

O ADVENTO DA TECNOLOGIA COMO CRISE DA EPIS- TEMOLOGIA

A Necessidade de Repensar o Estatuto da Técnica no Campo da Comunicação

Fernando Fragozo*

• Problematização, a partir da analítica existencial heideggeriana e de sua leitura por Bernard Stiegler, do estatuto instrumental e do estatuto mediático que se encontram na base da caracterização da técnica no campo da comunicação. Revisita ao conceito de indústria cultural com o intuito de ampliá-lo e dar-lhe novo sentido.

> Estatuto da Técnica - Tecnologia - Indústria Cultural - Epistemologia da Comunicação

O advento da tecnologia põe em crise o modo como fora até então pensada a epistemologia. Hibridizações, quebras de limites e desestabilizações de fronteiras abalam as certezas que até então podiam constituir o pensamento. Forjadas em um mundo no qual a mudança gerada pelas transformações técnicas era exceção ou ao menos passível de apropriação sócio-cultural, as categorias com as quais buscamos pensar este novo mundo - surgido há não mais de dois séculos e caracterizado pela constante instabilidade - não parecem

■ Texto apresentado ao I Colóquio Brasil-Estados Unidos de Ciências da Comunicação, realizado na Universidade do Texas, Austin/EUA, janeiro 2004.

*Doutor em Comunicação e Professor (ECO/UFRJ). Pesquisador do Programa IDEA - Laboratório de História dos Sistemas de Pensamento. fragozo@compuland.com.br

capazes de com ele lidar. Conceitos como natureza e cultura, matéria e vida, humano e animal, real, virtual e simulacro, se um dia puderam fundar o pensar, hoje já não parecem mais podê-lo.

No coração deste movimento, as tecnologias de comunicação, a informática e a biotecnologia detêm um papel fundamental. A engenharia genética e as próteses, as redes, a telepresença, o crescimento exponencial dos processos de armazenamento e processamento de informações, o aumento do tempo passado diante das mais diversas telas, a expansão da produção e difusão de produtos audiovisuais, a realidade “virtual” transformam radicalmente a percepção espaço-temporal, as relações sócio-culturais e a capacidade de adaptação de todas as comunidades humanas, na medida mesma em que põem em questão, e de forma inédita, o próprio “humano”.

Até então pensada como instrumento a serviço do homem e da sociedade e não propriamente objeto de questionamento e de reflexão quanto ao seu sentido, a tecnologia vê-se hoje no centro da reflexão contemporânea. A quantidade de possíveis que dela proliferam põe em questão o estatuto instrumental até há pouco considerado evidente. Há, no ar do tempo, uma permanente indagação e perplexidade diante dos “sucessos” tecnológicos, mesmo se um otimismo irrefletido, por vezes pueril e muitas vezes interessado, se apresenta.

A radicalidade do desafio que se apresenta parece exigir um esforço inaudito de reflexão que ponha em questão, e profundamente, as categorias que até então nortearam o pensamento - o que significa, sem dúvida, colocar em questão o próprio modo como se tem pensado o conhecimento, a técnica, e o próprio pensamento.

Porque pensar, desde o início da constituição do Ocidente na Grécia de então, foi determinado como o dizer adequado do que se dá. Costumou-se chamar a este pensamento de pensamento “racional” na medida em que busca a medida mesma do dizer adequado do que se apresenta: as diferenças, no que elas têm de diferente, as identidades no que elas têm de idêntico, o ser das coisas, no que elas têm de essencial, a sua aparência, no que elas têm de aparente. Identidade e diferença - um jogo tão antigo quanto a Grécia - parece

hoje se esboroar diante da eficácia tecnológica.

Repensar a epistemologia significa assim repensar seus pressupostos. Repensar o sentido e as possibilidades deste “dizer adequado”, repensar o sentido e as possibilidades da teoria, repensar o sentido e as possibilidades da “ciência”.

