


NILISMO E TECNOLOGIA: UMA EXPLORAÇÃO A PARTIR DE LEO STRAUSS E ANDREW FEENBERG

Itamar Soares Veiga¹

Universidade de Caxias do Sul (UCS)

 <https://orcid.org/0000-0003-4275-0486>

E-mail: inpesquisa@yahoo.com.br

RESUMO:

Este artigo trata sobre os tópicos niilismo e tecnologia dentro do horizonte das sociedades ocidentais. Mais precisamente, pesquisa-se qual é o elemento mais determinante na relação entre niilismo e tecnologia. Para desenvolver esta pesquisa, busca-se um conceito de niilismo que esteja integrado ao cenário surgido após a época moderna, portanto integrando não somente ao século XX, mas também o século XXI. Este conceito é alcançado por meio da consideração dos efeitos do historicismo conforme a análise de Leo Strauss em sua obra *Direito natural e história*. Em seguida, as problemáticas referentes ao controle da tecnologia são analisadas e respondidas através da posição de Feenberg, que mostra diferentes concepções sobre o que seria considerado como a filosofia da tecnologia. Finalmente, a conclusão resulta que, na relação entre niilismo e tecnologia, se mantém o niilismo como mais determinante, porque as dimensões próprias do historicismo permanecem ainda integradas e atuantes nas instituições das sociedades democráticas do século XXI, não obstante a proposta de invenção de novas instituições feita por Feenberg.

PALAVRAS-CHAVE: Strauss; Feenberg; Niilismo; Tecnologia.

NILISM AND TECHNOLOGY: AN EXPLORATION FROM LEO STRAUSS AND ANDREW FEENBERG

ABSTRACT:

This article deals with the topics of nihilism and technology within the horizon of Western societies. More precisely, we research what is the most determining element in the relationship between nihilism and technology. To develop this research, we seek a concept of nihilism that is integrated into the scenario that emerged after the modern era, therefore integrating not only the 20th century, but also the 21st century. This concept is achieved through consideration of the effects of historicism according to Leo Strauss' analysis in his work *Natural Right and History*. Next, the issues relating to the control of technology are analyzed and answered through Feenberg's position, which shows different conceptions of what would be considered the philosophy of technology. Finally, the conclusion is that, in the relationship between nihilism and technology, nihilism remains the most determining, because the dimensions specific to historicism still remain integrated and active in the institutions of democratic societies in the 21st century, despite the proposal to invent new institutions made by Feenberg.

KEYWORDS: Strauss; Feenberg; Nihilism; Technology.

¹ Doutor(a) em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Porto Alegre – RS, Brasil. Professor(a) da Universidade de Caxias do Sul (UCS), Caxias do Sul – RS, Brasil.

Introdução

O estudo de uma temática filosófica é, inevitavelmente, realizado a partir de um recorte, pois não é possível abarcar todos os seus aspectos e suas dinâmicas. Neste artigo, vão-se abordar somente dois aspectos e tentar aprofundar a dinâmica existente entre ambos. Estes aspectos são: o niilismo e a tecnologia. O niilismo pode ser conceituado mediante a seleção de um ponto de base filosófico. Mas, considerando que existem diferentes pontos de base disponíveis, uma conceituação do niilismo implica a seleção de uma posição filosófica que a sustente. Por sua vez, a tecnologia é um aspecto do mundo atual, manifestamente, mais acessível em termos de visibilidade. Sendo assim, uma definição que interprete o que é a tecnologia, mas, para além de um senso comum, se torna necessária. Esta dupla complexidade subjacente em ambos os aspectos força um avanço mais cuidadoso.

Talvez a junção desses aspectos, niilismo e tecnologia, torne possível compreender melhor as sociedades democráticas do século XXI. Não há dúvida de que nos últimos 80 anos, ou mais, a tecnologia se tornou um elemento determinante no processo produtivo. E, não há dúvida de que foi a partir da época moderna que a valorização da tecnologia associada ao sistema produtivo se tornou preponderante. O sistema produtivo capitalista percebeu a vantagem e, depois, a necessidade de integrar a tecnologia no processo de geração de riqueza. Dada esta integração, é razoável compreender o termo “tecnologia” em suas relações com outros fenômenos, no caso deste artigo, a associação com o fenômeno do niilismo.

Pode-se supor que o niilismo seja compreendido como ausência de bases fundamentais. Mas, pode-se supor, também, que o niilismo possa ser determinante na compreensão da tecnologia por meio das consequências do uso da mesma. Essas suposições delimitam um escopo de articulações, que serão esclarecidas ao longo do artigo. Dentro desse escopo, esboçado como tema geral, se insere a pergunta condutora desse artigo, que é: qual elemento é mais determinante na relação entre niilismo e tecnologia?

O estudo está dividido em duas seções. A primeira seção se dedicará à formação de um conceito de niilismo e o ponto de partida para esta elaboração serão posicionamento de Leo Strauss frente ao historicismo em sua obra *Direito natural e história*. A segunda seção tratará sobre as diferentes interpretações do que é tecnologia e para tanto utilizará como base a conferência de Andrew Feenberg, de 2003, intitulada *O que é filosofia da tecnologia?*² Os resultados alcançados em cada uma das seções devem permitir uma resposta à pergunta condutora e uma contribuição para compreender as articulações entre niilismo e tecnologia.

Um conceito de niilismo

As definições de niilismo contribuem mais para esclarecer o significado da palavra do que para estabelecer um conceito mais elaborado. Geralmente, elas afirmam que o niilismo é a negação de princípios. Esses princípios seriam sustentáculos de valores, da possibilidade de conhecer algo ou de convicções sobre a realidade em geral. Assim, tais afirmações apenas evidenciam o problema da falta de homogeneidade em um conceito. É necessário construir um conceito, estabelecer um ponto de partida e proceder passo a passo.

