a qualquer momento, para obter produtos cromáticos ou acústicos similares (simulacros). Tornam-se assim independentes em relação ao lugar e ao momento da sua recepção «inicial», realizáveis à distância espacial e temporal, digamos: telegrafáveis" (Lyotard, 1997, p. 58).

Se seguirmos as reflexões de Lyotard (1997), observaremos que a já mencionada separação entre a experiência (corpo) e o pensamento (mente) encontra no processo de 'digitalização do mundo' a sua versão mais apurada. A 'dadificação' da realidade, aqui relacionada a intensa tradução e transformação do nosso conhecimento, compreensão e interpretação do mundo em dados, está nos conduzindo a um estágio tecnológico que, comparado ao vivenciado por Arendt, coloca em questão alguns aspectos de suas análises. Gostaríamos de mencionar, a seguir, um desses aspectos em particular.

No seu *A condição humana*, Arendt denomina de a ‘vitória do *animal laborans*’ uma série de transformações que configuraram o sentido da *vita activa*. A emergência das sociedades de massas, o declínio da esfera pública, ascensão da esfera social, a crise do sentido da política, a alienação do mundo, são alguns dos sintomas que definem as sociedades modernas. A vida e não mundo, a utilidade e não durabilidade, o consumo e não o uso, afirmaram-se como princípios que nortearam a vida a partir do século XX, ou seja: *animal laborans* retirou do domínio do *homo faber* o sentido da *téchne*.³¹

No entanto, chegando o século XXI, pensadores como Gilles Deleuze, no *Post-scriptum sobre as sociedades de controle* (1992), já haviam apontado no século anterior, mudanças estruturais e paradigmáticas no modo de conceber as formas de poder nas sociedades de consumo. Pois, se em Arendt a *bios* ascendera aos *status* de sentido e horizonte das atividades humanas, incluindo a fabricação e a ação, para Deleuze a ‘digitalização’, da qual também nos fala Lyotard (1997), atribuiu um novo valor e princípio da ação humana, enquanto dado quantificável, submetido à decodificação dos corpos e suas manifestações:

A linguagem numérica do controle é feita de cifras, que marcam o acesso à informação, ou a rejeição. Não se está mais diante do par massa-indivíduo. Os indivíduos tornam-se ‘*dividuais*’, divisíveis, e as massas tornaram-se amostras, dados, mercados ou ‘*bancos*’ (DELEUZE, 1992, p. 222).

Partindo dessas considerações, segundo Deleuze, a ideia de ‘massas’ não nos propicia mais capturar as configurações atuais do fenômeno social e político. No seu lugar, afirma-se a ‘dadificação’ e informatização das experiências subjetivas e da identidade, para o exercício do ‘controle’ perene.

A ‘sociedade de controle’, assim denominada por Deleuze, (1992) supera, em atualidade e complexidade, a ‘sociedade disciplinar’ foucaultiana, uma vez que o poder social e político é exercido não mais pelo biopoder e pela disciplina (fundadas no enclausuramento, confinamento, contenção das expressões subjetivas e individualidade, entre outros), mas estabelecida pelo controle capilar e permanente

³¹ Essa condição pode ser traduzida a partir das palavras da própria Arendt: “O perigo da futura automação não é tanto a tão deplorada mecanização e artificialização da vida natural, quanto o fato de que, a despeito de sua artificialidade, toda a produtividade humana seria sugada por um processo vital enormemente intensificado e seguiria automaticamente, sem dor e sem esforço, o seu ciclo natural sempre-recorrente. O ritmo natural da vida, mas não mudaria, apenas tornaria mais mortal a principal característica da vida em relação ao mundo, que é a de minar a durabilidade” (Arendt, 2018, p. 163).

das nossas ações (através do não isolamento e enclausuramento, da exposição e manifestação das identidades e subjetividades, codificada e traduzida pelo constante fluxo de informações).

Na compreensão de Deleuze (1992), tais ações propiciam o ‘controle’ social, tornando-se possíveis devido ao contexto tecnicocientífico atual, especialmente pelo surgimento de novas tecnologias da inteligência e da comunicação no século XXI. Partindo dessa perspectiva, Morozov (2018) vai além do debate desenvolvido pelo filósofo francês em questão, relacionando a ‘sociedade de controle’ deleuziana à mais recente fase do capitalismo, impulsionada pelo ‘neoliberalismo tecnológico’, por assim dizer.

Em seu *Big Tech: a ascensão dos dados e a morte da política*, Morozov explora dados e fatos contemporâneos acerca da digitalização da vida social e econômica, discutindo sobre sua influência no declínio da ação política, dissolvida nas plataformas digitais. O propósito do autor é fazer uma crítica sobre as possibilidades emancipatórias no contexto tecnológico atual, o que, ao fim e ao cabo de sua análise, a resposta resulta numa longa e contundente crítica: não à tecnologia ‘em si’, mas as suas bases ideológicas.

De acordo com Morozov: “O modelo de capitalismo ‘dadocêntrico’ adotado pelo Vale do Silício busca converter todos os aspectos da existência cotidiana em ativo rentável [...]” (Morozov, 2018, p. 33). Por esta razão, tal como já denunciara Arendt (2018), a *bios* (quantificável e estatística) passa a servir como o conteúdo central da política e da economia contemporâneas. Em outras palavras, no dizer de Zuboff (2020), neste novo estágio do capitalismo “nós não somos os ‘clientes’ [...]”, mas o produto (Zuboff, 2020, p. 21).

Embora não tenha alcançado essa metamorfose e consequências tecnológicas captadas por autores como Deleuze (1992), Morozov (2018), Zuboff (2020), dentre outros, Arendt já sinalizara em *A condição humana* (2018) os primeiros movimentos de mudança sobre a ação política, ao discutir em torno da emergência das sociedades de massas e da esfera social. Essa observação fornece uma espécie de proto-análise sobre os fenômenos que hoje vêm à tona na ‘civilização tecnológica’.

Segundo Arendt, foram as Ciências Sociais que propiciaram a convergência e a mudança do sentido do agir humano para uma concepção atomizada e

desenraizada dos indivíduos, transformando, assim, os atores em massa, a ação em comportamento:

O motivo pelo qual os cientistas podem falar da ‘vida’ do átomo – no qual cada partícula tem, aparentemente, a ‘liberdade’ de comportar-se como quiser, e onde as leis que governam esses movimentos são as mesmas leis estatísticas que, segundo os cientistas sociais, governam o comportamento humano e fazem a multidão comportar-se como tem de se comportar [...] (Arendt, 2018, p. 401).

Essa ‘estatistificação’ (permitam o neologismo), ou seja, a quantificação dos indivíduos para erigir uma análise ou ‘ciência do comportamento humano’³² se fez possível com a ascensão da ‘esfera social’, a partir do uso científico e político da Estatística. Nesta, o objeto principal já não corresponderia à ação, mas às condutas e às reações dos sujeitos, traduzidas e interpretadas a partir de dados, para orientação e projeção da inserção e adaptação social possível. Por esta razão, o aparecimento da esfera social se constitui como um dos temas relevantes na obra arendtiana, pois, ele corresponde ao processo de declínio da esfera pública, espaço privilegiado da ação. Dada a importância desse assunto, faremos algumas considerações ao seu respeito no tópico seguinte (4.2).

Para finalizar esta seção, vale dizer que, em meio à progressiva ascensão da esfera social e da massificação dos indivíduos, vão se perdendo aquelas outras qualidades caras à ação e à fabricação, as quais garantiam seu papel na condição humana, quais sejam: a pluralidade, a singularidade, a durabilidade e estabilidade.

Na próxima e última seção, abordaremos a relação entre agir humano e a técnica a partir dessas ‘qualidades’, à luz do pensamento arendtiano. Levando em consideração alguns aspectos de suas análises, enfatizaremos seus efeitos para a relação discutida até então (*praxis/téchne*). Tendo em vista a sua extensão, os tópicos seguintes propõem apresentar alguns temas discutidos por Arendt, em meio as suas obras, na intenção de expor, também, suas relações com a questão da técnica e não apenas com o pensamento político da autora, tal como frequentemente se faz.

³² Vem sendo comum a retomada desse termo (Ciência do Comportamento Humano), tanto no campo das Ciências dos Dados como nas Ciências Cognitivas e Comportamentais, termo bastante criticado na década de 1980 e 1990.

4.2 A condição humana sob o signo da tecnologia

*“Vistos como parte do mundo, os produtos da obra
– e não os produtos do trabalho – garantem a
permanência e a durabilidade sem as quais um
mundo absolutamente não seria possível”
(Hannah Arendt)*

Vimos até o presente momento que o pensamento arendtiano, embora não se volte exclusivamente para o tema da técnica, está repleto de referências ao seu respeito. No entanto, buscando dar conta do objetivo proposto nesta pesquisa, procuramos identificar os vínculos estabelecidos por Arendt entre a questão da técnica e um dos temas centrais do seu pensamento: a ação e a condição humana.

A seguir, finalizaremos este estudo com mais alguns dos vários exemplos que atestam a relevância do tema em questão no pensamento da filósofa, a partir de outros tópicos presentes em suas obras, referentes: à ascensão da esfera social e das sociedades de massas, o declínio da esfera pública e o vínculo entre ciência e política, a noção de processo, o tema da ideologia, entre outros. Para isso, nos serviremos de outros pensadores, no intuito de estabelecer um diálogo com a pensadora.

Os tópicos a seguir correspondem aos temas que, em diferentes graus, aproximam-se do foco desse estudo: a relação entre técnica e ação humana. Alguns deles tentaram capturar o tratamento dado por Arendt ao tema em questão, explícito em suas obras. Outros, careceram de uma maior atenção, dadas as suas aparentes dessemelhanças com a temática dessa pesquisa. Como o fenômeno da técnica se apresenta subjacente no pensamento da autora, cada tópico que compõe esta seção representa um esforço de apontar a relevância do pensamento arendtiano para o debate mais amplo sobre a questão da técnica e da tecnologia.

A ordem dos tópicos subsequentes não possui uma cronologia ou bibliografia específicas. Portanto, o encadeamento entre cada um deles se deu a partir da relação, mais ou menos expressa, entre: os problemas e temas abordados pela filósofa e seu vínculo com o entrelaçamento entre técnica e agir humano.

Sendo assim: no primeiro tópico (4.2.1), intitulado *A ascensão da esfera social e a técnica do agir humano*, intenta-se apresentar uma breve exposição sobre o desenvolvimento e crise da esfera pública até a ascensão da esfera social e seus vínculos com as transformações tecnológicas. O segundo, denominado *A*

Tecnociência e o Mundo Moderno (4.2.2), procura mostrar como, no auge da crise da esfera pública, as questões relativas à tecnociência, sobretudo da época de Arendt, afetaram o agir humano. O terceiro tópico (4.2.3) intitulado *A ação como processo*, abordará uma questão específica, mas não menos importante. Trata-se da discussão que a filósofa desenvolve, sobretudo, em *A condição humana*, acerca da transformação do sentido ontológico e político da ação diante da tecnicização do mundo, tomando a ideia de ‘processo’ como uma das questões centrais de sua análise. As duas seções subsequentes possuem como objetivo: ampliar o debate em torno da relação entre técnica e ação a partir da aproximação das ideias de Arendt com as de outros/as autores/as. Sendo assim, o quarto tópico (4.2.4) intitulado *Diálogos Arendtianos: técnica e ‘ideologia’ (Parte I)*, abordará as metamorfoses do sentido da ação humana em face do estágio atual da técnica, tomando como palavra-guia a ideia de ‘ideologia’ no pensamento de Arendt, em diálogo com outros/as como Byung-Chul Han. Já no quinto e último tópico (4.2.5), denominado *Diálogos Arendtianos: a relação entre técnica, ética e política (Parte II)*, serão abordadas questões sobre as transformações tecnológicas e a crise dos pressupostos ético-políticos da ação. Trata-se de uma discussão sobre o pensamento de Arendt em diálogo com as ideias de autores, tais como Hans Jonas.

Finalmente, como já mencionamos, o que será posto a seguir é um debate a partir de alguns tópicos do pensamento da filósofa e suas possíveis contribuições para pensar o contexto tecnocientífico atual. Sendo assim, não será o objetivo dos tópicos que compõem essa seção, esmiuçar todos aspectos e questões presentes no rico pensamento da autora, mas, tão somente identificar e explorar alguns sinais e expressões de sua contemporaneidade.

4.2.1 A ascensão da esfera social e a tecnificação do agir humano

É sabido que Arendt (2018), assim de Habermas (2014), produziram estudos clássicos em torno do tema da esfera pública. Que em ambos o declínio dessa esfera coincide com o avanço das tecnologias e seus efeitos no âmbito da ação humana. Para Habermas, foram os meios de comunicação de massa que provocaram esse declínio. Já, em Arendt, o conjunto dos fatores responsáveis por essa crise vai muito mais além, compreendendo as descobertas tecnocientíficas do

período em que viveu a filósofa.³³ Apesar de algumas semelhanças com a obra habermasiana, quais seriam as especificidades das análises de Arendt em torno da relação entre a técnica e essa esfera?

Antes de tentarmos responder a esta questão, é importante lembrar que o tema da esfera pública em Hannah Arendt está intimamente vinculado à sua ideia de ação. Pois, como já nos referimos, é na esfera pública que a ação política se origina e se manifesta, segundo a autora (2018). Sendo assim, falar do vínculo entre essa esfera e a técnica é, de outra forma, introduzir nesta relação o agir humano; assim como, por outro lado, tratar da ação implicaria, como uma de suas condições ontológicas, a existência de uma esfera pública.

Destarte, ao abordar o desenvolvimento e o declínio da esfera pública tal como aparece em Arendt, estaremos, de outro modo, acompanhando o desenrolar e desenvolvimento da existência e do esvaziamento do sentido político da ação enquanto atividade humana.

Para Arendt (2018), a experiência mais remota desse conceito (esfera pública) se encontra na Antiguidade Greco-Romana. Ela reflete um tipo de organização da vida humana que segue a estrutura da *vita activa*, tal como vimos no segundo capítulo desse estudo, estabelecida entre: o trabalho, a fabricação e a ação. A atividade do trabalho se circunscrevia na vida privada da casa (*oikia*); pois, nela tratava-se de suprir as necessidades básicas da sobrevivência do *animal laborans*. A fabricação e a obra diziam respeito aquelas atividades cujas funções correspondiam à produção (*poiesis*) de artefatos e instrumentos capazes de atribuir ao mundo durabilidade. A ação (*praxis*) se realizava no espaço público, entre os seres humanos, e tratava do debate e da deliberação sobre as questões da *polis*.

Era na *polis*, no espaço público, onde as qualidades de caráter político assumiam sentido e realidade, tais como: liberdade, autoridade, pluralidade, singularidade. Segundo Arendt, a *polis* era a 'esfera da liberdade', espaço da visibilidade, da palavra e da ação (Arendt, 2018), enquanto que a 'casa' se constituía num espaço do atendimento das necessidades e da necessária privacidade. Era nesse espaço que, no caso romano, imperava a desigualdade, fundada na hierarquia estabelecida entre o *pater familias*, filhos, mulheres e escravos.

³³ Sobre essa dimensão da técnica e da ciência, só a partir do século XXI é que Habermas (2006) veio manifestar publicamente suas ideias acerca dos efeitos das descobertas da tecnociência no campo da moral, da ética e da política, ou seja, no campo da *praxis*.

Já no concernente à *polis*, a diferença entre o mundo público e o privado possibilitava a distinção entre as atividades relativas ao *animal laborans*, ao *homo faber* e ao *bios politikon*. Desse modo, era a partir dela – a diferença entre público e privado – que se expressava o sentido da ação política, a qual Arendt tanto enfatiza em suas obras:

A *pólis* diferenciava-se do lar pelo fato de somente conhecer 'iguais', ao passo que o lar era o centro da mais severa desigualdade. Ser livre significava ao mesmo tempo não estar sujeito às necessidades da vida nem ao comando de outro e também não comandar (Arendt, 2018, p. 39).

A ação da qual nos fala Arendt, como é possível verificar em *A condição humana*, ainda se inscreve no quadro do pensamento aristotélico. Seguindo essa tradição, a clara distinção entre as esferas nas quais atuavam o *homo faber* (produtor de obras) e o *bios politikon* (ser de ação) garantia a não sobreposição ou dissolução dos seus respectivos *telos*: no primeiro, a funcionalidade e utilidade (do produto fabricado); no segundo, a *eudaimonia* e do bem comum.

Com o Helenismo, o Cristianismo, até os auspícios da chamada Alta Idade Média, entra em declínio os princípios e valores que alimentaram a ideia de esfera pública até então. Para Arendt, esse processo possui vários motivos, dentre eles: o abandono e desinvestimento da vida política e a crescente desvalorização da *vita activa* em favor da *vita contemplativa*. Além dessas mudanças, Arendt observou a alteração dos conceitos e categorias que deixavam de lançar suas raízes na política e na vida pública, redefinindo seus significados a partir da esfera privada e seus interesses:

O conceito medieval do 'bem comum', longe de indicar a existência de um domínio político, reconhecia apenas que os indivíduos privados têm interesses materiais e espirituais comuns, e só podem conservar sua privacidade e cuidar de seus próprios negócios [...] (Arendt, 2018, p. 42-43).