Na medida em que o campo da comunicação, como campo particular de reflexão e conhecimento, desdobra-se diretamente a partir das “ciências sociais”, parte também ele de pressupostos e posições nem sempre lembrados e evidenciados. E se o campo da comunicação se encontra hoje desafiado pelo advento das tecnologias de comunicação que o colocam em xeque, é porque um repensar radical de suas bases constitutivas - positivistas ou marxistas, empiristas ou matemáticas, psicológicas ou antropológicas, em todo caso essencialmente *modernas* - ainda não se faz de todo, mas apenas minoritariamente. Paradoxo, porque é justamente a *atuação* das tecnologias de comunicação que põe em xeque o *saber* elaborado pelo “campo da comunicação”. Não apenas este “saber”, evidentemente: o que está em jogo é certamente a própria busca de saber como “unidade idealmente universal” tão insistente e angustiadamente buscada pela tradição filosófica ocidental, por mais que (e justamente devido a) um avanço absolutamente espetacular e exponencial dos mais diversos saberes especializados nas “tecnociências” se apresente.

No que tange à percepção da técnica, a noção de “instrumentalidade” vem em geral se aliar à noção de “mediação” a fim de compor seus dois pilares básicos. É em geral a partir da caracterização da tecnologia como “instrumento” e “*medium*” (“meio” em sentido lato) que o campo da comunicação, em suas mais variadas vertentes, costuma elaborar suas análises e diagnósticos. Ora, esta caracterização parece hoje largamente insuficiente.

Com o intuito de iniciar a exploração de um caminho possível para o pensamento sair dos impasses em que se encontra diante do quadro de crise epistemológica que se apresenta, proponho aqui refletir sobre a questão da comunicação a partir do conceito de “ser-no-mundo” desenvolvido por Martin Heidegger em *Ser e Tempo* e mais recentemente recuperado por Bernard Stiegler em sua reflexão

sobre a técnica e o complexo industrial midiático¹. Trata-se de uma tentativa de abertura de novos horizontes e novos patamares de reflexão que partem do árduo e denso trabalho de desconstrução da Metafísica ocidental empreendido por Heidegger a fim de compor um novo horizonte para o pensar que, sem renegar a sua herança nem abdicar diante dos impasses que se apresentam, saiba ir além.

Heidegger e o “ser-no-mundo”

É no seio da analítica existencial realizada em *Ser e Tempo* que Heidegger desenvolverá o conceito de ser-no-mundo. Este conceito é ali apresentado como a constituição fundamental do “ente que nós mesmos somos” - a pre-sença (*Dasein*)². Ente diferente dos demais pois é o único que “existe”, ou seja, que “é” enquanto *histórico* e *temporal* sob o modo do ser-no-mundo. Os outros entes, para Heidegger, “são”, mas não “existem”, no sentido de que não têm uma relação que poderíamos chamar de “consciente” com a morte e com o tempo (para os outros entes, a finitude não é *questão*: apenas a pre-sença se *sabe* mortal). Nem tampouco estão os outros entes abertos para possibilidades: a pre-sença é essencialmente um poder-ser.

Para Heidegger, toda e qualquer pre-sença é desde sempre “lançada” na “mundanidade”. A mundanidade³ é assim um conceito ontológico e existencial, *a priori* e genérico; variam os “mundos” nos quais a pre-sença é “lançada”, não varia a mundanidade.

“Pre-sença” e “mundo” são contudo conceitos que não devem ser entendidos separadamente. Não se trata da justaposição de dois entes previa e independentemente constituídos que vêm ao encontro um do outro. Não há mundo sem pre-sença, não há pre-sença sem mundo:

... o homem não “é” no sentido de ser e, além disso, ter uma relação com o mundo, o qual por vezes lhe viesse a ser acrescentado. A pre-sença nunca é “primeiro” um ente, por assim dizer, livre de ser-em que, algumas vezes, tem gana de assumir uma “relação” com o mundo. Esse assumir relações com o mundo só é possível porque a pre-sença, sendo-no-mundo, é como é⁴.

