

**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL**  
**ÁREA DO CONHECIMENTO DE HUMANIDADES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**  
**CURSO DE MESTRADO**

**ALEXANDRE CORTEZ FERNANDES**

**ÉTICA E TÉCNICA NA PÓS-HISTÓRIA. UMA INSERÇÃO NO  
PENSAMENTO DE VILÉM FLUSSER**

**CAXIAS DO SUL**

**2017**

**ALEXANDRE CORTEZ FERNANDES**

**ÉTICA E TÉCNICA NA PÓS-HISTÓRIA. UMA INSERÇÃO NO  
PENSAMENTO DE VILÉM FLUSSER**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia pelo Programa de pós-graduação em Filosofia, nível Mestrado, da Universidade de Caxias do Sul.

**Orientador:** Dr. André Brayner de Farias

**CAXIAS DO SUL**

**2017**

F363t Fernandes, Alexandre Cortez

Ética e técnica na pós-história. : Uma inserção no pensamento de  
Vilém Flusser / Alexandre Cortez Fernandes. – 2017.

93 f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa  
de Pós-Graduação em Filosofia, 2017.

Orientação: André Brayner de Farias.

1. Técnica ética aparelho funcionário. I. Farias, André Brayner de,  
orient. II. Título.



UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

*“Ética e técnica na pós-história. Uma inserção no pensamento de Vilém Flusser”*

Alexandre Cortez Fernandes

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Problemas Interdisciplinares de Ética.

Caxias do Sul, 30 de agosto de 2017.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. André Brayner de Farias (orientador)  
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Jayme Paviani  
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza  
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

**CAMPUS-SEDE**

Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 – B. Petrópolis – CEP 95070-560 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Ou: Caixa Postal 1352 – CEP 95020-972 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Fone/Fax (54) 3218 2100 – www.ucs.br

Entidade Mantenedora: Fundação Universidade de Caxias do Sul – CNPJ 88 648 761/0001-03 – CGCTE 029/0089530

## AGRADECIMENTOS

Agradeço, com muita alegria, ao professor André Brayner de Farias, a quem dedico profunda admiração intelectual, reconhecendo-o como um ser humano diferenciado pela generosidade no trato;

Aos professores do curso de mestrado do PPGFIL/UCS, pelas aulas magníficas, todas;

Aos meus colegas de mestrado, pelo prazer imenso da convivência e pela oportunidade de filosofar.

Dedico esse trabalho à minha esposa Graziela, e a meus filhos Rodrigo e Lívia.

*“Ciego a las culpas, el destino puede  
ser despiadado con las mínimas  
distracciones.”*

*(Jorge Luis Borges – El Sur)*

## RESUMO

O problema investigado versa sobre a possibilidade de submissão do objeto técnico a um estatuto ético, levando-se em consideração os conceitos de pós-história e de aparelho, na terminologia consagrada pela filosofia de Vilém Flusser. O método utilizado foi o analítico. A relevância do tema consiste em gerar tensão reflexiva sobre o conjunto conceitual de Vilém Flusser, com o fito de cotejá-lo com o modelo que vivemos em sociedade. Propugna-se ser possível ultrapassar as máquinas e, via a arte, permitir com que as pessoas se apreendam livres, capazes de fazer algo sozinhas, sem o uso da técnica, para se perceberem como seres humanos desejosos. A pesquisa se baseou no aporte teórico de Vilém Flusser com remissões à ética da responsabilidade de Hans Jonas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Pós-história; técnica e o uso do objeto técnico; aparelho; funcionário.

## ABSTRACT

The research problem is about the possibility of submit the technical object to an ethical statute, taking into consideration the concepts of post-history and apparatus, in the terminology consecrated in Vilém Flusser's philosophy. The research method was the analytical. The relevance of the issue is to create reflexive tension about the conceptual set of Vilém Flusser, in order to compare it with the model that we live in society. It is defended the possibility of surpassing machines and, through art, allowing people to feel themselves free, capable of doing something by themselves without the use of technique, to perceive themselves as desirous human beings. The research was based on the theoretical contribution of Vilém Flusser, with references to Hans Jonas's ethic of responsibility.

Keywords: post-history; technique and the use of the technical object; apparatus; functionary.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>9</b>
<b>2 UM CAMINHO POSSÍVEL PARA TANGENCIAR O PENSAMENTO DE VILÉM FLUSSER. A COMPREENSÃO HUMANA E AS RAZÕES PRÁTICAS DA TÉCNICA .....</b>	<b>12</b>
<b>3 A TÉCNICA COMO UM PROBLEMA FILOSÓFICO .....</b>	<b>33</b>
<b>4 A PÓS-HISTÓRIA E A TEMPORALIDADE PRÁTICA .....</b>	<b>53</b>
<b>5 A TÉCNICA NA PÓS-HISTÓRIA.....</b>	<b>68</b>
<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>80</b>
<b>7 REFERÊNCIAS .....</b>	<b>83</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Vivemos em função do conhecimento aplicado. Quando a ciência moderna se instalou de modo definitivo, o homem ocidental, de alguma forma, passou a viver em razão da técnica. A ciência, por intermédio da técnica, tornou-se uma autoridade. Essa percepção chegou aos dias atuais, quando se tem por necessária uma discussão crítica acerca da tecnologia e da ética. O tema não é transeunte: há que se unir em debate a questão técnica com a ética.

Essa dissertação irá se ocupar com a possibilidade de verificação da existência de viabilidade de estabelecer um regulamento ético ao objeto técnico. O tema será iluminado pela filosofia de Vilém Flusser, que servirá como referencial teórico para a discussão. Através de conceitos essenciais desse filósofo - como, por exemplo, a noção de pós-história, a concepção de aparelho e a estruturação do funcionário -, se buscará perceber a possibilidade de construir um estatuto ético que dê conta da aplicação da técnica na pós-história. Para além do aporte teórico na obra de Vilém Flusser haverá alguma remissão à ética da responsabilidade, estruturada por Hans Jonas.

O método a ser utilizado será o analítico, exatamente pelas potencialidades dessa metódica para examinar o tema em questão. O método analítico filosófico se apresenta como a melhor possibilidade enfrentar a temática: vai envolver o estudo de textos selecionados que trazem o embasamento teórico que abordam o tópico essencial. A metodologia consistirá em analisar o texto e buscar sintetizar as evidências dentro do modelo teórico de Vilém Flusser que, para alguns intérpretes de sua obra, trata-se de um existencialismo dialógico. Um componente importante em termos de metodologia aplicada a esta dissertação, será a iluminação de algumas partes do texto com excertos de obras literárias. Essa utilização é um elogio ao pensamento flusseriano.<sup>1</sup> Flusser pensa o assunto e informa o que pensou para os outros, tendo o cuidado de informar o que outrem pensou primeiro a respeito. E a utilização da literatura, por algum viés, para

---

<sup>1</sup> Vilém Flusser, em sua estada no Brasil, em dada ocasião, questionou-se se devia formular seu pensamento em estilo acadêmico (segundo ele, despersonalizado), ou se deveria recorrer a um estilo vivo, ou seja, seu próprio estilo. Para o filósofo, o espírito acadêmico reunia honestidade intelectual com desonestidade existencial, já que quem a ele recorre empenha o intelecto, mas tira o corpo, utilizando-se pela indeterminação do *se*, que não se compromete, conforme BERNARDO, Gustavo. *A dúvida de Flusser*. Filosofia e literatura. São Paulo: Globo, 2002, p. 53.

o filósofo, era uma espécie de diálogo que se implica ao assunto e, via de consequência, implica ao leitor.

Para desenvolver o tema, a dissertação foi organizada em quatro capítulos. Estes se interpenetram reciprocamente, e buscam conduzir a reflexão no sentido de construir as relações entre a filosofia de Vilém Flusser e o objeto técnico. O argumento se localiza em uma das dimensões da temporalidade prática conceituada pelo filósofo, intitulada pós-história.

O primeiro capítulo terá a função de inaugurar o raciocínio aos primeiros temas dessa dissertação. Nesse sentido, serão colocadas questões pontuais sobre o problema da filosofia e se busca constatar quem é o filósofo. Permearão o tema tópicos que versam sobre as razões práticas da técnica, exatamente para aproximar as reflexões posteriores. Serão agregadas à reflexão as grandes divisões da ética – a ética normativa, a ética aplicada e a metaética. O intuito dessas agregações será tentar ligar os temas éticos à filosofia de Vilém Flusser e ao problema da técnica.

Quando se tem por construído um painel que busca contemplar o pensamento flusseriano à questão ética, vai-se ao segundo capítulo. Neste ponto se fará a colocação da técnica como um problema efetivamente filosófico, que atinge em grau absoluto a realidade de nossa geração, e que se agiganta, assombrosamente, em qualquer horizonte possível que se queira contemplar. O objetivo do capítulo será de refletir acerca do universo dos meios técnicos, tentando identificar a racionalidade que lhes dá eficácia e os padrões éticos que lhe conferem eficiência na realidade contemporânea.

O terceiro capítulo se dedicará aos conceitos advindos do pensamento de Vilém Flusser. Nesse particular, serão observados alguns institutos filosóficos advindos do pensamento desse autor. Haverá uma preocupação básica com a ideia de pós-história como uma extensão da temporalidade. Faz-se premente compreender a observação do filósofo acerca desse conceito para lhe perceber a amplitude. Também será preciso a verificação do sentido conceitual de imagem técnica, como um corolário desse pensamento. Ademais, haverá o debate de dois conceitos centrais: a configuração de aparelho e a concepção de funcionário.

O último capítulo versará sobre a técnica na pós-história. Será feita uma junção, sob o prisma e o olhar multifacetado de Vilém Flusser, das razões práticas da técnica numa das dimensões da temporalidade prática. Haveria várias possibilidades de se

construir esse trânsito. O texto adentrará, para essa análise, na compreensão pelo existencialismo dialógico, que parece ser, a princípio, uma grande influência que Vilém Flusser sofreu, notadamente pela obra de Martim Buber.

O texto se compromete a ser um roteiro que proporciona um cruzamento necessário entre algumas questões centrais de ética aplicada, sob os auspícios teóricos de um filósofo em especial. Assim, não é um texto sobre os conceitos de Vilém Flusser; não é um apanhado sobre a filosofia da técnica; não é um argumento que envolva o princípio Responsabilidade de Hans Jonas e as respectivas técnicas; não é uma introdução à reflexão do existencialismo dialógico. É, sim, uma tentativa de interligar essas questões com o objetivo de se pensar sobre a ética. Nesse sentido, se mostra corriqueira a afirmação de que o homem, pelo emprego da técnica, quer desprezar a potência da natureza, apossando-se e acumulando essa mesma potência. A técnica *funciona* e aplica. Domina, então. O trabalho se dispõe, como aludido, a ver esse tema sobre certo e determinado enfoque: a ética. Utiliza, para iluminar a reflexão, a comunicologia dialógica de Vilém Flusser.

## 2 UM CAMINHO POSSÍVEL PARA TANGENCIAR O PENSAMENTO DE VILÉM FLUSSER. A COMPREENSÃO HUMANA E AS RAZÕES PRÁTICAS DA TÉCNICA

Uma das questões centrais do pensamento humano recai sobre a pergunta: o que é a filosofia? A partir de Deleuze e Guattari, pode-se pensar a filosofia como “a arte de formar, de inventar, de fabricar conceitos”.<sup>2</sup> Os conceitos necessitam de personagens conceituais que sejam contribuintes de sua definição. O filósofo passa a ser o conceito em potência, e a filosofia a disciplina que consiste em criar conceitos – e criar conceitos sempre novos parece ser o objeto da filosofia.<sup>3</sup> Os conceitos devem ser inventados, fabricados, criados – e nada seriam sem a assinatura de quem os cria.

O saber humano se encontra num patamar em que é plausível afirmar que filosofia não é meramente reflexão e nem apenas contemplação – pois, esta, é coisa ela mesma enquanto vista em seu conceito.<sup>4</sup> A filosofia “não contempla, não reflete, não comunica, se bem que ela tenha de criar conceitos para essas ações ou paixões”.<sup>5</sup>

O conceito, como uma criação filosófica, é uma singularidade – e é princípio filosófico que os universais não explicam, mas precisam de explicação. Os conceitos devem ser datados, batizados e assinados.<sup>6</sup> E devem encontrar forças para não fenecer. Por isso, são submetidos a uma constante atividade renovatória que os oxigenem, a um

---

<sup>2</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Tradução: Bento Prado Júnior e Alberto Alonso Muñoz. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2013, p. 8.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>4</sup> Não necessitamos da filosofia para refletir sobre algo. Um botânico, por exemplo, não espera o filósofo para refletir sobre a botânica; um músico não fica no aguardo de uma concepção filosófica que explique seu fazer – ele próprio reflete sobre sua criação.

<sup>5</sup> DELLEUZE; GUATTARI, op. cit., p. 13.

<sup>6</sup> Muitos conceitos são provenientes de arcaísmos, outros de neologismos, outros, ainda, “atravessados por exercícios etimológicos quase loucos: a etimologia como atletismo propriamente filosófico”. *Ibidem*, p. 14.

fazer de substituição, que lhes faculte a eternidade. E se esses conceitos alteram, surge uma questão aberta – qual a unidade da filosofia? <sup>7</sup>

Toda operação de criação de conceito se chamará de filosofia – mesmo que se lhe seja dado outro nome. <sup>8</sup> Diz-se que não há filosofia sem pasmo. E esse pasmo se apresenta quando começa a se construir a clareza e quando, por intuição, tangenciamos a verdade. <sup>9</sup> Não há espanto sem esclarecimento, não há pasmo sem verdade. <sup>10</sup>

Aos filósofos caberia a verificação da natureza do conceito como realidade filosófica – entretanto, eles preferiram ”considerá-lo como um conhecimento ou uma representação de dados, que se explicam por faculdades capaz de formá-lo (abstração ou generalização) ou de utilizá-los (juízo)”. <sup>11</sup> O conceito, assim, não é dado; ele é criado, ou está para ser criado – já daqui se vê uma autoposição, o conceito ele próprio pondo-se em si mesmo.

A partir dessa concepção, Delleuze e Guattari indicam que há três idades dos conceitos: a *enciclopédia* universal do conceito, que remete a uma criação de total subjetividade, e que fornece uma extensão quase que indeterminada da filosofia, reconstituindo os universais pelo seu próprio momento. Percebem-se nessa concepção

---

<sup>7</sup> Nesse sentido, SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética como fundamento II*. Pequeno tratado de ética radical. Caxias do Sul: Educs, 2016, p. 41-51.

<sup>8</sup> Atribui-se a Platão e Aristóteles a indicação de que a filosofia nasce do espanto, do vislumbamento, da admiração. A mente filosófica, que sente e pensa sobre o homem, o mundo e as coisas, não é fruto de uma existência mansa, pacífica, adestrada, que não se revolta. O homem pergunta, dialoga, pois o diálogo nunca será eliminado por completo, mesmo na vivência de estruturas absolutamente totalitárias. Nesse sentido, FLUSSER, Vilém, *Comunicologia*. Reflexões sobre o futuro. As conferências de Bochum. Tradução: Tereza Maria Souza de Castro. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. 62.

<sup>9</sup> Logicamente, a verdade aqui referida não se equipara com um intuicionismo ingênuo, que considera verdades absolutas.

<sup>10</sup> Vivesse o pequeno Aureliano Buendía nos tempos atuais, partindo-se da monumental obra *Cem anos de solidão*, ao invés de seu pai ir levá-lo para conhecer o gelo, [...] o “rio de águas diáfanos que se precipitavam por um leito de pedras polidas, brancas e enormes como ovos pré-históricos”, o menino estaria exposto aos caprichos do mercado, das mercadorias, o que promove a divisão e não a unidade. Da belíssima metáfora de “ir ver o gelo” extrai-se a filosófica ideia de irmanação, os poderes que os emancipados recebem, sempre na incontrolável incerteza dos recém-chegados; seria essa metáfora uma atitude competitiva, de colaboração rebaixada e um trabalho em equipe reduzido à condição de estratégia temporária que precisa ser suspenso ao esgotar seu benefício. Márquez é refinado ao demonstrar o esclarecimento: “El mundo era tan reciente, que muchas cosas carecían de nombre, y para mencionarlas había que señalarlas com ele dedo”. MÁRQUEZ, Gabriel García. *Cien años de soledad*. Madrid, Alfaguara, 1982.

<sup>11</sup> DELLEUZE; GUATTARI, op. cit., p. 18.

os grandes sistemas filosóficos, que tinham apetite de completude, que dariam todas as respostas e que tudo abarcaria – nesse particular, como exemplo, citam-se os magníficos monumentos filosóficos edificadas por Hegel, ou por Kant.

Outra idade dos conceitos referida é a intitulada *pedagogia* do conceito, que considera as qualidades de concepção dos conceitos como fatores de ocasiões que continuam especiais.<sup>12</sup>

E há uma terceira idade, identificada como *formação profissional comercial*, que se pode considerar como um verdadeiro desastre, como se depreende pela simples análise da nomeada. Os sujeitos praticamente se convertem em moldes que se destinam a configurar e absorver a totalidade da vida e o conjunto da cotidianidade, que são os modelos pelos quais se medem todas as práticas. Há dúvidas que não podem ser banidas da existência, angústias que nenhuma receita da razão pode amenizar. Inobstante, a mente comercial está focalizada na eficácia, nos resultados, na satisfação.<sup>13</sup>

Somente a segunda idade do conceito pode nos impedir de cair “dos picos do primeiro, no desastre absoluto do terceiro, desastre absoluto para o pensamento, quaisquer que sejam, bem entendidos, os benefícios sociais do ponto de vista do capitalismo universal”.<sup>14</sup> Sob tal análise, parece prudente ir palmilhando as concepções da pedagogia do conceito.

Há um abismo entre o mundo da vida e nós próprios. Quando “conceituo uma pedra, arranco-a do contexto dos problemas que me tocam, e a pedra fica ali parada. Ela está distante. Abstraí da pedra a dimensão daquilo que me toca. Com isso, abstraí do mundo da vida um mundo objetivo e me tornei o sujeito desse mundo objetivo.”<sup>15</sup> Dessa intensa passagem da filosofia flusseriana, nota-se que há premência na crítica do

---

<sup>12</sup> Nesse particular, há um filósofo que indica que cultura é um dispositivo graças ao qual as informações adquiridas são armazenadas para que possam ser acessadas. A crítica é o ato graças ao qual um fenômeno é rompido para que se veja o que está por trás dele. “Quando uma criança abre a barriga de uma boneca para olhar dentro dela, isto é um ato de crítica.” FLUSSER, *Comunicologia*, p. 45. Deve-se abrir a ‘barriga da cultura’ para perceber quais os conectores que ali estão ocultos. Eis uma pedagogia do conceito, eis a filosofia.

<sup>13</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Ética pós-moderna*. Tradução: João Rezende Costa. 6ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2013, p. 341-343.

<sup>14</sup> DELLEUZE; GUATTARI, op. cit., p. 19.

<sup>15</sup> FLUSSER, *comunicologia*, p. 102.

mundo objetivo e do mundo subjetivo, para que cheguemos a algo não criticável com o qual se possa contar como elemento construtivo do mundo. Flusser é o filósofo desse pasmo.<sup>16</sup>

Frente à finitude da vida, o conhecimento é superabundante. As alterações sociais e a dinâmica da realidade fazem a ampliação contínua do saber – eis a impotência do homem quando se vê sobre o caudaloso oceano do saber, do conhecimento.<sup>17</sup> É ingênuo e soberbo o esforço do homem para saber tudo; assim como há futilidade na proposta de métodos que tentem controlar, deter e dominar a integralidade do conhecimento humano.<sup>18</sup> Ademais, o conhecimento, por essência, renova-se, modifica-se e se multiplica constantemente.

O que se vê na quadra da história em que vivemos, de alguma maneira, indicou uma tendência de reduzir todo o conhecimento em ciência, pretendendo produzir uma vida fundada em certezas e em evidências estritamente científicas.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> Vilém Flusser nasceu em Praga, em 1920. Por força da devassidão nazista, emigrou para o Brasil em 1941. Estabeleceu-se na cidade de São Paulo, naturalizando-se brasileiro na década de 50. Foi docente de filosofia da ciência e de teoria da comunicação na Universidade de São Paulo na década de 60, retornando à Europa na década seguinte, onde se manteve ativo, redigindo artigos para a área de comunicação. Morreu em 1991, vítima de um acidente de automóvel. Sua condição de imigrante o faz refletir sobre esse estatuto.

<sup>17</sup> Ao redor da cobiça e da procura da fortuna, o cigano Melquíades já advertia: “La ciencia ha eliminado las distancias (...) Dentro de poco, el hombre podrá ver lo que ocurre en cualquier lugar de la tierra, sin moverse de su casa”. MÁRQUEZ, *Cien años de soledad*, p. 12.

<sup>18</sup> A história da cultura começa com o armazenamento de informações em partes do mundo da vida que são transformadas em objetos para essa finalidade. Por meio do “armazenamento de informações em objetos, os seres humanos tornam-se sujeitos de objetos.” FLUSSER, *Comunicologia*, p. 121.

<sup>19</sup> A *caixa-preta* flusseriana faz ver no sentido mais completo, pois, além de apreender e considerar, ela também registra e, fundamentalmente, inventa. Na pós-história somos sujeitos aparelhados, pois dependemos de aparelhos que realizam parte das operações de ver e representar. Erigiu-se nova habitualidade visual. Os dispositivos tecnológicos – sejamos realizadores, usuários ou consumidores – ganham o sentido da caixa-preta, cujo funcionamento misterioso nos escapa parcial ou totalmente – a angústia é saber se o resultado da visada, é a visada subjetiva do meu *eu*, ou de uma máquina que simula minha visão. Máquinas fotografam de forma programada, sem nenhum olho no visor; um usuário do universo virtual usa aplicativo e obtém texto, imagens, sons, sem saber como são produzidos no computador. Essa é a angústia de um ser histórico vivendo na pós-história – e não de nativo dos tempos imagéticos. A cibernética é proposta como saber universal, apta a questões fundamentais. Empiricamente, representou exercício colaborativo entre pesquisadores. Já consistiu ciência utilizável na comunicação e no controle, tanto da máquina quanto do ser. (FELINTO, Erick; SANTAELLA, Lucia. *O explorador de abismos*. Vilém Flusser e o pós-humanismo. São Paulo: Paulus, 2012, p. 45-47) O virtual imita gesto e comportamento dos seres cuja verdade é apenas luminosa. Estar no mundo virtual é entrar numa imagem “existir como pura possibilidade dentro do mundo virtual, um mundo sem espessura, sem densidade, onde, em princípio, tudo é possível” (MACHADO, Arlindo. *O sujeito na tela*. Métodos de enunciação no cinema e no ciberespaço. São Paulo: Paulus, 2007, p. 163) Poder-se-ia pensar que quanto mais presente o poder econômico, mais razão, técnica, informação, mais desenvolvimento material. A humanidade

Não se duvida de que a ciência é a base para os grandes progressos do saber do homem em relação a si próprio, e dele próprio com relação à natureza. Entretanto, o conhecimento não está cingido à ciência; e nem pode a ciência avançar a pincelos de comprometer a própria existência do ser. Seria ingênuo pensar que a ciência é um fim para si própria. Quanto mais especialidades científicas surgem - especialidades estas que não deixam de serem ramos do saber humano -, mais flexíveis e variados passam a ser os conhecimentos. Estes se desdobrarão, e dilatarão novos horizontes do conhecer, que se ampliarão novamente, numa sequência continuada de interpenetração e desenvolvimento. Fica lógico que, por detrás de cada avanço, sempre restará mais para se conhecer, pois parece que sempre haverá algo a ser desvendado pela ciência.<sup>20</sup>

Essa estrutura forma um dilema: há um permanente processo de busca frente a um fim praticamente impossível de ser alcançado. Assim é, pois há uma enorme abertura no conhecimento. O conhecimento inovador assenta-se em pressupostos conquistados em momentos anteriores. Os saberes se acumulam processualmente no trânsito histórico. Nesse painel, surgem novas fórmulas, refazem-se as proposições, com alternância de explicação de fenômenos estudados, o que gera uma expansão infinda de formas de conhecimento existente.<sup>21</sup>

---

avançaria para obter mais consciência, democracia, acolhimento, hospitalidade, engajamento, moralidade, justiça social. O ser pós-histórico, entretanto, vive numa lógica reversa. A sociedade está hipnotizada pela presença do bio-capitalismo e do biopoder que determinam comportamentos e nos torna incapazes de reflexão – estamos dopados pelas influências midiáticas. A filosofia é expurgada, considerada tema de estranheza; o filósofo não questiona, não introduz novas possibilidades, rediscutindo princípios. Intelectuais se tornaram na “era da razão técnica, fruto do positivismo, meros especialistas em assuntos afunilados, agindo e pensando sob cones de normas tecnicamente relevantes”. (BITTAR, Eduardo; ALMEIDA, Guilherme Assis de. *Curso de filosofia do direito*. Panorama histórico. Tópicos conceituais. 11. ed. revista e aumentada. São Paulo: Atlas, 2015, p. 9) As necessidades irreduzíveis da vida humana – sede, fome, apetites, desejos, amizade – são mercadorias ou investimentos. Somos seres propensos a não ter liberdade e paz. Em algum ponto há alguma forma, imagem, logotipo, oferta indicando que algo pode ser adquirido sem juro. Tudo está à venda, até a eternidade. A relação entre ciências humanas e tecnologia, com o debate entre ética e as ciências humanas e tecnologia, e entre ética e as ciências da vida parece ser maneira possível de retomar o eixo histórico.