Chegada a Idade Moderna, a glorificação do trabalho e da propriedade individual transformaria definitivamente, segundo Arendt (2018), não só a esfera privada numa terceira esfera (a esfera social), como impactaria o pensamento político da época. A esfera social, que Habermas (2013) identificou após a 'socialização do Estado' – referente ao processo de ampliação da atuação e intervenção estatal em todas as esferas da vida humana –, solapou, num só golpe, o

público e o privado, homogeneizando as esferas cujas características e racionalidades se distinguíam, ou seja: o mundo sistêmico (a economia, o poder) e o mundo da vida (*Lebenswelt*).³⁴

De acordo com Arendt, em decorrência do aparecimento da esfera social, a ação (cujo significado político a filósofa identificara ainda na esfera pública greco-romana) sofreria as primeiras modificações no seu significado, a partir do século XVII, assumindo, assim, um caráter instrumental. Sobre essa alteração, tanto Arendt como Habermas identificaram, no limiar do pensamento moderno, o esvaziamento do sentido ético e político do agir humano. Pois, segundo esses/as autores/as, o pensamento moderno destituiu a ação do seu antigo significado de *práxis*, atribuindo-lhe o sentido de *téchne*. Sobre esta condição, vale aqui mencionar não Arendt, mas Habermas, no seu *Teoria e Praxis* (2013):

Hobbes foi o primeiro a estudar as 'leis da vida civil' com o propósito expresso de colocar a ação política, de então em diante, sobre a base insuperavelmente certa daquela técnica conduzida de maneira científica, que ele conhece a partir da mecânica contemporânea. Hannah Arendt descreveu as construções do direito natural nacional como uma tentativa de encontrar uma teoria que, com exatidão científica, pode produzir instituições políticas que regulariam os assuntos dos homens com a mesma confiabilidade que o relógio regula os movimentos do tempo ou a criação,

³⁴ A ascensão da 'esfera social' é um tema caro ao pensamento arendtiano. Embora não seja o propósito desse estudo tratar desse tópico da obra da autora, vale aqui fazermos algumas observações. De acordo com Arendt (2018), a esfera social, de modo resumido, emerge no Mundo Moderno, em decorrência do declínio da esfera pública. Em *A condição humana*, Arendt desenvolve uma explicação sobre a distinção existente entre essas esferas (pública e social). Para Arendt, elas não seriam compatíveis, visto que: a primeira lida com questões sociais e a segunda com questões de natureza política, ou seja: das demandas da vida privada, relativas às necessidades de sobrevivência e bem-estar humano; das questões de interesse público, respectivamente. Muitas críticas foram (e ainda são) endereçadas à autora sobre os limites do rigor real dessa distinção. Um dos exemplos clássicos das críticas dirigidas à separação estabelecida pela Arendt, entre social e político, aparece num texto bastante conhecido de Habermas, sobre o conceito de poder em Hannah Arendt (Habermas, 2001). Nele o filósofo alemão julga insustentável a separação estabelecida pela pensadora entre essas duas esferas. Porém, Arendt tanto reconheceu que as críticas são corretas, como concordou que seria necessário rever essa questão. Um dos momentos em que esse reconhecimento aconteceu, deu-se em 1972, quando, a convite da *Sociedade de Toronto*, Arendt e outros renomados/as pensadores e pensadoras debateram sobre temas diversos de sua obra. Ao ser indagada sobre a atualidade da distinção entre social e político, Arendt responde: "Há coisas para as quais medidas certas podem ser definidas. Essas coisas, então, podem ser administradas e não ficam sujeitas ao debate público. O debate público só pode lidar com coisas sobre as quais – se quisermos colocar de modo negativo – não podemos decidir com certeza. Senão, se pudermos decidir com certeza, por que precisamos todos nos juntar?" (Arendt, 2021, p. 512). Seguindo o raciocínio da autora, o que distingue uma e outra esfera, portanto, é a especificidade ou natureza do problema ou tema sobre o qual é preciso deliberar, como é o caso, segundo ela, das questões que envolvem os avanços e consequências da tecnociência. Sobre essa preocupação da autora, basta consultar o último capítulo do seu *A condição humana* (2018).

entendida na qualidade de relógio, regula os processos da natureza (Habermas, 2013, p. 111).

Apesar de longa, essa citação tem dois propósitos principais: o primeiro é, mais uma vez, frisar a proximidade teórica entre Habermas e Arendt, em alguns aspectos, sobre o desfecho da esfera pública e a ascensão da esfera social; o segundo, diz respeito às suas concordâncias quanto a influência da técnica nesse processo. A menção que o filósofo alemão faz à Arendt, demonstra a compreensão que ambos possuem acerca da crise do sentido político da ação em consequência da tecnificação da política, tal como já vimos.

Embora um e outra identifiquem os primeiros indícios dessa ‘tecnificação’ já no nascedouro do pensamento político moderno, a partir do século XVII, é somente no século XX, segundo Arendt (2018) e Habermas (2013), com o advento da sociedade de massas e da ascensão da esfera social, que, cada um ao seu modo, anunciará uma profunda e radical afetação das transformações tecnocientíficas no âmbito da ação humana. No que se segue, enfocaremos duas das principais influências destacadas pelos/as autores/as.

A primeira, diz respeito aos efeitos das descobertas tecnocientíficas na nossa concepção de ser humano, Natureza e mundo, apresentadas por Arendt em diferentes momentos de suas obras. No concernente a essa questão, dedicaremos o próximo tópico às reflexões da autora – entre outras referências – a esse respeito. A segunda, refere-se ao avanço das sociedades de massas e seus efeitos na nossa concepção do agir político, sobre o qual discorreremos a seguir.

Segundo Arendt, em *A crise na cultura: sua importância social e política* (1997),³⁵ o fenômeno das sociedades de massas é oriundo das mudanças ocorridas no século XVIII, referente ao surgimento da chamada ‘boa sociedade’. Essa denominação se refere à configuração social, mais precisamente na França de Luís XIV (1638-1715), que “[...] compreendia aquelas parcelas da população que dispunham não somente de dinheiro, mas também de lazer, isto é, de tempo a dedicar ‘à cultura’ [...]” (Arendt, 1997, p. 250). Tal como é posta pela filósofa, trata-se de um seguimento social que conseguiu se liberar do ‘fardo do trabalho’ para que pudesse, no tempo excedente, dedicar-se ao lazer e à cultura. No entanto, essa

³⁵ Trata-se do sexto capítulo do livro *Entre o passado e o futuro* (1997).

diferenciação social mudou de sentido quando o acesso ao lazer, à arte e à cultura passou a representar um indicador de *status* (Arendt, 1997).

De acordo com a filósofa, a arte, dentre as atividades mencionadas, é aquela cuja mudança do seu valor caracterizou a emergência das sociedades de massas. Essa mudança estava relacionada não ao seu caráter quantitativo ou da universalização do seu acesso, mas com a alteração do seu significado para com o mundo e os humanos. Como é através dela que os feitos e significados produzidos pelos indivíduos adquirem imortalidade perante às gerações, a massificação dos seus produtos e conteúdos põe em questão a durabilidade e transmissibilidade dos feitos, ditos e obras produzidos pela humanidade, necessárias para continuidade do mundo, tal como concebido pela pensadora em questão.

Segundo Arendt (1997), a arte é uma das poucas atividades que, no âmbito da condição humana, pode aspirar à durabilidade e à eternidade no mundo, diferente do consumo (trabalho). Já a cultura compreende o conjunto dos objetos, feitos e ações que ascendem a uma certa permanência. Em contraposição, ela desaparece quando “[...] todos os objetos e coisas seculares [...]” (Arendt, 1997, p. 261) são assimilados ao mero processo vital, ao ‘consumo fácil’.

Ao produzir o objeto artístico, o humano atribui ao mundo certa permanência cujo sentido e significação transcendem a utilidade, tal como é o caso da atividade do *homo faber* (fabricação). Assim, a arte, como uma forma de ação no sentido arendtiano, perde o seu significado político e importância para o mundo nas sociedades do consumo. A esse respeito, vale citar as palavras da autora:

Do ponto de vista da mera durabilidade, as obras de arte são claramente superiores a todas as demais coisas; e, visto ficarem no mundo por mais tempo do que tudo o mais, são o que existe mais mundano entre todas as coisas. Elas são, além disso, os únicos objetos sem qualquer função no processo vital da sociedade; estritamente falando, não são fabricadas para homens, mas antes para o mundo que está destinado a sobreviver ao período de vida dos mortais, ao vir e ir das gerações (Arendt, 1997, p. 262).

Considerando essas observações, podemos dizer que, das atividades existentes, apenas a arte é produzida para ‘aparecer’, de onde resulta a necessária permanência singular do seu modo de ser e dos seus produtos. Se, tal como vimos, a perda do sentido da atividade do *homo faber*, após a transformação dos seus produtos em objetos apenas para usura, trouxe consequências para ação humana, o

que devemos esperar quando essa lógica da necessária destruição (consumo) afeta o sentido da arte e da cultura?

Para Arendt (1997), a transformação dos objetos técnicos e artísticos em produtos destinados à imediata deterioração, retirou da arte não só a sua ‘áurea’ (Benjamin, 2015), mas também a sua mundanidade. A relação desse fenômeno para a condição humana, tal como vem sendo abordada até aqui, reside no fato de que, assim como a ação, a arte e a cultura desempenham papel fundamental na representação, significação e relação dos indivíduos para com o mundo.³⁶ Sendo assim, as metamorfoses dessas atividades (arte/cultura) significam mais uma face do aprofundamento da ‘alienação’ analisada por Arendt em boa parte de suas obras.

Como destacaram Adorno e Horkheimer (1985), Arendt também identificou nos avanços tecnológicos, no concernente ao processo de industrialização de objetos e produtos para entretenimento das massas, o empobrecimento dos conteúdos artístico e cultural para fins de usura. É quando a ‘arte’ e os produtos da ‘cultura’ são transformados em conteúdos que visam a diversão, que tais atividades perdem sua durabilidade e mundanidade características.

Assim, a emergência da esfera social, que terminou por ‘atomizar’ (Arendt, 1989)³⁷ e, ao mesmo tempo, massificar os indivíduos, completou o esvaziamento do sentido político da ação com a consolidação da sociedade de massas a partir da transformação da arte e da cultura em atividade e objeto de mero consumo. No dizer de Arendt:

³⁶ Assim compreendidas, a arte e a cultura, tal como a ação e a fabricação, possuem suas parcelas importantes no conceito de mundo em Arendt, tal como expressa a filósofa no sexto capítulo de *Entre o passado e o futuro*: “Esse lar terreno somente se torna um mundo no sentido próprio da palavra quando a totalidade das coisas fabricadas é organizada de modo a poder resistir ao processo vital consumidor das pessoas que o habitam, sobrevivendo é assegurada falamos de cultura, e somente quando nos confrontamos com coisas que existem independentemente de todas as referências utilitárias e funcionais e cuja qualidade continua sempre a mesma, falamos de obras de arte (Arendt, 1997, p. 263).

³⁷ É importante destacar que em *Origens do Totalitarismo*, Arendt já havia afirmado que a emergência das massas não antecedeu os processos de atomização e individualização da sociedade. Eles são resultado de um histórico e progressivo desinvestimento político e o abandono da ação e da esfera pública. O Nazismo, segundo Arendt (1989), apoiou-se na radicalização desse processo a partir do ‘Governo do Terror’, que produziu o total desenraizamento dos indivíduos do mundo e do afastamento dos seus pares: “A atomização social e a individualização extrema precederam os movimentos de massa, que, muito antes de atraírem, com muito mais facilidade, os membros sociáveis e não-individualistas dos partidos tradicionais, acolheram os completamente desorganizados, os típicos ‘não-alinhados’ que, por motivos individualistas, sempre se haviam recusado a reconhecer laços ou obrigações sociais” (Arendt, 1989, p. 366).

A cultura de massas passa a existir quando a sociedade de massas se apodera dos objetos culturais, e o perigo é de que o processo vital da sociedade (que como todos os processos biológicos arrasta insaciavelmente tudo o que é disponível para o ciclo de seu metabolismo) venha literalmente a consumir objetos culturais, que os coma e destrua (Arendt, 1997, p. 260).

Ao substituir a durabilidade e mundanidade da arte e da cultura pelo imediatismo e consumismo característicos dos produtos do trabalho, a sociedade de massas transformou o entretenimento na nossa principal atividade. O indivíduo *bánausos* dos gregos, preocupado apenas com valores utilitários, segundo Arendt (1997), encontra no século XX o seu equivalente no mero consumidor.

Assim, vivendo num mundo onde, progressivamente, todas as esferas da vida vão se convertendo à lógica do consumo, termina-se por atribuir às atividades que dão estabilidade e objetividade à condição humana (fabricação, arte, cultura, ação) uma existência efêmera e fugaz. Desta forma, a arte e a cultura, como esferas capazes de fornecer aparência e visibilidade perenes à ação política que se manifesta na esfera pública, entrou no *rol* dos itens fadados à corrosão pelo *animal laborans*. Essa condição representa, no entender de Arendt (1997), o declínio do significado público e político da arte e da cultura, esferas imprescindíveis para que o agir humano perpetue o seu sentido político através das gerações, tal como nos fala a filósofa no trecho a seguir:

Em termos gerais, a cultura indica que o domínio público, que é politicamente assegurado por homens de ação, oferece seu espaço de aparição àquelas coisas cuja essência é aparecer e ser belas. Em outras palavras, cultura indica que arte e política, não obstante seus conflitos e tensões, se inter-relacionam e até são dependentes (Arendt, 1997, p. 272).

Visto o entendimento de Arendt acerca do papel da arte e da cultura no âmbito da ação humana e o recorte temático aqui proposto (a relação entre técnica e ação a partir do pensamento da autora), não discutiremos a condição atual dessas esferas no contexto tecnológico contemporâneo. Tal debate, sem sombra de dúvida, demandaria da realização de outra pesquisa a partir de suas obras. Todavia, antes de concluirmos este tópico, é importante dizer que a questão das 'massas' também foi tratada por Arendt numa de suas primeiras obras, publicada em 1951: *Origens do*

Totalitarismo (1989).³⁸ Nela, Arendt argumenta que o surgimento das massas, posterior ao processo de atomização e individualização da sociedade, resultou do fim de duas principais ilusões:

A primeira foi a ilusão de que o povo, em sua maioria, participava ativamente do governo e todo indivíduo simpatizava com um partido ou outro [...]; A segunda ilusão democrática destruída pelos movimentos totalitários foi a de que essas massas politicamente indiferentes não importavam, que eram realmente neutras e que nada mais constituíam senão um silencioso pano de fundo para a vida política da nação (Arendt, 1989, p. 362).

De acordo com as palavras da autora, a massificação da sociedade possui como uma de suas raízes a crise ascendente do sentido da política, cuja evidência se manifesta no século XX. Por outro lado, a emergência de novos modelos de governo, a exemplo do ‘Terror’ nazista, produziu novas categorias de sujeitos e asseverou o processo de desenraizamento dos indivíduos em relação ao mundo.

Embora Arendt não faça em suas análises uma distinção sistemática entre esses dois fenômenos – ‘sociedade de massa’ e ‘sociedade de consumo’ –, vale aqui destacar algumas particularidades da aniquilação da ação humana resultante de ambos. Pois, embora passem a constituir a mesma configuração social, a partir do século XX, suas gêneses são distintas. A primeira, tal como se viu, resultou do atomismo e individualismo oriundos do século XVIII. A segunda, foi favorecida pelo desenvolvimento tecnológico, no âmbito da produção de mercadorias, atribuindo novos valores às atividades humanas.

Fazendo uma breve comparação entre essas duas formas sociais analisadas por Arendt, podemos dizer que: enquanto o surgimento das massas afetou a constituição dos sujeitos políticos pelo progressivo desaparecimento da esfera pública, erodindo as condições humanas da pluralidade e singularidade; o aparecimento da sociedade do consumo, propiciada pela ampliação do uso das tecnologias em favor do *animal laborans* (trabalho), afetou o significado e

³⁸ Não adentraremos na obra de 1951, embora esta dedique uma importante seção ao tema das massas e, no tópico seguinte, sobre a propaganda, ambos situados no início da terceira parte de *Origens do Totalitarismo* (1989). Por isso, explorar de forma exaustiva esses textos, exigiria de nós mais um desdobramento desse estudo, levando em consideração a atualidade que envolve o tema das tecnologias da comunicação e da política nas sociedades contemporâneas. Sendo assim, optamos em direcionar essa pesquisa às reflexões de Arendt sobre a relação entre técnica e ação, procurando identificar e discutir sobre os elementos e aspectos que constituem cada uma dessas esferas, tomando como fonte central *A condição humana* (2018).

características de cada atividade constituinte da *vita activa*, responsáveis pela existência e permanência do mundo.

Independentemente de suas gêneses, tanto o aparecimento das massas como o surgimento da sociedade do consumo representam momentos sintomáticos da ‘despolitização’ da esfera pública (Habermas, 2013) e da crise do sentido ontológico das atividades que compõem a *vita activa*, em especial o agir humano. Na seção seguinte (4.2.2), retomaremos as questões relativas ao pensamento científico do século XX e suas implicações para o âmbito da técnica e do agir humana.

4.2.2 A Tecnociência e o Mundo Moderno

“Agora eu me tornei a Morte, o destruidor de mundos” (Bhagavad-Gita).

Iniciaremos esta última seção a partir da epígrafe acima, cujo texto foi proferido por Robert Oppenheimer, físico nova-iorquino e um dos responsáveis pela criação da bomba atômica, na primeira metade do século XX. Ao tornar público o seu lamento, após a destruição de Nagasaki e Hiroshima (em 1945), Oppenheimer proferiu as palavras do *Bhagavad-Gita*, expressando, assim, o seu arrependimento por ter ignorado as implicações éticas e políticas de suas pesquisas. Esse evento representou, senão o início, ao menos o momento mais emblemático da reflexão em torno da relação indissociável entre ética, política, ciência e técnica, no pensamento do século XX.

Pois, foi após da tragédia provocada pela bomba de hidrogênio que filósofos como Martin Heidegger, Günther Anders, Herbert Marcuse, dentre outros, denunciaram as ameaças contidas no desenvolvimento da tecnociência de suas épocas. Para Arendt (2018), as mudanças provocadas pela tecnociência, responsáveis por um dos maiores extermínios daquele século, inaugurou o que ela denominou de *Mundo Moderno*. Pois, diferente da *Era Moderna*, a qual teve início no século XVII, findado no limiar do século XX, “[...] o mundo moderno em que vivemos surgiu com as primeiras explosões atômicas” (Arendt, 2018, p. 7).

Tais acontecimentos, além de provocarem a morte de milhares de pessoas, colocaram em questão os antigos padrões e categorias da ética e da política, assim como os pressupostos da nossa compreensão sobre o mundo. E é pelo fato de pôr

em questão a existência do ‘mundo’, esse ‘interespaço’, onde os seres humanos podem agir, debater e ‘desencadear novos processos’, que a tecnologia nuclear assume valor político.

Por essa razão, segundo Arendt (2018), é que a questão sobre os fins e o uso das descobertas tecnocientíficas deveriam ser objeto de debate e deliberação da esfera pública e não transformada numa questão de interesse de ‘meia dúzia de especialistas’, uma vez que o que estava em jogo em sua época era: “[...] a continuidade da existência da Humanidade e talvez de toda a vida orgânica da Terra” (Arendt, 1998, p. 39).