Ser “lançada” em um mundo significa que a pre-sença não escolhe

o mundo em que vem a existir. O mundo precede a pre-sença, já está aí quando a pre-sença a ele vem. A pre-sença cresce neste mundo e o toma como “seu”, herdando um passado que não viveu - passado este sem o qual ela não “existe” (no sentido heideggeriano do termo) e que apenas se torna “seu” passado a partir do momento em que o herda como “seu” futuro: pro-jeta-se a partir dele. Tal é a estrutura fundamental da “historicidade” (*Geschichtlichkeit*) da pre-sença. A historicidade apresenta-se também como uma característica ontológica fundamental: toda pre-sença é “histórica”, independentemente do “mundo” ao qual ela venha a ser “lançada”.

É a partir desta herança que a pre-sença se compreende: “De certo modo e em certa medida, a pre-sença se compreende a si mesma de imediato a partir da tradição. Essa compreensão lhe abre e regula as possibilidades de seu ser”⁵. Assim, a pre-sença se vê desde sempre tomada pelas ocupações nas quais se empenha, maneja os “instrumentos” que constituem o seu mundo sem se dar *explicitamente* conta deste manejo *enquanto* manejo. “Instrumento” que é aqui entendido por Heidegger num sentido amplo: rua, casa, roupa, martelo, placas, televisão, são todos “instrumentos” de um determinado “mundo”, fazendo todos parte de um “todo instrumental” cujos componentes estão, de algum modo, *sempre* referenciados uns aos outros. Trata-se de uma “conjuntura”⁶.

Do mesmo modo, além de tomada pelas ocupações, a pre-sença é *desde sempre* “ser-com”: se um mero sujeito não “é” nunca dado *sem* mundo, “da mesma maneira, também, de início, não é dado um eu isolado sem os outros”⁷. Já se está sempre junto aos outros, já se está sempre entre os outros: o ser-no-mundo é também ser-com-os-outros.

Grande subversão da metafísica da subjetividade, a análise do mundo - enquanto ser-em (entre “instrumentos” e “seres simplesmente dados”) e ser-com (os “outros”) - como estrutura existencial, originária, *a priori* e constitutiva da pre-sença retira de Descartes seu ponto de partida: o sujeito, a *res cogitans*, não é “primeiro” e só após vai ao encontro do mundo, da *res extensa* e de outros sujeitos. A pre-sença é *desde sempre* em-um-mundo, e só assim “é”. Do mesmo

modo, o *a priori* kantiano será repensado: tempo e espaço não são dados *a priori*, transcendentalmente. Constituem-se diferentemente segundo cada “mundo”, que é, enquanto mundanidade, o verdadeiro *a priori*⁸.

Neste sentido, a questão da “comunicação”, aqui, não pode ser pensada apenas como um “entre”, uma conseqüência do “pôr em comum” de indivíduos ou sujeitos *previa e independentemente* constituídos. Muito antes, a comunicação, o “comum”, entendido como o “mundo”, *constitui* a pre-sença: é apenas e sempre *a partir* do mundo que a pre-sença “existe”.

Bernard Stiegler e a crítica interna à analítica existencial heideggeriana

O advento dos diferentes mundos é pensado em *Ser e Tempo* como um movimento provocado pela tomada de consciência, por parte de algumas pre-senças, de sua própria estrutura ontológica. Para Heidegger, um novo mundo surge quando algumas pre-senças respondem ao “clamor da consciência” (que clama sem ter por que) e atingem o “conhecimento superior” que é a própria analítica existencial enquanto descrição da estrutura do ser-no-mundo, da finitude, da historicidade. Sabendo-se finitas, lançadas em-um-mundo, históricas e temporais, as pre-senças dão-se conta de que o mundo no qual se encontram lançadas é apenas uma *possibilidade* de existência que se enrijeceu e não se abriu para outras possibilidades - principalmente para a possibilidade de manter a possibilidade de outros mundos. Estas pre-senças, deste modo, “de-cidem-se”, e fazem história. Um novo mundo surge assim a partir da “de-cisão”.