<sup>20</sup> Flusser indica que o mundo material é uma ilusão e as formas que se encontram “encobertas além dessa ilusão, o mundo formal, são a realidade, que pode ser descoberta com o auxílio da teoria. E é assim que a descobrimos, conhecendo como os fenômenos amorfos afluem às formas e as preenchem para depois afluírem novamente ao informe”. FLUSSER, Vilém. *O mundo codificado*. Por uma filosofia do design e da comunicação. Tradução: Raquel Abi-Sâmara. São Paulo: Cosac Naify, 2013, p. 23-24.

<sup>21</sup> BITTAR; ALMEIDA, op. cit., p. 17.

O inexplorado do conhecimento pretérito é o início das investigações para o surgimento de versões mais aprimoradas desse conhecimento. Daí dizer-se que há o surgimento de novas formas de entendimento com a geração de paradigmas diversos. Essa é a relativização do conhecimento – os paradigmas do saber mais sustentáveis e coerentes colocam-se no lugar dos paradigmas anteriores.

A grande questão é inserir esse debate na filosofia, pois está subjacente que em todos os saberes deve haver uma aceção de responsabilidade.<sup>22</sup> A filosofia de Flusser aponta para a ideia de que o mundo não é como deve ser, e que é possível mudá-lo, e essa pressuposição se torna um problema filosófico.<sup>23</sup> Flusser avança indicando que “do problema como o mundo é trata a ontologia, do problema como deve ser trata a deontologia, e do problema como pode ser mudado trata a técnica.”<sup>24</sup>

O conceito de responsabilidade necessita ser reposicionado – pensa-se que ele deve sair da seara da ética especializada, de ser concebido como um dever etéreo, para o campo da vida objetiva, da vida vivida; “responsabilidade genuína só existe onde existe o responder verdadeiro”.<sup>25</sup> A responsabilidade dialógica nos faz perceber que devemos responder ao eu, o que nos é dado sentir, perceber, vislumbrar. Nas palavras de Buber, “cada hora concreta, com o seu conteúdo do mundo e do destino, designada a cada pessoa, é linguagem para a atenção despertada”.<sup>26</sup> O homem deve ser despertado dessa atenção e de suas consequências. Assim, o homem ‘atento’ não domina mais a situação de imediato, aquela que se apresenta neste instante – a realidade deve ser abordada e nela deve o homem se introduzir – nenhuma técnica, nenhum conhecimento, nenhum

---

<sup>22</sup> Numa concepção flusseriana, se poderia chamar de uma responsabilidade dialógica.

<sup>23</sup> Flusser afirma que a filosofia pode estar ou não em crise em relação à sua mensagem, mas necessariamente está em crise em relação aos meios que recorre para comunicar sua mensagem. Ele exemplifica os meios: aulas em cursos superiores, seminários, congressos, ensaios em revistas especializadas, publicação de anais, livros, etc. Esses meios são circuitos fechados, com estabelecimento de comunicação restrita, num grupo preestabelecido “antes do processo de comunicação por critérios não necessariamente filosóficos, mas possivelmente econômicos, sociais e outros alheios à filosofia” in: FLUSSER, Vilém. Como filosofar em cultura de massa? <http://www.flusserbrasil.com/art211.pdf>, acesso em 10.02.17, 20 h. 00 min. O que se pretende é considerar possibilidades de ruptura desse circuito, sendo certo que se considera a possibilidade dessa ruptura e, principalmente, se ela é desejável.

<sup>24</sup> FLUSSER, Vilém. *No além das máquinas*. <http://www.flusserbrasil.com/art384.pdf>. acessado em 11.04.17, 13h. 30 min.

<sup>25</sup> BUBER, Martin. *Do diálogo e do dialógico*. Tradução: Marta Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 49.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

sistema, nenhum programa poderá lhe ajudar, pois ele estaria lidando com o não classificável.<sup>27</sup>

Nessa senda, já se percebe uma intersecção importante entre a ideia da criação de conceitos da filosofia, as estruturas do saber e a responsabilidade dialógica.<sup>28</sup> Cumpre refletir mais sobre esse saber.<sup>29</sup>

Os sistemas filosóficos dão conta dos dilemas humanos. Tais sistemas se espraiam para além do período de sua concepção. Por exemplo, as compreensões da filosofia de Aristóteles são tão íntegras no século XXI assim como o eram na Grécia no século IV a. C. Não, naturalmente, na sua integralidade - as reflexões desse filósofo sobre zoologia, por acaso, não estão inteiras por causa dos avanços da ciência biológica moderna. O que se percebe é que o raciocínio de um filósofo contemporâneo não faz anular o pensamento de outro filósofo da antiguidade. Assim, se a ciência “trabalha com a ideia de superação, a filosofia é um saber que se desenvolve e, claramente, dá passos adiante, não necessariamente lidando com a ideia de superação”.<sup>30</sup>

A filosofia é um dos modos de saber que compõem a imensurável tela dos conhecimentos do mundo. Frente à gama desses saberes diferenciados é imprescindível que identifiquemos algumas categorias básicas que possibilitem ao homem explanar a maestria que foi a construção desse saber. Apela-se à versatilidade para aplicar a razão e suas capacidades de alma e de psique.<sup>31</sup> É possível identificar categorias que

---

<sup>27</sup> O homem atento deve enfrentar o ato da criação. Esse ato ocorre na forma de palavra, por lógico que não em qualquer palavra, mas uma palavra que é dirigida precisamente a ele; “se um indivíduo perguntasse a um outro se ele também está ouvindo e este respondesse afirmativamente, teriam eles concordado somente sobre uma experiência e não sobre algo experienciado” *Ibidem*.

<sup>28</sup> O diálogo é processo que visa a elaboração de informação nova. Isso lhe dá um caráter, segundo Flusser, revolucionário e circularmente não-progressista. Revolucionário, porque o diálogo “visa saltar a partir de um nível contraditório (o das informações duvidosas) para um novo nível técnico (o da nova informação aceita pelos participantes do processo) e circularmente não progressista, porque o diálogo é estruturalmente circuito fechado (...) e porque a síntese informativa, porventura, alcançada não ultrapassa o círculo dos participantes”. FLUSSER, Vilém. *Bodenlos*. Uma autobiografia filosófica. São Paulo: Annablume, 2007, p. 116-117.

<sup>29</sup> É a partir dessas estruturas que o pensamento flusseriano vai se demonstrando. Vilém Flusser indica que somos obrigados, muitas vezes, a retroceder para imaginar, depois compreender, para, por fim, agir. Essas seriam as fases do encontro consigo mesmo: distância, imaginação, conceito e ato. Nesse particular, BERNARDO, op. cit., p. 46-47.

<sup>30</sup> BITTAR; ALMEIDA, op. cit., p. 18.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

demonstrem a versatilidade do homem na aplicação de sua razão. Nesse sentido, podem-se citar algumas categorias básicas: o senso comum, a religião, a arte, a ciência, a filosofia – deixa-se por último a técnica, para lhe dar o destaque devido nesta dissertação.

Inicie-se a exploração do tema pelo senso comum. Essa categoria é erigida a partir de noções assistemáticas e generalistas do mundo, que são sorvidas pelo homem exatamente quando ele se põe a interagir com esse mundo. Esse senso configura-se num conjunto de juízos sacados da experiência cotidiana, da vida transeunte – o que daí já se permite concluir que não gozam de profundidade e não experimentam exatidão. O problema fundamental do senso comum é que nem tudo que se presume e nem aquilo que se pressupõe, assim como nem tudo o que é intuído como certo ou que seja tomado como bom, realmente o é.<sup>32</sup> O senso comum é carente de busca das causas e também não depende de um método; assim, sendo impotente pela falta de provas e testemunhos a respeito de algo, “suas deficiências logo despontam como recursos insuficientes para se averiguar uma realidade, um fenômeno, um sentido”.<sup>33</sup> Que se advirta, entretanto, que desprezar o senso comum é grave equívoco.<sup>34</sup>

As religiões, do mesmo modo, também se apresentam como uma grande manifestação da cultura humana. Ela nasce com o homem em torno de seus medos e angústias; e se funda na intuição do Ser Supremo, ou em função de poderes naturais ou sobrenaturais, ou mesmo em razão da angústia ao desconhecido. Desde tempos imemoriais muitas comunidades se estruturam na fé. E essa fé, de algum modo, é o que faz o homem se libertar da contingência em que se acha: vê-se o conflito entre o natural e o sobrenatural; o terreno e o além; o mundano e o espiritual – não há líder, mas um

---

<sup>32</sup> Machado de Assis nos traduz essa percepção em *dom Casmurro*: “Capitu fitava agora a outra borda da mesa; mas, dizendo-lhe eu que na beleza, os olhos de Ezequiel saíram aos da mãe, Capitu sorriu abanando a cabeça com um ar que nunca achei em mulher alguma”. ASSIS, Machado de. *Dom Casmurro*. São Paulo: Objetivo, 2015, p. 178.

<sup>33</sup> BITTAR; ALMEIDA, op. cit., p. 19.

<sup>34</sup> Flusser, de alguma forma, com agudeza, desperta essa reflexão quando indica que há pessoas que acreditam que não poderiam viver sem escrever. E não é por que queiram se tornar um novo Homero, “pois sabem que não se pode escrever como ele, ainda que houvesse um segundo Homero -, mas porque acreditam que precisam escrever, já que só no gesto de escrever podem expressar sua existência”. FLUSSER, Vilém. *A escrita*. Há futuro para a escrita? Tradução: Murilo Jardelino da Costa. São Paulo: Annablume, 2010, p. 14. Bem entendido que, aqui, o escrever, analogicamente, vai tomado como ciência.

Deus.<sup>35</sup> A constituição desse mundo interior, quase psíquico, muito embora seja virtual, elabora algum sentido transcendente.

O monoteísmo marcou a valoração e o sistema das instituições dos povos onde foi aceito, sendo certo que, no passado, a religião contaminava a vida transeunte e moldava as instituições sociais.<sup>36</sup> O poder, a ação e a força da fé estão depositados fora do que é esperado, para além da visibilidade do sujeito, fora do que é aceito normalmente. Quem tem fé determina seu proceder e faz a interpretação da vida a partir de sua crença. Mas deve haver racionalidade.<sup>37</sup>

A verdadeira crença funda-se em bases racionais, por recursos comprobatórios lógicos, necessariamente divorciados de expedientes fanáticos e sectários.<sup>38</sup> Nutrida por naturais ansiedades existenciais, pela obscuridade da “penetração dos sentidos em dados extrassensórios, e escorada pela razão, criteriosamente lastreada por auxílios lógicos, a fé converte-se em forte aliada das multidões nos processos convencionais de convívio, relacionamento, estruturação e projeção da vida”.<sup>39</sup>

Se a religião converte-se no único recurso da humanidade, estamos diante do fanatismo, da destruição; se ela for retirada do humano, nos veremos diante do vazio, da existência sem causa. Sua presença tempera a razão frente ao fanatismo, constrói-se uma ponte entre o messianismo e a responsabilidade.<sup>40</sup> A inovação de caráter histórico

---

<sup>35</sup> Borges, impecável, escreve: “Deserto adentro/ acontece a aurora./Alguém já sabe.” BORGES, Jorge Luís. *Obras completas*. A Cifra Vários tradutores. São Paulo: Globo, 1999, p. 373.

<sup>36</sup> Da mesma maneira que a filosofia socrática trazia um critério absoluto de verdade ao se opor aos sofistas, tanto no campo do conhecimento como na vida prática, assim também o monoteísmo “revolucionou a vida religiosa dos povos antigos, ao substituir a imanência mundana, própria dos deuses mitológicos, pela transcendência absoluta da divindade”. COMPARATO, Fábio Konder. *Ética*. Direito, moral e religião no mundo moderno. 3. ed. revista. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, p. 67.

<sup>37</sup> Na impactante cena inicial de *Ulisses*, em que Stephen se diz servo de dois patrões: o estado imperial britânico e a Igreja católica apostólica romana – ali se lê que “o vazio aguarda certamente todos aqueles que tecem o vento: uma ameaça, um desarmar uma derrota provocada por aqueles anjos dispostos para a batalha da igreja, o exército de Miguel, que sempre a defende na hora do conflito com suas lanças e seus escudos”. JOYCE, James. *Ulisses*. Tradução: Bernardina da Silva Pinheiro. Rio de Janeiro, Objetiva, 2007, p. 46.

<sup>38</sup> BITTAR; ALMEIDA, op. cit., p. 20.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> Na sua autobiografia filosófica, Flusser indica que os únicos bens materiais que o acompanharam na fuga dos nazistas, na Tchecoslováquia, foram dois livros: o Fausto, de Goethe (por causa de Mefistófeles, não de Fausto, segundo ele confessa) e um livro de preces judeu. “O livro de preces, aparentemente, porque foi a mãe já morta que o botou nas mãos da gente (uma mãe da qual se tinha ignorado toda a

do monoteísmo judaico no campo ético “foi o estabelecimento dos padrões iniciais de conduta individual, (...), bem como a fixação de uma responsabilidade individual e não mais exclusivamente familiar pela prática de atos danosos a outrem”.<sup>41</sup>

Outra grande dimensão do fazer humano está a arte. A percepção estética se amplia no sujeito como uma possibilidade de interação simbólica com os objetos, assim como uma representação criativa das coisas. A arte se faz quando o ser imprime sobre a matéria as manifestações de sua personalidade em perspectiva e interpenetração com sua realidade. Há um trânsito no juízo estético entre o exterior e o interior do autor de uma obra – ele exterioriza aquilo que o interior interpreta de si próprio.

A arte é conhecimento reproduzindo valores e saberes humanos sobre as coisas, requerendo a investida criativa, a liberdade de expressão e uma ideia estética simbolicamente materializada. Sem dúvidas de que a arte precisa da técnica – pena de ser uma imperfeição formal; entretanto, se for pura técnica, irá desmontar a inventiva e a imaginação humana.<sup>42</sup> Não importa qual o significado que se queira dar ao termo arte, ele “sempre implicará em elaboração de informação a ser preservada”.<sup>43</sup>

Outro sistema importante é a ciência. Ela é compreendida como manifestação da racionalidade, que busca a causa dos fenômenos para poder explicá-los. Flusser trabalha com a ideia de que a tecnologia é uma consequência da ciência aplicada – e se procuramos compreender a tecnologia, também compreenderemos a ciência que lhe deu origem.<sup>44</sup>

A ciência almeja provar o raciocínio e por em dúvida a testabilidade empírica das hipóteses. Quando as estruturas da ciência moderna se constituíram com a devida

---

religiosidade), mas na realidade por razões então e agora ignoradas. O livro de preces (mas não o Fausto) se perdeu durante a fuga”. FLUSSER, *Bodenlos*. p. 38-39.

<sup>41</sup> COMPARATO, op. cit., p. 71.

<sup>42</sup> Flusser usava a arte como subterfúgio – a arte era pretexto, truque, mentira caridosa, ponte, servindo, sobremaneira, como um questionamento do saber. Assim, não se fazia necessário “diferenciar aquele que cria daquele que lê, observa ou critica. Da mesma maneira, não cabe se preocupar com as técnicas de fixação dos pensamentos ou seus suportes: museus, galerias, livros”. BERNARDO, op. cit., p. 233.

<sup>43</sup> FLUSSER, *Arte viva*, in <http://www.flusserbrasil.com/art138.pdf>, acessado em 20.03.17, 20 h. 00 min.

<sup>44</sup> FLUSSER, Vilém. *Tecnologia e humanidades*. <http://www.flusserbrasil.com/art105.pdf>. Acessado em 13/04/2017 14 h. 45 min.

clareza, se propuseram a desbravar o mundo por intermédio da razão. A partir do método, a ciência busca a universalização das respostas para a satisfação das necessidades do homem e da sociedade. Flusser define a ciência como argumento válido que consiste de sentenças verdadeiras, prováveis e interrogativas, e que tem por assunto a totalidade dos entes.<sup>45</sup>

A seu turno, dentro desse imenso painel do raciocínio humano, há a filosofia. É uma atividade do pensamento que procura as causas primeiras – Flusser propugnava por uma filosofia que “conseguisse captar o interesse existencial da juventude sem meta”.<sup>46</sup> É uma maneira racional de pensar questões que a ciência não responde.<sup>47</sup>

Na filosofia habita a liberdade intelectual; seus objetivos são universais, também podendo ser tomado como um veículo que visa responder, ou buscar esclarecer, as questões sobre meio e fim, causa e princípio, virtude e vício, etc. Seu significado primeiro ancora-se no anseio fundamental da mente humana de encontrar um sentido na vida e algo que dê meta à atividade humana.<sup>48</sup>

Outra dimensão vital do saber humano é a técnica, que se constitui no argumento central desse texto. A técnica está assentada no aprimoramento de um saber fazer; é o meio através do qual certas atividades de interação e de adaptação mecânica podem ser realizadas pelo homem, considerando-se o meio em que ele vive. Também técnica representa a solução prática para a interação do homem para com outro homem, ou do homem para com algo, de modo mais eficaz e com menos sacrifício pessoal possível. Percebe-se a técnica com um componente libertador, inclusive da condição corpórea do homem.<sup>49</sup> Abrem-lhe horizontes produtivos, criativos, relacionais, quantitativos e qualitativos incomensuráveis.<sup>50</sup>

---

<sup>45</sup> *Ibidem*. A definição do filósofo, já se vê, apresenta conceitos extremamente problemáticos, como verdade, probabilidade, validade. Isso, entretanto, em nada anula a reflexão.

<sup>46</sup> FLUSSER, *Filosofia em São Paulo*. <http://www.flusserbrasil.com/art413.pdf>, acessado em 13/04/17, 16 h. 00 min.

<sup>47</sup> Essa percepção parece lembrar Casares, no conto O atalho: “Quanto ao pobre Batillana, tinha morrido de um modo tão inverossímil que não sabia se devia lamentá-lo”. CASARES, Adolfo Bioy, *Histórias fantásticas*. Tradução: José Geraldo Couto. São Paulo: Cosac Naify, 2006, p. 286. Parece que as possibilidades científicas sepultaram a concepção de algo verossímil.

<sup>48</sup> FLUSSER, *Filosofia em São Paulo*.

<sup>49</sup> BITTAR; ALMEIDA, op. cit., p. 22.

Sem técnica, nos fragilizamos; as contingências nos absorvem e não temos capacidade para delimitar os parâmetros racionais para a gestão de nossas necessidades práticas. O grave problema oriundo desse quadro é que o homem quando servil da técnica está despido de sua essencialidade, tende a mecanizar-se, escraviza-se.<sup>51</sup>

A técnica sempre foi “um tributo cobrado pela necessidade”<sup>52</sup> e não um meio para um determinado fim escolhido pelo homem. Hoje, é possível afirmar que a técnica é um impulso inarredável que visa o domínio sobre as coisas e sobre o próprio homem; inclusive, em muitos casos - notadamente em termos biotecnológicos -, a técnica quer-se posicionar como realizadora do destino da humanidade. O *homo faber* assume o comando sobre o *homo sapiens*, e já daí se percebe que a tecnologia assume uma significação ética.<sup>53</sup>

À medida que a humanidade avança em busca de um pretenso sucesso tecnológico, o homem perde a noção do seu poder - e o próprio conceito de homem contrai-se. Hans Jonas afirma que o espaço contemporâneo da ação não é o que fornece o horizonte relevante da responsabilidade - o que caracteriza um possível novo conceito de homem são os atores que manipulam o mundo e os respectivos atos de uso do mundo vistos de maneira coletiva e não mais de forma individual.<sup>54</sup>

Um questionamento pertinente para melhor caracterizar a questão da técnica é o de verificar a possibilidade de um objeto técnico. Tal concepção de objeto técnico se concretiza na medida em que se torna uma concepção integrada, com uma parte

---

<sup>50</sup> Inclusive na ausência da técnica corre-se o risco de estacionar o modo de vida e a organização humana. Nesse particular, ZOLA, em *A morte de Olivier Bécaille*, a vertiginosa narrativa do morto-vivo, que tudo vê em seu redor, mas não consegue se pronunciar. Na cena inicial, quando Marguerite, percebe o marido em completa paralisia: “aconteceu uma síncope em todo meu ser, como que um raio me aniquilara. Minha vontade morrera, nem uma fibra da minha carne obedecia-me. E, nesse vazio, acima de meus membros inertes, apenas o pensamento permanecia lento e preguiçoso, mas com perfeita nitidez.”. ZOLA, Émile. *A morte de Olivier Bécaille*. Tradução: Marina Appenzeller. Porto Alegre: LP&M, 2011, p. 7.

<sup>51</sup> Seria esse o homem pós-histórico flusseriano? Flusser indica que a técnica é neutra, mas exacerbante, FLUSSER, *Comunicologia*, p. 73.

<sup>52</sup> JONAS, Hans. *Técnica, medicina e ética*. Sobre a prática do princípio responsabilidade. Tradução: Grupo de Trabalho Hans Jonas da ANPOF. São Paulo: Paulus, 2013, p. 43.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Tradução: Marijane Lisboa, Luiz Carlos Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, p. 44.

servindo para diversas funções simultâneas.<sup>55</sup> O objeto técnico é “o suporte e o símbolo da transindividualidade”.<sup>56</sup> Para a filosofia, quando esses aspectos não são compreendidos (tecnicidade-concretização e modelo da transindividualidade), o objeto técnico parece ser visto apenas sob o prisma do seu uso possível, ele é percebido apenas como “meio para a domesticação das forças naturais segundo uma lógica da serventia que torna a máquina um escravo que serve a fazer outros escravos.”<sup>57</sup>

E já por aqui se pode verificar a presença do pensamento flusseriano, notadamente no que tange ao conceito de aparelho. É o que Simondon chama de “filosofia autocrática das técnicas”, que procede “de uma vontade de hegemonia sem medida nem freio, implicando um estupro da natureza na qual o homem se arroga uma potência demiúrgica incondicionada”.<sup>58</sup> Para Simondon, é preciso que a relação do homem com o objeto técnico enseje uma compreensão do objeto técnico. É preciso que o trabalhador *conheça* o objeto técnico, saiba *como* ele funciona, mas também como o sujeito pode intervir nele, como pode modificá-lo e ajustá-lo em suas funções.<sup>59</sup>

Nesse ponto, novamente se percebe a necessidade de se verificar questões éticas fundamentais.<sup>60</sup> A ética tornou-se uma questão de todos, ou quase todos, domínios da sociedade. Autores advertem que “há o perigo de transformar a ética num produto de consumo, pois não basta falar sobre ela, é preciso analisar o agir humano”.<sup>61</sup> Nessa

---

<sup>55</sup> O exemplo paradigmático para a filosofia vem de Simondon, através da turbina maremotriz Guimbal na qual o óleo serve simultaneamente para resfriar, lubrificar e torná-la estanque à água do mar. Desse modo, o objeto técnico passa a constituir, aos olhos de Simondon, não apenas uma mediação entre o homem e a natureza, mas se torna “um misto estável de humano e natural; ele dá a seu conteúdo humano uma estrutura semelhante a dos objetos naturais, e permite a inserção, no mundo das causas e efeitos naturais, desta realidade humana”. Nesse sentido, “uma convertibilidade do humano em natural e do natural em humano institui-se por meio do esquematismo técnico. Nesse sentido, FRAGOZO, Fernando Antonio Soares. Crítica da técnica, crítica da filosofia: Heidegger e Simondon. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 24, n. 35, p. 509-528, jul./dez. 2012, p. 510.

