

# *A questão tecnológica em António José Saraiva*

TIAGO REGO RAMALHO<sup>1</sup>  
Universidade Nova de Lisboa

**Resumo:** O presente artigo tem a intenção de apresentar os contornos do pensamento do intelectual português António José Saraiva a respeito da problemática tecnológica; desde logo como a mesma se dá a conhecer a partir das reflexões que o autor em questão delinea o conceito de cultura, história ou progresso. Convém salientar: o percurso militante e intelectual de Saraiva, na senda do qual se produzem um conjunto considerável de mutações que o levam a refletir estas problemáticas conceptuais; e a forma como a sua formação intelectual de historiador da cultura o leva a questionar a modernidade tecnológica.

**Palavras-chave:** Progresso; Tecnologia; História.

**Abstract:** The present article intends to present the contours of the intellectual law thought António José Saraiva regarding the technological problematic; From there, you can also discover the reflections on the subject matter of concept of culture, history or progress. It is worth pointing out: Saraiva's militant and intellectual path, in the path that fits well with changes that take time these conceptual problems; The way in which his intellectual formation as a historian of culture leads him to question a technological modernity.

**Keywords:** Progress; Technology; History.

Recebido em 16/06/2018 e accito em 05/12/2018.

---

1. Doutorando em História Contemporânea; Mestre em História Contemporânea; Licenciado em Ciência Política; Investigador integrado no Instituto de História Contemporânea, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Portugal.

A questão da técnica ou da tecnologia no pensamento de António José Saraiva remete-nos para a necessidade de enquadrarmos a referida problemática numa visão ampla e crítica da «Civilização Ocidental». Assim sendo, subjaz a esse entendimento o tema de uma alienação ou de um fetichismo que, por força de uma crescente «racionalidade tecnológica» (Herbert Marcuse), desenraíza, degenera ou obstaculiza um conjunto variado de dinâmicas. Pensar a evolução histórica da técnica, através de Saraiva, implica que esboçemos um olhar sobre a filosofia da história (ou seja, como é que uma teleologia da história ou um pensamento escatológico pode insuflar alienação tecnológica). Do mesmo modo, a pluralidade semântica que o conceito de progresso encerra sobre si mesmo possibilita a que descortinemos, por um lado, uma ideia de progresso material incomensurável (Condorcet) e, por outro lado, uma ideia de progresso que não deposita infinitas esperanças no desenvolvimento tecnológico e na crescente transformação da natureza. A ideia de uma cultura tecnológica, comprometida com um progresso desmesurado, é vista por Saraiva enquanto degenerescência da condição humana, o que conduz paulatinamente a um exercício de morte ou de auto-aniquilação. Essa onto-normatividade, podendo resultar numa hipnotização do máximo social (Perry Anderson), funda-se no pressuposto de que o Homem é o agente supremo por excelência.

De seguida, importa perceber como é que Saraiva considera os utensílios, as ferramentas e a técnica de um passado em contraste com uma técnica da contemporaneidade ou da modernidade. Neste quadro, a problemática consiste em percebermos se uma técnica dos tempos modernos é compatível com a condição humana (Martin Heidegger). Numa análise do que entende por *homo faber*, Saraiva argumenta que o advento das indústrias transformadoras e de políticas ancoradas na ideia

de progresso, em que assistimos a uma consumação de um *homo aeconomicus et planificador* ou de *homo consumidor*. A preservação das designadas artes menores (William Morris), e também de uma concepção de trabalho sustentada por uma certa sobriedade, é uma das preocupações presente nas reflexões de Saraiva, desde logo na forma como essas práticas tendem a preservar as relações humanas e o efeito mediacional. Por contraste, a intensificação de uma cultura materialista, sustentada numa emancipação do objeto em relação ao sujeito, promove como que uma ruptura comunicacional. A objetificação do mundo consiste também no incremento de práticas reiteradamente prejudiciais para o mundo natural. Este momento permite-nos questionar a existência futura de uma «distopia» em que o Homem é superado pela tecnologia: o trans-humanismo, como visão que deposita na tecno-cientificidade a resolução dos problemas humanos, por meio de uma confiança inabalável no seu potencial. Contra esse fundamento, ancorado «numa facilitação da vida humana», Saraiva insurge-se para de alguma forma reabilitar um certo *topos* destituído de alienação. O «humanismo integral» (Henri Lefebvre) que perpassa o pensamento de Saraiva, devedor de um jovem Marx, outrora comprometido com o Humano e não com a Classe, posiciona-o na linha de um marxismo heterodoxo que, por sua vez, recusa qualquer «corrente da história». No quadro de uma presumível ortodoxia marxista, encontramos no pensamento português a figura de um Álvaro Cunhal comprometido com um progresso científico e tecnológico ou com uma sobre-exploração das capacidades presentes no mundo da natureza – o rumo da história como princípio inquestionável. Por fim, diga-se que a crítica direcionada às sociedades tecnológicas aproxima Saraiva de uma atitude romântica: a quebra das relações humanas, a quantificação dos processos sociais ou a omnipresença do mercado (Michael Löwy). Não se trata propriamente de um regresso ao passado, mas antes de uma

inquestionável travessia rumo a um futuro insondável.