O foco central da crítica de Stiegler ao pensamento de *Ser e Tempo* residirá neste ponto. Mais especificamente, a crítica haverá de se centrar no modo *indeterminado* pelo qual a pre-sença pode atingir este “conhecimento”, ou seja, no fato de Heidegger considerar que “*nada* ‘mundano’ pode determinar quem clama nem seu modo de ser”⁹ já que, provindo *de mim* “e, no entanto, por sobre mim”, o clamor da consciência “se faz”¹⁰.

Este “se faz” revela-se para Stiegler como um recuo diante das

possibilidades de desenvolvimento pleno do conceito de “ser-no-mundo” elaborado em *Ser e Tempo*. Porque, se a pre-sença é sempre em-um-mundo, se ela só é em-um-mundo (e este é justamente o significado de “existir”), se é sempre *a partir* da conjuntura e do projeto nos quais ela se encontra desde sempre lançada que ela se compreende, não deveria ser *também sempre a partir* do mundo no qual ela se encontra lançada que ela poderia se compreender *ontologicamente enquanto* pre-sença que ela é, ou seja, justamente *enquanto* lançada em-um-mundo, temporal, histórica e ser-para-a-morte? Se é justamente o “mundo” no qual ela desde sempre de-caiu que a constitui e lhe fornece as interpretações sobre si mesma, se é justamente a tradição que ela herda que “lhe abre e regula as possibilidades de seu ser”¹¹, como pode (ou poderia) ela se afastar das interpretações que herdou, dar-se conta da mundanidade e perceber a herança *enquanto tais* sem que esta possibilidade se apresente no âmbito mesmo que a constitui e no qual ela desde sempre se encontra lançada?

A hipótese de Stiegler é que o atingimento deste “saber”, antes de provir de um “faz-se” indeterminado, é justamente determinado pelas “formas tecnológicas do registro dos saberes” que vigoram no mundo em que a pre-sença se encontra desde sempre lançada¹². Para Stiegler, as “formas tecnológicas” presentes em um mundo específico (ou seja, no vocabulário de *Ser e Tempo*, o “todo instrumental”) *condicionam* a relação das pre-senças entre elas e notadamente a própria constituição da pre-sença *como* pre-sença na medida em que, como ser-no-mundo, ela se constitui *a partir* do seu estar-lançada num mundo.

A reflexão de Stiegler não haverá contudo de se ater apenas aos elementos da analítica existencial: Stiegler trará para a sua reflexão aportes fundamentais de pensadores da técnica como Simondon, Gille e Leroi-Gourhan visando sintetizar estes pensamentos com a analítica existencial heideggeriana depurada de seu elemento indeterminado e ampliada para o âmbito da gramatologia derridiana.

Com esta incorporação, Stiegler partirá da hipótese segundo a qual as modalidades tecnológicas que se apresentam em cada mundo específico (e que o condicionam) correspondem a solidificações tem-

porárias de um *processo* guiado por uma *dinâmica própria*: a dinâmica da evolução técnica. Esta percepção de um processo evolutivo próprio da técnica é tomada de Leroi-Gourhan, para quem a dinâmica da técnica corresponde a uma *tendência técnica universal*¹³ que se apresenta como um *prolongamento* do processo da evolução biológica ou “prosseguimento da vida por outros meios que a vida”¹⁴. A “vida” é pensada, na esteira da gramatologia derridiana, como *différance*, conceito a-conceitual, inominável, que não pode ser pensado enquanto tal e que se “apresenta” como jogo de diferenças em níveis, tipos e ritmos rigorosamente originais dos quais faz parte a “etapa” ou “articulação” correspondente à “aventura humana”¹⁵.

Ora, diferentemente de Derrida, este prolongamento do processo de evolução biológica será pensado por Stiegler como uma “ruptura na história da vida” na medida em que emerge o “grama” *enquanto tal*, exteriorização do vestígio (*trace*) que corresponde à passagem do genético ao não-genético como “aparecimento de um novo tipo de grama e/ou de programa”¹⁶: no lugar dos (ou paralelamente aos) códigos genéticos, os “códigos culturais”, “programas” de comportamento edificados sobre as zonas desmoronadas da regulação genética, prolongando a eficácia destas a partir de um reordenamento completo do sistema de codificação¹⁷.