² Neste artigo será utilizada a tradução de Agustín Apaza, com revisão de Newton Ramos-de-Oliveira acessível no Endereço eletrônico: https://www.sfu.ca/~andrewf/Feenberg_OQueEFilosofiaDaTecnologia.pdf, mais detalhes nas referências finais deste artigo.

O niilismo é complexo devido à sua clara fragmentação e ampla aplicação aos mais diferentes aspectos do pensamento e da interpretação da realidade. Por isso, desenvolver um conceito de niilismo pode ser mais eficaz a partir de um aprofundamento filosófico, mais do que uma simples apresentação ou adoção de definições sobre o que significa o termo “niilismo”. Na construção de um conceito, pode-se beneficiar da crítica de Leo Strauss ao historicismo.³

A análise de Leo Strauss sobre o historicismo possui três partes distinguíveis: o seu ponto de partida, desenvolvimento e um resultado determinado. O ponto de partida é o declínio da filosofia política, tendo em vista a investido historicismo contra o direito natural. O desenvolvimento é uma “análise crítica da perspectiva de Weber” (STRAUSS, 2009, p. 34). Por fim, o resultado é uma explicação do niilismo, enfatizando o confronto com o historicismo como decisivo ao futuro da filosofia política.

A crítica de Leo Strauss ao historicismo começa com uma exposição do quadro geral das relações entre historicismo e filosofia, bem como entre historicismo e filosofia política para, culminando na referência ao direito natural:

A tese historicista pode ser reduzida à afirmação de que o direito natural é impossível porque a filosofia no sentido pleno do termo é impossível. A filosofia só é possível se houver um horizonte absoluto, ou um horizonte natural, em contraposição aos horizontes historicamente variáveis, ou às cavernas. Por outras palavras, a filosofia só é possível se o homem apesar de ser incapaz de adquirir a sabedoria ou de compreender plenamente o todo, for capaz de conhecer o que não conhece, o que vale por dizer, se for capaz de apreender os problemas fundamentais e, por isso, as alternativas fundamentais que são, em princípio, coevas do pensamento humano. Mas a possibilidade da filosofia é apenas a condição necessária, e não a condição suficiente do direito natural. Para que a filosofia seja possível basta que os problemas fundamentais sejam sempre os mesmos; mas não pode haver direito natural se o problema fundamental da filosofia política não poder ser resolvido de uma maneira definitiva. (STRAUSS, 2009, p. 33)

O ponto central deste cenário inicial é uma consideração sobre o direito natural. Essa consideração sustenta uma dinâmica dividida entre as capacidades da filosofia e as da filosofia política, cada uma com seus problemas fundamentais. No entanto, a presença do historicismo abala todo esse cenário, pois ao atacar a base do direito natural, modifica-se a relação entre a filosofia política e a solução potencial para seu problema fundamental. Esse abalo afeta retrospectivamente o direito natural, já que a impossibilidade de resolver o problema abordado pela filosofia política diminui ou até mesmo desvanece o direito natural. Na sequência do texto, Strauss esclarece qual é o problema abordado pela filosofia política:

Se a filosofia em geral é possível, a filosofia política em particular é possível também. A filosofia política é possível desde que o homem consiga compreender as alternativas políticas fundamentais que estão na base das alternativas efêmeras ou acidentais. Porém, se a filosofia política se limita a compreender a alternativa política fundamental, então não tem valor prático. Seria incapaz de responder à pergunta de qual é o objetivo último

³ Cabe ressaltar que além do historicismo, o positivismo possui, também, um papel importante como fator que conduz ao niilismo. Strauss afirma em *What is political philosophy?* na p. 11 o seguinte: “O positivismo transforma-se, necessariamente, em historicismo. Devido à sua orientação pelo modelo da ciência natural, a ciência social corre o risco de confundir particularidades...” (STRAUSS, 2011, tradução brasileira) e, mais adiante, na p.13: “Em consequência, a ciência moderna é vista como uma maneira historicamente relativa de compreender as coisas, o que, em princípio, não é uma forma superior àquelas nativas de compreensão. / É somente nesse momento que chegamos a ficar face a face com o verdadeiro antagonismo da filosofia política: o historicismo.” (STRAUSS, 2011)”. Isto é comentado por Eugene Miller (1979, p.109s) e por Evaldo Sampaio (2012, p. 130s).

da ação sábia. Teria de delegar a decisão crucial à escolha cega. Toda a galáxia de filósofos políticos de Platão a Hegel, e, em todo caso, todos os partidários do direito natural pressupunham que o problema político fundamental é susceptível de uma solução definitiva. (STRAUSS, 2009, p. 33-34)

Não basta apenas a compreensão das “alternativas políticas fundamentais” por parte da filosofia política. A efetiva possibilidade da filosofia política depende da resposta ao problema político fundamental que é “qual é o objetivo último da ação sábia”, e esta resposta é prática. O historicismo ataca justamente a possibilidade de ser dada uma resposta ao problema político e o faz por meio da exposição de diferentes “alternativas políticas”, as quais podem ser denominadas como “efêmeras ou acidentais”. É importante para a própria possibilidade da existência da filosofia política deslocar-se da mera exposição de alternativas políticas, arroladas ou fornecidas pelo historicismo, e então reforçar a pressuposição de que “o problema político fundamental”, enunciado anteriormente, é “susceptível de uma solução definitiva”.

