



v13n26  
Julho-Dezembro de 2016  
ISSN: 1984-9206

**TOTALITARISMO, TECNOCRACIA E SOCIEDADE DE MASSAS: UMA REFLEXÃO SOBRE A DISTOPIA NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA E A CONTRIBUIÇÃO DA FILOSOFIA DA TECNOLOGIA [TOTALITARIANISM, TECHNOCRACY AND MASS SOCIETY: A REFLECTION ON THE DYSTOPIA IN CONTEMPORARY SOCIETY AND THE CONTRIBUTION OF PHILOSOPHY OF TECHNOLOGY]**

**Cecília de Sousa Neves**

*Doutoranda em Filosofia pela UFMG e Bolsista CAPES, Brasil.*

*E-mail: cecilianeves2003@yahoo.com.br*

**RESUMO**

Este artigo visa explorar a articulação intrínseca entre tecnocracia, totalitarismo e sociedade de massa enquanto fenômenos interdependentes, cuja convergência introduz a distopia em seu paroxismo e atualidade. Utilizaremos como fio condutor de nossa reflexão o livro Admirável mundo novo escrito por Aldous Huxley, bem como o background propiciado pela atual filosofia da tecnologia. Visto que vivemos em uma sociedade de massas governada por um estado com traços claramente totalitários e cujo poder político se sustenta na tecnologia, a revisão da relação entre tecnocracia, totalitarismo e massificação se torna um item importante na agenda da filosofia contemporânea.

**ABSTRACT**

This article aims at exploiting the intrinsic link between technocracy, totalitarianism and mass society as an interdependent phenomena which convergence introduces dystopia in its paroxysm and present. We will use as a guide for our reflection the book Brave New World, written by Aldous Huxley, as well as the background afforded by the current philosophy of technology. Considering that we live in a mass society ruled by a State with totalitarian features and which political power is based on technology, the review of the relationship between technocracy, totalitarianism and mass becomes an important item in the contemporary philosophy agenda.

**PALAVRAS-CHAVE**

Tecnocracia; Totalitarismo;  
Sociedade de massas; Distopia;  
Filosofia da tecnologia

**KEYWORDS**

Technocracy; Totalitarianism;  
Mass society; Dystopia;  
Philosophy of technology

**A**ldous Huxley previu o destino ao qual conduz a vigência irrestrita da ciência aplicada entregue a si própria. Em outras palavras, explorou de forma paradigmática a conclusão funesta de se dar livre curso à lógica intrínseca da razão instrumental considerada como fim nela mesma. O *Admirável mundo novo* nos apresenta a imagem de uma sociedade distópica inteiramente programada. O condicionamento e a determinação absoluta do humano propiciado pela aplicação das ciências da vida se apresentam como os pilares de um Estado totalitário verdadeiramente eficiente. O lema planetário “comunidade, identidade, estabilidade” fundado no condicionamento como meio de garantir que a população de escravos “amem o que são obrigados a fazer” torna o Mundo novo de Huxley uma imagem genial para pensarmos um problema candente à nossa civilização tecnológica<sup>1</sup>. Em um momento em que o processo radical de racionalização, que se confunde com o projeto da modernidade, continua a extrair suas consequências cada vez mais ameaçadoras para o humano e o meio ambiente, em que se revigoram cinicamente tendências políticas com traços claramente fascistas e se parece celebrar o poder inquestionável dos meios de comunicação de massa de determinar o real, assim como, em um momento em que as tecnociências franqueiam continuamente domínios antes reservados ao sagrado ou à ficção, vemo-nos cada vez mais precipitados à distopia<sup>2</sup>.