Tal é o processo que Leroi-Gourhan denomina “hominização” e que corresponde ao surgimento da técnica, do instrumento. Trata-se de um “movimento de exteriorização” que é contudo peculiar e sobretudo paradoxal na medida em que não há “homem” antes de haver instrumento: não se trata de um movimento de exteriorização já que o “interior” é simultaneamente constituído pelo “exterior” - o *quem* se constitui no *que*. “Invenção do homem” cuja ambigüidade semântica é justamente o que interessa ressaltar: É o homem que inventa? É o homem que é inventado? Trata-se de um movimento em que um termo da relação é simultaneamente criado pelo outro¹⁸ e que Stiegler chamará de “maiêutica tecno-lógica do que denominamos homem”¹⁹.

A “maiêutica tecno-lógica”, “etapa” na história da vida, corresponde a uma “passagem”, a uma “ruptura”, a um “lance” (*coup*):

“ponto de partida inicial” da “desnaturação”²⁰ como “exteriorização” do programa. Mas essa “exteriorização” não corresponde apenas ao surgimento do utensílio. A particularidade deste “lance” reside no fato de que, diferentemente dos outros seres vivos, no caso dessa “etapa” da *différance*, a *transmissão* do programa faz-se não mais (apenas) pelo código genético (memória “interior”) mas também pelos utensílios agora transformados em memória “exterior”. O que quer dizer que, diferentemente dos outros seres vivos, para quem toda e qualquer experiência individual está perdida para a posteridade, no caso dessa “etapa” da *différance*, a experiência de cada indivíduo (a epigênese) conserva-se no instrumento para além do indivíduo que o produziu ou o utilizou. Stiegler chamará esta sedimentação epigenética de “epifilogênese”²¹. Ela corresponde a uma ruptura com a vida “pura” na medida em que, na vida “pura”, a epigênese é justamente o que não se conserva - na vida “pura”, “o programa não recebe lições da experiência”²². Trata-se de uma ruptura com a vida “pura” na medida em que abre-se propriamente a temporalidade, a relação ao tempo, a distensão do passado, do presente e do futuro: o instrumento aparecendo simultaneamente como *resultado e condição* de toda antecipação²³.

Para Stiegler, a “existência” (no sentido heideggeriano do termo) é assim constituída tecno-logicamente, a partir da “maiêutica tecnológica” original que se desdobra em epifilogênese. Toda pre-sença insere-se neste processo, participa do encadeamento deste movimento herdando um passado que não viveu - passado este sem o qual a pre-sença não existe e que apenas se torna *seu passado* a partir do momento em que o herda como *seu futuro*²⁴. Esta herança se dá fundamentalmente como herança dos “instrumentos” e, na medida mesma em que o *Dasein* só existe nesta apropriação, ele só existe *a partir* do que está “fora” de si e já se apresenta no “mundo” no qual ele desde sempre se encontra lançado: as pró-teses o programam e o pro-jetam - pro-gramação e pro-jeção estas que permanecem para ele *ocultas* enquanto tais. O *Dasein* é assim duplamente “programado”: geneticamente e segundo o mundo no qual é lançado. É esta conjunção que abre propriamente a existencialidade. Somos,

para Stiegler, este “jogo de memórias”²⁵ que se combinam e se compõem permanentemente num processo (a “epifilogênese”) que desdobra-se, devido à permanente pressão da tendência técnica na direção do aumento da eficácia, em periódicas *épokhès* tecno-lógicas que precisam ser apropriadas pelo *quem* a fim de que o movimento da vida prossiga. Estas apropriações correspondem ao que Stiegler denomina de “ultrapassagem” (*redoublement*) epocal, “ao longo da qual o quem se apropria da efetividade da suspensão” engendrando deste modo novas programáticas²⁶.