Nesse sentido, enquanto os avanços da técnica e da ciência conduziam o mundo para a sua própria extinção, por outro lado, estava em jogo a possibilidade mesma da ‘ação’, como faculdade humana capaz interromper a racionalidade destrutiva, oriunda da técnica e da ciência, reduzidas, agora, ao poder do Estado.³⁹ Contra esse apagamento da ação, proporcionado pela ascensão da tecnocracia, responsável pelas decisões que produziram a hecatombe daquele século, Arendt propõe em *O que é política?*, discutir o sentido do ‘milagre’ como categoria capaz de restituir o sentido político da ação.

Em meio ao estágio de radical oposição entre o agir humano e a técnica, Arendt se propõe a reconsiderar a ação a partir do sentido que lhe fora atribuído no segundo capítulo desse estudo, qual seja: a ideia de ‘*archein*’ enquanto a capacidade de introduzir no mundo ‘novos começos’. Para tanto, a filósofa introduz como categoria política a ideia de ‘milagre’, isentando-a, no entanto, de sua conotação religiosa ou vinculada à crença:

Para nos libertarmos do preconceito de que o milagre é um fenômeno genuína e exclusivamente religioso, no qual algo sobrenatural e sobre-humano se intromete no desenrolar terrestre dos assuntos humanos ou no desenvolvimento natural, talvez seja conveniente rememorarmos em breves instantes que todo o marco de nossa existência real – a existência na Terra, da vida orgânica sobre ela, a existência do gênero humano – baseia-se numa espécie de milagre (Arendt, 1998, p. 41-42).

³⁹ É importante observar que, no seu livro *O que é política?*, Arendt (1998) faz notar que a ação foi duplamente afetada por dois eventos do século XX. O primeiro, diz respeito as formas totalitárias de Estado, cuja existência se apoiou: na politização da vida e na eliminação da liberdade política; o segundo, relativo às possibilidades de destruição da existência humana e do mundo que a define.

Segundo a Arendt (1998), conceber o agir humano enquanto ‘milagre’, em meio às ameaças decorrentes do uso destrutivo da tecnociência do Mundo Moderno, não é atribuir-lhe conotação transcendental ou concebê-la como fenômeno de manifestação da fé, mas, pelo contrário, tratar-se-á de restituir à ação o seu caráter imanente (mundano), garantindo a manifestação da pluralidade e singularidade dos seres humanos dela decorrentes.⁴⁰ Ao atribuir à ação esse sentido, Arendt nos quer dizer que: “[...] cada novo começo é, em sua natureza, um milagre – ou seja, sempre visto e experimentando do ponto de vista dos processos que ele interrompe necessariamente” (Arendt, 1998, p. 42).

Essa forma singular de tratar determinados conceitos no âmbito da política, embora consagrados e atribuídos ao campo teológico,⁴¹ distancia o seu pensamento de qualquer rótulo de natureza religiosa ou doutrinária. Uma forma de resolver qualquer mal-entendido a esse respeito, é aproximarmos a ideia do ‘milagre’ arendtiano ao conceito de Natalidade utilizado pela autora no famoso ensaio sobre *A crise na educação*.⁴²

A Natalidade abordada no texto supracitado representa a condição humana da constante renovação do mundo, em decorrência da chegada de novos seres humanos nele. Sendo assim, o sentido do ‘milagre’ definido por Arendt corresponde ao ineditismo contido no nascimento de cada ser humano. De acordo com Brayner, “[...] o milagre é o COMEÇO, a introdução num mundo já velho de algo novo, insólito, impensado; é aquilo que rompe com o encadeamento ‘linear’ dos fatos, fazendo da vida algo não banal, imprevisível e aberto” (Brayner, 2021).

Essa possibilidade de ‘iniciar’ algo novo no mundo – que no pensamento pedagógico de Arendt é concebida a partir de uma ideia ‘conservadora’⁴³ de educação, cuja essência é a Natalidade –, na política se manifesta pela faculdade de

⁴⁰ Em *O que é política?* Arendt esclarece em que sentido a ideia de ‘milagre’ está relacionada à ação no sentido de *archein*: “Não porque fôssemos crentes em milagres, mas sim porque os homens, enquanto puderem agir, estão em condições de fazer o improvável e o incalculável e, saibam eles ou não, estão sempre fazendo” (Arendt, 1998, p. 44).

⁴¹ É comum encontrar em suas principais obras políticas referências a temas como: ‘promessa’, ‘perdão’ e menções aos ensinamentos de Jesus Cristo. Claro, além de sua conhecida tese sobre o conceito de amor em Santo Agostinho.

⁴² Referimo-nos ao quinto capítulo do livro *Entre o passado e o futuro* (1997). Mas, também podemos identificar essa menção em seu *O que é política?*, onde se lê: “Contra a possível determinação e distinguibilidade do futuro está o fato de o mundo se renovar a cada dia por meio do nascimento e, pela espontaneidade dos recém-chegados, está sempre se comprometendo com um novo imprevisível” (Arendt, 1998, p. 58).

⁴³ É importante enfatizar que a palavra ‘conservadora’ possui aqui um sentido ontológico-político, destituída, portanto, da carga moral contida no denominado pensamento ‘Conservador’.

agir, irrompendo os processos e automatismos da sociedade tecnificada, influenciada pelas descobertas científicas do século XX. Segundo a filósofa, a mais recente influência da técnica sobre a ação humana diz respeito à destituição do sentido da Natalidade na capacidade humana de agir.

Por outro lado, seguindo ainda o pensamento arendtiano, entender a ação a partir da ideia de 'milagre' implica dizer que a fonte dessa atividade humana não se encontra externa a sua própria condição, não sendo, portanto, oriunda de um deus ou de uma inspiração divina. Pelo contrário, ao conceber o milagre da ação que irrompe o previsível e o esperado dos processos – naturais ou históricos –, a ação foge do que já é presumível, tal como ocorre nas outras esferas da *vita activa*, como o trabalho e a fabricação. Ou seja: o trabalho, por obedecer ao movimento cíclico da Natureza, efetivado pelo consumo; a fabricação, pela previsibilidade assegurada na relação entre meios e fins predefinidos, com vistas a garantir o uso e a utilidade do seu produto.

Ao utilizar a ideia de 'milagre' para recuperar o sentido político da ação, Arendt coloca em discussão o significado de outras categorias, tais como a ideia de 'liberdade'. De acordo com a autora, a liberdade, concebida a partir do conceito de 'milagre', surge no espaço entre os humanos, fazendo referência simultânea tanto à singularidade dos indivíduos como à pluralidade da espécie humana:

O milagre da liberdade está contido nesse poder-começar que, por seu lado, está contido no fato de que cada homem é em si um novo começo, uma vez que, por meio do nascimento, veio ao mundo que existia antes dele e vai continuar existindo depois dele (Arendt, 1998, p. 43-44).

Se a Natalidade, como a vinda (nascimento) de novos seres humanos ao mundo, afirma-se como condição ontológica da educação, a autorrevelação dos indivíduos na esfera pública, ou seja, o aparecer para muitos (tornar-se um 'quem' para outrem) se define como pressuposto da singularidade humana, condição para que a ação enquanto '*archein*' (iniciar algo) se manifeste.

Assim como na educação (Arendt, 1997), para que algo de novo apareça e irrompa a repetição e a previsibilidade já estabelecida, é preciso que a singularidade humana se mostre diante da pluralidade e diversidade dos sujeitos existentes. A 'singularidade' deve ser compreendida, portanto, como dimensão do agir cuja

natureza não tem conotação nem subjetivista nem individualista, sendo resultado da revelação de ‘quem’ somos, ao aparecemos na esfera pública.⁴⁴

Porém, considerando as mudanças tecnocientíficas que, no decorrer da história, afetaram os pressupostos político e ontológicos da ação humana, será dada atenção a seguir a um evento, em particular, a ideia de ‘processo’, como consequência das mudanças no pensamento ocidental, em especial, no âmbito da História e das Ciências Sociais.

Sendo assim, no concernente ao aspecto supracitado, deve-se destacar as reflexões arendtianas no segundo capítulo de *Entre o passado e o futuro* (1997), no qual a autora discorre sobre o conceito de história,⁴⁵ tratando da transição da visão antiga do mundo para a concepção moderna. Todavia, é provável que numa leitura precipitada, o texto em questão não demonstre, de imediato, qualquer proximidade com a relação sobre a qual trata esse estudo (técnica e ação humana). Contudo, se diminuirmos a ânsia por sua conclusão e dedicarmos mais atenção aos detalhes dos argumentos da autora, logo virá à tona a riqueza elucidativa das observações de Arendt sobre o vínculo referido, vejamos:

Segundo a pensadora (1997), a visão moderna de história se deu pelo abandono de uma concepção de mundo fundada na distinção entre os eventos da Natureza e as produções humanas, por conseguinte, entre a *physis*, a *téchne* e a *praxis*. Essa distinção (natureza/humanidade), segundo os antigos, servia para designar como uma das características da condição humana: ‘a mortalidade’. Se por um lado a Natureza era concebida como algo perene, não necessitando do artifício humano para ser lembrada, por se mostrar eternamente presente;⁴⁶ por outro lado, o indivíduo humano, por ser finito, dependia da ação e da memória para que atingisse

⁴⁴ Tanto é assim que, a liberdade, um dos conceitos políticos que os teóricos liberais transformaram num atributo dos indivíduos, foi defendida por Arendt em vários momentos de sua obra (no quarto capítulo de *Entre o passado e o futuro*, intitulado *O que é liberdade?*, e em várias passagens do já mencionado *O que é política?*) como um elemento constituinte do agir entre os seres humanos. Sobre a concepção de liberdade defendida pelo liberalismo, Arendt explica: “Essa tradição tem, é claro, suas boas razões – as quais não é o caso de detalhar aqui – e foi extraordinariamente fortalecida pela convicção espalhada desde o final da Antiguidade de a liberdade não estar no agir e na coisa política, mas somente ser possível quando o homem renuncia ao agir, quando se retira do mundo para si-mesmo e evita a política” (Arendt, 1998, p. 44).

⁴⁵ Estamos nos referindo ao ensaio intitulado *O conceito de história: antigo e moderno*.

⁴⁶ Sobre essa característica da Natureza, vale aqui reproduzir as palavras de Arendt no ensaio citado: “Visto serem as coisas da natureza sempre presentes, é improvável que sejam ignoradas ou esquecidas; e, desde que elas existem para sempre, não necessitam da recordação humana para sua existência futura” (Arendt, 1997, p. 70).

alguma 'imortalidade' no mundo constituído por seres mortais, afeito ao esquecimento.

Ao definir os humanos como “[...] ‘mortais’, as únicas coisas mortais que existem [...]” (Arendt, 1998, p. 71), e cuja individualidade só pode ser alcançada a partir da superação de sua condição de *ser biológico* para o *ser biográfico*, tal concepção (antiga) de história, para Arendt, atribuía às ações e às palavras dos indivíduos a garantia de uma singularidade e permanência diante da pluralidade e finitude dos seus pares.

Segundo Arendt (1997), foi a partir da ‘Antiguidade Tardia’ (nos auspícios da Idade Média), que o conceito de história se alterou, modificando a visão acerca da condição humana e da Natureza, uma vez que: “No início da História Ocidental, a distinção entre a mortalidade dos homens e a imortalidade da natureza, entre as coisas feitas pelo homem e as coisas que existem por si mesmas, era o pressuposto tácito da Historiografia” (Arendt, 1997, p. 72).

Com o decorrer dos séculos, essa ‘distinção’ se deslocou para outros aspectos da existência dos indivíduos, afastando, cada vez mais, a fonte da ‘mortalidade’ da esfera da *praxis*. Para a filosofia, de acordo com Arendt (1997), ela (a imortalidade) situar-se-ia na atividade do pensamento, provocando o abandono da *vita activa* em direção à *vita contemplativa*, a exemplo do pensamento platônico. Como consequência desse movimento, a separação entre o pensar e o espaço da ação retirou do agir humano o poder de atribuir publicidade e permanência à história de cada indivíduo (biografia) no mundo.

Se a ‘imortalidade’ é uma das principais qualidades que dotam as coisas (naturais e humanas) de realidade e grandeza, a História dos feitos e produções humanas são o artifício capaz de assegurá-la aos indivíduos, através de sua permanência (biográfica) entre seus pares, apesar de sua finitude (biológica). Partindo dessa compreensão, no escopo do pensamento antigo descrito por Arendt, a ‘imortalidade’ era assim compreendida:

Imortalidade é o que a natureza possui sem esforço e sem assistência de ninguém, e imortalidade é, pois, o que os mortais precisam tentar alcançar se desejam sobreviver ao mundo em que nasceram, se desejam sobreviver às coisas que os circundam e em cuja companhia foram admitidos por curto tempo (Arendt, 1997, p. 78).

No período que compreende os séculos XVII e XVIII, altera-se o sentido da História, agora definida pelos modernos. Com ele, muda-se o significado da ideia de ‘imortalidade’ e a sua relação com o mundo humano e a Natureza. Tal como já foi visto no tópico 3.2.2, no capítulo anterior, o declínio das teses geocêntricas e a crítica cartesiana sobre os limites do conhecimento humano acerca do universo, ou seja, “[...] a justificadíssima perda de confiança na capacidade reveladora da verdade dos sentidos [...]” (Arendt, 1997, p. 85), contribuíram para que se tornasse ultrapassada essa ‘ideia’ (imortalidade) em favor do conceito de ‘infinito’ (Koyré, 2006), após o declínio da física aristotélica.

É nesse contexto de efervescente mudança científica e técnica que Arendt situa o início da chamada Era Moderna, a qual “[...] começou quando o homem, com auxílio do telescópio, voltou seus olhos corpóreos rumo ao universo [...]” (Arendt, 1997, p. 85). Sendo assim, a partir desse momento, a Natureza deixa de ser concebida como um fenômeno restrito ao seu movimento cíclico na Terra para estender seu mecanismo para além daquilo que o ser humano é capaz de conhecer: o universo. Certo da impossibilidade epistêmica dos indivíduos, atestada pela ‘dúvida’ cartesiana, a questão da imortalidade dos feitos e ditos humanos perdem seu parâmetro equivalente na Terra: a Natureza.

Segundo Arendt (1997), é com Giambattista Vico (1668-1744), crítico do pensamento cartesiano, que é superada a falta de um horizonte capaz de atribuir sentido e estabilidade ao agir humano, considerando a sua mundanidade e história. Por ser feita pelos próprios indivíduos, de acordo com o pensador italiano, a história pode, então, fornecer respostas acerca dos estágios e processos a partir dos quais é possível interpretar o significado do desenvolvimento dos fatos e feitos. A história, vista como um todo fragmentado e sem sentido, na perspectiva cartesiana, traz, a partir de Vico, a possibilidade do conhecimento da verdade (*verum*) acerca da nossa condição.

Com Vico, perpetua-se ainda a distinção entre o mundo humano e a Natureza. Todavia, como essa não foi produzida pelos sujeitos, mas pela Providência Divina,⁴⁷ não pode ser conhecida em sua totalidade. Já o mundo

⁴⁷ Segundo Vico, no concernente ao governo do mundo há, além das ações humanas, a intervenção da ‘Providência Divina’, oriunda de Deus: “Donde, o que regula todo o justo dos homens é a justiça divina, que nos é ministrada pela divina providência para conservar a sociedade humana” (Vico, 2005, p. 182). De acordo com Whitehead, essa noção comparece na Idade Média como uma tese

humano, resultado das ações dos seus habitantes, torna-se objeto de conhecimento e desvelamento a partir da História. Por conseguinte, subjacente a esse raciocínio, segundo Arendt (1997), está a visão pragmática de que: só podemos conhecer aquilo que nós mesmos fazemos, propiciando o surgimento de uma nova visão de mundo e do agir humano.^{48 49}

Tal concepção foi acentuada na ciência desde então, conduzindo o pensamento moderno para a ênfase na investigação do ‘*como*’ em detrimento do ‘*que*’.⁵⁰ Para Arendt, essa mudança provocou na ciência a substituição do “[...] interesse nas coisas para o interesse em processos [...]” (Arendt, 1997, p. 88). Por esta razão, o sentido que a ideia de ‘processo’ assume nesse âmbito se amplia até atingir a esfera da ação. Sendo assim, dedicaremos mais algumas linhas ao conceito de ‘processo’ já mencionado, visto que essa ideia possui enorme vínculo com a técnica e a ciência no Mundo Moderno, segundo o pensamento de arendtiano.

4.2.3 A ação como processo

De acordo com Nicola Abbagnano, ‘processo’ pode significar um “[...] procedimento, maneira de operar ou de agir” (Abbagnano, 2007, p. 798), indo da causa ao efeito e vice-versa. Trata-se da ação que se desenvolve a partir da interligação de diferentes causas até um determinado fim. Ou, finalmente, a “[...] concatenação qualquer de eventos [...]” (Abbagnano, 2007, p. 798), como, por exemplo: os processos digestivo ou químico. O verbete aqui apresentado nos conduz à uma única palavra, a ação, cujo sentido se diversifica à medida que se

que defendia a existência de um Deus ‘racional’ e ‘pessoal’(Whitehead, 2006), responsável pela ordem da Natureza.

⁴⁸ Sobre essa compreensão, vale aqui citar as palavras de Arendt no ensaio sobre o conceito de História: “Nenhuma consideração ‘humanista’ inspirou seu abandono da natureza, mas unicamente a crença de que a história é ‘feita’ por homens exatamente do mesmo modo como a natureza é ‘feita’ por Deus; conseqüentemente, a verdade histórica, porém a verdade física é reservada ao Fazedor do universo” (Arendt, 1997, p. 88).

⁴⁹ No entendimento desse estudo, essa característica presente no pensamento de Vico reside no fato de ter (re) atribuído e recuperado, com alguma medida, o caráter imanente do mundo, apesar de sua referência à ‘Providência Divina’.

⁵⁰ É possível introduzir aqui as observações de Whitehead (2006), em torno da aproximação das ciências ao campo imanente da realidade humana. Pois, de acordo com Whitehead (2006), os séculos XVII e XVIII irão produzir o progressivo afastamento das ciências (em especial, as abordam a ação humana) das ideias metafísicas. Como exemplo, o pensador em inglês aponta em Locke sinais desse movimento, devido a sua defesa em favor do afastamento da psicologia em relação à filosofia.

altera o seu *locus*. Assim, o ‘processo’ pode ser definido como uma ação que se dá a partir da relação ou articulação de diferentes partes e eventos, ora compreendidos como elementos constituintes de uma totalidade ora concebido como etapas de um caminho percorrido.