### **Filosofia do Progresso e Cultura Tecnológica**

A história dos homens tem consistido num gradual afastamento destes em relação à Natureza ou, antes, numa emancipação dos mesmos relativamente aos constrangimentos inerentes ao embrutecimento da Natureza. Daquí, resulta uma possível oposição: uma natureza, no seu estado originário e espontâneo, que contrasta com a artificialidade da transformação humana. A essa dimensão que visa superar as limitações do mundo natural, António José Saraiva designou-a por «Cultura» (Cf. SARAIVA, 2003, p. 11). A cultura definir-se-ia então como o espaço onde o homem celebraria um conjunto de conquistas que, por sua vez, seriam impossíveis no quadro dos produtos providenciados pela natureza. Digamos, seguindo as palavras de Oswald Spengler, que “*o homem furta à Natureza o privilégio de criar*” (SPENGLER, 1993, p. 69). Em função de existirem «determinados objetos ou operações que a natureza não produz», a cultura define-se pela recusa do ser humano a uma qualquer forma de fatalismo ou de sujeição aos caprichos do mundo natural. Assim, torna-se evidente a separação entre Cultura e natureza. Num sentido amplo, e recuperando alguma conceptualização assumida por Terry Eagleton, podemos definir a primeira como sendo “*não o que é dado pela natureza, mas o que quer que seja que é construído pelo homem*” (EAGLETON, 2003, p.51). A construção artificial, motivada pelos «acrescentos do espírito», pode ser contextualizada numa escala gradativa com amplitude variável. De acordo com as formulações expressas em *O que é a cultura* (2003), Saraiva apresenta-nos três sentidos possíveis para o conceito em questão (Cf. SARAIVA, 2003 p. 11-12). Num primeiro, que de alguma forma é aquele que temos apresentado até então,

a cultura<sup>2</sup> assume um sentido lato, onde podemos encontrar uma variedade imensa de práticas e realizações humanas. Entre esses «produtos da cultura», vamos encontrar, entre outros, a ciência ou a tecnologia. Se a primeira definição nos remete para o termo francófono de «Civilização»<sup>3</sup>, diga-se que a mesma, agora num «sentido mais restrito», pode ser relacionada com a etnologia. Nesta forma de conceber a cultura, a relevância da análise recai sobre as características de um determinado povo. Deparamo-nos então com o seguinte: a cultura como expressão global da atividade humana e a cultura como expressão global da atividade de um povo. Num terceiro e último sentido, Saraiva procura posicionar a cultura em relação direta a um conjunto de atividades que, no seu entender, constituem o que podemos designar por *folklore*. Neste sentido mais restrito, que o próprio relaciona ao que os antigos designavam por «noves musas», encontra-se excluída a ciência e a tecnologia (Cf. NEVES, 2015, p. 305-306).

Discorrendo sobre um conjunto variado de «produtos da cultura», e assumindo a fala como «condição de cultura», Saraiva demonstra como o discurso, a palavra ou a oralidade constituem o núcleo essencial de uma conceção lúdica, afetiva ou providencial da afirmação cultural dos homens. Próximo de uma visão que entende a cultura como expressão de um

---

2. A interação e o imaginário social também podem assumir de algum modo uma identificação ou aproximação com o fator cultura, desde logo se considerarmos a seguinte definição de Terry Eagleton: “*Cultura será então tudo o que não é transmitido geneticamente*” (EAGLETON, 2003, p. 52), numa apreensão social que se distingue da transmissão ou do legado natural.

3. Dennis Cuche sugere que “*a noção de cultura revela-se, portanto, o utensílio adequado para pôr termo às explicações naturalistas dos comportamentos humanos*” (CUCHE, 1999, p. 24) para, de seguida, fazer menção a essa definição de cultura, explicando que “*a palavra [entenda-se, cultura] inscreve-se pois plenamente na ideologia das Luzes: a “cultura” é associada às ideias de progresso, de evolução, de educação, de razão, que encontramos no núcleo vivo do pensamento da época*”; assim, trata-se de “*um termo ao tempo muito próximo de um outro que conbececerá grande sucesso no vocabulário francês do século XVIII: “civilização”*” (CUCHE, 1999, p. 32), na medida em que refletem «concepções fundamentais».