<sup>56</sup> *Idem.*

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 517.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 520.

<sup>59</sup> O pensamento flusseriano aqui se manifesta em toda sua potencialidade. Os aparelhos são os agentes atuais que substituem o corpo. É o intitulado *diálogo filosófico sobre o aparelho*, que se constitui o centro dessa dissertação. Nesse particular, FLUSSER, Vilém. *Filosofia da caixa preta*. Ensaios para uma futura filosofia da fotografia. São Paulo: Annablume, 2011, p. 37-49.

<sup>60</sup> Nessa esteira, SOUZA, op. cit., p. 8, “... não há trabalho intelectual digno desse nome, na contemporaneidade, que não se constitua em uma resposta cabal – embora, naturalmente, não necessariamente exaustiva – a uma questão ética fundamental”.

<sup>61</sup> PAVIANI, Jayme. *Uma introdução à filosofia*. Caxias do Sul: Educs, 2014, p. 49.

perspectiva, o estudo da ética e o exame da moralidade chamam a criticidade e exigem saberes que perpassam da origem à finalidade do agir moral. Daí ser importante explicitar as distinções entre uma ética vivida e a ética filosófica.<sup>62</sup>

Um dos elementos constitutivos do ser humano é a emissão de juízos sobre a conduta das outras pessoas. As questões éticas aparecem em nossa vida de alguns modos: há a ética vivida, que se constitui em determinadas pautas de comportamento, e a ética filosófica, que se estabelece na verificação de questões que necessitam de fundamento filosófico.

A ética vivida – ao verificarmos sua tipologia formal – possui algumas dimensões. Ela se dá por intermédio de juízos de valores que emitimos sobre pessoas, acerca de alguma ação, sobre o caráter de alguém, conforme se vê, por exemplo, na valoração de uma determinada conduta ser considerada certa ou errada. Também a ética vivida ganha lugar em imperativos, que ocorrem notadamente em processos educacionais, imperativos esses que se perfectibilizam em expressões como, por exemplo: “não rouba! Não minta! Não corrompa!”

A ética vivida ganha assento nas constituições de caráter – é dizer, nas escolhas que fizemos em relação ao tipo de pessoa que queremos ser, como, no exemplo: “essa conduta eu não pratico! Vou ajudar essa pessoa!” Também a ética vivida aparece em sentimentos como o remorso, a culpa. Impende afirmar que a ética vivida não requer justificativas morais, até mesmo porque nem todos os juízos de valores são morais – por exemplo, ao dizer para meus filhos que não comam de boca aberta não estou diante de um imperativo moral.

A seu turno, a ética filosófica não está igualada à ética vivida, pois aquela sai das convicções cotidianas, abarcando outro domínio, outro estatuto de regulação. Nessa seara encontram-se questões mais agudas, que reclamam fundamentação.<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> A literatura nos brinda com esse elegante raciocínio quando, por exemplo, n’*O mandarim*, Eça de Queiroz constrói uma obra que se desenvolve em torno de um paradoxo: a criatura humana consegue se manter fiel à virtude se tivesse a certeza da impunidade do crime? O final da obra é espetacular, uma lição de ética: “(...) em todo o vasto Império da China, nenhum mandarim ficaria vivo, se tu, tão facilmente como eu, o pudesses suprimir e herdar-lhe os milhões, ó leitor, criatura improvisada por Deus, obra de má argila, meu semelhante e meu irmão”. QUEIROZ, Eça de. *O mandarim*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1997, p. 58.

<sup>63</sup> O universo flusseriano está repleto dessas questões. Pense-se, por exemplo, no objetivo fundamental do projeto de Flusser – chamado por muitos autores de uma utopia radical – que consiste em “reunificar arte,

A ética filosófica pode ser dividida em ética normativa, ética aplicada e metaética. Cumpre identificar qual o domínio de cada uma dessas divisões; entretanto, por primeiro, para melhor fruir dessa distinção, deve-se aperceber como se dá trânsito da ética vivida para a ética filosófica.

A passagem da ética vivida para a ética filosófica se faz por intermédio de fundamentos, interrogações, princípios. Assim, se há um fato moral e as perguntas sobre ele são mais penetrantes, feitas de modo mais agudo, cujas respostas carecem de fundamento, então se sai do domínio da ética vivida para a ética filosófica.

Também há um trânsito para a ética filosófica que ocorre quando um tema sofre variações de juízos morais. Um exemplo contundente desse particular é a questão do hábito sexual. É lógico que os costumes se alteram no decorrer do tempo e se hoje, por exemplo, os pais permitem que os namorados durmam juntos na residência paterna, esse fato, em si, não é um juízo filosófico, é uma constatação de ordem dos costumes. Porém, no instante em que eu ponho em discussão qual das condutas é mais adequada e estruturar argumentos a favor ou contra o sexo livre, ou sobre condutas com recato, então, a partir da existência desses argumentos, ingressa-se na ética filosófica.

Outra possível passagem da ética vivida para a ética filosófica pode-se dar na ocorrência dos imperativos da ética vivida. Nestes, sempre há de alguma forma, certa vinculação normativa – se eu digo para meu filho “devolve esse boneco para o amiguinho”, vem ínsita uma vinculação a uma norma que tutela a propriedade privada. Assim, se eu me questionar acerca dos fundamentos dessa norma, então entro no âmbito da ética filosófica.

Na realidade, o trânsito da ética vivida para a ética filosófica ocorre através dos princípios ou fundamentos que se buscam. Vistos alguns aspectos desse trânsito, importa verificar as divisões da ética filosófica, que, conforme indicado, se constituem na ética normativa, aplicada e na metaética.

---

ciência e política num exercício imaginativo capaz de nos oferecer possibilidades importantes para o futuro. Trata-se, ainda e sempre, do tema da liberdade. Liberdade a serviço da criação de alternativas ao presente nas quais as danosas separações impostas pela modernidade possam ser apagadas pela imaginação”. FELINTO, Erik. Zona cinzenta: imaginação e epistemologia fabulatória em Vilém Flusser. In: FARIAS, André Brayner de. (Org.) *Vilém Flusser*. Filosofia do desenraizamento. Porto Alegre: Clarinete, 2015, p. 51.

A ética normativa, como uma partição da ética filosófica, se encarrega de definir e estabelecer fundamentos justificados dos preceitos morais, ou seja, vai se ocupar com princípios que impactam na moral prática. A ética normativa possui vertentes importantes. Pode-se dar destaque, exemplificativamente, à ética teleológica, cuja referência fundamental é Aristóteles. Para a ética aristotélica a felicidade é o bem supremo. A felicidade é uma atividade da alma, de acordo com a virtude e a razão, sendo um ato contemplativo do intelecto.<sup>64</sup> É uma ética fundada nos juízos morais de um homem virtuoso.<sup>65</sup>

Outro importante exemplo de vertente da ética é a ética do dever, cujo representante máximo é Kant. O princípio da moralidade Kantiana tem assento na autonomia da vontade. Para que uma vontade seja autônoma ela deve se originar de uma força interna, que seja pertencente ao indivíduo, proveniente de sua razão. Assim, a autonomia é a capacidade do ser de entregar a si a lei moral consistente num valor universal.<sup>66</sup> Para o filósofo, o objeto da razão prática pura é o sumo bem, que é composto de dois elementos, a saber, a felicidade e a moralidade.

Cabe destacar também a ética utilitarista, de base consequencialista. Uma teoria é consequencialista quando admite que uma propriedade normativa depende somente de suas consequências. Note-se que uma teoria deontológica indica que as propriedades normativas são independentes das ações, com uma conexão direta entre aquilo que devemos, ou não devemos, fazer. A partir dessas normas invioláveis define-se o certo e o errado. O consequencialismo, ao inverso, estabelece que o certo e o errado somente pode ser estabelecido via o cálculo da consequência da ação.<sup>67</sup> A prática das ações é estabelecida de acordo com sua utilidade, baseando-se em princípios éticos. Uma atitude só deve ser concretizada se for para a felicidade de um grande número de

---

<sup>64</sup> É célebre a concepção aristotélica de que a felicidade verdadeira de um homem virtuoso e bom se encontra na síntese entre a vida ativa e a vida contemplativa.

<sup>65</sup> Nesse particular, ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Tradução: Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985, p. 19-20.

<sup>66</sup> A compreensão kantiana indica que o bem não é pressuposto ou fundamento da lei moral, ao inverso, eles são deduzidos dela.

<sup>67</sup> NAHRA, Cinara. O consequencialismo. In: TORRES, João Carlos Brum (Org.). *Manual de ética*. Questões de ética teórica e aplicada. Petrópolis: Vozes; Caxias do Sul: Educs, 2014, p. 268-269.

peessoas. Uma ação só é julgada boa ou má se consideradas as suas consequências – boas ou más – para a felicidade do indivíduo.<sup>68</sup>

Cabe destacar também a ética levinasiana, ou ética da alteridade, que é construída a partir da descrição do rosto como epifania do totalmente outro. O rosto, como apelo à justiça e à responsabilidade objetiva mostrar que, em Levinas, o referido rosto é a manifestação do outro infinitamente transcendente.<sup>69</sup> Levinas instaura a ética como filosofia primeira. O rosto levinasiano não aparece, está envolto num jogo de ausência e presença, mesmo estando outro na minha frente – diante do outro, somos, de saída, éticos. O sujeito levinasiano é um sujeito forte, concreto e político que toma decisões.<sup>70</sup>

A ética da responsabilidade, que tem em Hans Jonas seu mentor, é outra corrente ética que constrói uma passagem de uma concepção antropocêntrica a uma visão integral, ecológica – questiona os conceitos de técnica e de sujeito. Num mundo que parece irreversivelmente dominado pela ciência e pela tecnologia, há uma convocação geral para tenhamos uma responsabilidade planetária. Há um imperativo ético de responsabilidade que faz com que haja um agir humano sustentável e responsável não só para a geração presente, mas também para as futuras gerações. A ética da responsabilidade debate a responsabilização do sujeito frente à natureza, considerando existir um dever para com o futuro, com as gerações vindouras. A premissa inicial é de que a técnica não é neutra e seu desenrolar repercute nas éticas tradicionais.<sup>71</sup>

Não pairam dúvidas que há outras vertentes éticas, sendo que, para cumprir o objetivo desse trabalho, e a título exemplificativo, consideram-se essas.

---

<sup>68</sup> O utilitarismo tem como consequência a utilidade, enquanto que a ética do dever de Kant tem o dever *a priori*. O utilitarismo preocupa-se com a qualidade das ações, Kant preocupa-se com a ética *a priori*. Útil é o que visa o prazer e inútil o que leva à dor - seria uma ética filantrópica altruísta. Entretanto, pensa-se que o utilitarismo é uma ética justificadora do capitalismo.

<sup>69</sup> NODARI, Paulo César. *Sobre ética*. Aristóteles, Kant, Levinas, Jonas. 2. ed. atualizada e ampliada. Caxias do Sul: Educs, 2016, p. 11.

<sup>70</sup> Nesse particular, LÉVINAS, Emmanuel. *O humanismo do outro homem*. 3. ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

<sup>71</sup> Sobre essa ética, afirma-se que “o saber moral assume uma nova tarefa. O prolongamento da vida, o controle do comportamento humano e a manipulação genética exigem uma nova responsabilidade fundada no dever ser da verdadeira vida humana”. PAVIANI, op. cit., p. 59.

A ética filosófica comporta outra distinção, a par da ética normativa, que é ética aplicada. Nos anos em que vivemos, parece que há uma visão plural da ética, sendo certo que as éticas do passado ainda hoje estão presentes. Porém, por ser uma reflexão sobre a moralidade, as éticas também têm a ver com o sistema econômico, com a organização social e política, assim como com as religiões.

Impende fazer uma distinção entre ética prática e aplicada. As teorias éticas assumem diferentes características. Ademais, já foi indicado, as teorias do passado têm certa presença nas teorias contemporâneas. Nota-se, entretanto, que as questões morais seguem as mesmas: a busca do bem sempre ocorreu, o homem ainda está atrás de compreender o que é ser virtuoso, almejamos a felicidade, a evolução tecnológica - sob o ponto de vista moral - é questionada há muito tempo, dentro das idiossincrasias de cada época. Se a ética geral estuda os grandes princípios e grandes conceitos – como a justiça, o bem, etc. – a ética aplicada, dentro da ética prática, examina os grandes domínios da vida moral na sociedade, no meio, nos negócios, na tecnologia, dentre outros padrões.

Daqui se nota uma importante fragmentação – não só da sociedade – mas nas teorias éticas: fala-se numa ética médica, empresarial, do meio ambiente, da sexualidade, da técnica, etc.<sup>72</sup> Dessa maneira, as éticas metafísicas buscavam a totalidade Deus-homem-universo, enquanto que as éticas contemporâneas tratam de questões bem específicas.

Assim, a ética aplicada é um desdobramento da ética geral, pois direciona a investigação para enfoques específicos. Investiga a moralidade das ações, sendo o centro da questão a ação humana, podendo-se dizer que é uma espécie de hermenêutica crítica da atividade humana atual. Toda a ética possui uma dimensão prática, sem deixar de ser teórica. A ética prática é o estudo da moralidade, daquilo que se deve fazer, sendo que a ética aplicada é o domínio de temas oposta numa orientação temática.

Outro domínio da ética filosófica é a metaética. Nesse campo, pensa-se numa segunda ordem de questões, é dizer, não há questões que interrogam, mas questões

---

<sup>72</sup> A multiplicidade de tendências éticas, talvez tenha a ver com as estruturas da sociedade. O século passado trouxe o surgimento de novas ciências, como a psicologia e a biologia, que lograram seu estatuto científico. Essas ciências possuem grandes tendências que são substituídas por grandes teorias. Os grandes sistemas metafísicos estudavam a totalidade: Deus, homem e o universo, enquanto que hoje, se estudam certos temas e determinados problemas.

sobre questões. Assim, a distinção reside na ideia de que na ética filosófica faz-se considerações sobre a ética e, na metaética, verifica-se o que pensamos na ética.

Feitas tais considerações preliminares, com o intuito de aproximar o texto ao problema de pesquisa, cumpre verificar algumas problemas e questões éticas da atualidade, para que se chegue aos temas levantados por Vilém Flusser.

Importa perceber que todas as éticas sempre se reportaram à vida. Nos dias atuais o tema ganha especificidade. Assim, debater a questão da técnica hoje se torna urgente, exatamente por problemas como a fome, a miséria, o consumismo, a revolução da tecnologia dos sistemas, a engenharia genética, transplante de órgãos, eutanásia, a devassidão química da indústria de alimentos, a medicalização da vida, dentre tantos outros temas em que a técnica desempenha um papel centralizador.

O estudo da ética acompanha o desenvolvimento da sociedade; antes de ser uma propositora de regras, a ética se configura numa forma de compreensão do sistema. Mas, não é somente no âmbito da análise da vida humana que a técnica se demonstra, está também presente em questões relativas ao meio ambiente – nesse particular, a ética e a técnica enfrentam desafios em vários sentidos, tenta-se propor uma moral sobre os transgênicos, o ar, o mar, etc. Há, igualmente, questões éticas severas sobre alimentação, água potável, moradia, aquecimento global, etc. Também o problema ganha dimensões na família, na sociedade, no Estado, dentre tantas outras observações que podem ser feitas.<sup>73</sup>

Uma dos exemplos-chave para se trabalhar o tema que esta dissertação se propõe, e para se compreender o pensamento de Vilém Flusser, é a possibilidade de se questionar sobre uma ética para a manipulação da vida. Um dos efeitos das atrocidades da II Guerra Mundial foi uma resposta mais enfática a esse tema: após o fim do nazismo iniciou-se uma organização de raciocínio sobre essa problemática denominada bioética. Durante um tempo a temática ficou adstrita à biologia, à biotecnologia e a temas acerca de tratamentos de saúde – examinando tão-só as questões entre médico e paciente. Em seguida, ampliou-se para a área ambiental – a ética ambiental é capítulo nobre da bioética -, depois para tópicos sobre ética dos animais sencientes, dentre tanto outros temas.

---

<sup>73</sup> Vê-se com muita ênfase a moralidade invadindo, inclusive, a vida profissional, mais precisamente na intenção de trabalhar as relações entre indivíduos e as instituições.

Uma dessas reflexões possíveis se encontra na órbita do biopoder. Essa ótica considera que poder não é mais tirar a vida – nessa quadra da existência há uma nova forma de poder e de comando, que é o biopoder, que significa gerir a vida. Assim, devem-se identificar as técnicas que comandam o corpo. A premissa de partida desse argumento é de que sempre existiu o comando disciplinar, sendo que o que varia são as técnicas.

Para Foucault<sup>74</sup> há uma estratégia sofisticada na função disciplinar, para criar um indivíduo adequado para a sociedade que está surgindo. Há mudança na matriz produtiva que faz surgir um novo indivíduo que deve ser disciplinado. Deve haver no sujeito utilidade e docilidade. É dizer, tornar o indivíduo útil na sua máxima expressão<sup>75</sup> e dócil, ou seja, minimamente obediente. O disciplinado não necessita mais do comando. A técnica disciplinar maximiza a produção e minimiza a política. Daí se verifica a estratégia da biopolítica: é uma forma de governabilidade que cuida do corpo do cidadão – matar não é mais vantajoso, o rito da morte não é mais econômico, pois a vida é um elemento estratégico de produção de poder.

Assim, o poder não é mais tirar a vida, o poder é a possibilidade de gerir a vida, como uma nova expressão de comando. Devem-se identificar as técnicas que comandam o corpo, sendo certo que sempre existiu o comando disciplinar, as técnicas é que são variáveis. Historicamente, o poder do soberano comandava o indivíduo; agora, o poder penetra no corpo do indivíduo, pois o indivíduo está de tal sorte disciplinado, que parece que o poder está dentro dele. Foucault<sup>76</sup> indica que o biopoder se torna invisível, pois penetrou no corpo da população, o que nos torna filhos da biopolítica.<sup>77</sup>

Uma questão fundante deste trabalho é que o modelo de sociedade, a partir dos anos oitenta do Século XX, deixou de ser disciplinada e passou a ser uma sociedade de controle. A sociedade está sofrendo uma mutação, ao invés de ser um aparelho disciplinar, agora se percebe que todas as instâncias controlam todos. Essa ideia de

---

<sup>74</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Nascimento da prisão. Tradução: Raquel Ramallete. 35. ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 117-127.

<sup>75</sup> O filósofo alerta que um sujeito útil, mas com resistência política, não é disciplinado.

<sup>76</sup> FOUCAULT, op. cit., p. 125.

<sup>77</sup> Exemplo candente no Brasil é a alegação que nosso atraso em vários setores da vida se deve à mestiçagem, o que nos leva a uma campanha mui sutil de branqueamento da raça. É cediço, ademais, na história brasileira, que os primeiros fluxos migratórios vieram com o fito de branquear a população.

controle, pela lição de Foucault, caminha junto com a disciplina – sendo certo que a disciplina está cada vez mais interna.

Toda a técnica disciplinar se faz sobre um controle da episteme. Há um conjunto de saberes que se organizam – por exemplo, o saber jurídico, o saber da psiquiatria, o saber da economia, etc. Se há o disciplinamento há uma interpenetrante moralização, que normatiza. O paradigma do biopoder é a técnica de disciplina.

Ocorre que o ser humano se comunica e produz cultura, que é tido como um conjunto de objetos para se comunicar, sendo certo que os padrões de comunicação são variáveis historicamente. Um dos autores que tocou no tema e que tenta desvendar essa lógica é Vilém Flusser, que é o filósofo que dá sustentação para o raciocínio dessa dissertação. Cumpre avançar para que seja percebível que a técnica pode ser um problema filosófico contundente que pode ser enfrentado via a reflexão flusseriana.

### 3 A TÉCNICA COMO UM PROBLEMA FILOSÓFICO

O presente capítulo fará uma menção ao sentido da técnica, dentro do painel aristotélico, com o intuito de diferenciar a *techné* – a virtude do reto saber fazer - da técnica que nesta dissertação se trabalha. Indicará, também, que questões éticas perpassam o raciocínio sobre a técnica desde a antiguidade até a presente idade da técnica. O capítulo prossegue dissertando acerca da dinâmica formal da técnica, até se deparar com as razões práticas da técnica como objeto da ética.

É célebre a indicação aristotélica que a escolha deve se dar no meio termo – nem o excesso nem a falta – e que esse meio termo será conforme a reta razão. O filósofo indica que há um ponto a mirar, no qual as pessoas que usam a razão visam encontra-lo exatamente para intensificar ou relaxar seus esforços para a adoção desse meio termo. Para isso, faz falta determinar-se o que é a reta razão e qual o padrão que a motiva.<sup>78</sup>

A origem da ação, a sua causa eficiente, é a escolha. Para Aristóteles, “a origem da escolha está no desejo e no raciocínio dirigido a algum fim. É por isso que a escolha não pode existir sem a razão e o pensamento ou sem uma disposição moral.”<sup>79</sup> Somente o pensamento que se dirige a um fim é prático. Essa espécie de pensamento dirige a atividade produtiva, posto que qualquer pessoa que faz algo, faz com vistas a uma finalidade. O filósofo indica que o ato de fazer não é uma finalidade em si, mas uma finalidade de outra coisa, enquanto uma coisa feita é uma finalidade em si, pois “uma boa ação é uma finalidade e o desejo tem esse objetivo”.<sup>80</sup>

Para Aristóteles, a técnica era uma das cinco virtudes vitais para que o ser humano atingisse a verdade, através da afirmação e da negação: a arte, a ciência, o discernimento, a sabedoria filosófica e a inteligência. Havia a *téchne*, a virtude do reto saber fazer. A *episteme*, o conhecimento imutável e possível e ser demonstrado; afirmava o filósofo que “toda ciência pode ser ensinada, e tudo que é cientificamente

---

<sup>78</sup> ARISTÓTELES, op. cit., p. 114.

<sup>79</sup> *Idem.*

<sup>80</sup> *Idem.*

conhecido pode ser aprendido. E todo ensinamento parte do que já é conhecido”.<sup>81</sup> A *phronesis*, que era considerada a virtude do saber agir. *Nous*, considerado o entendimento, sendo responsável por aprender os primeiros princípios do conhecimento científico. A *Sophia*, que envolve o existente entre o conhecimento científico e o entendimento.

Para Aristóteles, a técnica não pode se limitar às coisas que já existem ou que venham a existir por necessidade ou natureza. Essas coisas já possuem sua técnica. Aquilo que é fabricado passa a existir no criador e não no objeto. Logo, a técnica seria a capacidade, a sabedoria produtiva de produzir algo de maneira raciocinada. Assim, a técnica não seria algo necessário, pois possui propriedades intelectuais e, por isso, precisa ser estudada pela academia. Aristóteles define a *téchne* em vários planos. No plano cognitivo ela é uma forma que preexiste no intelecto do artista; no plano ontológico ela é uma obra, ou seja, algo diverso de um ente natural; no plano prático ela é uma produção – *poíeses* - é o trazer à existência por parte do artista algo que não existia na natureza; no plano psicológico é uma disposição gerada na alma do artista por este repetido exercício de trazer à existência aquelas formas que preexistiam em sua mente; no plano modal ela está relacionada à fortuna, na medida em que essa disposição prática acompanhada de razão deve se exercitar de alguma maneira e, para Aristóteles, esta será sempre a causa da indeterminação e do accidental.<sup>82</sup>

Feitas essas considerações, impende verificar o diferencial entre a *téchne* e técnica moderna, que serve de estribo para o presente trabalho. Nesse sentido, importa tecer um raciocínio acerca da origem da técnica, assim como abordar tópicos referentes à idade da técnica.