De acordo com Arendt (1997), com base em Vico, a ideia de ‘processo’ se manifesta a partir desses dois movimentos. Eles aparecem e se mostram a partir da história a qual representa a ciência que estuda e explica o sentido da ação humana, expressos nos eventos que: tanto se sucedem como compõem a totalidade do significado e destino humanos. Isto posto, em vez de fragmentada e sem sentido, de acordo com a visão produzida pelo cartesianismo; as ações humanas em Vico assumem coerência e relação entre si, sendo, desta forma, interpretadas e explicadas pela história.

A partir dessa compreensão da História, Arendt observa que o agir humano perde sua antiga relação com as noções de ‘Natalidade’ e a ‘pluralidade’, anteriormente apontadas. A ação, enquanto atividade que dantes revelara a singularidade dos seres humanos, transformara-se em objeto de interpretações e concepções homogeneizadoras, tal como expressa a autora em *Entre o passado e o futuro*. No ensaio nele contido,⁵¹ Arendt compreende a História em Vico como uma ciência capaz de, através da consideração pela totalidade do processo, revelar a conexão existente entre todos os fatos e eventos inerentes à existência humana, tal como se segue:

A conexão jaz no conceito de processo: ambos implicam que pensamos e consideramos tudo em termos de processos, não nos interessando por entidades singulares ou ocorrências individuais e suas causas distintas e específicas (Arendt, 1997, 93).

A universalização e generalização do agir humano, a partir da ideia de ‘processo’, capturou o sentido dos eventos de sua singularidade para, em seguida, atribuir-lhes significados baseados numa perspectiva da totalidade da realidade, no intento de, posteriormente, afirmar o seu sentido, sua natureza e seu papel na história. Diferente dessa concepção, o ‘caráter processual da ação’ de que fala Arendt em *A condição humana* (seção 32), não se fundamenta numa visão

⁵¹ Refiro-me ao segundo capítulo de *Entre o passado e o futuro* (1997), intitulado *O conceito de História: antigo e moderno*.

homogênea do agir, mas, pelo contrário, a autora a compreende como a faculdade humana de iniciar (*archein*) e desencadear novos processos. Assim, o caráter ‘processual’ da ação está no fato dela produzir eventos inéditos e imprevisíveis.

Se vemos esse processo em seu caráter de processo – e isso acontece naturalmente em toda as filosofias históricas para as quais o processo histórico não é o resultado do agir em conjunto dos homens, mas sim do desenvolvimento e da coincidência de forças extra-humanas, sobre-humanas ou subumanas, ou seja, onde o homem atuante é eliminado da História –, então cada novo começo, para a salvação ou a desgraça, é tão infinitamente improvável que todos os acontecimentos maiores se apresentam como milagres” (Arendt, 1998, p. 43).

Partindo do trecho citado, Arendt compreende que as filosofias da história, em larga medida, foram estabelecidas a partir de uma visão ‘processual’ e homogeneizadora da ação humana e, por conseguinte, apagando o caráter singular e imprevisível das consequências desse agir. A concepção processual da ação humana, dentro dessa perspectiva, fornecerá elementos relevantes para a análise arendtiana sobre as consequências da tecnociência no Mundo Moderno.

Antes de tratarmos da maneira como a relação entre ‘processo’, ‘ação’ e ‘tecnociência’ aparece no pensamento da autora, é preciso enfatizar que Arendt reconhece o caráter processual da ação, tal como se segue: “A noção de processo não denota uma qualidade objetiva, quer da história, quer da natureza; ela é o resultado inevitável da ação humana” (Arendt, 1997, p. 94). No entanto, ao afirmar esse ‘caráter’, a filósofa busca enfatizar a particularidade desse ‘processo’, concebido de forma distinta daquele atribuído às ciências.

De acordo com Critelli (1993), o caráter processual da ação em Arendt, reside no fato de que ela entende que o agir, diferente do trabalho e da fabricação, tem como uma de suas condições a produção de sua própria ‘limitação’ (Critelli, 1993), isto é, o fato de que: “Toda ação dá início a uma reação em cadeia, [...] já que uma ação gera outra” (Critelli, 1993, p. 123).⁵² Some-se a esta condição, outras

⁵² Embora não seja o foco desse estudo, pode-se observar que, além de Arendt, há diferentes abordagens sobre ação que, cada uma ao seu modo, questionam o pensamento homogeneizador e universalizante dessa ideia. À título de exemplo, vale mencionar a perspectiva de Luc Boltanski e Laurent Thévenot, acerca dos ‘regimes de ação’, tal como nos mostra Nicolas Dodier (1993). Outra concepção que foge aos modelos citados, refere-se à teoria de Bruno Latour, amplamente defendida e exposta no seu livro *Reagregando o Social: uma introdução à Teoria do Ator-Rede* (2012). Por fim, deve-se considerar que o argumento central desta nota não reside em, de forma alguma, afirmar que essas diferentes maneiras de definir a ação (Arendt, Latour, Boltanski-Thévenot) são congruentes entre si. Pelo contrário, há distinções entre elas acerca dos atores e dimensões do agir, por exemplo.

qualidades e propriedades que Arendt atribui ao agir, tais como: a ‘impredizibilidade’ e a irreversibilidade.

Para Arendt, foi a partir do século XX, com a junção da técnica e da ciência (tecnociência), que se alterou o caráter ‘processual’ do agir humano. Com as descobertas propiciadas pela integração desses dois ramos, tanto a Natureza como a humanidade foram transformadas em objetos de manipulação nos processos desencadeados pela tecnociência. Como consequência dessas mudanças, os humanos deixaram de agir para realizar os ‘processos’ enraizados e pré-estabelecidos pelos fins e objetivos da tecnociência, tal como nos alertara Heidegger (2006) no famoso ensaio sobre a técnica.

Concebida como um elemento constituinte do agir, a ideia de ‘processo’ perdeu seu sentido político, com o avanço da tecnificação do mundo, para assumir um papel metafísico, abarcando e ‘engolfando’, no dizer da autora, o sentido e significado dos eventos humanos: “O processo, que torna por si só significativo o que quer que porventura carregue consigo, adquiriu assim um monopólio de universalidade e significação” (Arendt, 1997, p. 96).⁵³

Deve-se ressaltar mais uma vez que, no entendimento de Arendt, essas mudanças atingiram o seu estágio mais acabado com as ‘descobertas nucleares’, a partir das quais passamos a agir sobre a Natureza, liberando forças dantes nunca vistas. Por potencializar a ação, diluindo a antiga fronteira existente entre a Natureza e o mundo humano, as descobertas da tecnociência de que fala Arendt, terminaram por introduzir no âmbito da *physis* a impredizibilidade e irreversibilidades características da *praxis*.

No entanto, esse feito possui consequências incalculáveis, exigindo do debate sobre a relação entre técnica e ação a mais urgente consideração acerca de suas implicações políticas e éticas: “Agir na natureza, transportar a impredizibilidade humana para um domínio onde nos defrontamos com forças elementares que talvez jamais sejamos capazes de controlar com segurança, já é suficientemente perigoso”

O que as aproximam aqui é o reconhecimento da ‘abertura’ do sentido da vida humana provocada pela nossa capacidade de agir.

⁵³ Essa mudança pode ser observada se atentarmos para o modo como se deu e caracterizou cada uma das etapas do desenvolvimento tecnológico, tal como descrito por Arendt, ao se referir ao estágio da técnica no Mundo Moderno: “Este estágio vai muito além não apenas da época pré-moderna, onde vento e água eram utilizados para substituir e multiplicar forças humanas, como também da era industrial, com a máquina a vapor e o motor de combustão interna, onde forças naturais foram imitadas e utilizadas como meios artificiais de produção” (Arendt, 1997, p. 89).

(Arendt, 1997, p. 94). Nesse trecho a autora nos adverte, por assim dizer, sobre uma variedade de questões que pensadores como Hans Jonas (amigo de Arendt) problematizarão.

É certo que Arendt (que faleceu em 1975) não viveu o bastante para testemunhar as descobertas e realizações tecnocientíficas que despontaram no século XXI. Não alcançou o estágio da técnica que, de forma radical, alteraria nossa intervenção na Natureza, a exemplo da biotecnologia, nanotecnologia; e na condição humana, a exemplo da engenharia genética, Inteligência Artificial, tecnologias da comunicação, dentre outros. No entanto, ela já vislumbrava alguns dos temas caros a nossa época pelas rupturas e crise que acompanhara ainda no século XX.

Na citação que se segue, tais preocupações da autora com o destino da técnica se fazem presentes, revelando e denunciando o caráter ético e político que vai assumindo a tecnociência, expressos mais adiante nos trechos finais de *A condição humana* (2018):

O motivo pelo qual os cientistas podem falar da 'vida' do átomo – no qual cada partícula tem, aparentemente, a 'liberdade' de comportar-se como quiser, e onde as leis que governam esses movimentos são as mesmas leis estatísticas que, segundo os cientistas sociais, governam o comportamento humano e fazem a multidão comportar-se como tem de se comportar, por mais 'livre' em suas opções que pareça cada partícula individual –, o motivo, em outras palavras, pelo qual o comportamento da partícula infinitamente pequena é não apenas semelhante, em sua forma, ao sistema planetário, tal como aparece a nós, mas se assemelha às formas de vida e de comportamento na sociedade humana é, naturalmente, que observamos essa sociedade e vivemos nela como se estivéssemos tão longe de nossa própria existência humana como estamos do infinitamente pequeno e do imensamente grande, os quais, mesmo que pudessem ser percebidos pelos instrumentos mais refinados, estão demasiado afastados de nós para fazer parte de nossa experiência (Arendt, 2018, p. 401).

A citação bastante longa condensa várias indagações de Arendt a respeito das influências da técnica e da ciência na condição humana. Em primeiro lugar, nele a autora demonstra como o desenvolvimento da tecnociência do século XX, apoiada numa concepção do universo e da matéria, influenciou nossa visão da Natureza, da sociedade e de nós mesmos/as. Em segundo lugar, a ideia de 'processo' que se consolidou no pensamento científico observado pela filósofa, aparece nessa citação como uma narrativa capaz de fornecer as 'leis que governam' não só o universo, mas também os seres humanos e suas ações.

Nesse sentido, segundo Arendt, a tecnociência decorrente das descobertas nucleares não só modificou o nosso modo de pensar o sentido da política (Arendt, 1998) como alterou o papel da ação humana, transformando o ‘agir’ apenas em número estatístico e algo predeterminado, destituído de qualquer subjetividade e singularidade. A esse respeito, já discutimos sobre a transfiguração da ação em ‘padrões comportamentais’ e destacamos, a partir de alguns autores (Morozov, 2018; Deleuze, 1992; Zuboff, 2020; entre outros), os desdobramentos desse movimento no estágio hodierno da técnica. No tópico seguinte abordaremos temas contemporâneos que podem, em alguma medida, ser compreendidos à luz do pensamento de Arendt.

4.2.4 Diálogos Arendtianos: técnica e ‘ideologia’ (Parte I)

Já foi dito que Arendt não acompanhara o desfecho e o auge de muitas das descobertas tecnocientíficas, cuja gênese a filósofa já havia debatido. Uma delas diz respeito aos eventos que hoje acometem um dos estratos mais presentes das práticas comunicativas, relativas às mídias digitais⁵⁴ e seus efeitos na política. Sobre tais assuntos há muito o que dizer! Porém, o recorte teórico e temático aqui estabelecido não permite que nos aprofundemos a respeito de sua atual configuração. Na tentativa de melhor nomear o fenômeno em questão, nos serviremos das observações de Massimo Di Felice, a partir do texto *Das tecnologias da democracia para as tecnologias da colaboração* (2008). Tal consideração se faz necessária porque, no contexto atual, o agir humano – particularmente, na sua dimensão política – vem sendo afetado intensamente pelas tecnologias da comunicação.

De acordo com Di Felice (2008), o recém-superado paradigma comunicativo, que para Habermas (2013) foi responsável pela despolitização da esfera pública e apoiado nas mídias de massa, funcionava a partir dos seguintes princípios: a) os emissores de opiniões são em menor quantidade do que seus receptores; b) as emissões e conteúdos comunicativos prevalentes não permitiam a sua crítica e debate; c) a “[...] passagem da opinião para a ação é controlada e organizada por

⁵⁴ Vale lembrar que, embora Arendt não tenha conhecido a popularização da internet, já discutia em sua época os impactos culturais e políticos da chamada ‘indústria cultural’, através dos meios de comunicação de massa, e os primórdios da Inteligência Artificial (Arendt, 2018).

autoridades que controlam os canais da ação” (Di Felice, 2008, p. 40); d) os receptores não possuem influência ou poder sobre as instituições emissoras.

Com a emergência das tecnologias digitais, não só a relação entre técnica, comunicação e ação se alterou, como também mudaram os significados do que seriam: a ‘participação política’, a própria ‘tecnologia’, a ‘democracia’, a ‘ação humana’ e a ‘esfera pública’. Segundo Di Felice, as ‘mídias pós-massivas’ contemporâneas modificariam, a partir de então, o nosso modo de fazer política, de comunicar e de viver socialmente.

Se o advento da mídia de massa eletrônica consolidou as democracias e os estados nacionais, criando uma esfera pública acessível a um grande número de população, a comunicação digital passa a definir um novo tipo de pacto transorgânico-territorial e de interações (Di Felice, 2008, p. 53).

O impacto das mudanças observado pelo autor no pensamento político e comunicativo vem provocando pessimismos tecnológicos, mas também suscitando um debate otimista (e é desse grupo que o autor mencionado se aproxima) quanto ao papel das tecnologias na condição humana. Para os mais confiantes, tais transformações favoreceram: à valorização das trocas culturais e sociais; à democratização do acesso e circulação das informações; ao rompimento dos limites geográficos (local/global); ao incentivo e sensibilidade para as formas pessoais e singulares de comunicação; à não vinculação necessária às ideologias ou instituições partidárias; favorece uma maior qualidade nos processos comunicativos, dentre outros (Di Felice, 2008).

O afloramento dessas mudanças suscitou movimentos que engendraram o cenário, sobretudo político, no século XXI. Como exemplos dessa afirmação, basta lembrar do entusiasmo que os eventos ocorridos na primeira década desse século provocaram nas formas de participação e atuação dos indivíduos, ao redor do mundo, como foi o caso da Tunísia e da Islândia, entre 2009 e 2011.⁵⁵ Afora os

⁵⁵ Esses eventos representaram uma mudança das formas de conceber a ação política que, entre outros exemplos, correspondem aos movimentos que tiveram início com a chamada Primavera Árabe e depois se propagaram em outros países, tais como: Espanha (2011) e os Estados Unidos - *Occupy Wall Street* (2011). (Castells, 2013). O caso da Tunísia se refere à morte de um ambulante, Mohamed Bouazizi, que ateou fogo em si como forma de protesto contra a cobrança de propinas abusivas. Durante esse acontecimento, o primo de Bouazizi produziu um vídeo do seu protesto e distribuiu pela *internet*. Dias depois, multidões ocuparam as ruas das cidades tunisianas e, após confronto com as forças militares, o ditador daquele país, Ben Ali e sua família, deixaram a Tunísia. Já na Islândia, em meio à crise financeira de 2008, o cantor Hordur Torfason iniciou protestos constantes, cantando canções com críticas à ruína econômica em que se encontra o país, sentado em frente do

fatores econômicos, sociais e culturais, foi o uso das tecnologias⁵⁶ que, segundo diversos analistas e pesquisadores (Castells, 2013; Di Felice, 2017), influenciou e redefiniu a ação política e a ideia de esfera pública.

Entretanto, à medida que essas tecnologias se popularizaram, tornando-se recursos e práticas cotidianas, os interesses econômicos as adaptaram para atender à renovação e desenvolvimento do capitalismo (Lazzarato, 2006). Por essa razão, a partir da segunda década do século XXI, o entusiasmo político e social com as novas formas do agir humano, propiciadas pelas transformações tecnológicas, foi perdendo sua força e fascínio.⁵⁷

Para autores como Mazzarato (2006), Morozov (2018), Han (2022), essa ‘perda’ é consequência do crescente uso da técnica para fins exclusivamente econômicos e ideológicos. Esse desencanto com as potencialidades emancipadoras da tecnologia aparece em autores como Morozov (2018), tal como se segue:

O modelo de negócios da Big Tech funciona de tal maneira que deixa de ser relevante se as mensagens disseminadas são verdadeiras ou falsas. Tudo o que importa é se elas viralizam (ou seja, se geram números recorde de cliques e curtidas), uma vez que é pela análise de nossos cliques e curtidas, depurados em retratos sintéticos de nossa personalidade, que essas empresas produzem seus enormes lucros (Morozov, 2018, p. 11).

Além disso, paralelo às mudanças enfatizadas por De Felice (2008), a emergência das mídias digitais e ‘pós-massivas’, proporcionaram a renovação e a passagem das ‘sociedades de consumo’, analisadas por Arendt (2018), para a ‘sociedade de controle’, de cariz deleuziano (1992). Pois, ao avançar em relação à ‘sociedade disciplinar’, de inspiração foucaultiana, a ‘sociedade de controle’

Parlamento Islandês. Mais uma vez, seu protesto foi gravado por um cidadão que espalhou o vídeo pela *internet*. Em 2009, com o retorno das atividades do Parlamento, uma multidão ocupou o prédio parlamenar, responsabilizando o governo pela crise. A pressão se intensificou e um novo governo foi eleito em janeiro do mesmo ano (Castells, 2013).

⁵⁶ Um elemento comum a todos esses movimentos foi o uso massivo das redes sociais, tais como: facebook, youtube, e-mail, entre outras.

⁵⁷ Sobre o crescente desapontamento quanto à tecnologia emergente, vale aqui citar as palavras de Evgeny Morozov, já no Prefácio do seu *Big Tech*: “Após duas décadas de utopismo digital, marcadas pela adoção incondicional das últimas voga de Palo Alto e de Shenzhen, o mundo enfim entrou numa era de sobriedade digital. As plataformas tecnológicas globais deixaram de ser vistas como companheiras inofensivas e invisíveis, empenhadas em amenizar, ou mesmo eliminar, as arestas da existência cotidiana – sempre em nome de um compartilhamento descomplicado e de uma transparência universal. Agora tais plataformas são cada vez mais percebidas como um bloco poderoso, com interesses mercantis ocultos, lobistas e projetos de dominação do mundo” (Morozov, 2018, p. 7).

analisada por Deleuze (1992), foi favorecida, sobretudo, pelo desenvolvimento das tecnologias da informação e da comunicação.