povo ou como expressão popular, digamos que estas fórmulas constituir-se-iam como aquelas onde o entrosamento entre cultura e natureza seria mais profícuo ou ajustado. Assim, a oralidade antecedeu a escrita, visto que “*tudo começou com a linguagem*” (SARAIVA, 2003, p. 15). Se a linguagem foi uma conquista de ordem qualitativa, o advento da escrita, derivado das fragilidades inerentes à transmissão oral, proporcionou uma alteração significativa. Evidenciando o carácter deficitário que resultou dessa transformação, Saraiva sugere que a mesma permitiu que “*se petrificasse a palavra e a despersonalizasse*” (SARAIVA, 2003, p. 16), adiantando que a «mensagem comunicada» viria a superar o «sujeito falante». Assistimos ao prenúncio de uma crise da cultura - aqui entendida no seu «significado de poesia popular» -, pela relação que o homem vem a estabelecer com a natureza<sup>4</sup>. A possibilidade de uma degenerescência da cultura, assim compreendida num sentido mais restrito e particular, emerge quando a palavra e o elemento qualitativo que reveste a ação dos homens são ultrapassados pelo primado do número e de uma manifestação quantitativa da dinâmica humana. Ou seja, há um saber teórico que perde espaço para um saber prático. O ocidente é assim envolvido por uma ciência moderna, onde a «palavra é despojada» em função da proeminência do fator quantitativo, mensurável ou contabilístico (Cf. SARAIVA, 2003, p. 29). Saraiva sustenta a ideia de que ciência e tecnologia nem sempre se corresponderam entre si e comungaram em vista de um propósito comum. Como tal, o autor permite-se considerar um desdobramento na atividade científica desenvolvida pelo

---

4. Em dado momento, Saraiva apresenta o que pode significar um «acrescimento à natureza» e o que pode constituir a «natureza revelada», na forma de «consciência humana da natureza» (Cf. SARAIVA, 2003, p. 29). Por sua vez, num outro espaço onde discorre sobre o potencial do homem e a sua possível instrumentalização, socorre-se da fórmula presente em Espinosa, em que este último, procura distinguir entre «natureza naturada» e «natureza naturante» (Cf. SARAIVA, 1970, p. 43).

homem ao longo dos tempos, ao identificar uma «ciência antiga» e uma «ciência moderna». Na medida em que a primeira, que nos faz remontar a uma «ciência grega», era fomentada pela «dialética, geometria e retórica», a segunda viria a ser estimulada pela experiência, consolidando-se através do que designa por «superstição dos números» (SARAIVA, 2003 p. 31-32). A viragem metodológica permitiu, no quadro de uma desvalorização da especulação<sup>5</sup>, o incremento da estatística. Esta divisão sugerida por Saraiva possibilita-lhe entrever uma variação ao nível da interferência do homem sobre a natureza: a ciência dos tempos modernos provoca uma retração por parte da natureza, ao passo que a «ciência antiga» não necessita de pressionar ou contrair a natureza em face dos resultados que exerce sobre o homem. Debruçando-nos sobre a história, podemos assim depreender uma cultura que encontra na tecnologia um fator de expansão e de afirmação e, por sua vez, uma cultura que é precisamente o oposto dessa tecnologia.

Saraiva, ao mesmo tempo que é sensibilizado por uma visão da cultura em que a tecnologia é excluída, não deixa de reconhecer que essa mesma tecnologia é parte integrante do desenvolvimento da cultura, aqui entendida em sentido lato. Abrangendo os mais variados domínios e atividades humanas, constitui-se como “*totalidade do domínio técnico sobre a natureza*” (HABERMAS, 2015, p. 27). E esta totalidade assume um outro significado quando a tecnologia irrompe numa escalada constante e crescente de domínio sobre o mundo natural. O presente significado do conceito de cultura repousa numa teoria da história em que o fluxo heraclítico, caracterizado pela mutação ou pela transitoriedade, incorre

---

5. No olhar crítico que Max Horkheimer dirige sobre a relação entre razão e ciência, depara-se com uma desvalorização ou mesmo uma «liquidação» do designado pensamento especulativo. A «calculabilidade» afigura-se como o fundamento dos processos sociais (Cf. HORKHEIMER, 2015, p. 115).

na procura incessante de uma teleologia. O «*perpetuum mobile*», tal como definido em Oswald Spengler (Cf. SPENGLER, 1993, p. 102), projeta um ideal de aperfeiçoamento contínuo da condição humana: o homem como ator principal, onipotente e omnipresente no desenrolar da história. Jürgen Habermas, recordando o pensamento de Kant, assume que este último entendia a cultura como «o fim último da natureza» ou como um «sistema teleológico» (HABERMAS, 2015, p. 27). O ideal de perfectibilidade humana, pressuposto de uma renovada consciência assumida pelo homem moderno, constitui-se pela prossecução de um novo *topos*: a horizontalidade é substituída pela verticalidade, ou seja, onde antes encontraríamos o papel preponderante das divindades na mediação a estabelecer com os homens, vamos encontrar, a partir desse momento, o homem como sujeito e elemento prevaLENcente. Deste modo, a concretização da ideia de perfeição deve ser desencadeada por uma visão de progresso.