Ora, para Stiegler, o momento atual é justamente caracterizado pela incapacidade do *Dasein* de se apropriar da *épokhè* tecnológica em curso. E isto porque a dinâmica da evolução técnica teria atingido um processo exponencial de transformações, cujo ineditismo está não apenas na velocidade das transformações mas também na fusão do sistema técnico com o sistema mnemotécnico, assim como na inaudita possibilidade de alteração radical dos “substratos” - o biológico e o técnico - que constituem o *Dasein*. Biotecnologia, tecnologias da comunicação e informática (con)fundem-se assim nas “indústrias de programas”²⁷, cujos resultados hoje regem o destino e as possibilidades de instituição e manutenção do “jogo” homem-mundo ou, em uma palavra, da “existência”.

Industrialização, Indústria Cultural, Indústria de Programas

Se, como diz Edgar Morin, houve, no decorrer do século XX, uma segunda industrialização, a “industrialização do espírito”, que se seguiu à organização industrial das atividades produtivas em geral²⁸, estaríamos hoje assistindo ao advento do terceiro nível da industrialização: a industrialização do corpo. Se o perigo de ruptura do “jogo” da existência (do jogo do ser-no-mundo como abertura da temporalização) já se apresentava desde os primórdios do processo da industrialização na medida em que o “progresso ininterrupto da técnica”²⁹ passara a transformar incessantemente o mundo, ele se acelerou quando do advento da “indústria cultural” na medida em que, como propõem Adorno e Horkheimer, esta realizaria “o

esquematismo para o cliente”, ou seja, paralisaria a imaginação e o discernimento em geral do espectador “a ponto deste não ser mais capaz de *distinguir percepção e imaginação*”³⁰. O que, para Stiegler, apenas é possível porque o “esquematismo da consciência” é *determinado* pelos “instrumentos”, pela técnica, pela “pró-tese”, pelo que é, enfim, “posto diante” *originariamente* como “mundo” - esquematismo kantiano que é assim repensado³¹ por Stiegler a partir do conceito husserliano de “retenção” com vistas a estabelecer, a partir de Kant, mas contrariamente a ele, que o esquema não precede a imagem, mas que “imagem e esquema são co-emergentes”, ou seja, que trata-se de uma relação “transdutiva” que constitui um processo histórico (e é por ele constituído) como epifilogênese³². Ora, na medida em que o mundo se constitui cada vez mais pela presença de “pró-teses” transmissoras de construções audiovisuais permanentes, estas construções passam a ser identificadas diretamente como *o mundo* e, num processo permanente de “eterno retorno do mesmo”³³, “naturalizam-se” e fecham-se as possibilidades de de-cisão quanto ao prosseguimento da “história da vida”. Hipnose coletiva e incapacidade de decisão caracterizam assim o “espírito do tempo”.

Conjugação da industrialização do mundo, do “espírito” e do corpo, a “indústria de programas” corresponde assim ao *controle integral de todas as formas de memória*, ou, em termos husserlianos, de todas as formas de *retenção*³⁴. Trata-se, para Stiegler, do controle integral da própria epifilogênese por parte do complexo industrial - o que quer dizer, do controle integral da vida, do controle integral do movimento da *différance*. Ora, na medida em que o critério fundamental que rege o fazer do complexo industrial é a busca de mais-valia a curto prazo, Stiegler buscará empreender uma “nova crítica”, “num sentido *ainda inaudito* que tem este termo em filosofia, de Kant a Marx e após”, que se desdobra em uma crítica da realidade atual (tal qual a crítica social do século XX³⁵) e em uma criteriologia como busca de critérios para se “orientar nas trevas dos possíveis tecno-científicos”³⁶. Uma crítica que se apresenta como uma luta diante da possibilidade do fim da temporalização e do colapso da consciência, luta pela busca de inteligibilidade do processo em curso e pela vontade de *fazer a*

diferença em meio aos possíveis tecno-científicos a fim de impedir o advento do que Nietzsche viria a chamar de “deserto”.