A conclusão de Strauss sobre a crise da filosofia política, tendo em vista o problema que ela mesma se coloca sobre o objetivo da ação sábia, é uma conclusão que retoma o cenário de fundo do direito natural. Particularmente, a crise da filosofia política é a que permite visualizar os contornos do niilismo, tal como este mesmo era concebido em uma progressiva ascensão do historicismo. Além disso, a crise atinge, também, a própria filosofia e, com ela o direito natural. Em uma das citações mais acima, já foi referida tanto a impossibilidade da filosofia “no sentido pleno do termo” quanto a impossibilidade do direito natural por causa da contraposição dos “horizontes historicamente variáveis”. Reunindo esses elementos, cujo eixo principal é o historicismo, o qual tem como consequência a inviabilização de uma resposta ao problema da filosofia política, este eixo impacta um cenário de fundo de uma crise mais profunda que é a da própria filosofia mediante negação da sua possibilidade em um “sentido pleno”. Mas, como acessar esta crise mais profunda? Essa é sinalizada pela rejeição do direito natural:

[...] O direito natural é hoje rejeitado, então, não só porque se considera que todo o pensamento humano é histórico, mas igualmente porque se pensa que existe uma variedade de princípios de justiça ou de bondade que conflituam uns com os outros sem que se possa demonstrar a superioridade de um princípio sobre os restantes. (STRAUSS, 2009, p. 34)

O historicismo está na base da crise mais profunda que é aquela da filosofia. Se “todo pensamento humano é histórico”, então se torna complexo, ou melhor, impossível o aprendizado dos “problemas fundamentais” (Strauss, *cit. supra* p.33) e, com eles as “alternativas fundamentais” (Strauss, *cit. supra* p.33), a respeito das quais Strauss afirma que são “coevas ao pensamento humano”. Portanto, o resultado é uma crise, e esta crise conduz ao niilismo.

Para uma exposição sobre o niilismo, a partir desta base da crise mais explícita da filosofia política, originada pela crise direito natural, refletindo a crise da própria filosofia “em sentido pleno” (Strauss, *cit. supra* p.33), vamos nos remeter aqui ao comentário de Strauss sobre Weber⁴. Entretanto, uma breve preparação é oportuna antes de mencionar as passagens em que Strauss trata sobre Weber até chegar à delimitação do niilismo.

⁴ Devemos a E. Sampaio e ao seu artigo *Nilismo e política em Leo Strauss*, a nossa compreensão sobre a vinculação entre Strauss e Weber. Procuramos aqui aprofundar pouco mais os pontos dentro do texto de Strauss, mas já apontados primeiramente por Sampaio (2012).

Em relação à crise da filosofia, está a impossibilidade de respostas adequadas sob a forma de “alternativas fundamentais”, pois toda resposta possível não é mais uma alternativa fundamental, justamente por estar tomada pelos “horizontes historicamente variáveis” (Strauss, *cit. supra*, p.33). Esta ausência de “alternativas fundamentais” aos “problemas fundamentais”, dissolve esses mesmos problemas. Qualquer problema estaria também imerso nos “horizontes historicamente variáveis”. Esta situação a respeito das impossibilidades das alternativas fundamentais, se estende da filosofia à “filosofia política” (Strauss, *cit. supra* p.33-34) e alcança o âmbito das ciências, entre as quais estão as ciências sociais, onde Strauss encontrará Weber. O caminho até as ciências sociais é sedimentado do seguinte modo:

Toda galáxia de filósofos políticos de Platão à Hegel, e, em todo caso, todos os partidários do direito natural, pressupunham que o problema político fundamental é susceptível de uma solução definitiva. Em última análise, este pressuposto assenta na resposta socrática à pergunta de como o homem deve viver. Ao tomarmos consciência ao mesmo tempo de que as coisas mais importantes para nós, ou a única coisa necessária, é a procura do conhecimento das coisas mais importantes ou a procura da sabedoria. Todos os leitores da República de Platão ou da Política de Aristóteles sabem que esta conclusão não está desprovida de consequências políticas. É verdade que a procura bem sucedida da sabedoria poderia conduzir ao resultado de que a sabedoria não é a única coisa necessária. Mas este resultado só seria relevante por resultar da procura da sabedoria: a própria rejeição da razão tem de ser uma rejeição razoável. Independentemente de esta possibilidade afectar a validade da resposta socrática, o conflito permanente entre a resposta socrática e a resposta anti-socrática dá-nos a impressão de que as soluções propostas são igualmente arbitrárias, ou que o conflito permanente é irresolúvel. É por isso que muitos cientistas sociais dos nossos dias não são historicistas, ou que admitem a existência não são historicistas, negam que a razão humana consiga resolver o conflito entre essas alternativas. (STRAUSS, 2009, p.34).

A posição historicista nega que seja possível resolver o “conflito” entre duas “alternativas”. Resumidamente, estas duas alternativas são referidas por Leo Strauss como “socrática” e “anti-socrática”. Perante estas duas alternativas, o foco não é a resolução do conflito “permanente”, mas, segundo Strauss, é um questionamento deste conflito, pois, ele não poderia ser razoavelmente resolvido, porque não está bem encaminhado.

O conflito não é bem encaminhado, porque todo resultado “relevante” resultaria da “procura da sabedoria”, a qual é justamente parte da alternativa socrática, e ela que se dedica a tal tarefa. Neste sentido, mesmo que a procura da sabedoria, por meio da via socrática, resulte em que “a sabedoria não é a única coisa necessária” (*cit. supra*). Este mesmo resultado, ainda que aponte para além da “procura da sabedoria”, para algo que talvez se encontre nos “horizontes historicamente variáveis” (Strauss, *cit. supra*, p.33), ainda assim, é o resultado alcançado por meio da própria “procura pela sabedoria”. Ou seja, não foi alcançado por meio de uma negação da razão. A alternativa socrática esteve presente na raiz mesma de qualquer conflito possível, pois é racional.

A alternativa não-socrática deveria, então, lidar com o resultado possível ou aquele que pretende ter encontrado uma resposta para a pergunta sobre “como o homem deve viver”. E, mesmo que o resultado encontrado seja para além da “procura da sabedoria”, ainda assim, é necessário reconhecer o trabalho da razão. E, somente após este reconhecimento, torna-se possível elaborar uma “rejeição razoável” para a alternativa socrática. No conjunto deste contexto, a pergunta sobre “como o homem deve viver” não seria mais um conflito “irresolúvel”, mas um

embate entre duas alternativas, agora compreendidas como racionais: a alternativa socrática e a alternativa anti-socrática, sendo que a segunda apela aos “horizontes historicamente variáveis”.