Em plena década de 1940, e em correspondência com Óscar Lopes, Saraiva interroga-se sobre se a ideia de progresso é monolítica ou se, por sua vez, é passível de outros entendimentos. A preocupação deste último prende-se em averiguar se a mesma é um exclusivo da técnica, admitindo, porém, que “*os antigos tinham talvez uma noção longitudinal de progresso*” (NEVES, 2005, p. 42). Ainda que de uma forma pouco consolidada pelo autor, podemos assim antever que a ideia de progresso nem sempre tem uma finalidade material. Anos mais tarde, embora Saraiva ainda não tenha rompido com um marxismo de índole ortodoxa e com a militância comunista, retoma a questão anteriormente exposta, embora num entendimento que designa como «progresso social». Uma forma de progresso que tem essencialmente um propósito político, uma expressão de classe, desde logo no modo como promove a distribuição de riqueza e como equilibra a estrutura social. Assumidas as potencialidades da inovação técnica, a questão reside na

acessibilidade ou, se quisermos, na democratização das mesmas: trata-se de perceber, não as vantagens ou as desvantagens que a técnica configura para a condição humana como expressão global, mas a criação de possibilidades que permitem uma melhoria das condições materiais de um dado setor da população ou de uma determinada classe social (SARAIVA, 1996, p. 61). Como vimos anteriormente, a respeito do renovado desempenho do homem sobre a temporalidade histórica, também Saraiva argumenta que a um mesmo tempo que assistimos a um «retrocesso do espírito teológico», - isto é, a uma ausência da explicação histórica em face de uma intervenção sobre-humana – o «progresso do espírito histórico» torna-se uma evidência. O homem conquista para si, tal como Kant afirmara, as categorias de tempo e espaço. Através desta nova percepção do tempo, que irrompe por volta do século XVIII pela mão da ciência, constata-se que a ideia de progresso permite *“aos homens novos meios para agir sobre a natureza”* (SARAIVA, 1996, p. 97). Digamos que deixa de existir uma visão limitada pela constância e imutabilidade das coisas para assistirmos, pelo contrário, a uma visão sustentada pela sucessão das coisas. O homem assume um novo comprometimento, agora com o reino da necessidade. Saraiva recorda a influência decisiva que tanto os enciclopedistas como, por exemplo, Condorcet assumiram em face do «planeamento científico do futuro» que apetrecha o homem de novos instrumentos. É assim que a «noção de progresso» surge intimamente conectada com a «conceção do tempo histórico». No seguimento, acrescenta que *“a consciência do progresso significa que o homem se vê retrospectivamente em avanço para uma finalidade que está presentemente procurando alcançar”* (SARAIVA, 1996, p. 98). A viragem substancial de paradigma consiste em enquadrar o homem como «promotor da história», combinando simultaneamente uma «capacidade transformadora» e uma «ambiçãõ de transformação». No quadro das condições de possibilidade

admitidas pelo tempo<sup>6</sup> e pelo espaço, o acaso, o caos ou a imprevisibilidade tornam-se realidades suscetíveis de serem ultrapassadas devido à capacidade que o homem adquiriu de «operar sobre o mundo» (Cf. SARAIVA, 2004, p. 142).

Na viragem para a década de 1960, período coincidente com o abandono das teses ortodoxas e de aproximação a um marxismo cultural, Saraiva suspeita do otimismo que fundamenta o progresso técnico. A problemática da alienação assume uma nova dimensão nas cogitações do autor, e na medida em que o progresso técnico supera um conjunto variado de alienações verifica-se, ao invés, a introdução de outros mecanismos de alienação (NEVES, 2005, p. 67). Ainda na primeira metade da presente década, em correspondência regular que estabelece com Óscar Lopes e Luísa Dacosta, desenvolve espaços de reflexão e de crítica a um modelo de progresso, apresentando então os seus argumentos: a persistência de estados de alienação no desenvolvimento técnico; a descaracterização ou a estranheza que assola o homem na sua individualidade; o entorpecimento das relações humanas; uma excessiva especialização técnica em contraste com uma massificada verificada pelo consumismo (NEVES, 2005, p. 67; Rodrigues, 2011, p. 87-88). No decorrer da década de 1960, Saraiva continua a sistematizar um conjunto de questões condizentes com a filosofia do progresso tal como foi assumida pela ciência moderna. O presente enquadramento, de uma tecno-cientificidade que promove uma concretização da vida dos homens no plano material, demonstra uma reduzida amplitude no que concerne ao aspeto resolucionável que