Segundo o próprio Huxley, em um prefácio escrito em 1946, quinze anos após a escrita do livro (1931), o que torna um livro de ficção científica interessante é o fato de suas previsões serem verossímeis, i.é., embora improváveis os fatos narrados não são a princípio impossíveis. No eco da destruição causada pela Segunda Guerra Mundial o autor nos alerta para o fato de que “a Utopia está mais perto de nós do que podemos imaginar”, de modo que a projeção anterior (presente no livro) de 600 anos para alcançá-la é substituída pela ideia de que

1 Ao designar nossa época atual como tecnológica referimo-nos ao projeto moderno de racionalização que fez com que a “tecnologia tenha se tornado onipresente na vida cotidiana e os modos técnicos de pensamento predominado sobre todos os outros”, o que significa dizer que “a racionalidade tecnocientífica se tornou uma nova cultura” (FEENBERG, 2003). Portanto, podemos afirmar que vivemos em um mundo técnico, na “era da engenharia genética” (SANDEL, 2013) ou, simplesmente, na “era tecnológica”. (MITCHAM, 1989, p.19)

2 Entende-se aqui por distopia (antiutopia ou utopia negativa) um conceito filosófico ou recurso intelectual que descreve uma sociedade fictícia caracterizada por um regime totalitário e mantido por uma elite que faz uso de meios extremos de opressão e controle (material e mental). Etimologicamente, a partícula grega  $\delta\upsilon\sigma$  (translit. “dis” ou “dys”) exprime “dificuldade, dor, privação, infelicidade”; a palavra  $\tau\acute{o}\pi\omicron\varsigma$  (translit., *topos*) significa “lugar”. Portanto, “distopia” significa “lugar infeliz, ruim”. A imagem da sociedade distópica, representada principalmente nos gêneros de ficção científica na literatura e no cinema, visa alertar para a possibilidade de uma realidade em que se suprime a singularidade e o valor humano criando condições de vida insustentáveis. Diferentemente da utopia, que geralmente caracteriza um sistema social idealizado positivamente e localizado em uma era totalmente descontínua a nossa, a distopia está presente como germe na sociedade atual, corresponde à radicalização, em um futuro não muito distante, das brechas totalitárias nos nossos modernos pactos sociais. Para isso a tecnologia cumpre um papel essencial como o principal instrumento de controle e do terror.

“hoje parece perfeitamente possível que o horror esteja entre nós dentro de um único século. Isso é, se nos abstermos de nos explodirmos antes disso.” (HUXLEY, 2014, p. 17-18). Porém, não nos interessa alertar para o fato de que as tecnociências caminham para a transposição dos limites outrora fictícios que configuram as condições técnicas da realidade retratada no Mundo novo de Huxley, mas indicar a potencialidade discursiva da imagem extrema de um estado totalitário completamente desenvolvido e estável. É-nos familiar, tratando-se da história da filosofia, o recurso do pensamento a formas extremas de um fenômeno para esclarecê-lo e/ou problematizá-lo. Nesse sentido, o Estado Mundial ou o Admirável Mundo Novo delineado por Huxley ao traçar o quadro do nascimento, desenvolvimento e estabilização de um Estado Totalitário apresenta claras vantagens heurísticas, das quais exploraremos a articulação intrínseca ao Estado Total entre os fenômenos interdependentes de totalitarismo, tecnocracia e massificação e o modo como estes três fenômenos introduzem a distopia em seu paroxismo e atualidade, obrigando-nos a nos deter mais cuidadosamente na reflexão acerca das escolhas que são postas diante de nós.

Embora a realização plena e a estabilização de um regime totalitário sejam insustentáveis teoricamente, pois a dimensão ontológica do conflito, característica fundamental da esfera política, garante sua falibilidade, o Estado total que configura a ficção distópica de Huxley aparece como a conquista que inaugura uma nova era, a “Era da estabilidade”. É interessante notar que esta nova era da estabilidade assinala uma ruptura radical na história a ponto de dividi-la em dois marcos: a.F (antes de Ford) e d.F (depois de Ford). Esta ruptura deu-se no momento do Grande Colapso Econômico em que a humanidade precisava escolher entre a Administração Mundial e a destruição. Percebe-se a radicalidade de tal ruptura na medida em que ela é acompanhada de uma “campanha contra o passado”<sup>3</sup>