A capacidade humana de produzir de modo técnico qualquer resultado, “tende a ser a nova deusa, venerada em todos os quadrantes do globo”.<sup>83</sup> Esse culto da técnica, tomando-a ela por ela mesma, se não for eticamente articulado, acabará por produzir uma cultura uniforme para todos os povos, é dizer, essa hegemonia técnica em todo planeta acabará gerando a concepção de que “nada de factível pelo engenho humano deve ser proibido em nome de valores outros, como a preservação do equilíbrio

---

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>82</sup> *Idem*.

<sup>83</sup> COMPARATO, op. cit., p 34.

ecológico, do patrimônio artístico mundial, ou simplesmente da dignidade do ser humano”.<sup>84</sup>

O tema do desenvolvimento da técnica sem o competente clareamento ético é apontado desde a antiguidade clássica como um problema a ser enfrentado, que pode ser resumido na seguinte sentença: a capacidade de criar não pode ser separada da sabedoria de agir.

Ao se iluminar essa questão com a mitologia, se percebe que o raciocínio parte da ideia de que a capacidade de aprender e a capacidade de criar, em que pese ter sua origem divina, conduzem a humanidade à catástrofe, se separadas da sabedoria de agir.<sup>85</sup> Bem se apercebe que o mito grego indica que nos tornarmos senhores de um saber, com engenhos de tal sorte sofisticados, que podemos fazer a opção de rumar tanto ao bem quanto ao mal.<sup>86</sup>

Percebe-se que a técnica está ligada ao político, e parece possuir nos dias de hoje um papel ético importante, inclusive na preservação da vida. O gênero humano experimenta nessa quadra da história, possivelmente, a sua maior crise de identidade. A indagação de quem somos, para além da perplexidade filosófica que sempre acompanhou o sujeito, ganha um novo componente: torna-se uma questão aberta que nos deixa inseguros. Vivemos na idade da técnica e usufruímos seus benefícios; assim,

---

<sup>84</sup> *Ibidem.*

<sup>85</sup> Nesse sentido, passagem insuperável de ÉSQUILO, *Prometeu acorrentado*, p. 31-32, que conduz a técnica a um lado quase divino do ser humano.

<sup>86</sup> Pelo relato mitológico, os deuses do Olimpo, na época da criação dos animais, confiaram a Epimeteu e a Prometeu a tarefa de determinar quais qualidades seriam atribuídas a cada espécie. Epimeteu se propôs a fazer a tarefa, cabendo a Prometeu a verificação final. Epimeteu distribuiu as qualidades, assegurando a todos os animais condições de sobrevivência – assim, para evitar que se destruíssem, deu a alguns força, mas sem velocidade; a alguns deu carapaças, mas não deu peles; outros que retirassem seu alimento do reino vegetal, etc., sendo certo que propugnava pelo equilíbrio. Epimeteu notou que distribuía as faculdades aos irracionais, e que nada sobrara para compor o ser humano, que nasceria nu e desprovido. Prometeu, ao conferir a tarefa, notou essa situação. As qualidades todas haviam sido distribuídas, restando apenas os atributos próprios dos deuses. Prometeu subiu ao Olimpo e subtraiu de Atenas o conjunto das técnicas, ou seja, a “capacidade inventiva dos meios próprios de subsistência, a fim de entregar aos homens essa qualidade divina”. COMPARATO, op. cit., p. 35-36. Pela distribuição das habilidades técnicas que tornavam os homens aptos para produzir seus meios de subsistência, ao mesmo tempo, fez com que os homens se vissem incapazes de viver em vida harmônica pela ausência da arte política. Zeus, percebendo que os homens se destruía, enviou Hermes para que esse distribuísse sentimentos de respeito e justiça, pois sem isso não há sociedade que subsista. Zeus também determinou que a habilidade técnica não fosse dada a todos indistintamente, mas na proporção de um especialista para cada grupo – nem todos saberiam edificar, sendo bastante que alguns engenheiros existissem para edificar as residências da comunidade; mas, Zeus insistiu: que a arte política fosse dada a todos, indistintamente. *Ibidem.*

pode-se dizer que somos mais livres que os homens primitivos por que dispomos de mais campo de atuação.

Então, se gozamos dessa pretensa liberdade, um questionamento preliminar se impõe: o que nos leva a participar da idade da técnica, que, *prima facie*, nos aprisiona? A facilidade com que nos utilizamos dos instrumentos que encurtam o espaço e o tempo, nos proporcionam gozo e amenizam a dor, tornam ineficazes as normas sobre as quais se assentam todas as morais, essa facilidade “leva-nos ao risco de não nos questionarmos se o nosso modo de ser homens não é por demais antigo para viver na idade da técnica, que não nós, mas a abstração da nossa mente criou, obrigando-nos [...] a entrar nessa idade e dela participar”.<sup>87</sup> Temos em nós, ainda, a poderosa presença do homem pré-tecnológico que atua visando tão-só o que via num horizonte de sentido, dono de uma lista fechada de ideias próprias e com uma dezena de sentimentos com os quais se reconhecia. Parece que a idade da técnica abortou esse humanismo. A técnica - e isso é central -, não intenciona um objetivo, não é promotora de sentidos, não traz a lume a verdade; a técnica funciona e seu funcionamento é planetário.

Outra questão candente é perceber se as categorias da idade pré-tecnológica permanecem ainda híidas para explicar o que a técnica significa hoje para a humanidade. Galimberti,<sup>88</sup> enfrenta esse debate indicando que, por início, deve-se afastar com veemência a falácia da técnica neutra, que é portadora apenas dos meios, cabendo ao homem utilizá-la para o bem ou para o mal. A técnica não é neutra, pois ela cria um mundo com certos caracteres que não podemos deixar de conviver, e faz com que contraiamos hábitos que nos transformam. Habitamos um mundo que possui todas as suas partes tecnicamente organizadas; assim, como quer o autor, “a técnica não é mais objeto de uma escolha nossa, pois é o nosso ambiente, onde fins e meios [...] estão tecnicamente articulados e precisam da técnica para se expressar”.<sup>89</sup>

Vivemos a técnica - e isso é inexorável; como ocidentais, esse é o nosso destino. É profundamente improvável encontrar uma essência do homem para além do

---

<sup>87</sup> GALIMBERTI, Umberto. *Psique e techne*. O homem na idade da técnica. Tradução: José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2006, p. 7.

<sup>88</sup> *Ibidem*.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 8.

condicionamento técnico – não podemos permanecer na onipotência dos que percebem o homem fora das condições concretas.

Em se aceitando a concepção de que a técnica está na essência do homem, parece ser adequado pensar algo acerca da denominada gênese instrumental da técnica. Nessa idade da técnica, a primeira constatação que se deve fazer é de superação da ideia do homem como sujeito e da técnica como um instrumento à sua disposição. Além do que, se a técnica na antiguidade era exercida no interior da cidade, *intramuros*,<sup>90</sup> nos dias de hoje, ao inverso, a *cidade* cobre todos os confins da Terra. Se no mundo antigo a cidade estava encravada na natureza, hoje parece ser a natureza um enclave.

A técnica migra de uma condição instrumental à disposição do homem para domar a natureza, para ser o ambiente do homem, “aquilo que o rodeia e o constitui, segundo as regras daquela racionalidade que, segundo os critérios da funcionalidade e da eficiência, não hesita em subordinar às exigências do aparato técnico as próprias demandas do homem”.<sup>91</sup> A técnica se encontra totalmente inserida no conceito de domínio; seu desenvolvimento deveria se dar mediante procedimentos de controle, controle esse que deveria ser planetário.

A filosofia acompanha a transformação da técnica de um *meio* a um *fim*.<sup>92</sup> Na época de Francis Bacon, por exemplo, percebia-se que o homem reivindicava a si a subjetividade e um conseqüente domínio sobre a instrumentação técnica, posto serem os meios técnicos ainda insuficientes – hoje, “o meio técnico se agigantou de tal forma, em termos de força e de extensão, que determinou aquela inversão de quantidade em

---

<sup>90</sup> No mundo antigo essa concepção era aceitável, pois a técnica estava encravada na natureza, natureza essa dotada de lei inquestionável que regia o homem de modo completo, durante toda sua vida. Nesse particular, a célebre sentença de Prometeu: “a técnica é mais fraca que a necessidade”.

<sup>91</sup> GALIMBERTI, op. cit., p. 11. A técnica antiga exigia da natureza um produto que ela própria produzia, estimulada por artifícios técnicos. A provocação técnica era uma ajuda à natureza – Aristóteles já conduzia o raciocínio indicando que o princípio da saúde não estava na técnica médica, mas na natureza, que, estimulada pela técnica médica, produzia a cura por si. Se o médico está doente, a princípio, a cura está nele, não como médico, mas como homem, cuja natureza, frente a determinados procedimentos técnicos, é capaz de gerar a saúde. *Ibidem*, p. 386-387.

<sup>92</sup> Toda reformulação de uma teoria tem por consequência uma técnica; toda teoria exige uma nova práxis, uma nova técnica, “e toda nova técnica provoca nova teoria. (...) Surge um tipo de práxis, jamais visto antes, que não participa diretamente da dialética “ciência-técnica”, e que consiste na criação de formas estéticas, isto é: vivenciadas”. FLUSSER, Vilém. Criação científica e artística, in <http://www.flusserbrasil.com/art209.pdf>, acesso em 10.01.17, 16 h. 30 min. Já daqui se percebe a premonição de Flusser no que diz respeito ao resgate do sujeito histórico, que vive na pós-história, através da arte.

qualidade que Hegel descreve na *Lógica* e que, aplicada ao nosso tema, faz a diferença entre a técnica antiga e o estado atual da técnica”.<sup>93</sup>

Desta sorte, a técnica se transforma de meio em fim porque todos os objetivos que os homens se propõem não podem ser atingidos se não pela mediação técnica – para ajuste do raciocínio lembre-se a ideia de aparelho em Flusser: “são objetos trazidos da natureza para o homem. O conjunto de objetos produzidos perfaz a cultura. Aparelhos fazem parte de determinadas culturas, conferindo a estas certas características”.<sup>94</sup> De alguma forma, o que o filósofo indica é que se o meio técnico é condição para um fim que não será logrado sem esse meio técnico, então, a obtenção do meio é o fim que a tudo se submete.

Autores percebem um cenário exasperante: em sendo a técnica um fim último que se propõe a dirigir o procedimento técnico, em detrimento da experiência, então ela, a técnica, se queda como condição decisória de fazer a experiência; “assistimos a uma reviravolta pelo qual o sujeito da história não é mais o homem, e sim a técnica, que, emancipando-se da condição de mero instrumento, dispõe da natureza como um fundo e do homem como um funcionário seu”.<sup>95</sup> A ideia de funcionário na filosofia de Flusser está profundamente presente nessa concepção, em se tomando o funcionário como sendo a pessoa que age em função do aparelho.<sup>96</sup>

Nesse ponto da exposição, importante trazer alguns fundamentos acerca da dinâmica formal da tecnologia.

A técnica avança sobre quase tudo que respeita ao homem – vida e morte, presente e passado, desejo e destino, pensamento e sentimento. Ela se converteu num

---

<sup>93</sup> GALIMBERTI, op. cit., p. 12. Perceba-se que, segundo o autor, a instrumentação técnica disponível era suficiente para aqueles fins de satisfazer as necessidades humanas – a técnica como meio cujo significado era absorvido pelo fim. Porém, quando a técnica aumenta de quantidade, estando disponível para qualquer fim, então ela muda o cenário de qualidade – não é o fim que condiciona aquisição dos meios técnicos, mas a ampliada disponibilidade dos meios técnicos que expõe os fins que, por intermédio deles, pode ser alcançado.

<sup>94</sup> FLUSSER, *Filosofia da caixa-preta*, p. 38.

<sup>95</sup> GALIMBERTI, op. cit., p. 12-13.

<sup>96</sup> FLUSSER, *Filosofia da caixa-preta*, p. 18.

problema central e premente da existência humana, daí ser um assunto da filosofia, sendo necessária uma filosofia da tecnologia.<sup>97</sup>

O filósofo indica que se faz necessário analisar o fenômeno de forma descritiva e, a partir daí, obter analiticamente os aspectos da ‘dignidade filosófica’ para se interpretar o conjunto. A pergunta primaz versa sobre a especificidade dessa tecnologia que parece ter atributos absurdamente extremos, como, segundo Jonas, a promessa utópica e a promessa apocalíptica, com uma qualidade quase escatológica.

Nesse sentido, impende distinguir a forma do conteúdo – essa antiga distinção! – para que se verifiquem dois temas, quais sejam: a dinâmica formal da tecnologia, que é um fazer coletivo e contínuo e que avança conforme ‘leis de movimento’ próprias, e a conformação material da tecnologia, que é seu conteúdo substancial, que significa o que ela aporta para o uso humano, que poderes confere, que novas formas de atuação ela propicia aos homens. Assim, quer-se num primeiro momento, verificar a tecnologia como o conjugado abstrato de uma circulação, de um movimento – seu aspecto formal -, e, depois, seu conteúdo, ou seja, seu uso e seu efeito sobre a vida e o mundo.<sup>98</sup>

Jonas entende que esse acesso formal vai entender as condições do processo através das quais a tecnologia moderna abre passagem para ela própria, até uma novidade seguinte, que é superadora de cada momento. Paralelo a isso, o acesso material quer examinar as maneiras mesmas da novidade, buscar classificar, propor, quiçá, uma taxonomia e “obter uma imagem do aspecto do mundo equipado com elas”.<sup>99</sup>

A questão central desse raciocínio é que surge um terceiro tema decorrente e que abarca os dois temas anteriores, que é a face ética da tecnologia como exigência da responsabilidade humana. Assim, há três temas que servem de esquema básico de filosofia da técnica, para Jonas, quais sejam: a forma, o conteúdo e a ética da tecnologia – os dois primeiros temas se mostram analíticos e descritivos, enquanto que o ético, e sem dúvidas, o mais importante, é valorativo.

---

<sup>97</sup> JONAS, Hans. Op. cit., 2013, p. 25.

<sup>98</sup> *Ibidem*.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 26.

Abstraindo os resultados concretos da técnica, observando sua forma, entendendo-a como uma totalidade abstrata de movimento, a isso se pode chamar de tecnologia. Essas são as características da técnica moderna, sendo essencial perceber que ela se distingue de modo formal de todas as anteriores. Para Jonas, há uma diferença principal, aquela indicada no nome ‘tecnologia’, na qual a técnica é uma empresa e um processo, enquanto a anterior era uma posse e um estado.<sup>100</sup>

Examine-se o tema distinguindo como faz o filósofo, por início, técnica pré-moderna de técnica moderna. Na técnica pré-moderna, a palavra técnica, de um modo geral, significa o uso de ferramental; ou o conjunto de dispositivos artificiais para uso da vida – assim se tem a sua invenção, a fabricação contínua, a melhora gradativa. Essa foi a concepção de técnica durante praticamente toda a história da humanidade. Entretanto, essa estrutura conceitual não descreve a moderna tecnologia. No passado o arsenal de ferramentas e os padrões de procedimento eram constantes – tendentes ao equilíbrio -, usavam-se os meios apropriados universalmente aceitos e seus fins eram reconhecidos. A reunião desses elementos gerava a técnica adequada; segundo Jonas, “um *optimum* de competência técnica sem mais exigências”.<sup>101</sup>

No transcorrer da história as chamadas revoluções alteraram essas técnicas – nem tanto de modo consciente e causal, mas sim de modo lento e muitas vezes não intencional. Tanto é assim que somente a leitura histórica chama de revolução. São exemplos a revolução agrícola, a revolução metalúrgica – na Idade dos Metais -, a cavalaria armada na técnica bélica, a porcelana chinesa, o endurecimento do aço damasquinado – que utilizava fio de ouro e prata no aço, na Síria, dentre tantos outros exemplos encontrados em toda bibliografia que se debruce sobre o tema.

Algumas técnicas se estenderam ao mundo tecnológico de sua época, enquanto outras foram monopólios usados somente pelas sociedades inventoras. Algumas sociedades, quando encontravam o *optimum* a que Jonas se refere, entravam em ponto de saturação tecnológica e não viam razões para avançar.<sup>102</sup>

---

<sup>100</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>101</sup> *Idem*.

<sup>102</sup> *Idem*.

As técnicas e os objetivos perseguidos foram durante largos períodos de tempo substancialmente os mesmos – as melhoras eram raríssimas e não planejadas. Aí se vê que o progresso era um acréscimo insignificante, que eram mais perdas do que inovações superadoras – exemplo no arco romano ou o teto plano da arquitetura grega: as ferramentas, os materiais, as técnicas eram as mesmas que os construíam. Mesmo em tempos de imenso florescimento dessas técnicas não havia uma ideia de futuro e de progresso continuado das artes. Assim, tanto em métodos quanto em instrumentos as técnicas pareciam adequadas aos seus fins. Esse equilíbrio é o que os orgulhava: os objetivos eram firmes.

A técnica moderna, para Jonas, traz um quadro contrário do já exposto.<sup>103</sup> Cada inovação técnica dissemina-se rapidamente pela comunidade tecnológica – que é global –, assim como ocorre com a construção teórica da ciência. Há pouca diferença temporal entre o conhecimento e a apropriação prática. O filósofo indica que a relação entre meio e fim não é linear, mas sim circular, de modo dialético – objetivos conhecidos desde sempre pelo homem têm melhor satisfação por meio de novas técnicas; mas, também, novas técnicas podem inspirar e forçar novos objetivos, meramente por meio da oferta de sua possibilidade – quem havia desejado bebês de proveta? Seres clonados?<sup>104</sup>

A tecnologia acrescenta às necessidades humanas outros desejos – inclusive insólitos –, multiplicando as próprias tarefas tecnológicas. Objetivos que se produzem convertem-se em necessidades vitais “quando se assimilam à dieta socioeconômica utilizada e apresentam à técnica a tarefa de seguir tornando-os seus e de aperfeiçoar os meios para sua realização”.<sup>105</sup>

Daí, o progresso é um impulso incerto na própria técnica, para além da nossa vontade – não é um conceito valorativo, mas descritivo – a técnica é o destino. A moderna tecnologia é uma empresa (e não uma posse), um processo (e não um estado), um impulso dinâmico (e não um arsenal de habilidades e ferramentas).

---

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>104</sup> Nesse particular, as exemplificações de SANDEL, Michael, *Contra a perfeição. Ética na era da engenharia genética*. Tradução: Ana Carolina Mesquita, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p. 13-57.

<sup>105</sup> JONAS, op. cit., 2013, p. 31.

Então, o que causa essa infatigabilidade da moderna tecnologia? Para Jonas<sup>106</sup>, há várias explicações causais para elucidar os impulsos do progresso técnico. Uma delas é a pressão da concorrência, o que faz surgir sempre novas e melhores técnicas. Também se vê pelo aumento da população uma pressão pelo progresso da tecnologia – por exemplo, esse aumento do número de pessoas no mundo esgota as reservas naturais. Pena-se que o consumismo exacerbado e doente que vivemos, também contribui. Mas, que bem se indique que a própria técnica cria problemas que depois se dispõe a resolvê-los através de novo salto técnico – como ocorre no exemplo da ‘revolução verde’, ou através de estruturas diabólicas como a obsolescência programada, dentre outras possibilidades.

Também há explicações para o desenvolvimento técnico estar ancorado na necessidade de domínio e de controle do nosso tempo.<sup>107</sup> Cumpre verificar as razões práticas da técnica como um objeto da ética. Assim é, pois técnica é exercício de poder humano, é uma forma de ação, “e toda forma de ação humana está sujeita a uma avaliação moral.”<sup>108</sup> Por ser um agir, seu exercício pode adequar-se, ou não, a normas éticas.

Entretanto, trata-se de uma situação especialíssima, que clama por maior demanda de análise ética, distinta da ação humana cotidiana, transeunte. Jonas sustenta que a técnica moderna se constitui num caso novo e especial e que apresenta cinco razões específicas, quais sejam: a ambivalência de seus efeitos, a inevitabilidade de sua aplicação, suas dimensões globais no tempo e no espaço, um rompimento com o antropocentrismo e, por fim, sua capacidade de colocar em risco a própria existência da espécie humana.<sup>109</sup> Cumpre trilhar os passos do filósofo para que se justifique a assertiva de ser a técnica um objeto de preocupação especial da ética.

---

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>107</sup> Nesse particular, pode-se perceber o pensamento de Vilém Flusser. É bastante, para perceber, verificar como o filósofo faz a inserção do conceito de aparelho e o conceito de funcionário. Ambos importantes conceitos, que serão tratados neste trabalho, fazem perceber que o aparelho é controlado – “o poder passou do proprietário para o programador de sistemas. Quem possui o aparelho não exerce o poder, mas quem o programa e quem realiza o programa”. FLUSSER, *Filosofia da caixa-preta*, p. 47.

<sup>108</sup> JONAS, op. cit., 2013, p. 51.

<sup>109</sup> *Idem*.

A primeira verificação que é feita por Hans Jonas quando constata o porquê da técnica moderna ser um objeto da ética, diz respeito à ambivalência de seus efeitos. Indica o filósofo que, de um modo geral, toda capacidade em si é boa, toda capacidade somente se torna má pelo seu uso. Se eu souber explicar algo a alguém, isso é bom; mas, se explico algo para que as pessoas enganem outrem, isso passa a ser mau. É esperável que utilizemos essas capacidades e que, inclusive, as aumentemos. A ética faz a distinção do uso certo e errado de uma capacidade. Mas, o filósofo pergunta como ficariam as coisas se a humanidade estiver num contexto de agir em que todo uso de uma capacidade em grande escala trazer consigo “um vetor crescente de efeitos em última instância ruins, que estão inseparavelmente ligados aos pretendidos e próximos “bons” efeitos, e talvez os superando em muito, por fim?”<sup>110</sup>

Se for considerada esta uma das situações em que a técnica está incluída, então, pondera Jonas, o uso moral ou imoral dos poderes não é matéria de distinção meramente qualitativa, nem mesmo de questionamento das intenções do agente. O tema ingressa nas espirais de suposições e conjecturas quantitativas sobre as consequências. A dificuldade, para o pensador, está exatamente neste ponto: não é somente quando a técnica é utilizada de modo perverso, com finalidade maligna, mas mesmo quando usada com finalidade benéfica, de modo benevolente, utilizada para seus fins próprios – e, portanto, legítimos – ela possui um lado ameaçador, que em longo prazo pode ser o derradeiro.<sup>111</sup> Agregue-se que uma das qualidades do fazer técnico é exatamente de ser em longo prazo.

A técnica insere-se na dinamicidade que a impulsiona. Vai daí que na própria ética da responsabilidade proposta por Jonas, percebe-se que não podem existir espaços de neutralidade ética na técnica. O que se nota nos dias de hoje é uma preocupação exacerbada com a capacidade de rendimento da técnica, em detrimento da percepção ética. Jonas é preciso ao indicar que sempre haverá um risco de excesso onde há uma possibilidade maligna, prejudicial – tudo se agudiza e fica mais grave se for amadurecido pelo impulso do benéfico.<sup>112</sup> O perigo está mais no sucesso que no fracasso e “o sucesso é reivindicado pela pressão das carências humanas. Uma ética

---

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>111</sup> *Idem*.

<sup>112</sup> *Idem*.

apropriada para a técnica tem de entender essa ambiguidade [*Mehrdeutigkeit*] inerente da ação técnica”.<sup>113</sup>

Uma segunda questão levantada pela ética da responsabilidade trata da inevitabilidade da aplicação da técnica. O raciocínio parte da premissa de que uma capacidade ou um poder não implica necessariamente sua utilização. As capacidades podem ficar em descanso, numa hibernação – como afirma o filósofo - que somente findará pelo desejo do sujeito. Se a pessoa sabe dançar, cozinhar, declamar, necessariamente não precisará praticar esses atos incessantemente.<sup>114</sup> No entanto, esse tensionamento entre o saber/aplicar, o poder/fazer, ou o domínio/exercício não goza de validade em relação ao rol de capacidades técnicas de nossa sociedade. Todo o fundamento de nossa história de vida está assentado no trabalho, no perene reaparelhamento de nosso tônus experto através da interpenetração de todos os elementos da técnica.