Do Paradoxo

A perspectiva que se abre para o pensamento a partir da reflexão do ser-no-mundo é evidentemente uma perspectiva paradoxal. A busca de conhecimento, aqui, não pode ser enfrentada como busca da descrição exata daquilo que “é”. Pois se é a constituição do jogo homem-mundo que abre as possibilidades para o conhecer, este se apresentará a cada vez segundo o mundo que o constitui. O que quer dizer que as análises de Heidegger e Stiegler vão também recair na paradoxalidade radical que buscam descrever: se todo conhecimento é dependente do mundo no qual se origina, como pensar um conhecimento superior, a-histórico - em uma palavra, transcendental - que dê conta do advento dos mundos e possa descrever sua própria possibilidade?

Se conhecimento há, ele não pode mais ser pensado no horizonte exclusivo da objetivização. A dimensão objetiva não pode ser descartada, mas o “conhecimento superior”, o “conhecimento do conhecimento” não pode mais ser pensado no mesmo plano - e se de “conhecimento” ainda se tratar, será preciso rever a conceituação que em torno deste termo se gerou.

Falar assim da técnica exclusivamente no âmbito do “instrumento” ou do “meio” é não levar justamente em conta a sua dimensão *constitutiva* para aquele mesmo que a enuncia como tais. Mas, por outro lado, buscar essa dimensão constitutiva apenas é possível no âmbito do paradoxo - paradoxo do pensamento, mas também e principalmente paradoxo da vivência, da decisão, da luta - política - nas escolhas “técnicas”. Porque o que o pensamento do ser-no-mundo assinala é não apenas que o “jogo” homem-mundo nos constitui, mas que somos nós também que, em larga medida, o fazemos. E decidimos, no todo ou em parte - fica aberta a questão - o seu rumo.

Notas

1. Stiegler, B., *La Technique et le Temps - 1. La Faute d'Épiméthée*, Paris, Galilée, 1994 ; *La Technique et le Temps - 2. La Désorientation*, Paris, Galilée, 1996 e *La Technique et le Temps - 3. Le Temps du Cinéma*, Paris, Galilée, 2001.
2. Márcia de Sá Cavalcante, na tradução brasileira de *Ser e Tempo*, traduz *Dasein* por “pre-sença”. Ver Heidegger, M., *Ser e Tempo - Parte I*, Petrópolis, Vozes, 1999.
3. Heidegger, M., *Ser e Tempo - Parte 1, op. cit.*, parag. 14.
4. *Ibidem*, p. 95.
5. *Ibidem*, p. 48.
6. *Ibid.*, parags. 15 a 18.
7. *Ibid.* p. 167.
8. *Ibid.* p. 159.
9. Heidegger, M. *Ser e Tempo - Parte 2*, Petrópolis, Vozes, 2000, p. 61.
10. *Idem*.
11. Heidegger, M. *Ser e Tempo - Parte 1, op. cit.*, p.48.
12. Stiegler, B., *La Technique et le Temps - 1. La Faute d'Épiméthée, op. cit.*, p. 217.
13. O conceito de tendência é tomado de Bergson. Ver Bergson, H., *L'Évolution Créatrice*, Paris, PUF, 1991, p. 10.
14. Stiegler, B., *La Technique et le Temps - 1, op. cit.*, p. 31.
15. Ver Derrida, J., *De la Grammatologie*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967, p. 125 e o ensaio *La Différance em Marges de la Philosophie*, Paris, Les Editions de Minuit, 1972.
16. *Idem*.
17. Ricoeur, P. *apud* Stiegler, B., *ibidem*, p. 149.
18. Um tal movimento é denominado de “transdução” por Gilbert Simondon.
19. Stiegler, B., *La Technique et le Temps - 1, op. cit.*, p. 152.
20. *Ibid.*, p. 159.
21. *Ibid.*, p. 151.
22. François Jacob, *apud* Stiegler, B., *idem*.
23. *Ibid.*, p. 162.
24. Stiegler, B., *La Technique et le Temps - 2. La Désorientation, op. cit.*, p. 13.