3 A angústia da novidade ou a necessidade de refundar uma cultura em bases totalmente novas é representada no livro de Huxley de forma penetrante e irônica. A contraposição da imagem do mundo novo aos antigos costumes é feita de forma jocosa, ao *mundo novo*, regido pela ciência pura e pelas vantagens de uma educação verdadeiramente científica, contrapõe-se os tempos antigos, obscenos. “Procurem compreender o que significava ter uma mãe vivípara” ou “viver no seio da família” (HUXLEY, 2014, p. 55); “o lar era sórdido psíquica e fisicamente” (Ibid., p.57); “a família, a monogamia, o romantismo” (Ibid., p.60); “Havia uma coisa chamada cristianismo. Era preciso que as mulheres continuassem vivíparas” (Ibid., p.67); “Havia uma coisa chamada liberalismo. (...) Discursos sobre a liberdade do indivíduo. A liberdade de ser ineficiente e infeliz. A liberdade de ser um parafuso redondo num buraco quadrado” (Ibid., p.68); “Havia uma coisa chamada democracia. Como se os homens fossem mais do que físico-quimicamente iguais!” (Ibid., p.69). “Havia uma coisa chamada Céu; entretanto, eles bebiam quantidades enormes de álcool. (...) Havia uma coisa chamada alma e uma coisa chamada imortalidade. (...) Mas eles tomavam morfina e cocaína” (Ibid., p.75). A campanha contra o Passado incluiu também fechamento dos museus, destruição dos monumentos históricos, supressão dos livros publicados antes do ano 150 d.F. Sobre esses tempos em que a loucura é contagiosa, o Administrador conclui: “não é de admirar que esses pobres pré-modernos fossem loucos, perversos e infelizes. Seu mundo não lhes permitia aceitar as coisas naturalmente, não os deixava ser sádios de espírito, virtuosos, felizes. Com suas mães e seus amantes; com suas proibições, para as quais



conduzida pelo slogan “a História é uma farsa” (HUXLEY, 2014, p. 54).

A meta dos que governam o *Admirável mundo novo* é a estabilidade social considerada como a “necessidade fundamental e definitiva” (HUXLEY, 2014, p. 64). “É para alcançar esta estabilidade que eles realizam, por meios científicos, a revolução última, pessoal, verdadeiramente revolucionária” (Ibid., p.12). Esta revolução final e mais profunda “deverá ser realizada, não no mundo exterior, mas sim na alma e na carne dos seres humanos” (Ibid., p.11). A tecnologia aplicada à natureza humana é a condição de possibilidade de um Estado totalitário verdadeiramente eficiente e estável. É através da via aberta pelas ciências da vida (biologia, fisiologia, psicologia) que esta pode ser modificada em sua qualidade, ou seja, pode ser enquadrada, racionalizada nos termos quantitativos da produção e segundo o único valor da eficiência. Ao condicionar e programar as inclinações instintivas tendo-se em vista a distribuição eficiente de funções conforme um sistema científico de castas anula-se o sofrimento, o sentimento de desigualdade e injustiça de modo que “tudo caminha bem” no Admirável mundo novo. Por isso,

não há, por certo, nenhuma razão para que os novos totalitarismos se assemelhem aos antigos. O governo pelos cassetetes e pelotões de fuzilamento, pela carestia artificial, pelas prisões e deportações em massa, não é simplesmente desumano (ninguém se importa muito com isso hoje em dia); é, de maneira demonstrável, ineficiente – e numa época de tecnologia avançada a ineficiência é o pecado contra o Espírito Santo. Um Estado totalitário verdadeiramente eficiente seria aquele em que os chefes políticos de um Poder Executivo todo-poderoso e seu exército de administradores controlassem uma população de escravos que não tivessem de ser coagidos porque amariam sua servidão (HUXLEY, 2014, p. 14-15).