O contexto apresenta o ataque, não-razoável, do historicismo ao modo como uma “galáxia de filósofos” de Platão a Hegel e outros tantos “partidários do direito natural” procuraram resolver o “problema político fundamental”: “como o homem deve viver?” A alternativa socrática, seguida por muitos posteriores, pressupunha que existia uma resposta. Por outro lado, a alternativa não-socrática, historicista, considerava esta possibilidade como inexistente, dissolvida nos diferentes “horizontes historicamente variáveis”.

Strauss afirma que Weber é um historicista, mas que, ao mesmo tempo critica os historicistas. Weber não era considerado por Strauss como irrazoável enquanto historicista. O historicismo de Weber e sua respectiva negação de valores universais teriam outra origem: a própria crítica dos valores. Strauss da seguinte maneira:

Weber afirmava que a sua ideia de uma ciência social “isenta de valores” ou eticamente neutra é inteiramente justificada por aquilo que ele considerava ser a mais fundamental de todas as oposições, designadamente a oposição entre ser e dever-ser, ou a oposição entre realidade e norma ou valor. Mas concluir pela impossibilidade de uma ciência social que pronuncie avaliações a partir da heterogeneidade radical do ser e do dever-ser é obviamente insustentável. (STRAUSS, 2009, p. 38)

Strauss complementa a sua afirmação sobre Weber com uma suposição de que, caso tivéssemos um “conhecimento genuíno” sobre o dever-ser, este conhecimento “apesar de não decorrer da ciência empírica, acabaria por orientar com legitimidade toda a ciência empírica” (STRAUSS, 2009, p.38); e, por conseguinte, orientaria também a ciência social. Neste contexto da interpretação de Strauss sobre Weber, o detalhe que se destaca é, segundo Strauss, o posicionamento de Weber contra uma “heterogeneidade radical do ser e do dever-ser”. Para Weber, o que estaria em jogo é o critério para conhecer qual seria o dever-ser enquanto valor. A partir deste detalhe importante, Strauss prossegue com sua interpretação:

[...] A verdadeira razão por que Weber insistia no caráter eticamente neutro da ciência social assim como da filosofia social era, então, não a sua crença na oposição fundamental entre o ser e o dever-ser, mas a sua crença de que não podia haver um conhecimento genuíno do dever-ser. Weber negava que o homem pudesse possuir uma ciência, empírica ou racional, um conhecimento, científico ou filosófico, do verdadeiro sistema de valores: o verdadeiro sistema de valores não existe; existe, sim uma diversidade de valores que pertencem ao mesmo escalão, cujas exigências conflituam uma com as outras, e cujo conflito não pode ser sanado pela razão humana. A ciência social ou a filosofia social não pode fazer mais do que clarificar esse conflito e todas as suas implicações; a solução tem de ser entregue à decisão livre, não racional, de cada indivíduo. (STRAUSS, 2009, p. 38-39).

Os traços característicos do niilismo estão contidos na pré-concepção de que não existe “o verdadeiro sistema de valores” e, nesta mesma direção, a existência de uma “diversidade de valores” aponta para os já referidos “horizontes historicamente variáveis”. A não existência de um sistema de valores e a propalada diversidade dos mesmos, excluem uma “decisão racional” sobre o tema dos valores. Assim, a decisão passa a ser livre, remetendo às bases subjetivas de “cada indivíduo”. Entre os valores a serem decididos e que por causa da impossibilidade da “decisão racional” não serão mais decididos, estão os valores que remetem a boa vida e a boa

sociedade. O “problema político fundamental”: “como o homem deve viver?” fica sem uma resposta.

Finalmente, a consideração de Strauss de que as posições assumidas por Weber conduzem a um niilismo traz elementos adicionais que podem servir como pontos de compreensão para a época atual. Estes elementos adicionais repousam em uma consideração sobre o futuro da civilização (ocidental) e se dividem em duas possibilidades, as quais são supostas por Weber. Strauss as apresenta em uma espécie de conclusão:

Defendo que a tese de Weber conduz necessariamente ao niilismo ou à ideia de que cada preferência, por má, vil ou insana que seja, tem de ser julgada pelo tribunal da razão como sendo tão legítima como qualquer outra. Um sinal indesmentível desta inevitabilidade é dado por uma declaração de Weber sobre o futuro da civilização ocidental. Weber via duas possibilidades: ou uma renovação espiritual (“profetas inteiramente novos ou um poderoso renascimento de pensamentos e ideais antigos”) ou então “petrificação mecanizada envernizada por uma espécie de respeito próprio convulsivo”, isto é, a extinção de toda possibilidade humana com exceção dos “especialistas sem espírito nem visão e voluptuários sem coração”. Confrontado com esta alternativa, Weber sentiu que a decisão em favor de uma ou de outra possibilidade seria um juízo de valor ou de fé, e, por conseguinte, fora do âmbito da razão. Isso equivale a admitir que o modo de vida dos “especialistas sem espírito nem visão e voluptuário sem coração” é tão defensável como os modos de vida recomendados por Amós ou por Sócrates. (STRAUSS, 2009, p. 39)

As duas alternativas para o futuro da civilização ocidental são: (1) novos profetas e/ou renascimento baseado em ideais antigos e (2) predominância de especialistas não classificados dentro da “possibilidade humana”, sem espírito ou sem visão ou, ainda, como voluptuosos “sem coração”. Diante dessas alternativas, Strauss destaca a suspensão de escolha feita por Weber, pois qualquer escolha estaria “fora do âmbito da razão”. O conjunto se converte em uma caracterização geral do niilismo, ou seja, se convertena ausência da possibilidade de dirimir os valores dentro de “horizontes historicamente variáveis” e de estabelecer uma base comum, ou um valor comum.