De acordo com Lazzarato (2006), o modelo deleuziano de ‘sociedade’, diferente de Foucault, exerce o seu poder modulando comportamentos e mentes ‘a distância’. Destarte, enquanto o poder na ‘sociedade disciplinar’ se estabelecia presencialmente nos hospitais, manicômios, escolas e presídios, a ‘sociedade de controle’ (modular) surge quando são retiradas as fronteiras físicas de enclausuramento, atando-se aos indivíduos, subjetivando-se (através de celulares, computadores, imagens, sons etc.).

A sociedade de controle exerce seu poder graças às tecnologias de ação a distância da imagem, do som e das informações, que funcionam como máquinas de modular e cristalizar as ondas,¹⁸ as vibrações eletromagnéticas (rádio, televisão), ou máquinas de modular e cristalizar os pacotes de bits (os computadores e as escalas numéricas). Essas ondas inorgânicas duplicam as ondas através das quais as mônadas agem umas sobre as outras (Lazzarato, 2006, p. 85).

Posto isto, as alterações paradigmáticas que separam o modelo foucaultiano do deleuziano, serviram para ancorar o poder não mais nas instituições, mas nos modelos de subjetividades, impulsionados pelo desejo de consumo e amparados no fluxo permanente das informações. Assim, nesse modelo de sociedade, o fluxo constante dos dados passa a assumir o *status* de mercadoria (Han, 2022). Essa ‘mercadorização’ da informação, por assim dizer, como finalidade última das novas tecnologias, vem produzindo novas concepções de mundo, de sociedade e de nós mesmos.⁵⁸

Para autores como Biung-Chul Han (2022), apesar de sua atualidade, tais questões podem ser analisadas a partir da perspectiva utilizada por Hannah Arendt sobre importantes temas, tais como: ideologia, esfera pública, singularidade, dentre outros. Assim como Han, outros são os pensadores que dialogam com as ideias arendtianas a respeito dos temas citados, e, sobretudo, pelo reconhecimento da enorme relevância da questão da técnica no Mundo Moderno. Mas, qual a

⁵⁸ A esse respeito, Shoshana Zuboff, umas das porta-vozes que vêm alertando acerca do nosso otimismo tecnológico, chega a afirmar no seu famoso *A era do capitalismo de vigilância*, que: “Não podemos avaliar a atual trajetória da civilização da informação sem deixar evidente que a tecnologia não é – e nunca deve ser – um fim em si, isolado da economia e da sociedade” (Zuboff, 2020, p. 27).

importância do pensamento de Arendt (sobre a ação e a técnica), considerando os eventos que vimos abordando até o presente momento?

No entendimento desse estudo, tais fenômenos conferem atualidade a algumas preocupações e análises feitas pela filósofa acerca das questões apontadas anteriormente. Tal novidade pode ser observada se analisarmos aspectos centrais da condição tecnológica a partir das reflexões arendtianas sobre, por exemplo, o fenômeno da 'ideologia' (Arendt, 1989), vejamos:

De partida, é necessário enfatizar que o conceito de 'ideologia' em Arendt se distingue de outras definições. Por essa razão, o caráter singular de sua abordagem acerca desse tema requer um enorme cuidado terminológico, se formos compará-lo ao tratamento dado por outros autores a esse conceito.⁵⁹ Porém, apesar dessa exigência, concentrar-nos-emos apenas no que diz Arendt sobre esse tema, pelo fato de considerarmos esta ação suficiente para o objetivo modesto desse tópico: discutir a relação entre técnica e ideologia no rastro do pensamento da autora.

Inicialmente, é importante frisar que há alguns aspectos que definem a 'ideologia' em Arendt. No último capítulo de *Origens do Totalitarismo* (1989) ela descreve esse fenômeno a partir das seguintes características: a) o fato de que ela (ideologia) tem pretensões de ser uma explicação total da realidade. No dizer de Arendt: "A ideologia trata o curso dos acontecimentos como se seguisse a mesma 'lei' adotada na exposição lógica da sua 'ideia'" (Arendt, 1989, p. 521); b) ela não se pauta numa essência ou transcendência, mas é alimentada por uma ideia em movimento. Essa ideia, no dizer de Arendt, "[...] dispensa qualquer fator externo para colocá-la em atividade" (Arendt, 1989, p. 521), tal como o racismo (ideia) se sustenta

⁵⁹ Neste caso, podemos citar como exemplos, autores como Sfez e Habermas. No livro homônimo ao título desse tópico, *Técnica e Ideologia: uma questão de poder*, Lucien Sfez (2002) define o caráter ideológico contido na técnica como uma consequência da subordinação da política a essa. Segundo Sfez, a progressiva mediação da técnica no âmbito da esfera política, terminou por transformar a ação humana em mero instrumento, enquanto a técnica perde o sua objetualidade para se transformar, ela mesma, num tipo de poder velado. Segundo o pensador em questão, a ideia de uma autonomização dos objetos técnicos, a partir da glorificação das 'coisas próprias', destituídos de qualquer valor humano, contribuiu para uma visão utópica e neutra da técnica. Assim, desenraizada do seu 'contexto de produção' e do seu processo de criação, a técnica (e os objetos que produz) se emancipa da imanência do mundo humano, velada na imagem de mera ferramenta, saber ou processo. Já em Habermas (2011), tal como foi visto, a técnica se transforma, ela mesma, numa 'ideologia', manifestando-se enquanto a própria racionalidade que guia o mundo humano, atribuindo-lhe sentido. Embora não exista em Arendt, diferente de Sfez (2002) e Habermas (2011), um texto específico sobre o vínculo entre ideologia e técnica, encontramos em *Origens do Totalitarismo* um conceito de ideologia que pode nos fornecer uma chave de interpretação mais aproximada da condição tecnológica na qual nos encontramos, tal como veremos neste tópico.

na lógica que explica a existência da raça; c) a ideologia parte do pressuposto de que só há uma única ideia possível sobre a realidade.

Além desses elementos, Arendt classificou três aspectos específicos da ideologia nos moldes do Totalitarismo: O primeiro se apoia numa “[...] pretensão de explicação total, visto que: [...] as ideologias têm a tendência de analisar não o que é, mas o que vem a ser, o que nasce e passa” (Arendt, 1989, p. 522). O segundo, diz respeito à emancipação da experiência, a partir da separação entre pensamento e ação. Ou seja, o pensamento ideológico “[...] liberta-se de toda experiência da qual não possa aprender nada de novo, mesmo que se trate de algo que acaba de acontecer” (Arendt, 1989, p. 523). O terceiro e último, dar-se pela razão de que, a impossibilidade de transformar a realidade, a impulsiona a afastar o “[...] pensamento da experiência por meio de certos métodos de demonstração” (Arendt, 1989, p. 523).

Levando em consideração o contexto para o qual Arendt dirigiu a sua análise no livro mencionado (1989), não será o intento, aqui, discutir o uso originário da autora para o fenômeno do Governo Totalitário. Sendo assim, por se tratar de uma leitura muito específica desse conceito, ou seja, no âmbito da técnica, não acompanharemos a autora em sua análise, de modo pormenorizado. Destarte, de forma *sui generis*, o que se pretende a seguir é argumentar em favor da possibilidade de aplicação do conceito arendtiano de ‘ideologia’ como uma forma de indagar sobre a condição atual da tecnologia e suas consequências para o agir humano.

Uma das maneiras de iniciar essa tarefa, é direcionar a pergunta sobre o vínculo entre técnica e ideologia no mundo atual. Isto é, uma vez que já identificamos, a partir de Arendt, os aspectos que definem a ideologia enquanto fenômeno, resta-nos indagar sobre os eventos que lhes dizem respeito, atribuindo-lhes, assim, uma existência (sua ontologia).

De acordo com Han (2022), em seu *Infocracia: digitalização e a crise da democracia*, um dos eventos que confirmam o vínculo supracitado, corresponde a forma mesma como a tecnologia do século XXI se apresenta. Inspirado no conceito de ideologia arendtiano, o autor em questão chama atenção para o fato de que a tecnologia, no seu estágio atual, possui um sentido totalitário. Han (2022) parte de um conceito de tecnologia contemporânea cujo estágio hodierno é definido como ‘dataísta’. Segundo o autor, a tecnologia, no seu estágio atual, é totalitária porque

almeja ao ‘saber total’ (Han, 2022). Ou seja, a ‘totalidade’ representada pela capacidade das novas tecnologias produzirem narrativas e performances capazes de atribuírem significado ao agir humano e ao mundo que este habita.

Se, para Arendt, a “[...] pretensão de explicação total [...]” (Arendt, 1989, p. 522) constituiu como um dos principais aspectos da ideologia totalitária, deve-se lembrar que era na História que ela encontrava o seu fundamento; não porque a ideologia considere a investigação histórica como sua fonte, mas porque, enquanto ‘lógica de uma ideia’, a ideologia se realiza enquanto história, pressupondo uma lei sobre o ‘curso dos acontecimentos’. Assim, como lógica já cristalizada e fundada como um ‘processo’ de caráter inquestionável e *a priori*, a ideologia torna sem importância a necessidade do pensamento e do diálogo com os demais.

Assim compreendida, a ideologia arendtiana aparece no temário dos dilemas abordados pela autora como um fenômeno vinculado: à dissolução da pluralidade e da singularidade, da negação da Natalidade e, por conseguinte, da desconsideração da capacidade humana de iniciar algo de novo, ou seja, de agir (*archein*). A ideologia analisada por Arendt, por estar interessada numa definição universal e homogênea de humanidade, descartou a preocupação com a pluralidade e singularidade, enquanto aspectos constituintes da nossa condição. Por essa razão, a subjetividade passou a ser interpretada e definida como epifenômeno das leis, embasadas no movimento da história e/ou da natureza:

O terror manda cumprir esses julgamentos, mas no seu tribunal todos os interessados são subjetivamente inocentes [...] Os próprios governantes não afirmam serem justos ou sábios, mas apenas executores de leis históricas ou naturais; não aplicam leis, mas executam um movimento segundo a sua lei inerente” (Arendt, 1989, p. 517)

Não é difícil encontrar em Eichmann esse apagamento da subjetividade, de uma singularidade capaz de julgar e pensar para além do que já está prescrito e determinado pelo movimento da própria Natureza e do discurso que a representava, como era o caso da ideologia nazista. Porém, embora Arendt (1999) tenha identificado, durante o julgamento de Eichmann, um novo fenômeno decorrente do eclipse do pensamento, por ela denominado de ‘banalidade do mal’, ele lhe apresenta fatos exemplos de como a falência da subjetividade e a desconsideração pela pluralidade dos indivíduos, constitui-se enquanto condição para que a ideologia se perpetue: “Quanto mais se ouvia Eichmann, mais óbvio ficava que sua

incapacidade de falar estava intimamente relacionada com sua incapacidade de pensar, ou seja, de pensar do ponto de vista de outra pessoa (Arendt, 1999, p. 62).

Tal como se observa nas palavras da filósofa, a ideologia que se manifesta nos governos totalitários, dá luz a uma forma de alienação oriunda do esvaziamento da subjetividade humana, em prol de uma ‘explicação total da realidade’ (Arendt, 1989) Dito isso, é possível relacionar essa característica ideológica (enquanto lei que a tudo determina) a alguns eventos contemporâneos? Para Han (2022), na sociedade ‘dataísta’, as bases da ideologia denunciada por Arendt deixaram de pautar-se numa razão histórica ou natural para se assentar numa lógica calculista.

Semelhante à ‘sociedade de controle’ deleuziana, o dataísmo definido por Han (2022) assim como as *big techs* discutidas por Morozov (2018), retratam um estágio da condição humana que pode ser interpretado como um momento de renovação ou metamorfose da ideologia arendtiana (1989). O primeiro, por compreender que o estágio atual da técnica se apresenta como um novo ‘totalitarismo’; o segundo, por mostrar como essas tecnologias estão esvaziando nossa capacidade de agir politicamente.

No caso de Han (2022), tal como foi visto, esse define a sociedade dataísta como portadora de uma ideologia de caráter totalitário. Seu argumento central para denominar a nossa condição tecnológica contemporânea reside no fato de que, a intensa presença da tecnologia no século XXI, produziu novos tipos de valores, subjetividades e concepções de mundo.

A transformação da informação em mercadoria e a interação humano/máquina em ‘*superávit comportamental*’ (Zuboff, 2020) no atual estágio do capitalismo, vem alterando nossa relação com a tecnologia e demais esferas da vida (social, cultural e política). Essa mudança é representada pelo ‘regime de informação’, tal como descrito pelo pensador mencionado, como uma forma de dominação que se efetiva, de acordo com Han, através “[...] do acesso a dados utilizados para vigilância, controle e prognóstico de comportamento psicopolíticos” (Han, 2022, p. 7).

Diferente da sociedade disciplinar, o sujeito-objeto do ‘regime de informação’ não está submetido à obediência e à subordinação a uma autoridade ou instituição (hospital, escola, presídio, indústria), a partir das quais se produzia o comportamento desejado. Pelo contrário, de acordo com Han (2022), na ‘sociedade dataísta’, o

indivíduo “[...] supõe-se livre, autêntico e criativo. Produz-se e se performa” (Han, 2022, p. 9).

Essa forma ‘autopoiética’ de se conceber o sujeito se apoia numa outra característica da ideologia totalitária, tal como definida por Arendt, ou seja: impedido da experiência partilhada de um mundo que se afigura a partir da pluralidade de perspectivas (Arendt, 2018), o indivíduo submerso nessa ‘ideologia’ é compelido a conceber o mundo a partir de uma única perspectiva que é: a lei do movimento expresso numa razão histórica ou natural. Segundo Arendt:

[...] como as ideologias não têm o poder de transformar a realidade, conseguem libertar o pensamento da experiência por meio de certos métodos de demonstração. O pensamento ideológico arruma os fatos sob a forma de um processo absolutamente lógico, que se inicia a partir de uma premissa aceita axiomáticamente, tudo mais sendo deduzido dela, isto é, age com uma coerência que não existe em parte alguma no terreno da realidade (Arendt, 1989, p. 523).

Se para Arendt o “[...] mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite apresentar-se em uma única perspectiva (Arendt, 2018, p. 71), sendo esta uma maneira política de definir o mundo, a privação da realidade e a sua substituição pela ideologia comparece, também, como mecanismo de funcionamento da sociedade ‘dataísta’ (Han, 2022). Nela, esta condição se dá pela separação entre a razão e a experiência do mundo comum, proporcionada pela digitalização da esfera pública.

De acordo com o filósofo sul-coreano (2022), a lógica dataísta é uma herança da ‘ideologia totalitária’, cuja atualização nas sociedades contemporâneas pode ser identificada a partir de dois principais fenômenos: o primeiro, corresponde à ênfase que essas tecnologias vêm dando a determinadas dimensões da nossa condição humana, a exemplo dos efeitos que as redes digitais vêm provocando nos vínculos sociais e afetivos; o segundo, diz respeito à alteração dos sentidos, da cognição e da percepção humanas que, estimuladas e conduzidas por métodos de extração de dados e de modulação do nosso comportamento, modificam nossa experiência (temporal, espacial) do mundo.

No concernente ao primeiro fenômeno, as ‘tecnologias dataístas’ reconfiguram a sociabilidade, necessitando agora de introduzir, no conceito de social, os objetos técnicos e não-humanos, diante de sua enorme influência no nosso agir. Por outro lado, essas tecnologias reconfiguram as formas de

sensibilidade, introduzindo na interação social e autopercepção dos indivíduos novas temporalidades e espacialidades, ou seja, novos modos de ser e habitar.

A questão posta por autores como Han (2022) e Morozov (2018), é de que essas dimensões ou planos da vida humana estão, para usar a expressão arendtiana, constituindo-se numa ‘mundanidade’ que, cada vez mais, transforma ação em comportamento, decodificados em dados para interesses, sobretudo, econômicos:

O Data-Mining, a mineração de dados, por meio do Big Data e a inteligência artificial, descobre soluções otimizadas para problemas e conflitos de uma sociedade compreendida como sistema social calculável, sendo vantajoso para todos os participantes às quais estes, no entanto, não chegariam devido à sua capacidade limitada de processar informações (Han, 2022, p. 69).

Partindo dessa descrição do que, para Han (2022), representa a sociedade ‘tecnológica dataísta’ e seus efeitos no nosso agir, os ‘regimes de informação’ que a compõe, por sua capacidade de modular o nosso comportamento, devolve aos indivíduos, através de métodos e recursos diversos, as possibilidades de habitar e construir ‘mundos possíveis’.

Para evitarmos indefinições quanto a essa expressão, ‘mundos possíveis’, ela deve ser compreendida aqui na sua acepção economicista, mais especificamente no campo do *marketing*. Sendo assim, os ‘mundos possíveis’ podem ser concebidos como *nichos* ainda não explorados pelas empresas. Estes, uma vez definidos, capturam a atenção e o desejo de consumo e as conduzem a produtos e mercados emergentes. ‘Mundos possíveis’ são, em resumo, a criação de uma ‘esfera’ e horizonte cujo o único fim é canalizar o consumo através do seu ineditismo.

No jargão economicista essa ideia pode ser traduzida pela expressão ‘Oceano Azul’, criada por Kim e Mauborgne (2005), extraído do livro *A estratégia do oceano azul: como criar novos mercados e tornar a concorrência irrelevante* (2005). Segundo os autores em questão, esse termo poder ser definido como se segue: “Os oceanos azuis, em contraste, se caracterizam por espaços de mercado inexplorados, pela criação de demanda e pelo crescimento altamente lucrativo” (Kim; Mauborgne, 2005, p. 29).

A ideia de produzir um ‘novo mundo’, cujo único sentido é o consumo, propicia outros dois elementos constituintes da ‘ideologia’ tal como concebida em

Origens do Totalitarismo (1989) e, de outro modo, em *A condição humana* (2018). O primeiro, diz respeito à capacidade de apartar o pensar do seu contexto, a partir de uma narrativa ou explicação única sobre a ‘realidade’, amparado num ‘mundo’ não partilhado pelos demais. Trata-se da possibilidade de dissociar a relação entre a experiência e o pensamento, reforçando o processo de ‘alienação do mundo’. O segundo, decorrente dessa condição, corresponde ao fato de que a nova ‘mundanidade’, produzida a partir dos ‘oceanos azuis’, através dos ‘regimes de informação’,⁶⁰ torna descartável (tolerável ou não) a pluralidade de perspectivas, como condição essencial para compreender e interpretar o mundo.