Aqui Huxley desvela uma característica importante dos sistemas totalitários, a saber, o objetivo do regime total é suprimir a contingência e instaurar a necessidade. No mundo novo se realiza tal utopia, a supressão absoluta da contingência é alcançada pelo condicionamento dos corpos e mentes dos indivíduos. Anular a insatisfação, matriz da resistência, é a mais eficiente e única garantia de estabilização total do regime. Nesse sentido, pode-se falar de uma imanentização ou naturalização do terror como ferramenta de manutenção do totalitarismo. Tal é “o segredo da felicidade e da virtude: amarmos o que somos obrigados a fazer. Tal é a finalidade de todo condicionamento: fazer as pessoas amarem o destino social de que não podem escapar” (HUXLEY, 2014, p. 34). Em Huxley, há pelo menos três grandes técnicas desenvolvidas para esse fim, i.é.,

82 não estavam condicionados; com suas tentações e seus remorsos solitários; com todas as suas doenças e intermináveis dores que os isolavam; com suas incertezas e sua pobreza – eram forçados a sentir as coisas intensamente. E, sentindo-as intensamente (intensamente e, além disso, em solidão, no isolamento irremediavelmente individual), como poderiam ter estabilidade?” (Ibid., p.62)

**NEVES, Cecília de S. Totalitarismo, tecnocracia e sociedade de massa... p.79-95**



determinar a (contingência da) ação: Processo Bokanovsky, que é o princípio da produção em série aplicado à biologia; os Centros de condicionamento neopavloviano do Estado, que produzem reflexos inalteradamente condicionados para a produção; e a Hipnopediá, ou seja, o princípio do ensino durante o sono, a maior força socializadora de todos os tempos fundada na ideia de que “62 000 repetições fazem uma verdade” (HUXLEY, 2014, p. 68). Assim, movido por uma racionalidade teleológica, no Estado Total, enfim, “sabe-se seguramente para onde se vai”. Tudo no super-Estado mundial totalitário de Huxley é feito para tornar a vida emocionalmente fácil, poupando o indivíduo das emoções horríveis oriundas da angústia da escolha e da frustração ou protelação da satisfação do desejo. Reprimido, o impulso transborda na forma de sentimento, paixão e loucura, de modo que é preciso canalizar o curso das demandas dos indivíduos pelos canais mais adequados, no caso, aqueles que promovem o consumo e a manutenção do *status quo*. A instabilidade (individual e social) está à espreita no intervalo de tempo entre a consciência de um desejo e sua satisfação. Reduzir esta distância através da canalização eficiente da satisfação do desejo eliminando a tensão da escolha é o modo de garantir indivíduos constantes, previsíveis e obedientes.

Outra questão importante suscitada pela discussão sobre o condicionamento é o fato de que a tecnologia não é apenas importante para o Estado Totalitário, mas é a condição mesma do poder político. Pela razão simples de que “o sistema tecnológico é gerador de *outputs* transformáveis em poder político (sobretudo militar) e em bens econômicos ou, dito de outro modo, constitui a infraestrutura do poder político estatal e do potencial econômico nacional” (GARCÍA-PELAYO, 1987, p.48). Isso significa que a tecnologia não participa da dinâmica política como mero instrumento para a consecução de interesses ou políticas específicas, mas atravessa a dimensão política de forma decisiva e significativa. No Estado totalitário a tecnologia se converte em tecnocracia, ou seja, para compreendermos a natureza do Estado totalitário é preciso considerar o modo como este regime necessariamente adota uma política tecnológica específica que admite a tecnologia como principal instrumento de repressão e do terror. Diferentemente das sociedades tradicionais que bloqueiam o desenvolvimento técnico, visto que tal desenvolvimento ameaça o sistema de crenças, poderes e hierarquias sociais estabelecidos, a tecnocracia irrompe quando o sistema institucional assume a promoção do desenvolvimento técnico como uma das funções permanentes e exclusivas do Estado. Porém esta decisão não implica, a não ser inicialmente, em um uso instrumental da tecnologia. Segundo García-Pelayo (1987, p.31-32), se, como consequência da necessária e permanente adaptação das estruturas do marco político-institucional às estruturas