O que é válido para uma técnica também o é para a expansão dessa mesma técnica. Se a ciência ampliou uma possibilidade do desenvolvimento de uma ação, mesmo que em pequena escala, é próprio dessa ação “forçar sua aplicação em grande escala e a uma escala cada vez maior, bem como fazer dessa aplicação um necessidade vital permanente”.<sup>115</sup>

À técnica, tomada como ato humano permanente, para além de não ser possível ser assentada num espaço de neutralidade ética, lhe é negada a separação entre posse e exercício do poder.<sup>116</sup> O desenvolvimento de novas técnicas é constante e sua expansão na ação coletiva é quase instantânea pela própria *imediatização* que hoje vivemos, sendo que tais capacidades já não são mais destacáveis – a sem ser como uma técnica mais capacitada, superior. Em face desse quadro contínuo, quase inexorável e que condena a humanidade, e à admissão de novas capacidades, toda a agregação instrumental gerará um peso ético a ser examinado.

---

<sup>113</sup> *Idem.*

<sup>114</sup> Assim, também, o conhecimento pode não ser aplicado, a filosofia não ser vivenciada, a religião não ser sentida, etc.

<sup>115</sup> JONAS, op. cit., 2013, p. 53. Nesse sentido, o filósofo reassenta o pensamento flusseriano. De alguma maneira, Flusser denuncia no transcorrer de sua obra esse estado das coisas.

<sup>116</sup> *Idem.*

Há uma terceira razão prática levantada pela filosofia de Jonas. Versa sobre a aplicação da ética na técnica examinando suas dimensões globais tanto no espaço quanto no tempo. Tanto a ação técnica, como seu efeito, são dotados de significação moral. A amplitude e o campo de ação da técnica moderna, se tomada em seu conjunto, introduzirão “toda uma dimensão adicional e nova no marco do cálculo dos valores éticos, dimensão esta que era desconhecida a todas as formas precedentes de ação”.<sup>117</sup> O filósofo indica que, antes, se falava numa situação que todo o uso de uma capacidade em grande escala carregava consigo um vetor de efeitos crescentes e, eventualmente, ruins.<sup>118</sup> Mas, ele constata, nos dias de hoje toda aplicação de uma capacidade técnica de uma sociedade tende a crescer em tamanho.<sup>119</sup>

A técnica moderna é para uso global, com imensas dimensões, sendo que seus efeitos, seguramente, atingirão as gerações futuras em número não calculável, “hipotecamos a vida futura em troca de vantagens e necessidades atuais a curto prazo – e, quanto a isso, na maioria das vezes, em funções de necessidades autocriadas”.<sup>120</sup> Embora possa ser inevitável esse agir, há que se ter extremo zelo para agir com ética frente às gerações vindouras. Essa interferência futura na prática da técnica é uma inovação ética, fazendo com que a própria ética se aparelhe para dar abasto a esses reclamos.<sup>121</sup>

Outra razão apontada por Hans Jonas para questionar os porquês de a técnica ser objeto da ética é o rompimento com o antropocentrismo. O filósofo coloca essa como uma razão consequente de a técnica tomar dimensões globais no espaço e no tempo.<sup>122</sup> No momento em que se percebe uma abrangência expandida do poder humano há uma ruptura com a hegemonia antropocêntrica de outros sistemas éticos. Nesses, era o bem do homem a principal preocupação, todos os malefícios ao ser deveriam ser

---

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>118</sup> *Idem*.

<sup>119</sup> Que se note que o filósofo não considera o indivíduo, mas a sociedade – seguramente, essa é uma percepção importante.

<sup>120</sup> JONAS, op. cit., 2013, p. 53

<sup>121</sup> Nesse particular, verificar em NODARI, op. cit., p. 213, em diante.

<sup>122</sup> JONAS, op. cit., 2013, p. 53

evitados, seus sofrimentos corrigidos, devia-se afastar do vício e buscar a virtude, sendo o máximo do dever do homem ganhar limite na humanidade.<sup>123</sup>

O homem não detém mais a exclusividade do respeito moral, desde que monopolizou em si o poder sobre o resto da vida. Nossa geração não pode legar desolação a nossos sucessores; eis a necessidade de um olhar ético para sustentar um dever humano perante homens, dilatando a solidariedade na sobrevivência de todos – vida extra-humana menoscabada é existência humana indigente, sendo certo que não podemos ignorar os seres sencientes, as estruturas dos ecossistemas e os diversos modos com os quais a vida se arranja.

No pensamento de Hannah Arendt, vê-se que a durabilidade do artifício humano não é absoluta; o uso que dele fazemos o desgasta. As coisas no mundo têm a função de estabilizar a vida humana; sua objetividade reside no fato de os homens “a despeito de sua natureza sempre cambiante, podem recobrar suas mesmidade [*sameness*], isto é, sua identidade”.<sup>124</sup> Assim, contra a subjetividade do homem afirma-se a objetividade do mundo feito pelo próprio homem sem a sublime indiferença à natureza.

Tomando a técnica como expressão do pragmatismo do atilamento do homem, muitas vezes esse mesmo homem é posto no papel, conforme chama Jonas<sup>125</sup>, de mordomo e guardião da criação. Isso é grave, pois coloca como responsabilidade do homem o futuro da vida, ficando o planeta à mercê do bom ou do mau uso desse poder. O homem guindou o homem a uma responsabilidade cósmica – essa é a constatação que se irradia do pensamento de Flusser.

Uma quinta e última razão apontada é a capacidade de o homem colocar em risco a existência da espécie humana. É a chamada emergência da questão metafísica frente ao potencial apocalíptico da técnica. O homem atreve-se a mexer na sua integridade genética e na de outras espécies; altera, de modo arbitrário, a estrutura de genes, ameaça destruir a terra para explorá-la, extingue espécies com consciência, devasta culturas, analisa o mundo como se fosse seu dono, combina os dados da vida

---

<sup>123</sup> *Idem.*

<sup>124</sup> ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 12. ed. revista. Tradução: Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 170.

<sup>125</sup> JONAS, op. cit., 2013, p. 59.

para auferir lucro. Daí subjaz questões metafísicas não antes levantadas, nunca tratadas diretamente pela ética: a preservação do homem, respeito à herança genética, exatamente por haver vida, de um modo geral.

Hans Jonas afirma que essa questão não é ociosa, pois sua resposta relaciona-se com a identificação do limite que podemos arriscar nossos atrevimentos técnicos; eticamente identificarmos quais riscos são absolutamente inadmissíveis.<sup>126</sup> Colocando o futuro da vida em jogo toda aventura técnica nesse sentido seria proibida, devendo ser impedidas logo no princípio. Por essas razões, para o filósofo, a técnica passa a ser um caso especial para considerações éticas.

Postas as cinco razões impende afirmar que o ponto nodal do problema encontra-se na dependência que temos da técnica – a sua benignidade contém em si a sua maldição.

Somos muitos no mundo – possivelmente, graças à técnica – e almejamos infundas coisas. Isso inviabiliza qualquer espécie de retorno a estágios anteriores. A humanidade só pode seguir adiante “e tem de extrair da própria técnica, com uma dose de moral temperante, o remédio para sua enfermidade. Esse é o ponto crucial de uma ética da técnica”.<sup>127</sup>

O quadro é grave, pois essa espécie de síndrome tecnológica, na visão do filósofo, faz a técnica progredir quase compulsivamente, fazendo o homem, que é o sujeito que a exerce, seu próprio servo. Isso é um enfraquecimento da liberdade. Sempre a humanidade determinou-se pelo passado, que, mais que um motor, era um freio. As técnicas surgem para desestruturar as dependências humanas – a cada passo, queremos dar o passo seguinte, e esse impulso vai sendo legado à posteridade.

O problema crucial é que a técnica contemporânea “faz de nossas obras nossos senhores, constringendo-nos, aliás, a multiplicá-las sempre mais”.<sup>128</sup> Não podemos aceitar sermos tragados por nossas máquinas – novamente, por aqui, se percebe o

---

<sup>126</sup> *Ibidem.*

<sup>127</sup> *Idem.*

<sup>128</sup> *Ibidem*, p. 61.

aparelho flusseriano? Crê-se que a disparada e a neurose narcísica tecnológica devem sofrer um controle extra tecnológico.

Os objetos técnicos – aparelhos, máquinas, instrumentos, *gadgets*, etc. – são parte considerável do ambiente cotidiano.<sup>129</sup> Não requer muito, como indica Flusser<sup>130</sup>, para levantar “a capa do habitual que os encobre e banaliza” para percebermos o milagre da técnica: num *touch* envio uma fotografia pelo telefone, faço uma cópia de um documento, acendo uma lâmpada. Técnicos admiram esse trânsito sedutor, esse ato quase enfeitado, mais que os leigos; cientistas admiram mais que os técnicos; e filósofos muito mais que os cientistas.

Flusser constrói uma grata visão acerca desse painel: um usuário de uma auto-estrada, por exemplo, ao utilizá-la nada cogita, apenas frui; o construtor alivia-se ao perceber que ela se comporta como o calculado; o engenheiro de materiais sente-se sábio ao perceber a excelência de seu produto; o filósofo contempla o ‘milagre’ que o algarismo posto no papel pelo construtor se verte em cimento armado e asfalto e se comportam como se nunca tivessem sido números. Note-se que os aspectos que um leigo examina não são os mesmos de um técnico, que não serão os mesmos que os cientistas, que, em seu turno, não coincide com as verificações de um filósofo.

O milagre da técnica não é uno, é vário. E assim é, em função de quem o admira, sendo certo que um milagre pode eliminar outro – alguns se admiram perante um aparelho, outros não, e outros ainda admiram-se pela falta de admiração desses. O que chama atenção do filósofo é o deslocamento da admiração. Originalmente, conforme Flusser,<sup>131</sup> admirável era a ciência – era o método para alçar o conhecimento pleno e verdadeiro da natureza; a técnica era a aplicação desse conhecimento e uma das provas de sua veracidade; era “milagrosa em segundo grau”.

Pode-se afirmar que na pós-história admirável é a técnica, pois ela funciona ainda que os enunciados da ciência que lhe servem de base não possam ser tomados como verdadeiros no sentido original.

---

<sup>129</sup> E o exasperante é que temos consciência deles apenas quando deixam de funcionar.

<sup>130</sup> FLUSSER, Vilém. A técnica enquanto argumento. <http://www.flusserbrasil.com/art55.pdf>, acesso em 17.12.15, 10 h. 01 min.

<sup>131</sup> *Idem.*

Para Flusser, a técnica é milagre de “primeiro grau”, porque ao funcionar dá significado aos enunciados científicos que aplica.<sup>132</sup> Isso faz com que a técnica se torne mágica; originalmente, era a prova da verdade dos enunciados científicos, e, atualmente, os enunciados tendem a serem fórmulas que provam e buscam explicar o funcionamento dos *gadgets*. Aqui se verifica uma grave inversão da relação entre técnica e ciência. Ademais, que não haja ilusões, a interpenetração entre saber e poder é de difícil verificação.

Nos inícios, a ciência disciplinava e visava o saber – e aí ele se diferenciava da alquimia, da astrologia, que visavam o poder.<sup>133</sup> Flusser agrega, por exemplo, que os mecânicos do barroco não queriam construir máquinas para a burguesia nascente; eles desejavam descrever fenômenos como a queda-livre. Os pensamentos de alquimistas, oportunamente, resultaram na produção de máquinas que produziram mais ouro – e veja-se que é desimportante que alquimia era consequência não pretendida dos enunciados da mecânica, embora desejada e financiada pela burguesia. Na origem a ciência se pretendia pura, mesmo se constatando que alguns astrônomos eram astrólogos – mas, conforme Flusser, para saber, fazia-se ciência, e para fazer, fazia-se feitiço.<sup>134</sup>

Atualmente se verifica o contrário: não se espera mais que a ciência leve o saber no sentido original. Os enunciados da ciência – de base lógica e matemática, por exemplo – dotados de códigos próprios, por início, não iriam se articular com algo que não fosse proveniente dessa estrutura. Ou seja, seria possível a ciência descobrir algo que não tenha sido posto por ela própria. É dizer, espera-se que a ciência leve ao poder, ou, como quer Flusser, “à técnica que determina o destino da humanidade”.<sup>135</sup> Retomando a imagem do filósofo, mesmo que não se creia que os algarismos do construtor signifiquem a coisa, espera-se que o concebido seja sustentável. Mas,

---

<sup>132</sup> *Idem.*

<sup>133</sup> O filósofo ilustra com o exemplo dos astrônomos da renascença que não queriam influir no destino dos homens, mas fazer a descrição acurada dos fenômenos celestes.

<sup>134</sup> FLUSSER, Vilém. A técnica enquanto argumento. <http://www.flusserbrasil.com/art55.pdf>, acesso em 17.12.15, 10 h. 01 min.

<sup>135</sup> *Ibidem.*

simultânea e curiosamente há pessoas que cogitam sobre um saber a ser desenterrado – algo alquímico, mágico?

A confiança plena na ciência vai-se se perdendo no transcurso dos anos. Ao mesmo tempo, a técnica se fortalece. Assim é, pois os cientistas recorrem à técnica com argumento seu, o que, para Flusser, será um argumento pragmático – quase um significado mágico ao termo. Pode-se dizer que a descrença na ciência pura vem da filosofia – fenomenólogos, estruturalistas? – e de parte de cientistas, notadamente físicos nucleares, linguistas. O ceticismo é compensado pela crença cega no cientificismo que caracteriza as massas.

Ao se tomar o chamado milagre da técnica verifica-se aquilo que pode ser o limite do possível tecnicamente – pensa-se, inclusive, na inadmissibilidade de limites.<sup>136</sup> Mas, veja-se que a crença na técnica ilimitada é suavizada na dúvida de a capacidade técnica de resolver problemas, inclusive os problemas criados por ela própria.

Aqui há um paradoxo constatado por Flusser:<sup>137</sup> a nossa vida está ambientada num meio dominado por produtos técnicos. Se eles deixassem de funcionar, não teríamos um futuro concreto, inclusive morreríamos. Mas, Flusser não crê que isso seja um bem, inclusive por que estamos acostumados com o funcionamento dos aparelhos e, via de consequência, nem o admiramos.

Quando raciocinamos acerca do tema, como Flusser, quedamos espantados exatamente porque não cremos mais que o funcionamento se dá pelos saberes da ciência pura. Estamos, segundo o filósofo, vivendo num mundo grandemente produzido por um tipo específico de magia, chamado técnica, e estamos “em vias de perder a fé em tal magia, tanto com respeito ao mito específico que a sustenta, chamado ‘ciência pura’, quanto com respeito ao ritual específico ao qual recorre, chamado manipulação tecnológica do mundo”.<sup>138</sup>

---

<sup>136</sup> FLUSSER, Vilém, *Pós-história*. Vinte instantâneos e um modo de usar. São Paulo: Annablume, 2011.p. 100-104, retoma essa questão, reafirmando-a com contundência, chegando a afirmar que na era da miniaturização em que vivemos, o *chip*, vai transformar “o homem em funcionário competente, e a sociedade em aparelho administrativo. Visa *mandarinizar* a sociedade”.

<sup>137</sup> FLUSSER, Vilém. A técnica enquanto argumento. <http://www.flusserbrasil.com/art55.pdf>, acesso em 17.12.15, 10 h. 01 min.

<sup>138</sup> *Idem*.

Vê-se uma dúvida teórica: como pode funcionar a técnica, se a ciência não pode captar a coisa? Nessa mesma esteira, também se apresenta uma questão prática: como resolver os problemas que a técnica colocou diante de nós, a não ser usando mais técnica? Flusser enfrenta o problema indicando que cremos num mundo linear, que flui do passado ao futuro – ser é vir-a-ser -, sendo que viver é progredir à morte.<sup>139</sup> Essa estrutura linear assume vários conteúdos dentro do pensamento humano – marxismo, judaísmo, cristianismo, budismo, humanismo, etc. Porém, o conteúdo derradeiro dessa estrutura é o discurso da ciência pura. O universo que o discurso científico projeta “tem a estrutura da nossa fé: é matematicamente e logicamente estruturado”.<sup>140</sup>

É nesse universo que a técnica funciona. Se a ciência é mito, a técnica é rito. Se a técnica for admitida como o melhor dos ritos, deixará de ser um argumento reacionário para a manutenção das estruturas vigentes. Note-se que o efeito pode ser terrorista – uma vez que não está enquadrado na programação do aparelho -, mas, seguramente, serão libertadores. Flusser compreende que o milagre da técnica está obstruindo uma visão do novo, porque é utilizado como argumento de aparência progressista, mas que é efetivamente reacionário, pois serve à continuação dos mega-aparelhos programados.<sup>141</sup>

A essência do trabalho percorre essa concepção de conceito. Todo conceito tem componentes que se definem por ele, constituindo-se numa multiplicidade – sendo certo que nem toda multiplicidade é conceitual. Segundo Deleuze e Guattari,<sup>142</sup> não se criam conceitos a não ser em função dos problemas que se consideram mal vistos ou mal colocados. Então, se a ciência se compraz em descrever e explicar dados ou fenômenos de acordo com os métodos científicos, regionalizando e fragmentando a realidade, a

---

<sup>139</sup> O viés heideggeriano do pensamento de Flusser, conforme projeto desta dissertação, de plano, está afastado desta discussão.

<sup>140</sup> FLUSSER, Vilém. A técnica enquanto argumento. <http://www.flusserbrasil.com/art55.pdf>, acesso em 17.12.15, 10 h. 01 min.

<sup>141</sup> *Idem.*

<sup>142</sup> DELEUZE, GUATTARI, op. cit., p. 24.

filosofia possui uma dupla tarefa ao produzir seus conceitos: pensar as condições de conhecimento e, concomitantemente, refletir sobre sua aplicação e resultados.<sup>143</sup>

Esse capítulo teve por objetivo reafirmar a importância de se verificar uma análise ética da técnica sobre os conceitos construídos por Flusser. Cumpre, então, dedicar-se aos conceitos da filosofia de Vilém Flusser, notadamente no que diz respeito ao problema da técnica.

---

<sup>143</sup> PAVIANI, op. cit., p. 23.

#### 4 A PÓS-HISTÓRIA E A TEMPORALIDADE PRÁTICA

O ser humano se comunica e produz cultura, sendo esta considerada como um conjunto de objetos para se comunicar. Os padrões de comunicação variam em épocas diversas. A comunicação em Flusser é uma lente importante para se compreender a pós-história.

O tempo pós-histórico é imagético – já se disse, inclusive, que a escrita teria acabado. Se o iluminismo contribuiu para a história, foi sob a ideia de que não há indivíduos autônomos se inexistir espaço para a crítica e para a razão – e essas especificidades foram consagradas na filosofia ocidental por Kant. Se estivermos fora da razão, então vivemos na promessa teológica ou somos dóceis ao determinismo natural. Autonomia aqui está no significado de ato emancipatório, de produção cultural, de domínio da compreensão e explicação sobre fenômenos. Um sujeito autônomo “é aquele que guarda o distanciamento necessário para se tornar autor de si mesmo, e, por isso, legislador pela sua racionalidade de sua própria condição.”<sup>144</sup> Daí, inexistir autonomia sem capacidade reflexiva.

No tempo pós-histórico predomina a apatia reflexiva, há uma recusa no desenvolvimento da razão emancipatória, uma vez que tudo é pensado a partir do mercado, sob as forças do mercado, experimentando todo o sujeito a inércia expectadora da vida – a imagem dá acesso ao mundo, o *touch screen* proporciona o gozo – vez que a regra é o consumo compensador.

Há que se verificar como o indivíduo é controlado nessa sociedade imagética com todas as prisões e servidões dos aparelhos, no sentido flusseriano do termo, e com que pasmo deparamo-nos com a dicotomia: liberdade ínsita do ser frente ao domínio de mim pelos aparelhos. O objetivo primordial é esboçar algumas características de controle do sujeito na pós-história.

Cumprir verificar o que estruturou o filósofo sobre essa questão acerca da temporalidade prática, ou seja, verificar o que significa esse tempo pré-histórico, o tempo histórico e o tempo pós-histórico.

---

<sup>144</sup> BITTAR; ALMEIDA op. cit., p. 10.

O homem não está na vida como os outros seres vivos – manipulamos o mundo, de fora para dentro. Na bela alegoria de Flusser, retiramos uma pedra do mundo, a colocamos em outro lugar, a reviramos para entendê-la e, por fim, a usamos contra o mundo do qual a havíamos retirado.<sup>145</sup>

Sob a concepção de Hannah Arendt,<sup>146</sup> a obra precede o homem como hoje nos constituímos; essa criação de coisas do mundo é válida para todas as espécies que nos precederam. Quando os primeiros homens manipularam o fogo, qualificaram o real e realizaram valores; os precursores simiescos do homem, à medida que se sucediam as gerações, foram tecnicamente mais perfeitos e mais valores foram se tornando reais.

Somos “gente que sabe recuar da atividade de criação para conseguir uma visão de conjunto (...). Para onde recuamos é tão miraculoso quanto existirmos. Digamos simplesmente: nós somos capazes de recuar a fim de lá olhar”.<sup>147</sup> Não podemos mais segurar o mundo da pré-história, posto não ser mais um mundo manifesto, mas sim aparente, objeto de uma visão de conjunto. O homem pré-histórico nos deixou intersubjetividades simbolizadas.

Na concepção flusseriana as imagens são os intermediários entre nós e o mundo das coisas a serem colocadas. Para além de representar essas coisas, ela nos põe diante dessas coisas, o que o filósofo chama interdialética de todas as mediações. Mas, se as pessoas passam a se orientar num mundo em imagens que elas consideram verdadeiras e o mundo como imaginação, faz-se uma reviravolta da função da imagem, e que se chama de idolatria, e sua consequência é a reviravolta do gesto de trabalhar em ‘magia’, pois agimos em função de imagens – por exemplo, ainda batemos na madeira para espantar algum eventual ato de azar.

Em face das imensas crises da atualidade, devem-se recolocar algumas questões e tratarmos com conceitos aceitáveis. O substantivo *pós-história* e o adjetivo *pós-histórico* não parecem ser conceitos de apreensão imediata. Muito se utiliza essa temática para questões estéticas, comunicacionais.

---

<sup>145</sup> FLUSSER, Vilém. Além da história. <http://www.flusserbrasil.com/art130.pdf>, acesso em 03.04.17, 15 h. 30 min.

<sup>146</sup> ARENDT, op. cit., p. 20.

<sup>147</sup> FLUSSER, Vilém. Além da história. <http://www.flusserbrasil.com/art130.pdf>, acesso em 03.04.17, 15 h. 30 min.

Quando se coloca a expressão pós-história em raciocínio, de imediato pode-se relacioná-la com a ideia de fim da história, subentendida no capítulo final da Fenomenologia do Espírito de Hegel, ou que serviu de base para discussões – como Kojève e, mais recentemente, Fukuyama com o fim da história, quando o autor vibrou com o fim do socialismo, celebrando a hegemonia americana. A expressão *pós-história* que aqui se utiliza não vai nesse caminho. Também não se trata de requestrar discussões sobre a pós-modernidade, tema esse que se estrutura em outro patamar da compreensão humana. Igualmente, o termo *pós-história* não é considerado uma história posterior, termo que está muito ligado a um pessimismo cultural – que pode até ser tomado como reacionário – que dá vestes ao tema da decadência da civilização ocidental, via a alienação, o consumo e a cultura de massa – esse é também um dos temas da pós-modernidade. Insista-se que a expressão *pós-história* que aqui se trata é tomada numa outra concepção.