---

6. “Particularmente característica da moderna ideia do progresso é a valorização do tempo. Este é compreendido como uma linha ou como uma curva que caminha infinitamente para cima, como um nascimento que desvaloriza tudo o que é mera existência. O presente é vivido em relação ao futuro mais ou menos incerto” (MARCUSE, 1969, p. 62).

encerra sobre si mesmo – o desenvolvimento técnico emerge enquanto estratégia que visa satisfazer as necessidades do ser humano e ultrapassar a insatisfação deste. Em *Maio e a Crise da Civilização Burguesa* (1970), onde Saraiva sistematiza um conjunto variado de problemáticas extraídas dos acontecimentos verificados com o Maio de 1968, questiona a capacidade do «desenvolvimento tecnológico» reunir em si todas as condições tendo em vista a «felicidade humana». Na estreita relação entre progresso e «Civilização Burguesa», de que forma existe uma subalternização ou uma desregulação das seguintes «virtualidades humanas»: do homem consigo mesmo; do homem com o outro; do homem com a natureza (Cf. SARAIVA, 1970, p. 39). O progresso técnico e científico, monolítico na sua essência, reveste-se de uma objetividade e de uma uniformização dos preceitos em que o objeto suplanta o sujeito.

Na década anteriormente apreciada, encontramos em Saraiva uma sensibilidade de perscrutar a visão progressista que, no seu entendimento, percorre a «Civilização Burguesa». Na década subsequente, a maturação de um certo pensamento crítico contribui para a problematização da ideia de progresso, algo que podemos depreender através do ensaio *A Seta e o Anel* (*Notas sobre o «Progresso»*), que data do ano de 1977. No início do presente escrito, o autor transmite-nos que o termo «progresso», fortemente influenciado pelas teses iluministas (Cf. HORKHEIMER, 2015, p. 140), haveria de ser entendido, desde a segunda metade do século XIX, como a nova «fé», como uma «fé» renovada onde o homem é, simultaneamente, agente de fé e depositário de fé. Trata-se então de uma conceção moderna – entenda-se, esta «fé» no progresso – que pretende opor uma «crença presente» a uma «crença passada» (Cf. SARAIVA, 1977, p. 143). A «crença presente» pretende assim objetivar uma nova esperança humana na corrente da história, contrastando com um passado que condicionada o potencial

humano, desde logo obliterando-lhe, simultaneamente, o conhecimento e a ação da temporalidade histórica. Assim sendo, o progresso era entendido como uma «lei automática» que, por meio de um esforço e de uma persistência contínua, «evoluía das formas mais imperfeitas às mais perfeitas» (SARAIVA, 1977, p. 143). A burguesia torna-se na classe social que irrompe nesta orientação enquanto sujeito histórico encarregado de sintetizar o ideal de progresso. Reformulando os propósitos da espécie humana, ela é expressão de uma outra consciência que procura afirmar-se historicamente como «expansionista, acumuladora e materialista» (Cf. SARAIVA, 1977, p. 144). O mundo tradicional simbolizava de algum modo a aquiescência e a submissão a princípios e valores previamente estabelecidos, imutáveis e condicionantes: o ser humano procurava assim realizar-se a uma escala vertical ou espiritual; por contraste a esse plano, a modernidade transmite que a síntese individual e da espécie humana define-se a uma escala horizontal ou material (Cf. DEBORD 2012, p. 14). Não obstante Saraiva recordar determinados episódios – presentes, quer na Mitologia, quer na Religião – que revelam um querer humano obstinado em atingir a felicidade plena, tal como surge presente em Platão, no mito de Prometeu ou no Génesis, por outro lado, ao recordar a história de Ícaro, «que caiu no mar por ter querido voar para o Sol», compreendemos a impossibilidade de transpor-se todos os limites impostos pela natureza. O desejo e a ambição afiguram-se como os referenciais desta nova «fé» secularizada. Contudo, Saraiva alerta-nos para o «salto mortal» que, do mesmo modo que refreia a impetuosidade e os «desejos humanos», torna-se reflexo dos «limites da natureza» (Cf. SARAIVA, 1977, p. 145). Saraiva destaca quatro componentes que, segundo o próprio, distinguem a noção de progresso: componente científica; componente tecnológica; mercado e democracia. No que respeita à primeira componente, diga-se que a mesma se traduz no