A segunda alternativa ao futuro da civilização ocidental ((2) predominância de especialistas não classificados dentro da “possibilidade humana”, sem espírito ou sem visão ou, ainda, como voluptuosos “sem coração”.) aponta para elementos que podem ser encontrados dentro no âmbito do atual do desenvolvimento tecnológico nessas duas primeiras décadas do século XXI. Retomando esta segunda alternativa, ela é expressa por Strauss citando Weber, comosendo a “petrificação mecanizada envernizada por uma espécie de respeito próprio convulsivo”. Se esta descrição de futuro é plausível ou não, será explorado na próxima seção com Feenberg, integrando o cenário mais amplo do mundo no século XXI. Por ora, uma definição de niilismo, alcançada por meio da interpretação de Strauss sobre Weber, permanece como a definição adotada neste artigo. Cabe agora, expor as diferentes perspectivas sobre a tecnologia para completar o respectivo cenário das sociedades do século XXI.

Tecnologia e o niilismo persistente

Feenberg em sua conferência “O que é filosofia da tecnologia?” procura apresentar os elementos que conduziram a necessidade de uma filosofia da tecnologia e quais são os diferentes ramos filosóficos ao qual esse tema pode ser agregado. Este procedimento oferece um quadro

amplo das vias de pensamento que se dedicaram ao tema da tecnologia e uma síntese das suas perspectivas sobre o futuro.

O ponto de partida de Feenberg é uma consideração inicial sobre as sociedades tradicionais e de como o advento da tecnologia começou a modificar os modos de vidas nas diferentes épocas. Estas modificações impactam as sociedades e estabelecem algo que pode ser denominado de “modos técnicos de pensamento”, tal expressão é vista na seguinte passagem:

Nas sociedades tradicionais, o modo de pensar das pessoas está formado por costumes e mitos que não podem ser explicados nem justificados racionalmente. Portanto, as sociedades tradicionais proíbem certos tipos de perguntas que desestabilizariam seu sistema de crenças. As sociedades modernas emergem da liberação do poder de questionar essas formas tradicionais de pensamento. O Iluminismo Europeu do século XVIII exigiu que todos os costumes e instituições se justifiquem como úteis para a humanidade. Sob o impacto dessa demanda, a ciência e a tecnologia se tornaram a base para as novas crenças. Eles reformam a cultura gradualmente para ser o que pensamos como “racional”. Conseqüentemente, a tecnologia torna-se onipresente na vida cotidiana e os modos técnicos de pensamento passam a predominar acima de todos os outros. (FEENBERG, 2015,p.1).

O denominado “Iluminismo europeu” realizou uma implementação da tecnologia, dirimindo o seu impacto social. Este trabalho se apoiou sobre uma valorização do que pode ser considerado como “útil”, desconsiderando o que é tomado como inútil. No entanto, as sociedades atuais, aquelas mesmas que se situam no período na segunda metade do século XX em diante, começam a se questionar sobre essa valorização da utilidade em uma sociedade com uma base tecnológica já bem estabelecida. Essa situação apenas revela novas questões e exige um maior aprofundamento. Esse tipo de aprofundamento, segundo Feenberg, seria aquele encontrado em uma filosofia da tecnologia:

Essa cultura é claramente "útil" em todos seus detalhes, no sentido em que o Iluminismo exigiu, mas é agora tão abrangente que questões mais profundas podem ser feitas sobre seu valor e viabilidade como um todo. Nós podemos julgar isso como mais ou menos digno, mais ou menos eticamente justificado, mais ou menos completo. A modernidade autoriza a si mesma e até exige tal julgamento. Foi assim que ela veio a acontecer. Agora nós nos movemos para além da utilidade no sentido estrito da pergunta quanto ao tipo de mundo e ao modo de vida que emerge em uma sociedade moderna. Na medida em que tal sociedade tem base tecnológica, os problemas que surgem nesse questionamento referem-se ao campo da filosofia da tecnologia. Nós precisamos nos entender hoje no meio da tecnologia e o conhecimento propriamente técnico não pode nos ajudar. A Filosofia da Tecnologia pertence à autoconsciência de uma sociedade como a nossa. (FEENBERG, 2015, p.1-2).

As referidas “questões mais profundas” atingem o eixo do que, a partir do iluminismo, dirimiu o que era considerado o “mais ou menos digno” ou o “mais ou menos eticamente justificado”. Este eixo era o “útil”. Entretanto, mesmo com esse eixo, segundo Feenberg, a época atual avançou para “além da utilidade”. O resultado deste avanço foi um questionamento mais amplo que atinge a própria concepção de mundo e de modo de vida.

Feenberg delega este questionamento à filosofia da tecnologia. Mas, além disso, o próprio questionamento conduz a uma situação de escolha de alternativas fundamentais para problema fundamentais, tais como eram as expressões utilizadas por Strauss constantes na primeira seção

deste artigo. E, assim, o questionamento mais amplo, para “além da utilidade”, se mostra como uma dúvida a respeito de que mundo e de que modo de vida são desejáveis. Ou seja, há uma proximidade com os problemas fundamentais da filosofia política e sua pergunta fundamental: “como o homem deve viver”, exposta na primeira seção. Nesse sentido, qualquer decisão sobre o mundo e o modo de vida no contexto da ascensão da tecnologia, deve também, conter uma oscilação entre uma alternativa socrática, na qual predomina a razão; e uma alternativa anti-socrática, transpassada pelos horizontes historicamente variáveis.

Para encontrar um cenário similar de várias alternativas disponíveis, as quais se coadunam com concepções de mundo, “ao tipo de mundo”, como diz Feenberg (*cit. supra*, p.51-52), deve-se acompanhar a caracterização que o mesmo faz de cada uma das filosofias da tecnologia.