Inicie-se a exposição considerando a história. Pode-se indicar que a história propriamente dita está reservada a momentos particulares da experiência na contemporaneidade, excluindo a vivência cotidiana. Entretanto, há uma dimensão temporal em que não realizamos história. Nossa consciência temporal tem capacidade de coexistir tanto com elementos históricos como com elementos não-históricos. Os momentos históricos são cruciais, radicais, e nos revolucionam; já os elementos tomados como não-históricos se apresentam como vivências normais, típicas da vida transeunte. Se a história for entendida como “clivagem temporal que configura particularidades de vivência específica”<sup>148</sup> o que se encontra fora desse perímetro ou é pré-história ou é pós-história, mesmo que não se exclua *a priori* a coexistência da história com essas duas dimensões da temporalidade prática. Que não seja a pré-história

---

<sup>148</sup> DUARTE, Rodrigo. A plausibilidade da pós-história no sentido estético. *Trans/Form/Ação* Vol. 34 nº esp., 2, Marília, 2011. <http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/transformacao/article/view/1160/1036>. Acesso em 15.12.15, 15 h. 45 min, p. 156.

confundida aqui com a Idade da Pedra, mas que seja tomada como um resquício das relações arcaicas de dominação que coexistem com o momento histórico.<sup>149</sup>

O pensamento de Vilém Flusser dá um sentido substantivo à pós-história. Ele pensa a pós-história como sendo um período de alto grau de generalidade, dotado de “sobrepeso estético”.<sup>150</sup> A seu turno, a pré-história só se realiza quando se consolidam as imagens técnicas que povoam o cotidiano, estetizando-o de modo radical e irreversível. Flusser não declara a realidade imediata e completa da pós-história, mas a tendência à sua realização se dará pelo alastramento da produção de imagens por meios técnicos, especialmente as digitais.<sup>151</sup>

A pós-história tem por característica ser uma sociedade programada. Uma das noções fundamentais dessa concepção flusseriana é a de programa, tema tão complexo que se debate inclusive com o clássico problema da liberdade humana – o acaso que dirige os processos de liberdade humana falece frente à previsão exata de que resultará das virtualidades contidas no programa. Como consequência do predomínio dos programas, percebe-se a necessidade dos aparelhos – equipamentos que fazem os programas funcionar, o que ocorre pela ação dos funcionários, que são sujeitos incumbidos de operar os aparelhos. Se há programas, então deve haver programadores, que são aqueles que “estabelecem o conjunto de virtualidades contidas nos programas que funcionam nos aparelhos que, por sua vez, são operados pelos funcionários.”<sup>152</sup>

Isso gera um drama, pois para logo se vê que o modo de compreensão finalístico e causal não se aplica a um mundo de programas. O programador, mesmo sendo superior ao funcionário, não é ser onipotente, pois também é um funcionário de megaparelho, que está programado por um metaprograma, e assim sucessivamente. Eis o nó górdio do que Flusser compreende como a desumanização.

O lado perverso da pós-história, para Flusser, é que diante da ampla possibilidade de diálogo pelos progressos eletrônicos de comunicação, predominam os

---

<sup>149</sup> Essa concepção é encontrada no pensamento crítico de Karl Marx, assim como na Teoria Crítica da Sociedade de Theodor Adorno, dentre tantas outras análises do conhecimento humano.

<sup>150</sup> FLUSSER, *Filosofia da caixa-preta*, p. 37-49.

<sup>151</sup> DUARTE, op. cit., p. 170

<sup>152</sup> FLUSSER, *Filosofia da caixa-preta*, p. 40.

discursos, o que demonstra a crise e a doença da sociedade, enquanto que o “tecido social do ocidente vai se decompondo.”<sup>153</sup> Vivemos uma irradiação anfiteatral e diálogo em rede. Se não houver espaço para a política, para diálogos circulares, nunca iremos superar a crise. Na sua filosofia, Flusser traz uma importante distinção entre discurso e diálogo. O discurso almeja objetividade e traz como função a difusão do conhecimento. O diálogo visa a intersubjetividade e vai produzir novos conhecimentos. O filósofo tabula os diálogos e os toma como circulares, como uma mesa-redonda, ou diálogo em rede, ocorrente na opinião pública. Já o discurso pode ser teatral, como uma aula; piramidal, como numa igreja; em árvore, como na ciência; ou o discurso anfiteatral, como na imprensa.<sup>154</sup>

O filósofo identifica uma dimensão sócio-política na supremacia do discurso. O mundo se verte no citado mega-aparelho. Flusser traz uma bela visão: na Idade Média o espaço que servia ao mercado foi coberto por uma cúpula originando a basílica. As funções da basílica se recodificaram; hoje há o *shopping Center* como substitutivo – a função mercado migrou ao supermercado e a função templo transformou-se no cinema. No cinema “a massa é programada para comportamento consumidor no supermercado, e do supermercado a massa é solta para reprogramar-se no cinema”.<sup>155</sup>

Por argumento, se considerarmos o mundo um mega-aparelho, e pensarmos todos como funcionários, isso se configura no caos. Nesse caos, só há uma esperança: a conscientização de nossa automática estupidez.<sup>156</sup> Nosso cotidiano é dominado por imagens que transmitem mensagens. As imagens são planos com informações que nos programam; veja-se que são as imagens e não o texto, que nos programam, são as mídias, por exemplo. Flusser compreende que a escrita como código linear – o alfabeto, por exemplo – foi a resposta contra as imagens tradicionais, que foi o primeiro código da humanidade, na pré-história. O texto dissolveu a bidimensionalidade do código para a unidimensionalidade da escrita que explicou as imagens. Para Duarte, o trânsito do domínio das imagens para a predominância dos textos, foi a história superando a pré-

---

<sup>153</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>154</sup> *Ibidem*, p. 71-79.

<sup>155</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>156</sup> Flusser já escreveu que vivemos a catástrofe de sermos livres - livres, inclusive, para abandonar uma zona experiencial humana conhecida para experimentarmos outras identidades pós-humanas.

história.<sup>157</sup> Para Flusser, a história se inicia com a invenção da escrita, quando o texto passa a representar e encobrir o mundo.<sup>158</sup> O filósofo considera que o homem nas cavernas contemplava imagens, que, em face ao fogo da caverna, tremeluziam, parecendo que se moviam. Criou-se um mundo objetivo entre o sujeito e o mundo da vida; pela visão trêmula criava-se entre o mundo objetivo e a pessoa, um mundo imaginário. Criamos um mundo objetivo para modificar o mundo da vida, sendo que “a finalidade do mundo objetivo é me ajudar a voltar ao mundo da vida”.<sup>159</sup>

O problema fundamental é que o novo tipo de imagem é diferente da imagem tradicional – não é produzida pelo homem, mas por aparelhos e mediatizada por códigos matemáticos e computacionais. Se os textos eram contra-imagens para torná-las aptas à vivência concreta – que é o trânsito da pré-história para a história -, as tecnoimagens são contra-textos, tornando-os transparentes à vivência concreta a fim de libertar a humanidade da loucura conceitual. O gesto de codificar “e decifrar tecnoimagens se passa em nível afastado de um passo do nível da escrita, e de dois passos do nível das imagens tradicionais. É o nível da consciência pós-histórica.”<sup>160</sup>

As tecnoimagens não são simbólicas, mas objetivas – o que dá um potencial alto de programação. Novamente surge a confirmação que se forma um mega-aparelho que transforma o mundo. Ademais, todos os setores da realidade vão se amoldando ao seu modo de ser: “A história toda, política, arte, ciência, técnica, vai, destarte, sendo incentivada pelo aparelho, a fim de ser transcodada no seu oposto: em programa televisionado”.<sup>161</sup>

A teoria da pós-história de Vilém Flusser está vinculada de maneira absoluta na sua teoria das mídias e da história da escrita. O filósofo não raciocina a pós-história como alguém que faz a apologia de seu presente nem como um intelectual que

---

<sup>157</sup> DUARTE, op. cit., p. 174.

<sup>158</sup> FLUSSER, *Pós-história*, p. 100.

<sup>159</sup> FLUSSER, *Comunicologia*, p. 126.

<sup>160</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>161</sup> *Ibidem*, p. 102.

diagnostica “o sentido terrível da razão ocidental”.<sup>162</sup> Flusser vincula essa razão à escrita: pós-história é o que resulta do término da era da escrita alfabética e o triunfo das imagens.

De um modo aparente, o homem não tem capacidade de pensar a política e a história sem pensar de forma imaginativa, ou, como quer Flusser, de modo “pré-histórico, pré-historiográfico, apolítico”.<sup>163</sup> Vê-se que os textos carregam cada vez mais imagens e o pensamento histórico vem cada vez mais imaginativo – “a dialética texto-imagem é um pensamento imaginativo progressivo na história e um pensamento conceitual progressivo na imagem”.<sup>164</sup>

Nas imagens antes da pós-história também há texto, há “escrita”. Não é sem motivo que as teorias da enunciação “começam a entrar em crise justamente quando meios pós-cinematográficos assumem a hegemonia do mercado audiovisual.”<sup>165</sup> Tanto o vídeo, como a televisão e o próprio cinema perdem a sua prioridade e seu local de execução – a produção abrange outros mercados, *DVD*, *laserdisc*, computadores, etc.

Com o surgimento, generalização e banalização necessária desses novos meios – e quando se diz aqui necessária, se afirma por ser fundamental para a pós-história – o dispositivo, o “texto”, o espectador começam a mudar o estatuto. Quer-se dizer que um dos traços gerais da pós-história, em relação a vídeo, televisão, cinema parecem não enfatizar a construção de uma subjetividade que possa acessar novos enunciados de intersubjetividade, específicos de uma ética aplicada. Não se vê o diálogo – no sentido arendtiano – entre uma posição subjetiva entre o ‘narrador’ da diegese e o espectador. Não há uma pauta de identificação psicológica entre narrador e espectador.

O diálogo virou discurso. Tanto é assim que grande parte da produção de audiovisuais em geral caracteriza-se por ser um caótico engendramento de procedimentos, demandas e gêneros, muito “regida por uma certa objetividade enunciativa, de que a evidência mais inquestionável é a interpelação direta da audiência

---

<sup>162</sup> SELIGMAN-SILVA, Márcio. As utopias de Flusser. In: FARIAS, André Brayner de (Org.). *Vilém Flusser. Filosofia do desenraizamento*. Porto Alegre: Clarinete, 2015, p. 113.

<sup>163</sup> FLUSSER, *Comunicologia*, p. 137.

<sup>164</sup> *Idem*.

<sup>165</sup> MACHADO, op. cit., p. 133.

pelo apresentador da televisão, através do olhar direto à lente da câmara, e a referência ao espectador pela segunda pessoa (você que me vê e me ouve).”<sup>166</sup> O mesmo se dá, aliás, em relação ao telespectador, que com seu controle remoto introduz uma descontinuidade nova, através do *zapping*. É o discurso, é a objetificação.<sup>167</sup>

Uma questão pertinente é perscrutar os sintomas dessa sociedade pós-histórica. Os sujeitos percebem-se quase a se afogar nos caprichos do mercado de consumo – as mercadorias surgem inspiradoras e o apelo ao *Ter* é algo incomparável na história da humanidade – tudo está à venda e sempre haverá algo mais completo, mais tecnológico, mais avançado. Nessa seara, o pensamento humano está avariado, em colapso algumas teses, em descrédito certos componentes da ética. As expectativas de uma resposta ética à crise que se agiganta estão em processo de inércia. As ações com resultados mais longevos não vêm com preocupações reflexivas – é o imediato que nos contenta, só o *já* satisfaz enquanto que a ‘caixa-preta’ flusseriana, nesses tempos está disponível inclusive na ponta dos dedos, nos faz estar em todo lugar de modo imediato, em inúmeros *pixels*, desde que se esteja com bateria carregada, pronto para gastar.

Nesse panorama, a própria sociologia – que de alguma maneira deve ser convocada a explicar esse painel - denuncia que há um enfraquecimento das estruturas sociais. Esses planejamentos em longo prazo poderiam ser traçados com antecedência; isso leva a um desmembramento da história política e das vidas individuais numa série de projetos e episódios de curto prazo que são, em princípio, infinitos. Ademais, não combinam com os tipos de sequências aos quais conceitos como maturação, carreira, progresso – ou tudo aquilo que sugere uma ordem sucessiva pré-ordenada – podem ser significativamente aplicados. Uma vida assim “fragmentada estimula orientações ‘laterais’ mais do que ‘verticais’. Cada passo seguinte deve ser uma resposta a um diferente conjunto de oportunidades e a uma diferente distribuição de vantagens”.<sup>168</sup> O que se percebe é um conjunto diferente de habilidades.

---

<sup>166</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>167</sup> Uma das caracterizações mais marcantes do discurso cinematográfico é a existência de um plano que pressupõe um trabalho de enunciação de um sujeito que primordialmente ‘olhou’, e eventualmente ‘ouviu’, para que pudesse ser apreendido, contemplado e dialogado com o espectador.

<sup>168</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Tempos líquidos*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2007, p. 9.

Esse quadro é assombrado, pois o passado não é bastante para alimentar as vitórias, ou ocorrências, do futuro. O fato é que a história não está mais garantindo as vitórias futuras. O pensamento, a escrita, a reflexão, que foram tensionadas à exaustão no passado, necessitam ser constantemente inspecionados e revistos – a pós-história de alguma maneira serve para provar que muito saber se tornou inútil ou claramente contraproducente. Vê-se um caos. Há um instantâneo esquecer; um profundo senso de defasagem de informações; hábitos são senis.

Outro sintoma da pós-história que pode ser trazido é a questão do sono.<sup>169</sup> Acreditar que existem traços essenciais que distingam seres vivos de máquinas é ingênuo – se não aceitamos o ‘sono’ das máquinas, porque desejaríamos o sono dos seres? Não suportamos a pouca duração das baterias dos *smartphones*, entregadores de alimentos que demoram em apresentar o pedido, computadores em processo de hibernação são transtornos, o sinal de ocupado do aparelho telefônico é agressivo. Por óbvio que, num futuro pouco distante, será plausível a transferência e o arquivamento de dados e informações de nossas mentes para alguma ‘forma digital de imortalidade’.

Entretanto, o sono é um espaço de tempo que não pode ser contornado – e subtrai ganhos do capitalismo, pois aí não trabalhamos não conectamos não compramos não somos vigiados não *linkamos* não compartilhamos não pagamos. Enfim, o sono não pode ser colonizado nem submetido às estruturas brilhantes e imagéticas da lucratividade – o sono não tem valor!<sup>170</sup> O mundo que não dorme – iluminado por imagens daquilo que há para comprar, de luzes piscantes anunciando gozo, pelas telas dos *tablets* em obnubilação – “é a miragem capitalista final da pós-história – do exorcismo da alteridade, que é o motor de toda mudança histórica”.<sup>171</sup>

O tempo está alinhado a coisas inanimadas e, como um *slogan*, institui a disponibilidade absoluta. A *caixa-preta* faz ver no sentido mais completo, pois além de

---

<sup>169</sup> Nesse particular, importante perceber que a tese do soldado sem sono foi precursor do trabalhador sem sono e, hoje, do consumidor sem sono, conforme CRARY, Jonathan. 24/7. *Capitalismo tardio e os fins do sono*. Tradução: Joaquim Toledo Júnior. São Paulo: Cosac Naify, 2014, p. 13.

<sup>170</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>171</sup> *Ibidem*, p. 19.

apreender e considerar ela também registra e, fundamentalmente, inventa.<sup>172</sup> Na pós-história somos sujeitos aparelhados, posto a evidência de dependermos de aparelhos que realizam grande parte de nossas operações de ver e de representar.<sup>173</sup>

Erigiu-se uma nova habitualidade visual. Todos os dispositivos ofertados pela tecnologia – sejamos nós realizadores, usuários ou consumidores – ganham o sentido da caixa-preta, no sentido flusseriano, de cujo funcionamento misterioso nos escapa parcial ou totalmente – a angústia maior é saber se o resultado da visada, é a visada subjetiva do meu *eu*, ou de uma máquina que simula minha visão.<sup>174</sup>

Essa angustia, entretanto, parece ser mais de um ser histórico vivendo na pós-história, do que de um nativo dos tempos imagéticos. Ademais, já bem se sabe que há máquinas que fotografam de forma programada, sem nenhum olho em seu visor, do mesmo modo que um usuário do universo virtual interage com um aplicativo e obtém texto, imagens, sons, sem ter a menor ideia de como são produzidos no interior do computador.<sup>175</sup>

Poder-se-ia pensar que quanto mais presente as manifestações do poder econômico, quanto mais razão, mais técnica, mais informação, mais desenvolvimento material, a humanidade poderia avançar no sentido de haver mais consciência, mais democracia, mais acolhimento, mais hospitalidade, mais engajamento, mais moralidade, mais justiça social.<sup>176</sup>

---

<sup>172</sup> Rosa é precioso ao indicar que “viver – não é? – é muito perigoso. Por que ainda não se sabe. Porque aprender a viver é que é o viver, mesmo.” ROSA, João Guimarães. *Grade sertão: veredas*. 18. ed., Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985, p. 546.

<sup>173</sup> Tudo o que é virtual imita o gesto e o comportamento dos seres do nosso mundo, mas cuja verdade é apenas luminosa. Estar no mundo virtual é entrar dentro de uma imagem “existir como pura possibilidade dentro de um mundo virtual, um mundo sem espessura, sem densidade, onde, em princípio, tudo é possível”, conforme MACHADO, op. cit., p. 163.

<sup>174</sup> FLUSSER, *Filosofia da caixa-preta*, p. 46-47.

<sup>175</sup> Teoricamente, a cibernética já foi proposta como um saber universal, apta a abordar questões fundamentais nos mais diversos domínios. De forma empírica, representou um exercício espetacular de colaboração entre pesquisadores de diferentes campos. FELINTO; SANTAELLA, op. cit., p. 45-47 indicam que a cibernética já consistiu numa ciência dedicada a abarcar todo o campo da teoria da comunicação e do controle, tanto da máquina quanto do ser.

<sup>176</sup> “A fotografia da cena de guerra pode passar a ser o “significado” do evento fotografado. O evento pode ter acontecido, a fim de ser fotografado. E, mesmo se isto não for o caso, mesmo se o evento tiver acontecido independentemente do ato fotográfico, a fotografia pode passar a funcionar enquanto

O ser pós-histórico vive numa situação em que há uma lógica reversa. A sociedade está hipnotizada não só pela presença do bio-capitalismo e do bio-poder, que determinam comportamentos e que nos tornam incapazes de reflexão, mas também pelas influências midiáticas. Essa lógica reversa se revela, entre outros modos, pelo expurgo da filosofia, considerada tema de estranheza – vê-se o filósofo deixando de ser a pessoa que pratica os questionamentos, abrindo espaços para outros horizontes, introduzindo novas possibilidades, rediscutindo princípios e premissas, fundando um sentido explicativo para as coisas, reavaliando o que parece sólido. Entretanto, intelectuais se tornaram na “era da razão técnica, também fruto do positivismo, meros especialistas em assuntos afunilados, agindo e pensando sob cones de normas tecnicamente relevantes”.<sup>177</sup>

Outra categoria de extrema importância na filosofia de Vilém Flusser é a figura do funcionário. O funcionário vem a ser a junção de uma série de características do homem contemporâneo, no intuito de retratar essa sociedade. É um termo que está diretamente vinculado ao trabalho em suas relações sociais. É a grande fotografia do homem contemporâneo.

O trabalho é um caractere humano que o integra com a ideia de dignidade – o trabalho é um dos aspectos estruturadores do homem, assim como suas relações de afeto.<sup>178</sup> Pelo próprio desenvolvimento do trabalho, de alguma maneira, pode-se construir a história da humanidade, já que a maneira com a qual se trabalha pode-se

---

"significado": para quem vê jornal da manhã, a fotografia da cena da guerra passa a ser o "significado" da guerra, e o evento lá fora passa a ser mero pretexto para a fotografia. Em outros termos: para o receptor da imagem o vetor de significação se inverteu, e o universo das imagens passa a ser a "realidade". Sociedade "informática" será sociedade para a qual os valores e a realidade, o "dever ser" e o "ser", residirão no universo das imagens. Sociedade que vivenciará, sentirá, se emocionará, pensará, sofrerá e agirá em função dos filmes, da TV, dos vídeos, dos jogos eletrônicos, e da fotografia. Em tal sociedade, o poder se transferirá dos "proprietários" de objetos, (matérias-primas, energias, máquinas), para os detentores e produtores de informação, para os "programadores". "Imperialismo informático e pós-industrial" será isto. E o Japão, essa sociedade carente de energia e matérias-primas, é desde já exemplo disto. A decadência do mundo "objetivo" enquanto sede do valor e do real, e a emergência do mundo simbólico enquanto centro do interesse existencial, é observável, desde já, no terreno da fotografia. É terreno no qual o poder está sendo detido pelos programadores de aparelhos. E trata-se de poder hierarquizado e desumanizado.” In: FLUSSER, Vilém. A imagem do cachorro morderá no futuro? <http://www.flusserbrasil.com/art11.html>, acesso em 15.01.17, 13 h. 00 min.

<sup>177</sup> BITTAR; ALMEIDA, op. cit., p. 9.

<sup>178</sup> Assim se toma no pensamento psicanalítico, mas também, porém de outra forma, no pensamento de Hannah Arendt, quando estrutura o conceito de obra, dentre tantas outras acepções não só de ordem filosófica.

caracterizar o homem de cada época: fomos mão, depois lascas, depois ferramenta, depois máquina, depois robô, agora *chip* – eis nossa história!<sup>179</sup>

Na nossa sociedade pós-industrial, assim como em qualquer forma de sociedade anterior, há a funcionalização e a modificação das relações e formas de produção. Flusser indica que essa modificação é ontológica, alterando a ação da sociedade.<sup>180</sup> O que se apercebe em nossa sociedade é a práxis do funcionário – é dizer, a manipulação de símbolos de um mundo codificado. Um dos caracteres da pós-história é exatamente o funcionamento do homem em prol dos aparelhos. Uma grande distinção entre história e pós-história é que na história as máquinas trabalhavam para modificar o mundo, enquanto que na pós-história os aparelhos funcionam para modificar o homem.

Para Costa,<sup>181</sup> uma importante particularidade do homem contemporâneo é a separação entre fazer e ser. Essa separação significa que o homem é algo que não necessariamente ele faz. Essa situação faz com que o aspecto ontológico também se separa do deontológico e do metodológico. Assim, o *como é* não se vincula ao *como deveria ser* e ao *como transformá-lo*. Vai daí que predomina o aspecto metodológico, deixando os aspectos ontológicos e deontológicos de ter sentido. A pergunta “para quê o trabalho?” acaba não ganhando sentido.<sup>182</sup> Os aparelhos disseminados só fazer com que se busque sua superação e coloca o homem num esforço eterno para superar o que já foi realizado. Para Flusser, esse painel coloca o homem num eterno retorno de esforços para superar o que já foi realizado anteriormente, transformando-o num funcionário de aparelhos.<sup>183</sup>

Parece importante levar o raciocínio para cerca da questão dos modelos. Antes da Revolução Industrial, os modelos tinham o homem como padrão. Na era industrial, parece que o homem passou a ser o que devia ser modelado, aquele que deveria ser melhorado em razão do desenvolvimento. Para Flusser, o homem não faz mais parte do

---

<sup>179</sup> Essa é o belo arrolamento flusseriano.

<sup>180</sup> FLUSSER, *Pós-história*, p. 34.

<sup>181</sup> COSTA, Rachel Cecília de Oliveira. *Imagem e linguagem na pós-história de Flusser*. 125 folhas. Dissertação (mestrado). Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, p. 64.

<sup>182</sup> *Idem*.

<sup>183</sup> FLUSSER, *Pós-história*, p. 29.

modelo, na pós-história. O filósofo alerta para a elasticidade desses modelos – nossa vida pertence a redes invisíveis, somos dominados por aparelho, tendo o homem, portanto, deixado de ser o modelo.<sup>184</sup> Os modelos atuais são combinações realizadas por programadores, passando o homem a ser uma parte mínima deste mundo. As máquinas passam a ser sistemas que servem como modelo do mundo, pois geram modelos mecânicos do homem e do mundo – nesse particular há o reino incontestado e absoluto da técnica, que serve com desmesura ao capitalismo, que fomenta com fúria o consumismo.

Pode-se afirmar, com Flusser, que estamos diante de uma espécie de nova entidade: o funcionário. Examine-se que não é uma entidade exatamente humana, pois é coisificada; conforme Flusser, funcionar “é permutar símbolos programados.”<sup>185</sup> Mas, que se entenda, o funcionário não trabalha no sentido moderno do termo, não é o assalariado que cumpre ordens do empregador ou o burocrata público – sendo certo, entretanto, que ele produz informações. Por evidente, isso não é algo novo, pois a função sempre existiu na história. O que ocorre é que essa produção de informações era desempenhada pelos homens e agora é desempenhada pelos aparelhos. Na lição de Flusser, a “função de modificar o mundo não cabe mais aos homens, mas aos aparelhos.”<sup>186</sup>

Já por aí se desenha um quadro trágico: o sujeito vive em função desse fazer, e não precisa de capacidade intelectual para fazê-lo – aperta botões, ‘corta e cola’, opera o que um manual de instruções lhe obriga, digita, baixa aplicativo, troca o modelo, mas desconhecendo totalmente o aparelho. O funcionário não alcança a finalidade do aparelho e sua atuação é serial – todos se imitam, se conectam e se sentem livres por poder deletar: somos ninguém, ou somos todos.