Em Arendt, essa ‘cisão’ (pensamento/ação; razão/experiência) tende a afetar o sentido da própria ‘mundanidade’⁶¹ constituinte da condição humana. Sendo assim, se as mudanças no âmbito da técnica ultrapassam as fronteiras de outras atividades da *vita activa* (o trabalho e a ação), tal como é o caso da ‘sociedade dataísta’ de Han (2022), a conseqüente hipertrofia dessa esfera tende a favorecer o apagamento das demais, a exemplo da ação.⁶²

Como já foi dito, no final de *A condição humana*, Arendt lança para a posteridade a questão que não aprofunda no livro mencionado, acerca do caráter político que terminou assumindo a atividade dos cientistas e dos tecnólogos na segunda metade do século XX. Diferente dela, Hans Jonas não só dedicou parte de suas obras aos temas da ciência e da técnica, como apresentou neles possíveis respostas para a crise dos pressupostos ético-políticos do agir humano na chamada ‘civilização tecnológica’ (Jonas, 2006). Por esta razão, finalizando este capítulo, introduziremos no tópico a seguir seus argumentos centrais no intuito de estabelecer um diálogo entre as ideias de ambos.

⁶⁰ Por ‘regimes de informação’ se compreende o conjunto dos agentes, práticas, métodos, contextos e recursos, a partir dos quais se dá a extração, troca, tratamento e disponibilização de dados e informação entre diferentes agentes. Numa perspectiva ‘sistêmica’, esse ‘regime’ compreende uma rede na qual se processam e se produzem informações a partir de diferentes atores (humanos e não-humanos).

⁶¹ Vale lembrar que, tal como vimos, a ‘mundanidade’ (Arendt, 2018) se refere ao lugar da atividade da fabricação e da obra (na qual situamos a tecnologia) na ontologia do ser humano. Essa ‘condição’ corresponde ao fato de que humano não pode prescindir da técnica, na sua existência.

⁶² Essa tendência está presente na *A condição humana*, quando Arendt nos apresenta as transformações históricas na *vita activa*, da qual: ora se enfatiza a sobreposição do *homo faber* (fabricação, obra, técnica), ora se salienta o *animal laborans* (a sociedade de consumo) (Arendt 2018).

4.2.5 Diálogos Arendtianos: a relação entre técnica, ética e política (Parte II)

Chegada a última seção desse trabalho, faremos uma brevíssima recuperação dos principais momentos que nos levaram a discutir os tópicos desse capítulo. Seu objetivo foi o de apresentar e enfatizar, em meio à discussão sobre a relação entre ação e técnica, a contribuição do pensamento arendtiano, vejamos:

A problemática relação entre ação e técnica é tão antiga quanto à própria origem das civilizações. Vimos que foi com Aristóteles que surgiu uma das mais remotas e sistemáticas tentativas de encontrar uma resposta contra a *hybris* que ameaçava o campo da *praxis*. Pois, para o filósofo estagirita era a *phrônesis*, denominada de ‘prudência’ por boa parte dos estudiosos de sua obra, que cumpriria o papel de um saber capaz de conduzir o agir ético-político. Nessa disputa entre ‘prudência’ (*phrônesis*) e ‘desmedida’ (*hybris*), não havia dúvidas quanto ao lugar da *téchne*, estando essa em harmonia com a *praxis*, diante da existência da fronteira que separava suas atividades: a ação e a fabricação.

Chegada a Era Moderna, segundo Arendt (2018), rompe-se o equilíbrio dantes existente entre *praxis* e *téchne*, entre a técnica e a ação humana, diluindo-se, assim, seus limites. Adentrando o Mundo Moderno, a *praxis* (agir) cede à *téchne* (tecnologia) que assume o *status* de racionalidade, horizonte e sentido do mundo. A intensificação desse processo, pôs a *hybris* no centro do *praxis*, realizando-se e efetivando-se enquanto *téchne* (Heidegger, 2006; Marcuse, 1973).

Habermas, tal como vimos, procurou recuperar o lugar do *éthos* humano como guia da ação, a partir da ideia de *Lebenswelt* (mundo-da-vida), reabilitando a antiga oposição entre *praxis* e *téchne*, superada pela concepção sociotécnica contida no pensamento de Feenberg (1996). Arendt, por sua vez, revisou a origem das crises que envolveram cada uma dessas esferas (*téchne*, *praxis*) a partir do seu livro sobre a *vita activa*. A resposta produzida pela pensadora a essa histórica questão foi exposta nos dois últimos momentos desse trabalho (cap. 2 e 3), a partir de diferentes temas e questões discutidas pela autora.

Nesta última seção, introduziremos mais alguns enfoques arendtianos sobre a questão da técnica e seus efeitos para com o agir humano. Nela exploraremos algumas das questões centrais do pensamento da autora (o sentido político da ação e da esfera pública) à luz de alguns dilemas que povoam o nosso século, a partir de um diálogo com Hans Jonas.

O que nos aproxima aqui desse pensador, parte do que já fora observado por Arendt, a respeito da relação entre técnica, ciência e política. Ou seja, trata-se do argumento arendtiano de que a crescente concentração dos temas de interesse público nas mãos de cientistas, tecnólogos e especialistas, nos conduziria para além do esvaziamento do sentido político da esfera pública. Mais do que isso, contribuiria para a negação da existência de um ‘senso comum’ (*sensus communis*)⁶³ a partir do qual podemos apreender o mundo como algo comum entre nós. Por fim, poderia abolir a nossa capacidade política de discutir e decidir, inclusive, sobre o futuro da nossa existência e de toda a vida orgânica na Terra (Arendt, 2018).

O modelo político que foi atribuído a essa tendência, tornou-se conhecido por nós pelo nome de *tecnocracia*, tendo na obra de Feenberg (2015) uma de suas críticas mais consistentes. Porém, Arendt se move nesse debate situando a questão da técnica, da ciência e da ação política para além do questionamento sobre a concepção instrumentalista, presente no ideário tecnocrático.

Um registro de suas críticas frente a esse tipo de governo pode ser encontrado no final de *A condição humana*, sobre a centralização dos temas públicos nas mãos de especialistas:

Analogamente, retemos ainda a capacidade de agir, pelo menos no sentido de desencadear processo, embora essa capacidade tenha se tornado prerrogativa exclusiva dos cientistas, que ampliaram o domínio dos assuntos humanos ao ponto de extinguirem a consagrada linha divisória e protetora entre a natureza e o mundo humano (Arendt, 2018, p. 402).

É partindo desse debate que Arendt lança para o centro de sua obra a defesa da dignidade do sentido da política e, por conseguinte, a natureza política da ação. Acerca dessa questão e para além do trecho citado, vale aqui lembrar o relato do seu ex-aluno Richard Sennett, no referente à tendência tecnocrática que apagara o papel da esfera pública no momento em que os produtos da tecnociência colocavam em perigo a humanidade e o mundo que habitamos, vejamos:

No *Prólogo* do seu livro *O artífice*, narrando o encontro que tivera com Arendt, em 1962 (nos EUA), Sennett nos esclarece sobre o que pensava a filósofa a respeito do poder de decisão dos cientistas, políticos e tecnólogos acerca de temas

⁶³ Senso este que pode ser definido como ‘[...] uma espécie de sexto sentido’ [...] (Arendt, 2019, p. 67), uma forma de conceber a realidade de natureza intersubjetiva – um sentir-com-o-outro. O senso comum, finalmente, como uma faculdade humana que organiza a nossa apreensão da realidade, unificando os dados dos cinco sentidos sobre ela.

de interesse público, a exemplo da bomba atômica, cujo debate e deliberação se concentravam num pequeno grupo de indivíduos: os especialistas. Recordou Sennett: “Embora eu suspeite que Arendt não soubesse muita coisa de física, o fato é que ela aceitou o desafio de Oppenheimer: que o público encare o problema” (Sennett, 2020, p. 15).

Após a hecatombe de 1945, em Hiroshima e Nagasaki, Arendt intensificara suas reflexões em torno do destino humano e da Terra, inserindo temáticas como a guerra e as consequências da energia nuclear em obras como *O que é política?* (1998). Nela, Arendt enfatiza, em diferentes momentos, a alteração do sentido da política e da nossa condição humana diante das ameaças constantes daquilo que ela chamava de ‘Guerra Total’ (Arendt, 1998). Ou seja: a capacidade humana de exterminar a sua própria espécie e a Terra em sua totalidade, pelo uso das descobertas nucleares e da tecnologia bélica de sua época.

Para Arendt (1998), a constante iminência de uma ‘Guerra Total’, após o extermínio de milhares de seres humanos nos campos de concentração, representara a atualização de um elemento característico do Totalitarismo: o constante terror: “Essa condução da guerra total, como se diz hoje em dia, tem sua origem, como se sabe, nas formas de domínio totalitário, com as quais está forçosamente associada; a guerra de extermínio é a única guerra conveniente ao sistema totalitário” (Arendt, 1998, p. 92).

Como é possível observar com Arendt, a técnica e a ciência do século XX estão diretamente vinculadas às crises do sentido da política e da ética no Mundo Moderno. Sua fusão (tecnociência) e as respectivas consequências de suas descobertas propalaram e deram continuidade aos princípios inaugurados, em parte, pelos governos totalitários, tais como: a transformação da vida (*bios*) como objeto do poder e do governo; a ideologia totalitária; a abolição da singularidade e da pluralidade; o aniquilamento da nossa capacidade de agir (*archein*).

No mesmo livro, Arendt (1998) discute, além de outras questões, as alterações provocadas pelas tecnologias na condição humana. Ela observa que, enquanto a capacidade do ser humano, tanto de ‘produzir’ como de ‘destruir’ algo no mundo, estiver vinculada à força da Natureza, permanecerá “[...] num âmbito terrestre natural ao qual ele e sua própria força pertencem [...]” (Arendt, 1998, p. 89). É nesse sentido que a filósofa identifica um relativo equilíbrio entre a *physis*, a *téchne* e a *praxis*. Porém, a partir do momento em que se alterou a capacidade

humana de desencadear processos, não apenas na Natureza, mas também no Universo, o que antes era conduzida pela harmonia entre as diferentes esferas da vida, tornou-se objeto da *hybris*, da desmedida, pondo em questão a nossa capacidade política e ética, frente aos novos dilemas do século XX.

Isto, porque o uso da energia nuclear em diferentes esferas da vida se tornou, para Arendt (1998), um dos exemplos mais caros à humanidade, por dotar a ação humana de uma capacidade destruidora cujos parâmetros morais, éticos e políticos são por demais incipientes ou ultrapassados. Por outro lado, tal evento alterou a nossa condição e estatura, uma vez que o homem, “[...] apesar de só poder viver sob as condições terrestres e de sua natureza, pode, entretanto, ambientar-se também no Universo” (Arendt, 1998, p. 90). Ou seja, o agir humano que antes estava ambientado, tecnologicamente, às forças da Natureza na Terra, lançara sua capacidade de agir, de construir e destruir, para além de sua própria condição e limites.

Ao avançar no processo de ‘desnaturalização’ da Natureza, para usarmos a expressão da autora (Arendt, 2018), a tecnologia do Mundo Moderno, a partir das pesquisas nucleares, alçou o agir humano a uma estatura dantes nunca concebida. Portanto, à medida que essa nova tecnologia emerge, alterando o alcance e a extensão das consequências das capacidades humanas, levantam-se questões de natureza ética e política que estão aquém do julgamento dos especialistas.⁶⁴ Vale dizer que, além de Arendt, outros foram os pensadores que se envolveram com essas questões, a exemplo de: Herbert Marcuse (1898-1979), Günter Anders (1902-1992),⁶⁵ Hans Jonas (1903-1993), dentre outros.

Entretanto, mesmo reconhecendo a relevância das obras desses autores, Jonas é aquele que, dentre os filósofos mencionados, mais adentrou na questão posta por Arendt. Ou seja, acerca da mudança da estatura do agir humano frente às transformações da técnica, no Mundo Moderno. Além dessa questão, há outras proximidades temáticas entre ambos, a exemplo das indagações sobre o caráter ético e político da atividade científica, resvalando no debate sobre a configuração da

⁶⁴ Vale aqui citar uma passagem de *O que política?*, onde Arendt explica a correlação entre mudanças tecnológicas e alcance do agir humano: “O decisivo para nossa situação de hoje é que, no verdadeiro mundo material, só pode haver equilíbrio entre destruir e reconstruir enquanto a técnica tenha a ver apenas com puros processos de produção e tal não é mais o caso desde a descoberta da energia atômica, embora vivamos hoje num mundo, em média, ainda determinado pela Revolução Industrial (Arendt, 1998, p. 87).

⁶⁵ Anders e Arendt foram casados entre os anos de 1929 e 1937 (Young-Bruehl, 1997).

esfera pública no século XX, e sobre a qual se refere Arendt no último capítulo de *A condição humana*.

Claro que, ao considerar essa ‘proximidade’, não se deve ignorar as especificidades (e diferenças) teóricas e metodológicas existentes entre suas obras. Em Jonas as questões postas, sobretudo na obra citada de Arendt, são abordadas de modo singular e, por isso, merecem aqui uma menção mesmo que reduzida. Valendo-nos ainda do diálogo entre o aluno (Sennett) e sua professora (Arendt) quando, ao ser indagada sobre o que fazer com a ‘Caixa de Pandora’ que se transformara a questão nuclear, respondeu Arendt que: “[...] deveria ter ocorrido um debate público sobre a bomba quando ainda estava sendo feita [...]” (Sennett, 2020, p. 15).

A explicação que dera ao seu aluno, confirma o quanto a filósofa defendia a importância da esfera pública, invocada constantemente em seus textos. Em outro trecho de *A conquista do espaço e a estatura humana*,⁶⁶ Arendt (1997) chama atenção para o fato da ciência e, por consequência da tecnologia, provocarem, historicamente, nossa alienação do mundo, tal como já mencionamos. Essa constatação nos mostra que o debate em torno das tecnociência assume relevância ético-política da maior importância no pensamento de Arendt.

Nele, o conceito de esfera pública reaparece como espaço da ação humana, garantindo a existência de um *sensus communis* frente às possíveis consequências da técnica no Mundo Moderno.⁶⁷ Trata-se, portanto, de uma indagação sobre os limites éticos e políticos da atividade científica a qual, segundo a autora, terminou por se tornar uma esfera à parte. Dentre os autores que aprofundam esse debate, encontra-se Hans Jonas.

No quinto capítulo de *Técnica, medicina e ética*, intitulado *A liberdade de pesquisa e o bem público*, Jonas (2013) tematiza o caráter ético da atividade científica como uma das vias para pensar o agir humano a partir do século XX. Desenvolvendo seu argumento numa perspectiva histórica, o filósofo nos mostra como, no decorrer dos tempos, as ciências alimentaram a separação entre a *praxis*

⁶⁶ Último capítulo de *Entre o futuro e o passado* (1997).

⁶⁷ A esse respeito, Arendt faz a seguinte afirmação: “O cientista não apenas deixou para trás de si o leigo com sua compreensão limitada; ele deixou para trás uma parte de si mesmo e de eu próprio poder de compreensão, que é ainda compreensão humana, ao ir trabalhar no laboratório e começar a comunicar-se em linguagem matemática (Arendt, 1997, p. 330).

e a *epistême*, esvaziando a ação humana do seu conteúdo ético-político. A esse respeito, no diz o autor que:

Todo o legado da tradição clássico-contemplativa se perdeu no passado com a ascensão das ciências naturais no começo da Idade Moderna (século XVII). Com elas mudou radicalmente a relação entre teoria e prática, em direção a uma fusão cada vez mais íntima entre ambas. Ainda assim, persistiu a ficção da ‘teoria pura’ e sua ‘inocência’ essencial (Jonas, 2013, p. 104).

Segundo o filósofo em questão, o início do enfraquecimento da cisão entre uma e outra (teoria e prática) no âmbito da ciência ocorreu no século XVII, quando ambas esferas se entrelaçaram até chegar o seu estágio mais decisivo no século XX. Essa mudança se deu, segundo Jonas, pelo crescimento exponencial das demandas do mundo produtivo para a ciência, resultando na chamada ‘técnica científica’, mais propriamente conhecida como ‘tecnologia’. É esse o entendimento de Jonas que pode ser observado no trecho a seguir:

Desde meados do século passado [XIX], e de forma acelerada no nosso [XX], vivemos um transbordamento cada vez mais irresistível da teoria, por mais ‘pura’ que seja, para o campo vulgar da prática em forma de ‘técnica científica’ (Jonas, 2013, p. 105).

Tal como se vê, Jonas nos chama atenção para o fato de que, a antiga compreensão da ciência, como um conhecimento e prática interessados apenas na ‘teoria pura’, produziu a ilusão de que o seu uso, mesmo na vida prática, isentaria os cientistas e especialistas da necessidade de um juízo moral ou ético sobre as consequências dos resultados de suas pesquisas e estudos. A ampliação do uso da ciência com o auxílio da técnica, em todas as áreas do conhecimento, provocou o fim da sua concepção contemplativa, ou seja, deixaram de ser apenas objeto do pensamento para se tornar uma forma de ação, no dizer de Arendt (2018): para ‘desencadear processos’.

Com a intensificação da ‘técnica científica’ (ou tecnologia) na vida prática, segundo o filósofo em questão, a inocente visão do conhecimento ‘desinteressado’ cai por terra, visto que ambas (ciência e técnica) se encontram imbricadas com as questões éticas e políticas dos temas sobre os quais estão envolvidas.⁶⁸ Para

⁶⁸ Não é outro o entendimento de Jonas no trecho que se segue: “Mas cabe dizer que com a aceitação deste papel (sem o que não haveria ciência natural avançada, nem tampouco o tipo de

Arendt, mais do que nunca, esse estágio do desenvolvimento da ‘técnica científica’ de que trata Jonas, representa o momento a partir do qual se faz necessário pôr em questão os limites ético-políticos dos governos tecnocráticos e suas heranças totalitárias.