Feenberg expõe as diferentes formas de refletir sobre a tecnologia e, começa com a forma do mundo moderno. Neste predomina uma concepção mais próxima ao senso comum, ou seja, uma concepção que compreende a tecnologia como neutra e, não é considerada como uma concepção aprofundada. Feenberg denomina como “instrumentalista”:

No contexto moderno, a tecnologia não realiza os objetivos essenciais inscritos na natureza do universo, como o faz a *technê*. Ela aparece agora como puramente instrumental, como isenta de valores. Ela não responde a propósitos inerentes, mas somente serve como meios e metas subjetivas que escolhemos como desejamos. Para o senso comum moderno, meio e fins são independentes um do outro. Eis aqui um exemplo bem cru. Nos Estados Unidos, dizemos que as “armas não matam as pessoas, as pessoas matam as pessoas”. Armas são meios independentes dos fins trazidos a ela pelo usuário, seja roubar um banco, seja executar a lei. A tecnologia é neutra, nós dizemos, querendo significar que ela não tem qualquer preferência entre os vários usos possíveis a que possa ser empregada. Esta é a filosofia instrumentalista da tecnologia, um tipo de produto espontâneo de nossa civilização, irrefletidamente assumido pela maioria das pessoas. (FEENBERG, 2015, p.5).

Este contexto de aceitação geral maioria das pessoas de uma concepção irrefletida de tecnologia tem como efeito um deslocamento da mesma do centro das discussões sobre os valores e, por isso, sobre o niilismo. Isso é correto supondo que a aceitação ingênua da tecnologia como neutra favorece o desenvolvimento de uma atitude niilista, pois a disponibilidade da tecnologia exemplificaria uma característica de isenção. Contudo, mais elementos ainda podem agregados para esta primeira forma apresentada de ver a tecnologia. Um pouco mais adiante, Feenberg retoma a concepção instrumentalista com o fito de criticá-la. Nessa crítica, ele abre a possibilidade de tratar de outras concepções a partir do eixo de uma aparente separação entre meios e fim:

Mas, para quais fins? As metas de nossa sociedade não podem mais ser especificadas em algum tipo de conhecimento, uma *techné*, ou uma *episteme*, como eram para os gregos. Elas permanecem como escolhas arbitrárias puramente subjetivas, e nenhuma essência nos guia. Isso trouxe-nos a uma crise da civilização da qual não parece existir fuga: sabemos como chegar lá, mas não sabemos por que estamos indo, ou até mesmo para onde. Os gregos viviam em harmonia com o mundo enquanto nós estamos alienados dele por nossa mesma liberdade em definir nossos propósitos como nos aprazem. Enquanto não se podia atribuir grande dano à tecnologia, esta situação não levava a dúvidas sérias. Claro que sempre havia protestos literários contra a modernização. (FEENBERG, 2015, p.5).

Esta referência aos “gregos” retoma as duas vias possíveis de resposta para a pergunta que Leo Strauss já posicionava como o “problema político fundamental”: a pergunta “como o homem deve viver?”. Tal como foi exposto na primeira seção, as duas vias de reflexão possíveis proporcionam, por um lado, a resposta socrática e, por outro lado, a resposta anti-socrática. A primeira pressupõe que exista uma resposta e vai buscá-la; já a segunda pressupõe que a resposta é impossível devido aos “horizontes historicamente variáveis”, ou seja, a possibilidade de uma resposta está diluída em vários contextos diferentes.

Em relação aos gregos, Feenberg não explora a pergunta fundamental: “como o homem deve viver?”⁵. Ele assume apenas que “as metas da nossa sociedade” não podem ser iguais as metas existentes no mundo grego. Certamente, os dois mundos são bem diferentes, mas, o determinante neste momento é como se lida com os problemas fundamentais, ou seja, como se responde tais problemas. Não obstante, ele reconheça a distância em relação ao mundo grego e uma “crise de civilização da qual parece não ter fuga” (FEENBERG, *cit. supra*, p.5) e, que, a este quadro de “crise”, se agregue a tecnologia, na medida em que a ela se atribui “grande dano” e, por isso, começam a surgir “sérias dúvidas” em relação a nossa “liberdade em definir nossos propósitos como nos aprazem” (FEENBERG, *cit. supra*, p.5); ainda assim, estas “dúvidas” não fazem com que Feenberg repense a necessidade de algo próximo a uma resposta socrática, evitando o historicismo. A sua reflexão segue a direção de apresentar outras concepções interpretadoras da tecnologia e evocar, a partir de uma destas interpretações, uma ação democrática.

Feenberg apresenta claramente duas outras concepções dentro da filosofia da tecnologia, que são as teorias substantiva e crítica. A teoria substantiva definida de uma forma ampla sustenta que “[...] a tecnologia se assemelha mais à religião. Quando você escolhe usar uma tecnologia, você não está apenas assumindo um modo de vida mais eficiente, mas escolhendo um estilo de vida diferente.” (FEENBERG, 2015, p.8) e, além disso, há uma desconfiança não otimista no domínio que tecnologia exerce em várias áreas:

[...] Marx e os teóricos da modernização do período de pós-guerra acreditaram que a tecnologia era o servo neutro das necessidades humanas básicas. A teoria substantiva não faz tal suposição sobre as necessidades a que a tecnologia serve e não é otimista, mas crítica. Nesse contexto, a autonomia da tecnologia é ameaçadora e maléfica. Uma vez libertada, a tecnologia fica cada vez mais imperialista, tomando domínios sucessivos da vida social. (FEENBERG, 2015, p.8)

Esta teoria se posiciona para além da teoria instrumentalista, a qual ainda concebia o papel da tecnologia como “servo neutro das necessidades humanas”. Pelo fato de que a teoria substantiva tem suas ressalvas perante a tecnologia (esta pode ter “autonomia” e ser “maléfica”) há um correspondente projeção de um futuro não otimista.