pressuposto de que uma aprendizagem continuada, rumo a um plano de auto-superação, é aprazível a esse novo ambiente científico. A componente tecnológica é o resultado da experimentação e do saber prático. Saraiva sustém que, antes mesmo desse desenvolvimento técnico ter pretensões quotidianas tornando-se também desenvolvimento material, a ciência não se correspondia a essa intenção de praticabilidade quotidiana. Ou seja, “*a acumulação de conhecimentos ao longo das gerações, de que fala Pascal, desenvolve-se a um nível puramente intelectual*” (SARAIVA, 1977, p. 149). Consequentemente, diga-se que a revolução industrial<sup>7</sup> é o momento histórico em que tecnologia e ciência confluem num mesmo âmbito. Outrora, argumenta Saraiva, a técnica não era fator de acumulação e de multiplicação – daí que nem sempre a tecnologia seja admitida em determinadas conceptualizações da cultura. De seguida, o mercado é visto como o espaço que melhor aproveitamento pode realizar sobre as potencialidades tecnológicas. O «universo mercantil», que ele entende como objetivação espaço-temporal, por intermédio do fortalecimento do sistema de trocas, possibilita a expectativa da posse, o incremento do querer, e constitui o progresso tecnológico como progresso acumulativo de bens. Por último, a componente democrática é o corolário da anterior componente, entrosando-se com as restantes na afirmação do progresso. Destaque-se que a componente mencionada, na sua variante de «democracia económica», é um fator decisivo na revitalização e renovação constantes do «universo mercantil», desde logo porque a acumulação de bens é efetivada através da aquisição de bens – o poder de compra ou a liberdade económica como instrumentos democráticos (Cf. SARAIVA,

---

7. Segundo Martin Heidegger, a «idade industrial moderna» desdobra-se em duas «revoluções técnicas»: “*a primeira consiste na passagem da técnica do artesanato e da manufatura à técnica das máquinas com motor*”; “*consideramos como segunda revolução técnica a introdução e o triunfo da maior «automação» possível, cujo princípio de base é definido pela técnica da regulação e da direção, a cibernética*” (HEIDEGGER, 1995, p. 14).

1977, p. 152).

No quadro dos tempos modernos, procurou-se interligar e corresponder entre si as várias componentes que Saraiva sinalizou: a mercantilização do cotidiano, consubstanciada na possessão, valeu-se de uma tecnologia precisamente comprometida com os princípios da transformação e da produção de bens, o que significou uma apropriação da ciência por parte desta última. Como tal, passou-se a considerar a ciência pelo seguinte: «deve ser útil»; «deve ocupar-se da natureza material»; «produzir a felicidade humana do ponto de vista mercantil» e identificar-se com o «domínio da natureza» (Cf. SARAIVA, 1977, p. 168-169). Uma ciência de utilidade prática, vocacionada para a produção, perfaz-se de uma rentabilidade e de uma orientação que estabelece de antemão qual a tarefa a desempenhar ou a necessidade material a suprimir. Assim, toda a ciência moderna deve ser potencialmente produtiva. Tendo em vista a «perseguição do objeto», e a sua passagem a valor de troca, a ciência marginaliza o valor de uso e a subjetividade nele contido, objetivando assim a sua funcionalidade. Assistimos, segundo o entendimento de Saraiva, a uma ciência que fomenta a «separação entre o homem e a natureza (Cf. SARAIVA, 1977, p. 170). A ideia de progresso torna-se de certa forma imprecisa no que respeita à estruturação das relações humanas, de modo que Saraiva defende que o presente entendimento não tem propriamente em consideração uma eventual «componente moral»<sup>8</sup>. O desenvolvimento moral, segundo a

---

8. No que concerne ao conceito de progresso, podemos aqui recuperar a divisão sugerida por Marcuse: por um lado, existe um progresso técnico, «determinado quantitativamente» e que dispensa qualquer «valorização positiva», que visa incrementar a «riqueza social»; por outro lado, o progresso humanitário, revestido qualitativamente, tem no seu horizonte o «aperfeiçoamento do homem» do ponto de vista da moralidade, da liberdade e da felicidade humana (MARCUSE, 1969, p. 55-56). Os efeitos correlativos de ambas as formulações, embora salientadas pelo autor, não o impedem de constatar que o «progresso técnico nem sempre implica progresso humanitário» (MARCUSE, 1969, p. 57).

visão do progresso técnico, apresentar-se-ia a dado momento, quando o nível de desenvolvimento das sociedades se achasse considerável, como uma consequência natural (Cf. SARAIVA, 1977, p. 172). Os percursoros do progresso técnico, não preocupados em estruturar ou regularizar uma possível definição de moral, entendem que a mesma é o resultado previsto e automático do desenvolvimento técnico da sociedade. A relativização histórica da moral, vista como efeito da produção mercantilizada, torna-se «moral objetivista». Assim, o «universo mercantil» é a dimensão espaço-temporal que determina, em última análise, o aperfeiçoamento moral das sociedades. Como vimos, o progresso técnico e científico, enquanto mecanismo direcionada para a materialidade, aparece complementarmente como progresso quantitativo, ou seja, um progresso que deposita na multiplicação a possibilidade de superar a insaciabilidade humana (Cf. SARAIVA, 1979, p. 314). Porém, essa deriva multiplicadora originou de alguma forma o afastamento entre matéria e espírito.