Jonas, por sua vez, concentra-se em defender a necessidade apontada por Arendt, no interior da própria esfera ‘tecnocientífica’, ou seja, na própria atividade dos cientistas e tecnólogos. Por essa razão, dedica-se também em discutir a dimensão ética e política da ciência e na técnica enquanto formas de agir carentes de uma revisão, tal como se segue: “Contudo, afirmo que aqui, no próprio processo de trabalho interno da ciência, se levantam questões morais e jurídicas que rompem as barreiras territoriais da ciência e têm de ser colocadas ante o tribunal geral da moral e da lei” (Jonas, 2013, p. 112). Sendo assim, quais seriam os princípios norteadores do agir, levando em consideração esse estágio da ciência e da técnica, no contexto analisado por Jonas?

No seu *O princípio responsabilidade* (2006), o filósofo alemão se propõe a discutir novos pressupostos éticos e políticos para a ação humana no contexto da chamada ‘civilização tecnológica’. Nele, o Jonas toma como um dos seus pontos de partida o questionamento sobre a ideia de ética e de política de sua época. Segundo o autor em questão (2006), levando em consideração as transformações no âmbito da técnica e da ciência, o pensamento ético tradicional não dá mais conta do que se tornou o agir humano na civilização tecnológica.

A tradição sobre a qual o filósofo tece suas críticas pode ser compreendida pelas razões a seguir, tendo em vista que a falência do legado ético e político demanda, hoje, novos pressupostos para o agir humano, denominado por Jonas de ‘princípio responsabilidade’. Sendo assim, a primeira razão diz respeito aos limites do paradigma subjetivista que durante muito tempo pensou fundar a ética e a política tendo o ‘sujeito autossuficiente’, de inspiração cartesiana, como o seu fundamento. O segundo, como já foi visto, parte da crise da concepção instrumental e neutra da ciência e da técnica, tidas como isentas das questões éticas e políticas.

Na obra em questão, o autor chama atenção para o fato de que a tecnologia, no atual estágio em que se encontra, alterou a própria extensão e consequências do

sociedade que vive de seus frutos) desaparece o álibi da teoria pura e ‘desinteressada’ e a ciência entra completamente no reino da ação social, onde todo mundo tem que responder por seus atos” (Jonas, 2013, p. 108).

agir ético-político. Por outro lado, o pensamento filosófico, preso ao conceito de ação e técnica, de caráter instrumental e antropocêntrico, não se deu conta das alterações desses dois campos, por estar preso aos seguintes preceitos:

1. A condição humana, conferida pela natureza do homem e pela natureza das coisas, encontra-se fixada de uma vez por todas em seus traços fundamentais;
2. Com base nesses fundamentos, pode-se determinar sem dificuldade e de forma clara aquilo que é bom para o homem;
3. O alcance da ação humana e, portanto, da responsabilidade humana é definida de forma rigorosa (Jonas, 2006, p. 29).

Levando em consideração esses princípios, Jonas observou a influência que a concepção sobre a técnica provocou no conceito de ação, a qual, sempre foi concebida a partir das seguintes características: ‘neutralidade’, ‘antropocentrismo’, ‘essência constante do ser humano’, ‘consequência imediata da ação’, o ‘agir concebido a partir do presente e com os presentes’, explicitadas a seguir: a *primeira*, fundamenta-se na ausência de uma eticidade no trato com o objeto e o sujeito da ciência e da técnica; a *segunda*, corresponde ao fato de que tanto a ética como a política eram questões que diziam respeito apenas a relação estrita entre os humanos e do humano consigo mesmo; a *terceira*, referia-se ao fato de que o “[...] alcance efetivo da ação era pequeno, o intervalo de tempo para previsão, definição de objetivo e imputabilidade era curto, e limitado o controle sobre as circunstâncias” (Jonas, 2006, p. 35); a *quarta* e última, diz respeito à condição temporal e espacial dos sujeitos da ação, os indivíduos presentes e próximos, a partir dos quais eram pensadas as consequências éticas e políticas.

Segundo o filósofo, cada uma dessas características não mais corresponde às exigências éticas e políticas inauguradas pelo estágio atual da técnica. Sendo assim, a ação consequente desse ‘estágio’, reclama outros imperativos que considerem as qualidades e responsabilidades necessárias do agir numa ‘civilização tecnológica’.

De outra forma, implica em dizer que a potencialização da ação humana, propiciada pelas novas tecnologias (nanotecnologia, biotecnologia, tecnologia digital), reclamam princípios éticos e políticos propiciadores de um modo de agir que: a) em vez de definir a tecnologia como mero instrumento e ferramenta humana, despertem para o fato de que o ser humano, hoje, tornou-se, ele mesmo, objeto da técnica; b) no lugar de aquilatar e projetar as consequências tecnológicas, tomando

como parâmetro a existência dos seus contemporâneos, estenda a ‘responsabilidade’ da ação sobre suas consequências, considerando as gerações vindouras e a continuidade do planeta; c) no lugar de se restringir à capacidade de julgar e deliberar dos sujeitos imediatos – considerando apenas o tempo e espaço restritos da própria ação –, parta de um parâmetro do agir humano orientado para além de um ‘presente comum’ ou daqueles que “[...] têm alguma reivindicação sobre minha conduta, na medida em que esta os afeta [...]” (Jonas, 2006, p. 36). Em resumo, a ideia da ‘responsabilidade’ jonasiana, defendida como princípio do agir humana, nos lança para uma ética e política movidas pelo que nos é pósteros, tomando o futuro como seu horizonte, e cujas razões o filósofo expõe a seguir:

Mas o ‘futuro’ não está representado em nenhuma instância; ele não é uma força que possa pesar na balança. Aquilo que não existe não faz nenhum lobby, e os não-nascidos são impotentes. Com isso, os que lhes devem prestar contas não têm por ora nenhuma realidade política diante de si no processo de tomada de decisão; quando aqueles puderem reivindicá-la, nós, os responsáveis, não existiremos mais (Jonas, 2006, p. 64).

Vistas essas considerações em torno da relação entre técnica e ação humana, vale aqui reinserir algumas observações a partir de Arendt. Antes, será preciso dizer que, tal como já destacamos, as linhas que se seguem, não terão como objetivo estabelecer um confronto entre ambos. Enfim, trata-se de verificar o alcance de algumas ideias da filósofa sobre a relação mencionada, a partir de um breve diálogo com Hans Jonas, vejamos:

Como foi visto, o pensamento jonasiano aponta para uma ética e política que, partindo do ‘princípio responsabilidade’, fundamentam a ação humana a partir da ideia de um ‘porvir’ e ‘futuro’ que redefinam os pressupostos ontológicos (espaço-temporais) do agir humano, na civilização tecnológica. Já em Arendt, se há uma noção que se aproxima de uma ideia de ‘posteridade’ como horizonte do agir, tal como em Jonas (2006), a noção que cumpre, mais ou menos, esta função é a ideia de ‘promessa’ (Arendt, 2018). Segundo a autora, a ‘promessa’ pode ser concebida como:

O remédio para a imprevisibilidade, para a caótica incerteza do futuro, está contido na faculdade de prometer e cumprir promessas. As duas faculdades formam um par, pois a primeira delas, a de perdoar, serve para desfazer os atos do passado, cujos ‘pecados’ pendem como espada de Dâmoques sobre cada nova geração; e a segunda, o obrigar-se através de promessas, serve para instaurar no futuro, que é por definição um oceano de incertezas, ilhas

de segurança sem as quais nem mesmo a continuidade seria possível nas relações entre os homens – para não mencionar todo tipo de durabilidade (Arendt, 2018, p. 293).

Considerando o trecho citado, a ideia de ‘promessa’ em Arendt representa a abertura propiciada pela ação dos seres humanos, capaz de lança-los para o futuro, rompendo o automatismo – presente, por exemplo, na ideia de ‘processo’ –, em favor da estabilidade de uma comunidade política. Sendo assim, apesar da proximidade temática entre esses/as autores/as, não se deve firmar aqui uma relação sinonímica entre essas palavras (posteridade/promessa) no pensamento de ambos.

Pois, enquanto elemento capaz de atribuir sentido ao agir humano, a ‘posteridade’ defendida por Jonas, está amparada numa compreensão metafísica do fundamento, já que “[...] só ela permite que se pergunte por que, afinal, homens devem estar no mundo [...]” (Jonas, 2006, p. 22). Assim, apenas indagando-se sobre a necessidade da existência ou não dos seres humanos é que, segundo esse autor, a ideia de futuro conseguirá (ou não) atribuir alguma direção à ação.

Em Arendt (2018), a ‘promessa’ cumpre papel importante diante da imprevisibilidade e fragilidade dos negócios humanos, atando-nos a um futuro possível, através da realização de pactos e acordos capazes de dotar a vida em comum de uma certa estabilidade. Porém, as ações e as palavras humanas que produzem o conteúdo desse ‘algo’ que se perpetua, só sobrevive pelos meios produzidos na obra, em cuja esfera (*vita activa*) se inscreve a *téchne*.

É importante lembrar que a técnica, segundo Arendt, não se limita apenas à atividade humana ‘em si’ (fabricação, obra), visto que, também, ela é a via pela qual o mundo emerge e este, ao assumir durabilidade e estabilidade, confere ao humano um lugar e identidade específicos, em relação aos demais seres. Sendo assim, no pensamento arendtiano, a *téchne* deve ser compreendida como elemento constituinte dos humanos, sendo impossível conceber esses seres fora desse âmbito.

Por esta razão, diferente de Jonas (2006), Arendt defende que a questão fundamental para pensar os pressupostos da ação na ‘civilização tecnológica’ é a existência (ou não) de um mundo comum e capaz de abrigar a herança dos nossos feitos e palavras. Pois, enquanto Jonas coloca em questão a ‘existência’ ou não da espécie humana na Terra, como ponto de partida para pensar uma nova ética e

política, Arendt compreende que a questão mais acertada seria deslocar essa pergunta para a existência (ou não) do 'mundo', visto que é ele que fundamenta a identidade, por assim dizer, que define esse ser. Como, para Arendt, não é possível conceber a vida humana sem um mundo que se interponha entre os humanos, esse mundo, vale salientar, é constituído por objetos e artefatos que, por durarem e assumirem uma relativa permanência na Terra, dão ao humano a estabilidade e a objetividade necessárias.

Isto posto, não se pode conceber a técnica e a sua relação com o agir em Arendt a partir de uma perspectiva centrada no humano, visto que esse não possui uma 'natureza' pré-definida a qual o autorizaria a atribuir a essência das demais coisas e seres existentes, e a definir, inclusive, a sua própria 'essência'. Pelo contrário, por ser afetado por tudo que produz e pelas coisas que lhe foram dadas (Arendt, 2018), deve-se conceber o humano enquanto um ser condicionado.

Ao que se apresenta na obra arendtiana, a questão da técnica, em primeiro lugar, situa a origem do humano fora de si mesmo; cuja relação com a Natureza foi propiciada pelo uso de artefatos, razão pela qual nos tornamos seres condicionados. Sendo assim, uma leitura mais atenta de *A condição humana*, por exemplo, pode nos ajudar a identificar a perspectiva antropológico-filosófica adotada pela autora, tendo o conceito de mundo como sua matriz:

Esse mundo, contudo, não é idêntico à Terra ou à natureza, enquanto espaço limitado para o movimento dos homens e condição geral da vida orgânica. Antes, tem a ver com o artefato humano, com o que é fabricado pelas mãos humanas, assim como com os negócios realizados entre os que habitam o mundo feito pelo homem. Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum, como uma mesa se interpõe entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todos espaço-entre [*in-between*], o mundo ao mesmo tempo separa e relaciona os homens entre si (Arendt, 2018, p. 64).

Assim compreendido, o 'mundo' comparece em *A condição humana* (2018) como um conceito central do seu pensamento, pois, por ser constituído das experiências que fornecem aos indivíduos a fonte para o agir e o pensar, a alienação desses para com o mundo representa o declínio do significado da própria humanidade. Por isso, ao eleger como pergunta fundamental de sua obra: 'O que estamos fazendo?', Arendt nos conduz aos eventos que contribuíram para a reconfiguração do mundo e que alteraram, assim, quem somos.

Se, de acordo com Hannah Arendt, a técnica pode representar um dos elementos decisivos do processo de 'alienação' de que fala em suas obras, como a filósofa analisaria os efeitos da técnica do século XXI? Por outro lado, se sem a técnica não conseguimos dotar de durabilidade o mundo humano, como encarar nossa incondicional dependência de *téchne* no estágio em que ela hoje se encontra?

Como fora uma pensadora envolvida com as questões de sua época, não há como exigir de Arendt respostas para o mundo que vivemos hoje, já que dela herdamos, além de suas ideias sobre a nossa condição, suas indagações sobre o destino que nós, pessoas do século XXI, daríamos à tecnologia e ao mundo. Como não deixou uma obra exclusiva sobre o tema da técnica, guiemo-nos aqui a partir dos rastros do seu pensamento.

Sendo assim, esse estudo é resultado da tentativa de compreensão sobre a nossa condição no mundo tecnificado à luz do pensamento da autora. Ele representa o esforço de, ao longo dos capítulos que o compõe, identificar no pensamento da filósofa possíveis interpretações e explicações sobre o estágio atual da técnica e seus efeitos no agir humano. Finalmente, intentou, a partir das obras da autora, auxiliar-nos na atividade do pensamento acerca da 'civilização tecnológica' (Jonas, 2006) na qual vivemos.

5 CONCLUSÃO

Esse estudo procurou analisar e discutir a relação entre a técnica e o agir humano. Originou-se de indagações em torno da nossa atual condição tecnológica e seus efeitos na ação. Na tentativa de desenvolver um debate acerca desse vínculo, partimos das contribuições do pensamento de Hannah Arendt, em diálogo com as ideias de outros autores, tais como: Jean-François Lyotard, Evgeny Morozov, Biung-Chul Han, Hans Jonas, dentre outros. De caráter bibliográfico, esta pesquisa se debruçou sobre as principais obras de Arendt, além de livros, teses, dissertações e artigos dos seus comentadores. O itinerário dos seus argumentos e exposição compreendeu três principais momentos, correspondentes aos capítulos centrais desse estudo.

No segundo capítulo denominado de *A ação humana e a técnica*, debruçamo-nos sobre questões introdutórias acerca do tema da pesquisa. Nele foram feitas algumas considerações preliminares acerca do significado das palavras e dos conceitos referentes à ideia de 'técnica' e 'ação'. No mesmo capítulo, na seção intitulada *Sob o signo de Prometeu: questões introdutórias* (2.1), dedicamo-nos a recuperar o sentido dessas ideias desde a Antiguidade Grega sob a perspectiva de Aristóteles e as análises de Lima Vaz.

Aqui identificamos que a relação entre técnica e ação humana (*téchne/praxis*) estava amparada na antiga distinção entre a Natureza, humanidade e artifício. Essa separação propiciou uma visão de técnica a partir da concepção prometeica. Ou seja, a ainda persistente concepção da técnica como um domínio humano e em favor de sua emancipação.

A segunda seção do capítulo em questão, intitulada *Em torno da ação humana: a politização da técnica* (2.2), tratou de avançar para outras abordagens da técnica, situando-se no debate travado por autores como Ortega y Gasset e Heidegger, a respeito das transformações tecnológicas, sobretudo, do século XX. Com Ortega e Heidegger a técnica perde sua herança prometeica, adentrando no campo do poder: concebida pelo primeiro como aspecto da própria constituição do ser humano; pelo segundo, como *Ge-stell* (armação) do próprio mundo no qual estamos inseridos. Tal como o próprio título da seção indica, tratou-se da discussão

sobre o reconhecimento do valor político que a técnica passou a assumir a partir do século XX.

Já no tópico *A ação cativa e a racionalidade técnica: a tecnicização da política* (2.3), inverte-se a hierarquia entre os termos (técnica e ação), considerando a progressiva transformação da tecnologia num fenômeno de natureza política. De outra forma, trata do processo crescente de subordinação da esfera política para o âmbito da técnica. No tópico em questão, mostramos que o entrelaçamento entre técnica e política remonta à origem da democracia, na Grécia Antiga. A partir das observações de autores como Jack Havelock e Jean-Pierre Vernant, verificamos que as transformações culturais, propiciadas pelas mudanças técnicas, a exemplo da invenção e popularização da escrita, terminaram por moldar e definir o agir humano e a sua especificidade diante de outras atividades (produção, fabricação, trabalho).

A etapa seguinte foi abordada no texto com o momento em que as práticas sociais, culturais e políticas passaram a obedecer à racionalidade técnica, situada no século XX. Sobre essas mudanças, valemo-nos do pensamento de autores como Herbert Marcuse, Jürgen Habermas e Andrew Feenberg. Suas reflexões contribuíram para uma atualização do debate em torno da relação entre técnica e agir humana no mundo contemporâneo.

Entretanto, apesar de suas contribuições, observamos com Feenberg que os resquícios da concepção prometeica de técnica ainda se faziam presente no pensamento hodierno. Pois, de acordo com Feenberg (1996), autores como Habermas ainda alimentam a separação entre técnica e esfera pública, em outras palavras: entre a tecnologia e o espaço da ação. Portanto, a conclusão de Feenberg (1996) é a de que, contra a cisão entre técnica e agir humana, o filósofo estadunidense defende uma concepção de tecnologia como contínua construção nas esferas de sua produção e do seu 'uso' social.

No terceiro capítulo, intitulado *Metamorfoses da ação e a condição humana*, concentramo-nos no pensamento de Hannah Arendt, tratando especialmente de sua obra *A condição humana* (2018). Procuramos com ele apresentar os conceitos de ação (3.1) e de técnica (3.2), respectivamente, nos seus dois principais tópicos. No primeiro, vimos que o conceito de ação arendtiano compõe a tríada das atividades constituintes da *vita activa*. Sua origem mais remota foi definida pelas ideias de: 'archein', referente à capacidade de iniciar algo de novo, relacionada à ideia de

Natalidade arendtiana, e '*prattein*', como realizar e acabar o iniciado, relativo a um outro conceito, o de pluralidade.

Na sequência do que foi apresentado sobre o conceito de ação em Arendt, verificamos que ela se constitui desses dois elementos: da Natalidade, porque cada pessoa representa um *initium*, segundo Arendt; da Pluralidade, porque só é possível se afirmar enquanto algo novo em meio aos demais, na esfera pública. Assim, o agir concebido no escopo da antropologia filosófica contida em *A condição humana*, sustenta-se nas duas condições (Natalidade e a Pluralidade) que imprimem, respectivamente, os sentidos ontológico e político fundamentais à existência humana.