Feenberg não compreende a sua posição a partir da teoria substantiva, mas sim a partir do que ele denomina como teoria crítica da tecnologia. Esta concepção reconhece a teoria substantiva, mas procura desenvolver um outro caminho baseado nas instituições e, mais ao fundo, na força da democracia⁶. O seu posicionamento é o seguinte:

⁵Feenberg explora, principalmente, a definição de tecnologia por meio de uma análise do termo “*techne*”.

⁶Cupani, ao comentar Feenberg, afirma: “Por ser a manifestação de uma racionalidade política, a tecnologia não pode ser modificada mediante reformas morais ou atitudes espirituais. O que se requer é uma modificação cultural proveniente de avanços democráticos”. (CUPANI, 2016, p. 160)

Vejamos agora o último quadro, intitulado de “teoria crítica”. Esta é a posição em que me coloco. A teoria crítica da tecnologia sustenta que os seres humanos não precisam esperar um Deus para mudar a sua sociedade tecnológica em um lugar melhor para viver. A teoria crítica reconhece as consequências catastróficas do desenvolvimento tecnológico ressaltadas pelo substantivismo, mas ainda vê uma promessa de maior liberdade na tecnologia. O problema não está na tecnologia como tal, senão em nosso fracasso até agora em inventar instituições apropriadas para exercer o controle humano dela. Poderíamos domar a tecnologia submetendo-a um processo mais democrático de projeto [*design*] e desenvolvimento. (FEENBERG, 2015, p.9).

Essa invenção de “instituições mais apropriadas” para controlar a tecnologia repousa em um futuro possível como algo plausível sob uma perspectiva da democracia atual e, portanto, situada dentro da contingência dos “horizontes historicamente variáveis”, tal como se referia Strauss, como mencionado na primeira seção deste artigo. Nesse sentido, a resolução das “consequências catastróficas”, cada vez mais presentes no século XXI, encontra-se dentro do espectro do niilismo.

Mas, ainda outra perspectiva sobre a existência do niilismo é possível atingindo o interior da proposta de Feenberg, pois no interior da sua proposta está o modo de vidanas democracias da época digital. Esta outra perspectiva, cujas ligações com o historicismo ainda devem ser mais profundamente exploradas, pode ser compreendida na análise de Byung-Chul Han⁷. Em seu livro *Infocracia*, ao tratar da crise da verdade, Han afirma:

A erosão da verdade começou muito antes da política de Trump das *fake news*. Em 2005, o *New York Times* elegeu o neologismo *truthiness* como uma das palavras que capturam o *Zeitgeist*. A *truthiness*, algo como a “verdade”, reflete a crise da verdade. Faz referência à verdade sentida que carece de toda objetividade, de toda solidez dos fatos. A arbitrariedade subjetiva que a distingue abole a verdade. Nela, vem à palavra a postura niilista em relação à realidade. É um fenômeno patológico da digitalização. Não pertence à cultura livresca. A digitalização é, justamente, o que faz erodir o factual. O moderador de televisão Stephen Colbert, quem colocou em circulação a palavra *truthiness*, comentou certa vez “*I don't trust books. They're all fact, no heart*”. Trump seria, por conseguinte um presidente do coração que pouco faz uso do entendimento. O coração não é um órgão da democracia. Onde as emoções e afetos dominam o discurso política, a própria democracia se vê em perigo. (HAN, 2022, p. 86-87).

Na passagem acima, Han chama a atenção aos processos internos da democracia e ao modo como a comunicação se tornou digital, rivalizando com as formas de comunicação anteriores como a mídia de massa e a cultura livresca. Ele afirma que o espaço público é um dos aspectos da democracia que se mais deteriorou perante a intensa circulação de informação. Esta intensa circulação de informação é uma característica do mundo das redes sociais e da digitalização. Em uma passagem, anterior à citada acima, ele afirma que estes fatores informáticos, na democracia, geram um “novo niilismo”:

O novo niilismo é um sintoma da sociedade da informação. À verdade é inerente uma força centrípeta que mantém uma sociedade junta e coesa. A força centrífuga inerente às informações destrói a coesão social. O novo niilismo tem lugar no interior desse processo destrutivo, no qual o *discurso também se desintegra em informações*, levando à crise da democracia. (HAN, 2022, p. 84).

⁷ A exploração de uma ligação entre o historicismo, criticado por Strauss e posição de Han sobre o modo de vida nas sociedades digitais do século XXI, deve ser objeto de outro estudo em um momento posterior.

Portanto, a proposta de Feenberg, de apelar aos processos democráticos e à criação de novas instituições que controlem a tecnologia, possui em seu horizonte duas objeções: (1) a que pode ser derivada de Strauss, o qual mostra, por assim dizer, a raiz originária do problema político fundamental (“como o homem deve viver?”). Este problema possui ou uma resposta socrática ou uma resposta de cunho historicista. Neste caso, uma decisão deve ser tomada. E, (2) o problema que foi mostrado brevemente por meio do texto de Han: a situação social já está profundamente modificada pela tecnologia e, dentro dessa situação, a democracia deve enfrentar as existências das *fake-news* e o desaparecimento da esfera pública.

Entre as opções disponíveis, certamente a teoria instrumentalista moderna da tecnologia está desatualizada e a teoria substantiva da tecnologia não oferece realmente uma resposta possível para o futuro, pois ela se detém em um pessimismo crítico. Mas, mesmo a teoria crítica da tecnologia, a qual Feenberg defende, viceja, por assim dizer, em um campo minado, dentro do espectro das influências do historicismo, conforme Strauss, dentro dos problemas da circulação de informações (redes sociais, etc). Em outras palavras, já viceja um niilismo percebido ou não, assumido ou não nas democracias do século XXI.