Nos anos subsequentes, Saraiva questiona a essência de um progresso unilateral, linear e que projeta um horizonte desmesurado e, em última análise, contraditório. A transformação qualitativa da vida humana que, a um primeiro tempo, era o substrato da ideia de progresso, tornou-se posteriormente num projeto de ordem quantitativa. Saraiva elege Hegel como o filósofo do progresso, embora as palavras com que Kant inicia o texto *Que é o Iluminismo?* (1784), respondendo a essa interpelação como sendo o projeto de “saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado” (KANT, 2009, p. 9), transpareçam a dimensão emancipatória que outrora o próprio Condorcet havia escrito sobre a ideia de progresso. Como tal, e em face do estado de menoridade que caracterizou a espécie humana, os tempos modernos pretendem que esta última ascenda a um estado de maioridade. Nos derradeiros escritos, em que Saraiva tem a necessidade de

precisar histórica e filosoficamente a ideia de progresso, é recusado o ponto de vista de uma menoridade que caracterizaria a humanidade pré-moderna. Admitindo que o progresso é suscetível a outras dinâmicas, rejeitando assim que é o projeto de combinação entre ciência e tecnologia, Saraiva apresenta duas visões distintas: recuando até à Idade Média, entende o progresso como «aperfeiçoamento espiritual dos indivíduos» (Cf. SARAIVA, 2003, p. 36), conciliando o ascetismo com o despojamento; por outro lado, a modernidade promove uma «libertação do homem em relação à natureza» (Cf. SARAIVA, 2003, p. 37), constituindo então o progresso técnico e científico. Diga-se que a proposta de conceptualização apresentada por Saraiva é o resultado de uma crise do progresso, ou seja, é em função dos malefícios e das contrariedades provocados pelo progresso que o autor apresenta um olhar crítico em torno da questão – conforme o que Marcuse considera ser uma ideia de progresso, desde o século XIX, «isenta de valorizações» na forma como define a cultura ocidental (Cf. MARCUSE, 1969, p. 58). Perspetivando esses resultados nefastos, que permitem interpelar uma transversalidade de domínios disciplinares e hermenêuticos, constata a independência existente entre cultura e natureza; para além de que a cultura apresenta uma duplicidade irreconciliável<sup>9</sup> que desemboca fatalmente em auto-destruição (Cf. SARAIVA, 2003, p. 39).

## Conclusão

As questões suscitadas por Saraiva no que concerne à tecnologia confundem-se com o seu percurso de militância política, desde logo

---

9. A cultura é preenchida por um duplo movimento: ascensão e decadência. Terry Eagleton partilha dessa posição, desde logo ao afirmar que “há sempre algo de autodestrutivo na construção de uma cultura” (EAGLETON, 2003, p. 142).

se levarmos em linha de conta as continuidades e rupturas no quadro do marxismo. A recusa do materialismo histórico, anunciada em meados da década de 1960, e a posterior aderência a uma concepção que admite a existência de algo que não é delimitado pela matéria, são alguns dos elementos filosóficos que permitem reconhecer as variações do seu pensamento. O fator economia tende a perder relevância, sendo substituído pelo fator cultura que, por sua vez, permite uma outra mundividência. A recusa de uma proeminência da dimensão económica traduz-se na crítica a uma «civilização» do objeto, da máquina ou do domínio de uma tecnologia que substitui paulatinamente a ação humana. A ciência derivou de um sentido especulativo ou aplicativo para um sentido utilitário ou mesmo mercantilizável, correspondendo-se com uma técnica moderna que, entender de Saraiva, surge repleta de alienações. Neste sentido, Saraiva realiza uma crítica ao que podemos considerar uma versão monolítica da ideia de progresso, tornando-se numa forma de linguagem que caracteriza o mundo ocidental. Na linha de Marcuse, Saraiva entende que o progresso material ou tecnológico despoletou um amplo processo de uniformização. A «abstração racionalista», que ambos caracterizam pelo seu irracionalismo, desenvolve uma alienação sistémica em que, a um mesmo tempo que descaracteriza inúmeras dinâmicas sociais, tende a acomodar ou a conformar o indivíduo. Saraiva procura demonstrar que existe uma «ciência material», em que liberalismo e marxismo partilham de uma mesma linguagem técnica. A questão prende-se com a necessidade de repensar uma tecnologia povoada de fins contraproducentes, na medida em que origina novas contradições. Assim sendo, através da crítica romântica da modernidade tecnológica Saraiva interroga-se sobre determinadas problemáticas respeitantes à condição humana e à própria condição do mundo natural.