Já a segunda parte do capítulo em questão pode ser definida como uma tentativa de mapear na sua vasta obra aquelas que seriam as características ou ideias capazes de nos indicar um conceito de técnica em Arendt. Para tanto, concentramo-nos novamente no que diz *A condição humana* acerca de uma das atividades da *vita activa*, relacionada com o tema da técnica, ou seja, a obra e a fabricação.

Devido ao fato de não haver um conceito de técnica e tecnologia sistematizado na obra da autora, valemo-nos dos aspectos e informações que julgamos capazes de nos fornecer alguma luz sobre seu pensamento acerca desses temas, em diferentes fontes. Após as leituras e análises, duas foram as respostas possíveis: a primeira, refere-se ao que a autora já expõe no corpo de *A condição humana*, definindo as atividades relativas à esfera da técnica, como dotadas de durabilidade e objetividade, responsáveis, por sua vez, pela estabilidade do próprio mundo. A segunda, Arendt nos fornece pelas análises que desenvolve acerca do entrelaçamento entre técnica e ciência.

Esse vínculo, inclusive, possibilitou que a filósofa melhor descrevesse o nascimento da técnica que se consolida no Mundo Moderno, por ela situada a partir do século XX. Trata-se do desenvolvimento que envolve ambas as áreas, que surge no século XVII e se completa no Mundo Moderno. Nesse estágio, de acordo com Arendt, a técnica já não pode ser concebida como um mero instrumento ou domínio humano. Pelo contrário, a técnica ou a tecnociência diluíram a antiga separação entre Natureza e o mundo 'artificial', produzido pelos indivíduos. A técnica que se consolida no momento em que a autora escreve uma de suas principais obras (*A*

condição humana), avança na alteração da própria Natureza, ou seja, na sua ‘desnaturalização’.

Após elencar os elementos preliminares que apontam para o conceito de técnica em Arendt, o quarto capítulo denominado de *O agir humano na ‘civilização tecnológica’*, corresponde o desfecho desse estudo. Sua extensão reflete a riqueza dos temas arendtianos e sua relação com as questões levantadas pela pesquisa. Nele, observamos que os conceitos abordados por Arendt, tais como: ‘ideologia’, ‘processo’, ‘estatura humana’, ‘mundo’, ‘promessa’, entre outros, embora sejam comumente atrelados ao seu pensamento político, revelaram-nos uma enorme aproximação do pensamento da autora com a questão da técnica.

Assim, a cada uma dessas ideias, dedicamos uma seção específica, a fim de explorar com mais vagar a presença da técnica em sua filosofia. Destarte, no capítulo mencionado, redigimos um primeiro tópico, denominado *A crise da ação e os paradoxos da nova téchne* (4.1). Nele exercitamos uma primeira aproximação do cenário tecnológico contemporâneo e o pensamento da autora. Questões relativa à emergência da biotecnologia, nanotecnologia, engenharia genética e das tecnologias digitais, mostraram que as indagações levantadas por Arendt ainda possuem uma atualidade entre nós.

Num segundo momento do mesmo tópico, abordamos o conceito de ‘mundo’ em Arendt e a sua relação com a questão da técnica e da ação humana. Nele vimos que a ideia de ‘mundo’ é fundamental para definir o papel da técnica na condição humana. Em síntese, a técnica representa a atividade capaz de atribuir ao mundo uma durabilidade e estabilidade que as demais atividades da *vita activa* (trabalho, ação) não possuem.

Uma das questões postas a partir desse conceito de mundo, foi a de que: numa sociedade intensamente mediada pela tecnologia, aquelas faculdades e experiências capazes de nos dotar da capacidade de agir, estão perdendo o seu espaço e significado, a exemplo: da singularidade, da pluralidade, do caráter público da vida, entre outras características.

Já o segundo tópico, denominado *A condição humana sob o signo da tecnologia* (4.2), o qual encerra o capítulo, abordamos cinco temas relativos ao pensamento de Arendt, sequenciados e distribuídos em sub-tópicos. Esta seção, vale dizer, compreendeu uma abertura para o debate com outros autores sobre a relação entre técnica e ação humana, tomando conceitos e temas discutidos por

Arendt, como fontes potenciais para o esclarecimento acerca da filosofia da autora sobre a questão desde então posta.

O balanço que podemos fazer, passados todos os tópicos concernentes aos conceitos citados, é que: a crise que atinge a nossa capacidade de agir não pode se desvencilhar do desenvolvimento da técnica e da ciência, sobretudo, no século XXI. Para além dessa simples afirmação, o dilema que até hoje se estende entre a técnica e a ação humana, reside no fato de não reconhecermos, e ainda secundarizarmos, o quanto a técnica condiciona nossa humanidade, devendo, portanto, ocupar um lugar relevante no debate filosófico.

Em Arendt, a técnica só assume seu significado mais completo quando ultrapassamos os limites das concepções prometeicas e instrumentais. Ela só se mostra enquanto tema latente em sua obra quando é desvelada enquanto contexto e substrato do seu pensamento. Por fim, apesar de ser pouco considerada a existência de uma filosofia da técnica e da tecnologia em Hannah Arendt, após esse estudo nos convencemos de que um retorno mais profundo e demorado ao seu pensamento, confirmaria, ainda mais, a relevância e atualidade de suas reflexões sobre esse tema.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ALMEIDA, Bruno Vasconcelos de. Juan David García Bacca: entre técnica, artificialidade e criatividade. In: OLIVEIRA, Jelson. (org.). **Filosofia da Tecnologia**: seus autores e seus problemas. Caxias do Sul, RS: Educs, 2020. p. 39-46.

ANDERS, Günther. **A ameaça atômica**: reflexões radicais sobre a era nuclear. São Paulo: N-1, 2023.

ANDRADE, Rachel Gazolla de. Considerações sobre a palavra *pragma*. **Cognitio Revista de Filosofia**. Ano 1 / n° 1, 2° Sem. 2000 - São Paulo, p. 8-18.

ARANTES, Paulo. **Imagens de natureza, imagens de ciência**. 2. ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2016.

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Anti-semitismo, Imperialismo, Totalitarismo. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia da Letras, 1989.

_____. **A dignidade da política**. Ensaios e conferências. Tradução Helena Martins et al. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

_____. **Entre o passado e o futuro**. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1997.

_____. **O que é política?** Tradução de Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. **Eichmann em Jerusalém**. Um relato sobre a banalidade do mal. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **Denktagebuch**. 1950-1973. Berlin: Piper, 2002.

_____. A Europa e a bomba atômica. In: _____. **Compreender**: formação, exílio e totalitarismo. Ensaios. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 434-438.

_____. **A promessa da política**. Tradução de Pedro Jorgensen Jr. 4. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2012.

_____. **A condição humana**. 13. ed. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018.

_____. **A vida do espírito**. Tradução de Cesar Augusto de Almeida *et al.* 8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

_____. **Pensar sem corrimão**. Compreender (1952-1975). Tradução de Beatriz Adreiuolo. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

ARISTÓTELES. **Metafísica** (Livro I e II). Tradução de Vincenzo Cocco. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (col. Os Pensadores).

_____. **Metafísica**. (Livros VI e VII) Tradução Lucas Angioni. 2. ed. São Paulo: Unicamp, 2003.

_____. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (col. Pensadores).

AUBENQUE, Pierre. **A prudência em Aristóteles**. Trad. Marisa Lopes. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

BAUDRILLARD, Jean. **À sombra das maiorias silenciosas**. O fim do social e o surgimento das massas. Tradução Suely Bastos. São Paulo: Brasiliense, 2004.

BENJAMIN, Walter. **A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica**. Tradução de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre, RS; L&PM, 2015.

BRAYNER, Flávio. Sobre o milagre de Hannah Arendt. **Jornal do Commercio**. Disponível em: <https://jc.ne10.uol.com.br/opiniaio/artigo/2021/12/14926566-sobre-o-milagre-de-hannah-arendt.html> Acesso em: 03/07/2023.

CAMUS, Albert. **O homem revoltado**. Tradução Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Best Bolso, 2017. (Edição do Kindle).

CASTELLS, Manuel. **Redes de indignação e esperança**. Movimentos sociais na era da internet. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

CORREIA, Adriano. Prefácio. In: PASSOS, Fábio. **O conceito de mundo em Hannah Arendt**. Para uma nova filosofia política. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2014.

CESCON, Everaldo. Humano, Trans-humano, Pós-humano e Desafios Éticos. In: SAYÃO, Sandro. (org.). **Faces do humano**. Recife: UFPE, 2010. p. 146-163.

CRITELLI, Dulce Maria. Hannah Arendt: a vida ativa e a ação. Ontologia da política. In: CARVALHO, Maria do Carmo Brant de. (org.). **Teorias da ação em debate**. São Paulo: Cortez, 1993.p. 111-125.

DELEUZE, Gilles. Post-scriptum sobre as sociedades de controle. In: _____. **Conversações**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: 34, 1992. p. 203-226.

DESCARTES, René. **Pensadores**. Tradução de J. Ginsburg e Bentro Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultura, 1973.

DI FELICE, Massimo. Das tecnologias da democracia para as tecnologias da colaboração. In: _____.(org.) **Do público para as redes**. A comunicação digital e as novas formas de participação social. São Caetano do Sul, SP: Difusão, 2008. p. 17-61.(v. 1).

_____. **Net-ativismo**: da ação social para o ato conectivo. São Paulo: Paulus, 2017.

DODIER, Nicolas. Agir em diversos mundos. In: CARVALHO, Maria do Carmo Brant de. (org.). Teorias da ação em debate. São Paulo: Cortez, 1993.p. 77-109.

FEENBERG, Andrew. Marcuse ou Habermas: duas críticas da tecnologia. Tradução de Newton Ramos-de-Oliveira. **Interdisciplinary Journal of Philosophy**, v. 39, n. 1, mar., 1996, p. 45-70.

_____. **Tecnologia, Modernidade e Democracia**. Organização e tradução de Eduardo Beira (org.). Lisboa: IST, 2015.

_____. **Construtivismo crítico**: uma filosofia da tecnologia. Tradução de Cristiano Cordeiro Cruz. São Paulo: Scientiae Studia, 2022.

_____. **Entre a razão e a experiência**: ensaios sobre tecnologia e modernidade. Tradução de E. Beira et al. Vila Nova Gaia: Inovatec, 2019.

GALIMBERTI, Umberto. **Psiche e Técnica**: o homem na idade da técnica. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2006.

HABERMAS, Jürgen. O conceito de poder em Hannah Arendt. In: _____. **Sociologia**. FREITAG, Bárbara; ROUANET, Paulo Sérgio. (orgs.). 3. ed. São Paulo: Ática, 2001.

_____. **O futuro da natureza humana**. A caminho de uma Eugenia Liberal. Tradução de Maria Benedita Bettencourt. Coimbra: Almedina, 2006.

_____. **Técnica e ciência como 'ideologia'**. Lisboa: 70, 2011.

_____. **Teoria do Agir Comunicativo**. Racionalidade da ação e racionalização social. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Martins Fontes, 2012. (vol. 1).

_____. **Teoria e praxis**. Tradução de Rurion Melo. São Paulo: Unesp, 2013.

_____. **Mudança estrutural da esfera pública**. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Unesp, 2014.

HAN, Byung-Chul. **Infocracia**. Digitalização e crise da democracia. Tradução de Gabriel S. Philipson. *Petrópolis*, RJ: Vozes, 2022.

HARAWAY, Donna et al. **Antropologia do ciborgue**: as vertigens do pós-humano. Tradução e Organização de Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

HAYDEN, Patrick (org.). **Hannah Arendt: conceitos fundamentais**. Tradução de José Maria Gomes de Souza Neto. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: _____. **Ensaio e conferências**. 7. ed. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. **Ser e Tempo**. Tradução de Fausto Castilho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

HEISENBERG, Werner. **La imagen de la naturaleza en la física actual**. Barcelona: Orbis, 1986.

HUSSERL, Edmund. A Terra não se move. Tradução de Marcos Sirineu Kondageski. **Periódico Héstia**. Curitiba, v. 01, 2017. p. 78-143. Disponível em: www.periodicohestia.org Acesso em: 23/09/2023.

JAEGER, Werner. **Paideia**. A formação do homem grego. 6. ed. Tradução Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

_____. **Aristóteles: bases para a história de seu desenvolvimento intelectual**. Versión española de José Gaos. Panuco, Mexico: Fondo de Cultura Económico, 1946.

JIMÉNEZ, Luis Carlos Martín. **Filosofia da técnica y de la tecnologia**. Espanha: Petalfa, 2018. (versão *Kindle*).

JONAS, Hans. **Ensaio filosófico: da crença antiga ao homem tecnológico**. Tradução Wendell Evangelista Soares Lopes. São Paulo: Paulus, 2017. 225

_____. **O princípio de responsabilidade**. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

_____. **Técnica, medicina e ética: sobre a prática do princípio de responsabilidade**. Tradução de Grupo de Trabalho Hans Jonas - ANPOF. São Paulo: Paulus, 2013. (col. Ethos).

KACZYNSKI, Theodore. **A sociedade industrial e o seu futuro**. O Manifesto de Unabomber. Disponível em: <https://www.anarquista.net/manifesto-de-unabomber-a-sociedade-industrial-e-seu-futuro/> Acesso em: 05/09/2022.

KERFERD, George B. **O movimento sofista**. São Paulo: Loyola, 2004.

KOYRÉ, Alexandre. **Do mundo fechado ao universo infinito**. 4. ed. Tradução de Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Forense, 2006.

KIM, W. Chan; MAUBORGNE, Renée. **A estratégia do oceano azul: como criar novos mercados e tornar a concorrência irrelevante**. Tradução de Afonso Celso da Cunha Serra. Rio de Janeiro: Elsevier, 2005.

LATOURE, Bruno. **Reagregando o social**: uma introdução à teoria do Ator-Rede. Tradução de Gilson César Cardoso de Sousa. Salvador, Bauru: Edufba, Edusc, 2012.

LAWLER, Diego; SANRONE, Darío. Ortega y Gasset. In: OLIVEIRA, Jelson (org.). **Filosofia da Tecnologia**: seus autores e problemas. Caxias do Sul, RS: Educs, 2020. p. 243-259.

LAZZARATO, Maurizio. **As revoluções do capitalismo**. Tradução de Leonora Corsini. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LIMA VAZ, Henrique C. de. **Escritos de Filosofia II**: ética e cultura. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2000.

LYOTARD, Jean-François. **O inumano**. Considerações sobre o tempo. Tradução de Ana Cristina Seabra e Elisabete Alexandre. Lisboa: Estampa, 1997.

MARCUSE, Herbert. **A Ideologia da Sociedade Industrial**. O homem unidimensional. 4. ed. Tradução de Giasone Rebuá. Rio Janeiro: Jorge Zahar, 1973.

_____. Algumas implicações sociais da tecnologia moderna. In: _____. **Tecnologia, Guerra e Fascismo**. Tradução de Isabel Maria Loureiro. São Paulo: Unesp, 1999. p. 73-104.

MARTINS, Hermínio. **Experimentum humanum**: civilização tecnológica e condição humana. Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2012.

MCLUHAN, Marshall. **Os meios de comunicação como extensões do homem**. Tradução de Décio Pignatari. São Paulo: Cultrix, 2007.

MONTEIRO, Genivaldo. **Redimensionamento ético-político da educação em face da nova configuração da esfera pública**. 2021. 231 f. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, 2021.

MOROZOV, Evgeny. **Big Tech**. A ascensão dos dados e a morte da política. Tradução de Claudio Marcondes. São Paulo: Ubu, 2018.

NOVAES, Adauto. **A condição humana**. As aventuras do homem em tempos de mutações. Rio de Janeiro: Agir; São Paulo: SESC-SP, 2009.

ORTEGA Y GASSET, José. **Meditação da técnica**. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano, 1963.

PASSOS, Fábio. **O conceito de mundo em Hannah Arendt**. Para uma nova filosofia política. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2014.

PLATÃO. **Protágoras**. Organização e Tradução de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2017.

ROSA, Luiz Pinguelli. **Tecnociências e Humanidades**. Novos paradigmas, velhas questões. São Paulo: Paz e Terra, 2006. (v. 2).

RÜDIGER, Francisco. **Cibercultura e Pós-humanismo**: exercícios de arqueologia e criticismo. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.

SANTAELLA, Lucia. **Neo-humano**. A sétima revolução cognitiva do Sapiens. São Paulo: Paulus, 2022. (col. Comunicação).

SANTOS, Laymert Garcia dos. **Politizar as novas tecnologias**: o impacto sociotécnico da informação digital e genética. São Paulo: 34, 2003.

SAYÃO, Sandro. Levinas e a face responsável do humano. In: _____. **Faces do humano**. Recife: UFPE, 2010. p. 179-205.

SENNETT, Richard. **O artífice**. Tradução de Clóvis Marques. 9. ed. Rio de Janeiro: Record, 2020.

SIBILIA, Paula. **O homem pós-orgânico**. A alquimia dos corpos e das almas à luz das tecnologias digitais. 2. ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.

SILVA, Cícero Samuel Dias. Obra. In: CORREIA, Adriano et al. (orgs.). **Dicionário Hannah Arendt**. São Paulo: 70, 2022.

SIMONDON, Gilbert. **Do modo de existência dos objetos técnicos**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020. (col. Arte Físsil).

SFEZ, Lucien. **Técnica e ideologia**: a questão do poder. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

VARGAS, Milton. **Para uma Filosofia da Tecnologia**. São Paulo: Alfa Omega, 1994.

VATTIMO, Gianni. **Introdução à Heidegger**. 10. ed. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Filosofia da Praxis**. 2. ed. Tradução de Luiz Fernando Cardoso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

VERNANT, Jean-Pierre. **Entre mito e política**. 2. ed. Tradução Cristina Murachco. São Paulo: Edusp, 2009.

_____. **As origens do pensamento grego**. 14. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2004.

VICO, Giambattista. **Ciência Nova**. Tradução de José Vaz de Carvalho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

WHITE JR., Lynn. **Medieval technology and social change**. London: Oxford University Press, 1974.

WOLFF, Francis. **Nossa humanidade**. De Aristóteles às neurociências. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Unesp, 2012.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. **Por amor ao mundo**. A vida e a obra de Hannah Arendt. Tradução de Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

ZUBOFF, Shoshana. **A era do capitalismo de vigilância**. A luta por um futuro humano na nova fronteira do poder. Tradução de George Schlesinger. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2020.