A teoria crítica sobre a tecnologia oferece a resposta de que as instituições devem ser aperfeiçoadas. O problema é que permanece este espectro geral do niilismo. Para Feenberg há a esperança na aposta da modificação das instituições democráticas. Isso poderia, em tese, controlar a tecnologia. Mas, as próprias instituições democráticas ainda não purgaram as questões apontadas por Strauss e os problemas apontados por Han. Após expor estas perspectivas Feenberg, podem-se encaminhar as considerações finais.

Considerações finais

Este artigo tratou de uma aproximação entre dois tópicos complexos: niilismo e tecnologia. A análise destes tópicos implicou um recorte e a adoção de uma perspectiva orientadora para evitar, principalmente, que a discussão se dilua, assumindo diferentes direções, sem alcançar nenhum resultado definido. Com este intuito, a pesquisa procurou se basear na posição de Leo Strauss sobre o niilismo e nas interpretações de Andrew Feenberg sobre a tecnologia. Para conduzir esta pesquisa de modo mais específico, a pergunta orientadora foi: qual é o elemento determinante na articulação entre niilismo e tecnologia?

A busca de uma resposta exigiu uma argumentação exposta em duas seções. A primeira seção tratou de elaborar um conceito de niilismo, adotando a perspectiva de Leo Strauss, quando este interpreta a ciência social de Weber. Esta primeira seção chegou à conclusão de que o niilismo pode ser conceituado como uma suspensão da escolha entre, alternativas para o futuro da civilização ocidental. Strauss, ao analisar a posição de Weber a respeito desse futuro civilizacional, afirmou que Weber se deparou com duas alternativas: (1) novos profetas e/ou renascimento baseado em ideais antigos e (2) predomínio de especialistas sem espírito, ou ainda, voluptuosos “sem coração”. Sendo estas as alternativas, não seria possível uma escolha racional entre elas, por isso suspende-se a escolha e entra-se em um espaço de niilismo. A base deste niilismo é a concepção historicista que abandona a busca de uma resposta racional possível.

Na segunda seção, apresentaram-se as diferentes perspectivas da tecnologia elaboradas por Andrew Feenberg e, mais particularmente, a perspectiva da teoria crítica. O modo como Feenberg formulava o seu próprio problema era o seguinte: como os seres humanos poderiam mudar a “sua sociedade tecnológica em um lugar melhor para viver” (FEENBERG, *cit. supra*,

p.9). O que ecoa a pergunta que Strauss coloca como sendo o problema político fundamental, inicialmente expresso assim: “qual é o objetivo último da ação sábia?” (STRAUSS, *cit. supra*, p. 33-34) e, depois expresso desse modo: “como o homem deve viver?” (STRAUSS, *cit. supra*, p. 34). Enfim, para Feenberg a resposta era de que: dentro da sociedade tecnológica do século XXI, dever-se-ia “inventar instituições” para “domar a tecnologia submetendo-a um processo mais democrático”. Ou seja, percebe-se que Feenberg aposta no modo como a democracia se apresenta, aposta em uma expansão democrática, não aborda o problema de fundo do niilismo, causado pelo historicismo.

Diante das contribuições da primeira e da segunda seção, pode-se chegar agora a uma resposta à pergunta principal deste estudo: o elemento determinante na relação entre niilismo e tecnologia é a manutenção do niilismo devido ao historicismo, pois a proposta da teoria crítica da tecnologia, tal como vista sob a perspectiva de Feenberg, não repele os efeitos do historicismo. Isto significa que, mesmo em instituições democráticas atuais, imersas em tecnologia, tem-se ainda a manutenção do niilismo. É possível que esta situação política encontre ressonâncias na concepção de que a tecnologia é desenraizadora. Pois, é porque o niilismo, compreendido como ausência de bases fundamentais que alicercem uma concepção de mundo, que é possível talvez estender esta determinação, também, para a tecnologia. Mas, Feenberg não segue esta via de análise, mais própria a Nietzsche e Heidegger. Enfim, mesmo em uma reforma das instituições democráticas, a tendência é a de que o niilismo esteja presente.

Permanecem ainda algumas perguntas: embora se tenha esclarecido a relação entre niilismo e tecnologia, ou entre um âmbito intelectual (niilismo) e um âmbito aplicado da realidade (tecnologia), qual seria a solução para o niilismo? A mesma que sugere Strauss? Uma espécie de “renascimento de pensamentos e ideais antigos” (STRAUSS, *cit. supra* p.39), centralizada na busca de uma vida boa? Conseguirá este mote superar os efeitos do historicismo no século XXI? A busca de respostas a estas questões deve ser feita em outro estudo.

Referências

- CUPANI, A. *Filosofia da tecnologia:um convite*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2016.
- FEENBERG, A. O que é filosofia da tecnologia? Conferência. Tradução de Agustín Apaza, com revisão de Newton Ramos-de-Oliveira,2015. Endereço eletrônico:<https://www.sfu.ca/~andrewf/Feenberg_OQueEFilosofiaDaTecnologia.pdf> Acesso em 15.12.2023
- HAN, B-C. *Infocracia: digitalização e a crise da democracia*. Petrópolis: Vozes, tradução de Gabriel S. Philipson, 2022.
- MILLER, E. Leo Strauss: a recuperação da filosofia política. In: CRESPIGNY, A.; MINOGUE, K. R. *Filosofia política contemporânea*. Brasília: Editora Universidade de Brasília. Tradução de Yvonne Jean. 1979.
- SAMPAIO, Evaldo. Nihilismo e política em Leo Strauss. *Trans/Form/Ação*, v. 35, p. 115-136, 2012.
- STRAUSS, L. *Direito natural e história*. Lisboa: 2009, Edições 70, tradução de Miguel Morgado.
- STRAUSS, L. O que é a filosofia política? In: *Leviathan – Cadernos de Pesquisa Política*, n. 2.Tradução de Francesca Cricelli, 2011, pp. 167-193.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Itamar Soares Veiga. inpesquisa@yahoo.com.br