25. A expressão não é de Stiegler.
26. *Ibid.*, p. 15.
27. O termo “programa” deve evidentemente ser entendido em seu sentido amplo, que remete à gramatologia derridiana.
28. Morin, E. *Cultura de Massas no Século XX - O Espírito do Tempo I - Neurose*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1984.
29. *Idem idem*.
30. Adorno, T. e Horkheimer, M., *A Indústria Cultural - O Iluminismo como Mistificação das Massas* in Lima, L. C. (org.), *Teoria da Cultura de Massa*, Rio de Janeiro, Ed. Saga, 1969, p. 163.
31. Ou melhor, propriamente pensado, pois mesmo Kant o nomeara “arte oculta nas profundezas da alma humana” e ressaltara que dificilmente o seu “verdadeiro manejo” seria algum dia arrebatado à natureza”, de modo a poder apresentá-lo sem véu”. Ver Kant, I., *Crítica da Razão Pura* in *Kant - Os Pensadores*, São Paulo, Nova Cultural, 1987, p. 101.
32. Stiegler, B., *La Technique et le Temps - 3*, *op. cit.*, p. 93.
33. Uso aqui a expressão evidentemente num sentido todo outro que a ela dá Nietzsche...
34. Stiegler, B., *La Technique et le Temps - 3*, *op. cit.*, p. 324.
35. *Ibid.*, p. 23.
36. *Ibid.*, p. 282.

Referências

- ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. “A Indústria Cultural - O Iluminismo como Mistificação das Massas” in LIMA, L. C. (org.), *Teoria da Cultura de Massa*, Rio de Janeiro, Ed. Saga, 1969.
- AMARAL, Márcio Tavares d'. *O Homem sem Fundamentos: sobre Linguagem, Sujeito e Tempo*, Rio de Janeiro, Ed. UFRJ/Tempo Brasileiro, 1994.
- _____. “O Vigor da Cultura Comunicacional: O Paradoxo Moderno Contemporâneo” in *Contemporaneidade e Novas Tecnologias*, Rio de Janeiro, Sette Letras, 1996.
- BERGSON, Henri, *L'Évolution Créatrice*, Paris, PUF, 1991.
- DERRIDA, Jacques, *De la Grammatologie*, Paris, Les Editions de Minuit, 1967
- _____. “La Différance” em *Marges de la Philosophie*, Paris, Les Editions de Minuit, 1972.
- GILLE, Bertrand. *Histoire des Techniques*, Paris, Gallimard, 1978.

- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo - Parte I*, Petrópolis, Vozes, 1999.
- _____. *Ser e Tempo - Parte 2*, Petrópolis, Vozes, 2000.
- _____. "L'époque des 'Conceptions du Monde" , in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Tel-Gallimard, 1986.
- _____. "A Questão da Técnica" in *Ensaio e Conferências*, Petrópolis, Vozes, 2002.
- KANT, Immanuel. "Crítica da Razão Pura" in *Kant - Os Pensadores*, São Paulo, Nova Cultural, 1987.
- LEROI-GOURHAN, André. *Evolução e Técnicas - I. O Homem e a Matéria; 2. O Meio e as Técnicas*. Lisboa, Ed. 70, 1984.
- MATTELART, Armand e Michèle (2002) *História das Teorias da Comunicação*, São Paulo, Ed. Loyola.
- MORIN, Edgar. *Cultura de Massas no Século XX - O Espírito do Tempo I - Neurose*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1984.
- SFEZ, Lucien (2000). *Crítica da Comunicação*, São Paulo, Ed. Loyola.
- SIMONDON, Gilbert *L'individuation psychique et collective à la lumière des notions de Forme, Information, Potentiel et Métastabilité*, Ed. Aubier, 1989.
- _____. *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1995.
- _____. *Du mode d'existence des objets techniques*, Mayenne, Ed. Aubier, 2001.
- STIEGLER, Bernard *La Technique et le Temps - 1. La Faute d'Épiméthée*, Paris, Galilée, 1994.

• Based on Martin Heidegger's existential analytics and its review by Bernard Stiegler, this article aims to discuss the instrumental and mediatic status of technics characterisation in the communication field. It also aims to broaden and reevaluate the sense of the cultural industry concept.

> Technics' Status - Technology - Cultural Industry - Communication Epistemology