Sumariamente, podemos destacar três fases no pensamento do autor

em que a problemática da tecnologia carece de um tratamento diferenciado. Numa primeira fase, que vai até ao início da década de 1960 e que coincide precisamente com o seu afastamento de um marxismo militante, Saraiva deposita na transformação material da vida humana e das sociedades um pressuposto de aperfeiçoamento. Ou seja, a técnica moderna reúne um conjunto inquestionável de potencialidades que necessitam, tão-somente, de uma outra (re) distribuição pelo espectro da sociedade. Num período subsequente, que decorre, sensivelmente, até início da década de 1980, o autor aproxima-se do que podemos designar por marxismo heterodoxo, de um certo marxismo cultural e romantismo utópico. Recuperando algumas ideias de Marcuse e do jovem Marx, Saraiva entende que o plano da tecnocientificidade não supera propriamente o que poderiam configurar incertezas históricas de uma determinada classe social. Karl Marx e Álvaro Cunhal, aqui mencionados como exemplos de um marxismo ortodoxo, entendem que a técnica maquinal, no quadro da produção capitalista, bloqueia as possibilidades de ação do operário e respetiva classe; neste cenário, a técnica aliena as possibilidades do sujeito operário – embora estejamos perante um momento histórico transitivo, atendendo a esse presumível «salto qualitativo» enquanto resultado da confrontação dialética; porém, Saraiva argumenta que a mesma técnica, não apenas bloqueia as possibilidades de uma classe, mas aliena a existência ou a essência humana. Assim sendo, a ortodoxia enquadra o progresso técnico, na sua relação com o aparelho produtivo capitalista, como uma deturpação das condições históricas – a síntese é a superação desses constrangimentos transitórios. Ao invés, a heterodoxia de Saraiva está preocupada em problematizar em torno das contradições e da negatividade da antítese histórica. Por fim, o derradeiro momento consiste num pessimismo antropológico e numa crítica orgânica perante a sociedade da técnica. A técnica moderna é assim compreendida

como espaço de contradições e de alienação do homem em função de algo (objeto, sujeito especialista, máquina). A fatalidade ou a inevitabilidade desta opção, de uma cultura tecnológica, não deixa de revestir-se por um processo de decadência que naturalmente corresponderá a uma destruição total. O problema existencial coloca-se quando o rumo dessa mesma cultura tecnológica entra em conflito com a subsistência do homem e da natureza.

### Referências

- CUCHE, D. *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. Lisboa: Fim de Século, 1999.
- DEBORD, G. *A Sociedade do Espetáculo*. Lisboa: Antígona, 2012.
- EAGLETON, T. *A Ideia de Cultura*. Lisboa: Temas e Debates, 2003.
- HABERMAS, J. *Técnica e Ciência como "Ideologia"*. Lisboa: Edições 70, 2015.
- HEIDEGGER, M. *Língua de Tradição e Língua Técnica*. Lisboa: Vega, 1995.
- HORKHEIMER, M. *O eclipse da razão*. Lisboa: Antígona, 2015.
- KANT, I. «Que é o Iluminismo?», in *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2009.
- MARCUSE, H. *O Fim da Utopia*. Lisboa: Moraes Editores, 1969.
- NEVES, J. "From culture in Portugal to Portuguese culture: Marxism, globalization, and nationalism in António José Saraiva", in *Portuguese Journal of Social Science*, 14: 3, pp. 303-317, 2015.
- NEVES, L. (ed.). *António José Saraiva e Óscar Lopes: Correspondência*. Lisboa: Gradiva, 2005.
- RODRIGUES, E. (ed.). *António José Saraiva e Luísa Dacosta: Correspondência*. Lisboa: Gradiva, 2011.
- SARAIVA, A. "A Seta e o Anel (Notas sobre o «Progresso»)", in *Filhos de Saturno - Escritos sobre o tempo que passa*. Amadora: Livraria Bertrand, 1977.

SARAIVA, A. “Determinismo e História (1951/52)”, in Maria José Saraiva (org.), *Crônicas*. Matosinhos: Quidnovi, 2004.

SARAIVA, A. *Maio e a Crise da Civilização Burguesa*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1970.

SARAIVA, A. “O Declínio do *Homo Faber*”, in *Filhos de Saturno - Escritos sobre o tempo que passa*. Amadora: Livraria Bertrand, 1979.

SARAIVA, A. *O que é a cultura*. Lisboa: Gradiva, 2003.

SPENGLER, O. *O Homem e a Técnica*. Lisboa: Guimarães Editores, 1993.