O agir do funcionário é a ‘vontade’ do aparelho, sendo certo que essa ‘vontade’ é o projeto do aparelho sendo praticado. Flusser indica que o funcionário é um atributo

---

<sup>184</sup> Que não nos esqueçamos de que iniciamos, ademais, uma vida das miniaturas, - *os chips*, por exemplo - que também são aparelhos. Hoje, ademais, fala-se em nanotecnologia, os *gadgets* vêm cada vez menores, a vida vai se concentrando numa espiral.

<sup>185</sup> FLUSSER, *Filosofia da caixa preta*, p. 25.

<sup>186</sup> *Ibidem*, p. 23.

do aparelho, seria uma espécie de trabalhador da contemporaneidade e um “manipulador de bens simbólicos característicos de um mundo codificado”.<sup>187</sup>

Na nossa sociedade programada é importante perceber que nosso ambiente vive num contexto de jogos. Há duas causas para isso: a práxis cotidiana e a programação de nossas vidas, levando-se em conta a conclusão de Flusser, de que programa é jogo.<sup>188</sup> Isso pode ser mais bem explicado se cogitarmos ser o mundo dividido entre aqueles que criam os programas e aqueles que são programados. Essa estrutura contraria a sociedade industrial, em que está presente com muita ênfase a propriedade e o mui prepotente direito de propriedade.

Nessa sociedade pós-histórica não há um proprietário do aparelho, não há um dono. Segundo Costa, isso ocorre porque “não é a estrutura material do aparelho que importa, mas o conjunto de informações necessárias para criá-lo”.<sup>189</sup> O que realmente influi é verificar se é possível “esgotar as potencialidades do programa, pois o poder está nas mãos apenas de quem supera o programa.”<sup>190</sup>

Flusser constrói importante exemplo para se espriar essas funcionalidades: imagine-se um produtor de filmes. Já percebemos que o filme é um programa e o produtor o manipula através de aparelhos e usa vários funcionários que, inclusive, trabalham conjuntamente. O filósofo faz ver que aqui há um misto de trabalho histórico e funcionamento pós-histórico; conforme Flusser, por exemplo, o ator faz trabalho histórico e o *cameraman* o pós-histórico.<sup>191</sup> Para o produtor o importante é a fita, mas como na proposição de Flusser o programador também está programado, o produtor não pode realizar qualquer ação, já que ele deve considerar as determinações do programa – lembremo-nos que ele obedece a um meta-programa -, e por aí já se vê o funcionário que não consegue desvendar o que há na caixa-preta. E o exemplo vai formando uma espiral concêntrica de profundas e inauditas complexidades – esse é o quadro em que

---

<sup>187</sup> FLUSSER, *Pós-história*, p. 33.

<sup>188</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>189</sup> COSTA, op. cit., p. 67.

<sup>190</sup> *Idem*.

<sup>191</sup> FLUSSER, *Pós-história*, p. 106.

habita a técnica sofisticada, e que, de tão agressiva e superior, acha-se com *animus*, inclusive, de desdenhar da ética.

Reposicionando o tema em razão do desenvolvimento tecnológico, de alguma maneira, gozamos pela possibilidade de não trabalhar, mas de funcionar. Não estamos liberados do trabalho pela técnica – em que pese saborearmos essa ilusão. Temos, aí sim, outra função, a de funcionário. Também nos supomos livres e o programa nos faz supor que podemos realizar escolhas – mas, somente somos livres quando superamos o programa. Se eu me tomo por liberado do trabalho por uma máquina faz algo por mim, isso não significa que sou um sujeito da história, mas sim quem sou um sujeito que funciona melhor – e eu funciono em função do aparelho. Essa é a premonição de Flusser. Comporta que pensemos algo que relacione a pós-história, a técnica com esses conceitos flusserianos.

## 5 A TÉCNICA NA PÓS-HISTÓRIA

Entre o homem e o mundo se fazem necessárias mediações – essa é uma das questões mais elegantes da filosofia. O mundo não nos é acessível de imediato. Variadas são as mediações. Uma das interposições entre o homem e o mundo pode-se fazer pela imagem – estas representam o mundo.<sup>192</sup> O problema que daí deriva, é que o homem não se serviu das imagens em função do mundo, mas sua vida passou a girar em função e em razão da imagem. Flusser adverte que não deciframos as cenas da imagem como significados do mundo, porém ocorre o inverso – o mundo vai sendo vivenciado como um conjunto provável de cenas.<sup>193</sup>

A inversão da função imagética é ato de idolatria, típico de pessoas com vida mágica. Para esse *homem de vida mágica*, a realidade reflete as imagens. Nessa quadra da história, experimentamos uma *magicização* da vida.<sup>194</sup> As onipresentes imagens técnicas ilustram o que o filósofo intitula de “inversão da função *imaginística* e *remagicizam* a vida”.<sup>195</sup> Aqui se percebe o homem alienado em relação a seus instrumentos; olvida-se que imagens são criadas como instrumentos para orientá-lo no mundo.

A imagem técnica é aquela produzida por aparelhos. Aparelhos são produtos da técnica, que, por seu turno, é texto científico aplicado. Assim, imagens técnicas são “produtos indiretos de textos – o que lhes confere posição histórica e ontológica diferente das imagens tradicionais”.<sup>196</sup> O filósofo indica que, sob o ponto de vista histórico, as imagens tradicionais são precedentes aos textos - durante milhares de anos assim se passou -, sendo que as imagens técnicas são as sucessoras dos textos

---

<sup>192</sup> Já foi dito que o propósito das imagens é de ser “mapas do mundo, mas passam a ser biombos.” FLUSSER, Vilém, *Filosofia da Caixa Preta*, p. 23. Ademais, que por aqui se perceba, que a arte também passa a ser uma dessas pontes que dão acesso ao mundo.

<sup>193</sup> *Ibidem*.

<sup>194</sup> Esse neologismo faz parte do arcabouço linguístico flusseriano. Para o filósofo “*Magia: existência no espaço-tempo do eterno retorno*.” FLUSSER, *Filosofia Caixa Preta*, p. 18.

<sup>195</sup> *Idem*.

<sup>196</sup> *Ibidem*, p. 29.

evoluídos.<sup>197</sup> Ontologicamente, a imagem tradicional é uma abstração de primeiro grau, pois abstrai duas dimensões do fenômeno concreto. Mas a imagem técnica – que segundo Flusser é uma abstração de terceiro grau – abstrai uma das dimensões da imagem tradicional para resultar em texto (que é uma abstração de segundo grau); depois, reconstitui a dimensão abstraída para resultar de novo em imagem. Sob análise ontológica, “as imagens tradicionais imaginam o mundo; as imagens técnicas imaginam textos que concebem imagens que imaginam o mundo”.<sup>198</sup>

De modo aparente, mundo e imagem estão no mesmo nível do real – Flusser indica que eles estão ligados por uma cadeia infinda de causa e efeito, a ponto de a imagem parecer não ser símbolo, sendo desnecessário seu decifrar – “quem vê imagem técnica parece ver seu significado, embora indiretamente”.<sup>199</sup> Não parece equivocado afirmar que o observador confia nas imagens técnicas, assim como confia em seus olhos, e, ao se posicionar frente às imagens, não o faz enquanto imagem, mas enquanto visão de mundo.<sup>200</sup> Já por aqui, se percebe, portanto, uma questão que envolve um agir, um fazer.

Tudo aquilo que fizemos às outras pessoas, e o que as outras pessoas fazem, produzem consequências profundas, de indeterminada duração e de longo alcance. São consequências indefinidas, que não se pode, por meio direto, se precisar. Entre as ações e os efeitos há um hiato espaço-temporal imperceptível ao homem ordinário, que usa de suas capacidades inatas de percepção - é, portanto, impossível aferir a qualidade de nossas ações por intermédio de seus resultados. O que eu faço, o que o outro faz, o que nós fazemos, por óbvio, produzem efeitos e “consequências não antecipadas,”<sup>201</sup> que podem vir a anular um eventual bom propósito, produzindo uma dor não querida. Ademais, poderão afetar pessoas que estão distantes ou que viverão no futuro – significando dizer que iremos encontrar essas pessoas e nunca lhes fitaremos o rosto. E

---

<sup>197</sup> Nessa linha do raciocínio flusseriano parece ser adequado afirmar que as imagens tradicionais são pré-históricas e as imagens técnicas são pós-históricas.

<sup>198</sup> FLUSSER, Vilém, *Filosofia da Caixa Preta*, p. 30.

<sup>199</sup> *Idem*.

<sup>200</sup> Neste particular, as redes sociais são o mais gritante dos exemplos – temos relacionamentos virtuais, amigos que deletamos, alguns alegam fazer sexo virtual, parece que acessamos o mundo via um teclado, via *touches*.

<sup>201</sup> Na feliz expressão de BAUMAN, Zigmunt. *Ética pós-moderna*. Tradução João Rezende Costa, São Paulo: Paulus, 1997, p. 31.

se eu a faço mal inadvertidamente - mais por erro do que por intenção -, minha imaginação moral torna-se impotente, como impotentes se quedam as normas éticas. Assim é, pois essas normas indicam como devemos nos comportar diante de pessoas que nossa visão alcança, sendo daí possível decidir se minha ação é boa ou má, sempre dependente de efeitos visíveis sobre outrem.

Essa parece ser uma das questões centrais da ética – qual seja, a relação da teoria da ação com a ética. A filosofia indica que ações são eventos, ou seja, mudanças do mundo iniciadas por algum agente. Indica-se que há duas doutrinas acerca da ontologia desses eventos: por início, os eventos podem ser descritos como intencionais, pois trazem um elemento propositado em seu nexos causal; por outro lado, o evento seria tomado como uma instanciação de uma propriedade por um objeto, ou por um agente, em um momento determinado.<sup>202</sup>

Vai daí que há uma relação estreita entre a ética e a teoria da ação. Assim, o domínio das aplicações das avaliações morais é o domínio da ação praticado pelos agentes<sup>203</sup> – e esses agentes são pessoas aptas a deliberar, julgar, negar, oferecer, escolher, acolher, rechaçar.

Faz-se necessário destacar que viver sempre ocorre com o outro – e o outro é como eu sou. O que chamamos de ‘outros’, com os quais vivemos, parece ser aquilo que sabemos sobre eles. De alguma maneira, erigimos nossa coletânea de ‘outros’, e isso se faz, pensa-se, “desde a memória sedimentada, selecionada, processada de passados encontros, comunicações, intercâmbios, associações e batalhas”.<sup>204</sup>

Assim, cumpre demonstrar duas expressões desse viver, ou seja, a relação eu-tu e a verificação com o outro. Para a primeira demonstração se invocará o pensamento do existencialismo dialógico de Buber, iniciando-se sob um argumento de Vilém Flusser. Num segundo momento, a ética da alteridade de Levinás.

---

<sup>202</sup> Nesse particular, LECLERC, André. Questões fundamentais da teoria da ação. In.: TORRES, João Carlos Brum (org.). *Manual de ética*. Questões de ética teórica e aplicada. Petrópolis: Vozes; Caxias do Sul: Educ, 2014, p. 71-72.

<sup>203</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>204</sup> BAUMAN, op. cit., 1997, p. 206.

Como homens, fomos expulsos da comodidade e jogados no desconhecido – e desde nosso desterro dos alívios do edênico, o “trajeto de nossa existência cruza o espaço gélido do mundo das coisas”.<sup>205</sup> As vivências reconhecem-se nos encontros; o estender da mão ao outro, antes de ser uma bênção, um gesto com alguma etiqueta, é a busca de amparo, o caminho de determinado asilo.

Vilém Flusser – que nesse raciocínio se mostra como o filósofo do desenraizamento<sup>206</sup> e do existencialismo dialógico -, ao contemplar a problemática, afirma que o homem busca o contato, mas o encontro com o outro necessariamente se transforma em choque. As duas existências andam em direções opostas, e prosseguem sós, mesmo feridas pelo choque a projetarem-se mundo adentro, sendo certo que as existências estão em progresso umas, em decadência, outras.<sup>207</sup> Essa, a amarga e dura alegoria flusseriana da solidão.

Entretanto, a existência proporciona o encanto precioso do abraço.<sup>208</sup> Precisamente neste aspecto surge o fundamento existencial da sociedade humana, ou, nas palavras de Flusser, “o convite à aliança dos condenados à solidão contra o fio do mundo”.<sup>209</sup> Porém, sobre as cidades – no “formigueiro das cidades”, como quer Flusser – surge uma solidão diferente. Não a solidão da alegoria, que faz com que o platônico abandone a caverna, ou - no raciocinar judaico de Flusser, Buber ou Levinás -, que Moisés suba o Sinai para afastar-se do povo, ou, ainda, sob a elegante visão do voo da coruja de Minerva, para o filósofo ter o distanciamento para melhor observar. A solidão não é essa. O que aqui se verifica é a solidão da multidão, a solidão da gente, o “pseudo-contato da conversa fiada”<sup>210</sup>

---

<sup>205</sup> FLUSSER, Vilém. *Solidão*. Disponível em: <http://www.flusserbrasil.com/art277.pdf> . Acessado em 10/05/2016.

<sup>206</sup> Nesse sentido, FARIAS, André Brayner de. (Org.) *Vilém Flusser*. Filosofia do desenraizamento. Porto Alegre: Clarinete, 2015.

<sup>207</sup> FLUSSER, Vilém. *Solidão*. Disponível em: <http://www.flusserbrasil.com/art277.pdf> . Acessado em 10/05/2016.

<sup>208</sup> E já por aí a solidão vai sendo vencida, mesmo que de maneira precária, e nos aproximamos, na medida do linguajar levinasiano, em direção ao absolutamente outro.

<sup>209</sup> FLUSSER, Vilém. *Solidão*. Disponível em: <http://www.flusserbrasil.com/art277.pdf> . Acessado em 10/05/2016. *Solidão*.

<sup>210</sup> *Ibidem*.

Só se rompe com essa solidão com o mergulho dentro de si. O movimento de saída é um fechar-se contra a sociedade. Essa volta junto a si, de alguma maneira, é uma alienação, afirma o filósofo. Porém, do que estaria se alienando esse alienado? <sup>211</sup> Para se desalienar se faz necessário o mergulho na solidão de si.

Mas, há um vento que traz uma voz de existência: desde o oculto do ventre – diz o poeta – o feto tenta explicar como o homem, em si, enrolado para caber no que ainda vai ser. Assim, “na espiral do feto, o novelo do afeto ensaia o seu primeiro infinito”. <sup>212</sup> No espanto, o sujeito vê o outro na sua existência que tenta se projetar em sociedade. Flusser indica que a existência se projeta sobre a sociedade em busca da imortalidade, “não apenas a sua, pois ela procura imortalizar-se nos outros. É preciso que os outros entrem no diálogo autêntico com ela, pois o diálogo autêntico é a imortalidade”. <sup>213</sup>

Já por aqui se vê que a existência tem sede de conversa autêntica, para se encontrar com a visão do infinito no rosto do outro. A única eternidade que nos é certa é a eternidade do outro, “como flor que morre na imortalidade da semente”. <sup>214</sup>

Sabe-se que o existencialismo é uma maneira de experimentar e de refletir a existência humana como um evento. É cediço que esse evento não constrói o que existe, e também não é uma ação daquilo que existe sobre um determinado objeto. O evento é o fato de se existir. Apenas o homem existe como ser concreto e singular, pois possui um projeto - a filosofia já consagrou a expressão de que as coisas são e o homem é um ser se fazendo. Esse belíssimo painel é um grande informativo da vida ética, sendo certo que pode ser um fundamento de ética vivida, assim como um grande suporte de ética filosófica, notadamente no que concerne à ética normativa.

Uma dessas manifestações pode ser o existencialismo dialógico, de Martin Buber. Esse pensador tenta propor uma filosofia da relação, do encontro, do dialógico.

---

<sup>211</sup> Em Platão, seguramente da multidão que persegue sonhos na parede da caverna. Flusser pergunta se não estamos alienados de técnica e de progresso, se não estamos alienados de realidade?

<sup>212</sup> COUTO, Mia, *Espiral*, Tradutor de chuvas, Lisboa: Caminho, 2011, p. 50.

<sup>213</sup> FLUSSER, Vilém. *Solidão*. Disponível em: <http://www.flusserbrasil.com/art277.pdf> . Acessado em 10/05/2016.

<sup>214</sup> COUTO, Mia. *Idem*.

O filósofo se ocupa em pensar o universo da existência humana como um ensaio do relacionamento, tomando o homem como um ser que dialoga.<sup>215</sup>

A ideia central desse pensamento pode ser assim estruturada:<sup>216</sup> na perspectiva do Eu-Tu nosso ser é voltado para o de nosso parceiro, no efetivo encontro de duas humanidades – Buber indica que o Tu me encontra pela graça e não é encontrado pela procura. Na atividade Eu-Tu eu não me relaciono com o outro por intermédio de qualquer meio, mas por todo o ser que está presente – todo o meio é obstáculo, pois o Tu se dá na presença e não na representação de um Eu.<sup>217</sup>

A questão de relação Eu-isso, ocorre quando outra pessoa é objeto para nós – no sentido Kantiano é pensar-se num meio para um fim. Deve ser verificado que a relação Eu-isso de alguma maneira se faz necessária para a vida humana, pois, segundo Buber, objetiva uma investigação, mas sempre para o risco de haver a coisificação da pessoa e de nós próprios.<sup>218</sup>

Há de existir uma reflexão sobre o dialógico; este, não é o relacionamento dos homens em si, mas seu comportamento, ou, como quer Buber, sua atividade um-para-o-outro.<sup>219</sup> Para realizar o seu Eu de modo pleno, o homem precisa entrar em relação dialógica com o mundo, ele necessita dizer Tu ao outro, e esse dizer Tu só se faz com a totalidade do ser. Martim Buber deixa esclarecido em sua obra que a vida dialógica não carrega perdas ao indivíduo – de nenhuma ordem, seja de caráter transpessoal, intrapessoal e interpessoal.<sup>220</sup>

Ao compor a estrutura filosófica do diálogo, o filósofo inicia indicando que nem sempre o mais ardoroso falar de um para outro é uma conversação, assim como, ao

---

<sup>215</sup> Parece adequado pensar que o diálogo pode ser uma possível resposta para a questão do domínio da técnica.

<sup>216</sup> Conforme BUBER, Martim. *Do diálogo e do dialógico*. Tradução de Marta Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 20.

<sup>217</sup> *Idem*.

<sup>218</sup> BUBER, Martim. *Eu e tu*. São Paulo: Centauro, 2001, p. 11.

<sup>219</sup> O pensador traduz uma situação dialógica na sentença: “eu tenho algo a ver com ele”.

<sup>220</sup> BUBER, op. cit., 2001, p. 10.

inverso, uma conversação não precisa, necessariamente, de algum som, ou de qualquer gesto.<sup>221</sup>

O diálogo humano pode existir sem o signo, mesmo tendo nele a vida que lhe é propícia. Nos momentos mais elevados, o diálogo pode transcender estes limites: “ele se completa fora dos conteúdos comunicados ou comunicáveis, mesmo os mais pessoais”.

<sup>222</sup> A questão mais impactante dessa reflexão centra-se na constatação de que sem diálogo não há encontro.<sup>223</sup>

Cumprida uma distinção entre discurso e diálogo, pois, pensa-se, que essa é uma questão que abre possibilidades reflexivas para se pensar os conceitos de aparelho e de funcionário. Flusser,<sup>224</sup> indica que o discurso é o método através do qual as informações depositadas na memória são transmitidas a outros. O diálogo produz

---

<sup>221</sup> BUBER, op. cit., 2014, p. 35, indica como exemplo, do primeiro caso, uma discussão, sendo, no segundo caso, as transcendentais experiências religiosas dos franciscanos. Tenha-se por base que o pensamento de Buber é uma indagação que busca o universo existência humana como uma experiência da revelação de Deus.

<sup>222</sup> Aqui não se vê um acontecimento místico, mas uma ocorrência concreta no sentido estrito da palavra, inserido no mundo comum dos homens e na sequência temporal concreta, conforme BUBER, op. cit., 2014, p. 37.

<sup>223</sup> A filosofia de Lévinas vai investigar a racionalidade a partir da relação entre sujeitos, um em frente ao outro, ou “na transcendência do para-o-outro”. KUIAVA, Evaldo. Ética da alteridade. In.: TORRES, João Carlos Brum (org.). *Manual de ética*. Questões de ética teórica e aplicada. Petrópolis: Vozes; Caxias do Sul: Educs, 2014, p. 325. A ética da alteridade tem como um antecedente necessário uma relação dialógica; é dizer, Lévinas não parte da razão como mote articulador da ação moral. O filósofo amplia a racionalidade na relação com o outro. A ética da alteridade, de alguma maneira, se afasta da tradição da filosofia ocidental, que concebe a ontologia antes da metafísica – o *ser* antes do *ente*. É exatamente esta concepção que Lévinas indica que deve ser invertida. *Ibidem*. Vai daí que a alteridade é uma transcendência que se converte num movimento em direção ao outro. Esse pensamento no transcendente não é num objeto – aqui desvestimos a carapaça egocêntrica e vamos em direção ao outro. O homem deverá ter consciência de não habita sozinho no mundo. Em que pese todo o egoísmo capitalista e as ferozes estruturas de consumo, esse mundo reclama do homem uma responsabilidade com o Outro. Nesse momento, para Lévinas, é que se espraia o problema ético da liberdade. A liberdade se funda no fato de ser considerada inerente a cada sujeito a responsabilidade pelo Outro. Célebre a passagem do filósofo quando ele afirma que “lá onde eu teria podido permanecer como espectador, eu sou responsável, em outros termos, tomo a palavra”. LÉVINAS, Emmanuel. *O humanismo do outro homem*. 3. ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, p. 77. Há Alteridade quando se assume a responsabilidade pelo Outro, expressa no Rosto, nas condutas da vida cotidiana, quando cada sujeito torna-se humano com o seu semelhante. A alteridade faz mudar o homem, que acolhe o Outro que se apresenta e busca uma sociedade no mínimo justa para se viver – e nesse sentido se poderiam trazer os conceitos jurídicos para estribar o raciocínio. Apoiada na subjetividade acolhedora do Rosto, o direito poderia se tornar o difusor da placidez e do bem para todos, e não se comprazerá em apenas reprimir apenas, ou a ditar normas de condutas, a descrever fatos antijurídicos, a cominar penas. A alteridade esta expressa na convivência do verdadeiro humanismo, na responsabilidade pelo Outro, na indulgência, na benevolência, na benignidade e no reconhecimento do Rosto.

<sup>224</sup> FLUSSER, Vilém. *Comunicologia*. p. 50.

informações e o discurso as mantém. Por lógico, ambos devem acoplar-se para que o encontro ocorra.<sup>225</sup>

No discurso são distribuídas informações que foram anteriormente elaboradas no diálogo, e no diálogo são trocadas informações que anteriormente penetraram na memória graças a um discurso.<sup>226</sup> O filósofo segue argumentando que a definição burguesa do fazer humano determinou uma separação entre técnica e arte. Ao burguês orgulhoso do renascimento foi dado perceber que o fazer significava modificar o mundo objetivo e submetê-lo ao homem. As ciências da natureza se encarregavam de fornecer o conhecimento do mundo. O fazer passou a ser a aplicação do referido conhecimento, passou a ser técnica. Nessa linha, todo o fazer de tipo diferente – notadamente na modalidade artística – passou a ser algo anacrônico.

Mas, como é impossível ser eliminado o prazer artístico da cena humana, as sociedades burguesas impõem estruturas de confinamento para esse ‘fazer inútil’ – museus, escolas de arte, galerias, cinemas, pinacotecas, etc. O fazer artístico vai sendo eliminado da vida cotidiana. Para minorar o impacto da expulsão da arte, a burguesia, para seu gáudio, envolve o artista e sua obra numa aura de sacralidade, elege-os como eruditos, clássicos, *cult*, algo apenas para sentidos refinados.<sup>227</sup>

Flusser<sup>228</sup> indica ser nefasto o divórcio entre técnica e arte. Entende que o fazer humano é gesto através do qual o homem exprime sua existência. Não são apenas os valores e o conhecimento que são expressos pelo gesto; mas assim também os desejos, os sentimentos, as experiências. Ao fazer o homem imprime toda sua existência no mundo e se realiza no mundo. Se houver uma cisão no gesto do fazer – de uma banda haveria o conhecimento e o valor, em outro lado estariam os anseios, as emoções, os tirocínios e todo o resto – o homem teria uma existência frustrada, inserido num ambiente cultural ‘des-humano’, algo que é perfeitamente percebível desde a Revolução

---

<sup>225</sup> O filósofo refere-se nesse ponto do texto à comunicação e não ao encontro; mas, parece que a ampliação do raciocínio é cabível.

<sup>226</sup> FLUSSER, *Comunicologia*, p. 50. O filósofo indica que se o se o discurso prevalece, a cultura empobrece rapidamente.

<sup>227</sup> As redes sociais, nos dias de hoje, representam uma adequada tradução dessa situação, ao fazerem o deusamento momentâneo, ao cultivarem a imediatidade, ao aclamarem o pueril.

<sup>228</sup> FLUSSER, Vilém. Arte na pós-história. [www.flusserbrasil.com/art.121.pdf](http://www.flusserbrasil.com/art.121.pdf), acesso em 11.12.15, 10 h. 50 min.

industrial.<sup>229</sup> Entretanto, há uma tendência da técnica reabsorver a arte – novas núpcias a dar unidade entre *ars* e *techno*, o que se observa no *design* na computação gráfica, nos filmes, etc.

O homem imprime forma aos objetos ao fazer, é dizer, vai ‘in-formando’. Segundo Flusser<sup>230</sup>, essas informações são resultantes de diálogos externos e internos. Cada informação é produto de informação precedente a qual são agregadas experiências novas – o homem é um ente histórico e construiu-se toda uma história da cultura. As informações antes de serem impressas sobre os objetos são chamadas de modelos, sendo certo que modelos são propostas de como devem ser os objetos depois de informados.

O filósofo indica que são três os tipos de modelos<sup>231</sup>: os epistemológicos, que propõem determinados conhecimentos; os éticos, definidores de determinado dever-ser; e o estético, que indica determinada experiência de vida. A arte seria a aplicação do modelo estético, enquanto que a obra de arte é o objeto que modela a experiência vital de seus receptores.

Entretanto, é inaceitável essa distinção teórica de modelos. Todo objeto cultural é revelador de parâmetros éticos, epistemológicos e estéticos de uma maneira interligada. Flusser<sup>232</sup> afirma que o homem nada conhece sem valorar e vivenciar; nada valoriza sem conhecer e vivenciar; nada vivencia sem conhecer e valorar. Daí se perceber que todo objeto cultural é, de alguma forma, obra de arte, e também é objeto útil, ético, e objeto que atesta determinado conhecimento. Todo homem engajado em algum fazer cultural – seja político, científico, etc. -, de alguma maneira, sob esse ângulo, é artista. Rechaçar isso é expulsar a arte do fazer cotidiano, e tal não pode ocorrer, sob pena de o homem perder sua humanidade.

A pós-história transformou também o gesto do fazer. Esse fazer, hoje, se sustenta na mecanização automatizada da impressão das informações sobre objetos – são os instrumentos inteligentes, o controle remoto, a inteligência artificial, dentre

---

<sup>229</sup> *Idem.*

<sup>230</sup> *Idem.*

<sup>231</sup> *Idem.*

<sup>232</sup> *Idem.*

outros.<sup>233</sup> O fazer passa a ser um gesto não humano. Ao se trabalhar o sentido de obra se percebe que é uma atividade correspondente a não-naturalidade da existência humana, “que não está engastada no sempre-recorrente [*ever-recurrent*] ciclo vital da espécie e cuja mortalidade não é compensada por este último. A obra proporciona um mundo “artificial” de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural.”<sup>234</sup>

A pós-história é precisamente esta emancipação com respeito à obra em sentido arendtiano. O homem tende a não mais participar da modificação do mundo objetivo. Essas alterações serão processadas automaticamente. De maneira simultânea, o homem se emancipa para se concentrar em elaborar modelos a serem impressos sobre objetos. O homem vira um programador e seu fazer é a manipulação das informações a serem impressas – um *software*, um tipo fadado a preservar informações em memórias e de acessá-las em simples toques.

Para Flusser,<sup>235</sup> vê-se um desvio de interesse existencial – vai-se retirando dos objetos automaticamente informados, das obras, e vai sendo dirigido para a elaboração de programas e de informações. Esse desvio, alerta o filósofo, revela a implicação dos modelos epistemológicos, éticos e estéticos. Todo engajamento do homem pós-histórico será para elaborar programas informativos de significado pleno: modelos de conhecimento, comportamento e vivência, reafirmando-se a premonição de que todo membro da sociedade pós-histórica será quase que espontaneamente um artista.

Entretanto, a filosofia de Vilém Flusser não encontra gáudio nessa perspectiva, por dois motivos. Por primeiro, por que todo gesto de programar é programável. Aparelhos automáticos podem programar programadores a programarem, numa agourenta sequência. Isso gera uma sociedade totalitária programada por aparelhos; a arte produzida por essa sociedade, muito antes de ser a articulação de modelos de

---

<sup>233</sup> Os aplicativos substituem as tarefas humanas, denotando um esvaziamento do homem, ao mesmo tempo em que, paradoxalmente, há uma inflação humana. Flusser traz uma bela visão, que ilumina esse raciocínio: no paleolítico, quando um homem encontrava outro, era um acontecimento fantástico, colossal – via-se um semelhante, e o ser humano era um acontecimento. A partir daí, o ser humano ficou cada vez menos interessante. Hoje, “quando você encontra seres humanos na rua, isso não quer dizer nada. É totalmente redundante. Não importa o que você queira dizer, o ser humano perdeu quase todo seu valor informativo”. FLUSSER, *Comunicologia*, p. 80-81.

<sup>234</sup> ARENDT, op. cit., p. 9.

<sup>235</sup> FLUSSER, Vilém. Arte na pós-história. [www.flusserbrasil.com/art.121.pdf](http://www.flusserbrasil.com/art.121.pdf), acesso em 11.12.15, 10 h. 50 min.

vivência, vai manipular a vivência da sociedade para servir de funcionamento dos aparelhos – basta exemplificar, nesse particular, a cultura de massas.

Por segundo, numa sociedade em que todos são artistas não se elaboram novas informações: todos têm a mesma informação, sendo que o produzido se perfaz em discretas variações sobre o mesmo tema. Não se exclui que possa haver informação nova, mas como detectá-las no oceano infindo de propostas redundantes?

Na realidade, o divórcio entre técnica e arte na pós-história está em vias de ser superado – já se disse que aquele que se toma por artista no conceito burguês expõe-se a certo ridículo.

Na medida em que o fazer humano faz sua migração do fazer obra para fazer informação a arte passa a significar “proposta para modelar vivência concreta e vai se tornando inseparável do engajamento científico e político”<sup>236</sup> – e esse engajamento é parte de outro engajamento maior, que é retirar o humano da desordem.

Se todo esse painel pode fazer gerar uma sociedade emancipada para elaborar modelos de verdadeiro, de bom e de belo, também traz perigos: a sociedade pós-histórica é manipulada automaticamente, sem ética. Nas graves palavras do filósofo, “uma sociedade imersa em *kitsch* infra-humano”.<sup>237</sup>

Nessa sedução de sermos livres pela agilidade, pela qualidade e presteza da tecnologia, terminaremos somente tendo necessidade de alimento e dos carregadores de bateria – quando chegar nossa hora da obsolescência, seremos deletados e habitaremos uma espécie avançada de céu: as entranhas de um disco rígido.

Flusser não é tão trágico – enquanto nós cravamos o olho sobre as imagens ainda um pouco iluminadas “pelo sol poente do alfabeto, rebenta em nossas costas algo novo, cujos primeiros raios encontram nosso cenário. De maneira semelhante aos escravos na caverna de Platão, nós temos de nos virar para fazer frente à novidade”.<sup>238</sup>

---

<sup>236</sup> *Idem.*

<sup>237</sup> *Idem.*

<sup>238</sup> FLUSSER, *A escrita*, p. 210-211.

Uma resposta para a pós-história e sua técnica aética de funcionamento do aparelho, pode ser, exatamente, dar-lhe as costas e retomar a escrita. Um aparelho que prescindir da inspiração ética sufoca e mata. Torna o homem um ser propício a não ter paz. Não parece ser possível sermos governados pela técnica; devemos lembrar, com Flusser, que a arte é o órgão sensorial da cultura, por intermédio do qual “ela sorve o concreto imediato. A viscosidade ambivalente da arte está na raiz da viscosidade ambivalente da cultura toda”.<sup>239</sup>

Eis a nossa oportunidade: a arte nos libertará! Plena e bela.<sup>240</sup>

---

<sup>239</sup> FLUSSER, *Pós-história*, p. 159.

<sup>240</sup> “Sou o que sabe não ser menos vão/ Que o vão observador que frente ao mudo/ Vidro do espelho segue o mais agudo/ Reflexo ou o corpo do irmão./Sou, tácitos amigos, o que sabe/ Que a única vingança ou o perdão/ É o esquecimento. Um deus quis dar então/ Ao ódio humano essa curiosa chave./ Sou o que, apesar de tão ilustres modos/ De errar, não decifrou o labirinto/ Singular e plural, árduo e distinto./Do tempo, que é de um só e é de todos./ Sou o que é ninguém, o que não foi a espada/ Na guerra. Um esquecimento, um eco, um nada.” BORGES, Jorge Luis Borges. *Sou*.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ética, assim como as legislações contemporâneas, tomou para si a universalidade e a fundamentação. A universalidade foi definida pelos filósofos como aquele “traço das prescrições éticas que compelia toda criatura humana, só pelo fato de ser criatura humana, a reconhecê-lo como direito e aceitá-lo em consequência como obrigatório”.<sup>241</sup> Mas, o dever ético não tem sua origem “no respeito devido à universalidade de um princípio, nem de uma evidência moral. Na relação de responsabilidade surge um sentido ético que nenhuma eloquência, nenhum recurso linguístico consegue exprimir” -<sup>242</sup> a responsabilidade só se diz em termos éticos.

Buber já advertiu que há o “mau-encontro” – para viver com estranhos é necessário dominar a arte desse mau encontro.<sup>243</sup> É a aplicação dessa arte que constitui o outro como estranho, reafirmando-o nessa qualidade. Nessa estrutura, por exemplo, o estrangeiro é posto na esfera da desatenção, esfera em que se evita todo contato consciente. Aqui há o império do vazio emocional, “inospitável tanto para simpatia quanto para a hostilidade”<sup>244</sup>, um território fora de qualquer mapa, a reserva selvagem dentro do mundo da vida, a indiferença civil.

A multidão é sem rosto – e aparentemente as unidades que conformam essa multidão também o são. Porém, pensa-se que não é meu bom julgamento – ou meu bom encontro – que me leva a tolerar a presença do outro, mesmo que seja somente a presença que eu tolero.<sup>245</sup>

A vida significa o momento em que devemos viver com estranhos – e viver com estranhos, em qualquer tempo, é enervante e tentador. Cabe à filosofia explicar esse viver, ou fazer com que entremos em crise por esse viver. Na esteira de Deleuze e

---

<sup>241</sup> BAUMAN, op. cit., 17.

<sup>242</sup> KUIAVA, op. cit., p. 337.

<sup>243</sup> BUBER, op. cit., 2014, p. 35.

<sup>244</sup> BAUMAN, op. cit., p. 218.

<sup>245</sup> Esse é um raciocínio tão mesquinho, que na verdade passa a ser um elogio a minha generosidade e não a seus direitos.

Guattari,<sup>246</sup> a filosofia não é contemplação, não é reflexão, e não comunica; ela cria conceitos. Toda criação é singular, e o conceito como criação propriamente filosófica é sempre uma singularidade. O outro é a possibilidade de um mundo assustador – é um “expressado que só existe em sua expressão, o rosto ou o equivalente do rosto. Outrem, é antes de mais nada, esta existência de um mundo possível”.<sup>247</sup>

O existencialismo dialógico e a ética da alteridade fundam conceitos – e conceito é incorporal, mesmo que se efetue nos corpos; o conceito que essas percepções filosóficas trazem, fazem com que o outrem seja um mundo possível - tal qual como existe num rosto que o exprime – vindo a se efetuar nessa linguagem, que lhes dá realidade. A alteridade é esposa do dialógico.

Postas essas questões, a título de considerações finais, pensa-se que a técnica, de fato, mobiliza o mundo, mas não é promotora de um sentido, também não sendo a reveladora de uma verdade – a técnica deve, sob todos os prismas, funcionar.

O funcionamento da técnica é universal. Ao se partir dessa percepção, deve-se revisitar a concepção de indivíduo, de verdade, de liberdade, de natureza, de história, de política e de ética.

As questões técnicas adicionaram uma nova dimensão ao homem – já não fizemos coisas melhores, com menos tempo, com menos esforços.

Ao se refletir sobre o pensamento flusseriano, parece adequado perceber que ele tem um projeto que possui uma meta nítida: ele almeja que política, arte e ciência se vejam reunificadas num prática imagética que nos faça abrir possibilidades de futuro.<sup>248</sup>

Na realidade, esse é o tema da liberdade; mas, uma liberdade que nos faculte a geração de caminhos que sejam alternativas aos graves danos criados pela servidão à técnica imposta pela contemporaneidade. Parece-me que um dos caminhos que Flusser indica é a redenção pela arte. O artista ensina a liberdade; pois, “ao criar uma língua ele

---

<sup>246</sup> DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Tradução de Bento Prado Júnior e Alberto Alonzo Muñoz. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2013, p. 13.

<sup>247</sup> *Idem*, p. 24-25.

<sup>248</sup> Nesse sentido, FELINTO, op. cit., p. 51, indica que é um projeto marcado por uma utopia radical.

propõe novas formas de pensar, novas regras, nova linguagem, portanto, novo mundo, nova cultura”.<sup>249</sup>

O que ocorre é que fizemos coisas totalmente diferentes. E é exatamente esse o momento do ingresso da ética – cabe a pergunta que tanto abala o estudioso da razão prática: Isso é bom?

Faz-se necessário sobreviver frente a esse caos. Como Flusser, entendemos que os poetas – os artistas – funcionam como os bandeirantes, que retiram a virgindade da selva do nada; “os poetas dão origem ao mundo”.<sup>250</sup>

Assim, para apascentar a alma, deve-se concluir com Flusser, que indica que quando dissertamos propagamos informações dentro do tempo e ao longo do tempo. Isso dá a esses discursos um cunho tradicional, conservador, dinâmico e progressivo.<sup>251</sup> Tradicional, por que o receptor está ligado a esse discurso pela fonte informativa da cultura; conservador, porque esta dissertação buscou preservar as informações que foram concebidas por uma dada cultura; dinâmico, porque o discurso transportou as informações do passado rumo ao futuro; e progressivo porque o discurso ramificou as informações disponíveis. Esse foi o clima existencial que moveu essa dissertação.

O tema foi iluminado pela filosofia de Vilém Flusser, com a utilização de alguns conceitos de sua filosofia, sob a dimensão da temporalidade prática.

A questão que foi proposta no projeto dessa dissertação é uma aporia, é um tema em aberto. Por mais que as colaborações de Flusser nos coloquem em condições reflexivas, mais o tema se afasta, ganhando inauditos contornos, graves consequências, novas vertentes.

---

<sup>249</sup> FARIAS, André Brayner de. Flusser: por uma filosofia do desenraizamento. In: FARIAS, André Brayner de. (Org.) *Vilém Flusser*. Filosofia do desenraizamento. Porto Alegre: Clarinete, 2015, p. 28.

<sup>250</sup> *Idem*.

<sup>251</sup> FLUSSER, *Bodenlos*. p. 115-116.

## 7 REFERÊNCIAS

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 12. ed. revista. Tradução: Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Tradução: Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

ASSIS, Machado de. *Dom Casmurro*. São Paulo: Objetivo, 2015.

BAUMAN, Zygmunt. *Ética pós-moderna*. Tradução: João Rezende Costa. 6ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2013.

\_\_\_\_\_. *Tempos líquidos*. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

BERNARDO, Gustavo. *A dúvida de Flusser*. Filosofia e literatura. São Paulo: Globo, 2002.

BITTAR, Eduardo; ALMEIDA, Guilherme Assis de. *Curso de filosofia do direito*. Panorama histórico. Tópicos conceituais. 11. ed. revista e aumentada. São Paulo: Atlas, 2015.

BORGES, Jorge Luis. *Obras completas*. A Cifra Vários tradutores. São Paulo: Globo, 1999.

BUBER, Martin. *Do diálogo e do dialógico*. Tradução: Marta Ekstein de Souza Queiroz e Regina Weinberg. São Paulo: Perspectiva, 2014.

\_\_\_\_\_. *Eu e tu*. São Paulo: Centauro, 2001.

CASARES, Adolfo Bioy, *Histórias fantásticas*. Tradução: José Geraldo Couto. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

COMPARATO, Fábio Konder. *Ética*. Direito, moral e religião no mundo moderno. 3. ed. revista. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

COSTA, Rachel Cecília de Oliveira. *Imagem e linguagem na pós-história de Flusser*. 125 folhas. Dissertação (mestrado). Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

COUTO, Mia. *Tradutor de chuvas*. Lisboa: Caminho, 2011.

CRARY, Jonathan. *24/7. Capitalismo tardio e os fins do sono*. Tradução: Joaquim Toledo Júnior. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Tradução: Bento Prado Júnior e Alberto Alonso Muñoz. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2013.

DUARTE, Rodrigo. A plausibilidade da pós-história no sentido estético. *Trans/Form/Ação* Vol. 34 n° esp.. 2, Marília, 2011.

<http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/transformacao/article/view/1160/1036>.

Acesso em 15.12.15, 15 h. 45 min.

ÉSQUILO, *Prometeu* *acorrentado*.

<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/prometeu.pdf>. Acesso, 27.03.17, 14 h. 00 min.

FARIAS, André Brayner de. (Org.) *Vilém Flusser*. Filosofia do desenraizamento. Porto Alegre: Clarinete, 2015.

\_\_\_\_\_. Flusser: por uma filosofia do desenraizamento. In: FARIAS, André Brayner de. (Org.) *Vilém Flusser*. Filosofia do desenraizamento. Porto Alegre: Clarinete, 2015.

FELINTO, Erik. Zona cinzenta: imaginação e epistemologia fabulatória em Vilém Flusser. In: FARIAS, André Brayner de. (Org.) *Vilém Flusser*. Filosofia do desenraizamento. Porto Alegre: Clarinete, 2015.

FELINTO, Erick; SANTAELLA, Lucia. *O explorador de abismos*. Vilém Flusser e o pós-humanismo. São Paulo: Paulus, 2012.

FLUSSER, Vilém. *A escrita*. Há futuro para a escrita? Tradução: Murilo Jardelino da Costa. São Paulo: Annablume, 2010.

\_\_\_\_\_. A imagem do cachorro morderá no futuro?  
<http://www.flusserbrasil.com/art11.html>, acesso em 15.01.17, 13 h. 00 min.

\_\_\_\_\_. A técnica enquanto argumento. <http://www.flusserbrasil.com/art55.pdf>,  
acesso em 17.12.15, 10 h. 01 min.

\_\_\_\_\_. Além da história. <http://www.flusserbrasil.com/art130.pdf>, acesso em  
03.04.17, 15 h. 30 min.

\_\_\_\_\_. Arte na pós-história. [www.flusserbrasil.com/art.121.pdf](http://www.flusserbrasil.com/art.121.pdf), acesso em  
11.12.15, 10 h. 50 min.

\_\_\_\_\_. Arte viva, in <http://www.flusserbrasil.com/art138.pdf>, acesso em  
20.03.17, 14 h. 45 min.

\_\_\_\_\_. *Bodenlos*. Uma autobiografia filosófica. São Paulo: Annablume, 2007.

\_\_\_\_\_. Como filosofar em cultura de massa?  
<http://www.flusserbrasil.com/art211.pdf>, acesso em 10.02.17, 20 h. 00 min.

\_\_\_\_\_. *Comunicologia*. Reflexões sobre o futuro. As conferências de Bochum.  
Tradução: Tereza Maria Souza de Castro. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

\_\_\_\_\_. Criação científica e artística, in <http://www.flusserbrasil.com/art209.pdf>,  
acesso em 10.01.17, 16 h. 30 min.

\_\_\_\_\_. *Filosofia da caixa preta*. Ensaios para uma futura filosofia da fotografia. São Paulo: Annablume, 2011.

\_\_\_\_\_. *Filosofia em São Paulo*. <http://www.flusserbrasil.com/art413.pdf>, acessado em 13/04/17, 16 h. 00 min.

\_\_\_\_\_. *No além das máquinas*. Disponível em: <http://www.flusserbrasil.com/art384.pdf>. Acessado em 10.04.2017, 13 h. 30 min.

\_\_\_\_\_. *O mundo codificado*. Por uma filosofia do design e da comunicação. Tradução: Raquel Abi-Sâmara. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

\_\_\_\_\_. *Pós-história*. Vinte instantâneos e um modo de usar. São Paulo: Annablume, 2011.

\_\_\_\_\_. *Solidão*. Disponível em: <http://www.flusserbrasil.com/art277.pdf> . Acessado em 10/05/2016 20 h. 00 min.

\_\_\_\_\_. *Tecnologia e humanidades*. <http://www.flusserbrasil.com/art105.pdf>. Acessado em 13/04/2017 14 h. 45 min.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Nascimento da prisão. Tradução: Raquel Ramallete. 35. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

FRAGOZO, Fernando Antonio Soares. Crítica da técnica, crítica da filosofia: Heidegger e Simondon. *Rev. Filos., Aurora, Curitiba*, v. 24, n. 35, p. 509-528, jul./dez. 2012

GALIMBERTI, Umberto. *Psique e techne*. O homem na idade da técnica. Tradução: José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2006.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Tradução: Marijane Lisboa, Luiz Carlos Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

\_\_\_\_\_. *Técnica, medicina e ética*. Sobre a prática do princípio responsabilidade. Tradução: Grupo de Trabalho Hans Jonas da ANPOF. São Paulo: Paulus, 2013.

JOYCE, James. *Ulisses*. Tradução: Bernardina da Silva Pinheiro. Rio de Janeiro, Objetiva, 2007.

KUIAVA, Evaldo. Ética da alteridade. In.: TORRES, João Carlos Brum (org.). *Manual de ética*. Questões de ética teórica e aplicada. Petrópolis: Vozes; Caxias do Sul: Educs, 2014.

LECLERC, André. Questões fundamentais da teoria da ação. In.: TORRES, João Carlos Brum (org.). *Manual de ética*. Questões de ética teórica e aplicada. Petrópolis: Vozes; Caxias do Sul: Educs, 2014.

LÉVINAS, Emmanuel. *O humanismo do outro homem*. 3. ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

MACHADO, Arlindo. *O sujeito na tela*. Métodos de enunciação no cinema e no ciberespaço. São Paulo: Paulus, 2007.

MÁRQUEZ, Gabriel García. *Cien años de soledad*. Madrid, Alfaguara, 1982.

NAHRA, Cinara. O consequencialismo. In: TORRES, João Carlos Brum (Org.). *Manual de ética*. Questões de ética teórica e aplicada. Petrópolis: Vozes; Caxias do Sul: Educ, 2014.

NODARI, Paulo César. *Sobre ética*. Aristóteles, Kant, Levinas, Jonas. 2. ed. atualizada e ampliada. Caxias do Sul: Educ, 2016.

PAVIANI, Jayme. *Uma introdução à filosofia*. Caxias do Sul: Educ, 2014.

QUEIROZ, Eça de. *O mandarim*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1997.

ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. 18. ed., Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

SANDEL, Michael, *Contra a perfeição*. Ética na era da engenharia genética. Tradução: Ana Carolina Mesquita, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

SELIGMAN-SILVA, Márcio. As utopias de Flusser. In: FARIAS, André Brayner de (Org.). *Vilém Flusser*. Filosofia do desenraizamento. Porto Alegre: Clarinete, 2015.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética como fundamento II*. Pequeno tratado de ética radical. Caxias do Sul: Educs, 2016.

ZOLA, Émile. *A morte de Olivier Bécaille*. Tradução: Marina Appenzeller. Porto Alegre: LP&M, 2011.