da sociedade tecnológica, a princípio, o marco institucional é invadido pela racionalidade e objetivos técnicos, posteriormente ocorre a conversão do logos e objetivos tecnoeconômicos em valores de sustentação e orientação do sistema institucional. A prova de que a tecnologia é carregada de valores substantivos e, por isso, não pode ser usada instrumentalmente para fins culturais originais é evidenciada pelo fracasso dos projetos políticos da antiga URSS, Japão e agora da China em preservar valores nativos enquanto se modernizam com base na tecnologia do oeste. O filósofo da tecnologia Andrew Feenberg (2012) desenvolve a reflexão sobre as falhas das soluções políticas (e morais) ao problema de limitar a tecnologia. O que nos interessa para nosso objetivo é que “em razão do fato de que a tecnologia é fonte de potencial econômico e militar” (GARCÍA-PELAYO, 1987, p.49), o Estado é obrigado, tanto por razões políticas quanto por exigências próprias ao desenvolvimento das possibilidades tecnológicas, a assumir como um de seus objetivos centrais a regulação e promoção tecnológica. Porém, como salientamos, nesse movimento, a estrutura político-institucional-jurídica é absorvida pela racionalidade técnico-instrumental. Isso se explica pela natureza intrínseca das tecnologias que possuem um “modo especial de carregar valor em si próprias enquanto entidades sociais” (FEENBERG, 2003), ou seja, usar a tecnologia como meio (para modernização ou para o controle, como é o caso dos Estados Totalitários) implica em um comprometimento com um modo de vida que inclui os fins e cujos traços (dos quais trataremos adiante) são determinados pela racionalidade técnico-instrumental. O Estado totalitário não apenas “compra” esta tese substantivista da tecnologia, mas também deixa claro o caráter “autônomo” do desenvolvimento tecnológico. Isso significa que em uma tecnocracia, invenção e desenvolvimento têm suas próprias leis imanentes, ou seja, meios e fins aparecem unidos em uma lógica de desenvolvimento que, uma vez posta em movimento, desdobra-se como que entregue cegamente a si mesma, rumo à sua própria intensificação em direção à administração total, não dependendo de nós o próximo passo da evolução do sistema. O mito de Procrusto é emblemático da imagem da administração total que configura a nova realidade distópica do Mundo novo, na qual a realidade tem que se adaptar forçosamente à legalidade ou “coerção” das coisas que através da racionalidade técnica se impõe socialmente com mais imperatividade que as leis e os costumes.



Por conseguinte, não estamos meramente diante de uma simples *ratio* técnica de âmbito e aplicações setoriais, mas ante um logos tecnológico global que integra o homem mesmo em sua estrutura como um dos seus componentes e que o submete à sua própria legalidade, tanto na dimensão diacrônica (posto que se desenvolve segundo sua própria dialética) como na dimensão sincrônica (posto que condiciona, quando

não determina, as estruturas vitais em um momento dado). (GARCÍA-PELAYO, 1987, p.41)

Nessa direção, podemos afirmar com segurança que o sistema totalitário compartilha aspectos importantes de sua visão de mundo com a tecnocracia. Segundo Goytisoló (1981, p.741), tecnocracia é uma forma de governo conduzida por especialistas (ou tecnocratas) baseada em uma concepção ideológica de mundo que opera a racionalização quantitativa de todas as atividades, dando primazia às econômicas e, em geral às utilitárias. Ainda segundo este autor, a racionalidade tecnocrática pressupõe a efetividade da cisão cartesiana entre *res cogitans* (mundo do pensamento) e *res extensa* (mundo inerte da matéria, no qual se incluem homens e sociedades humanas enquanto objeto de experimentação e racionalização). Caracterizando-se pela “tendência a centralizar toda a *res cogitans* em umas poucas mentes de especialistas, os tecnocratas, que assumem o comando do mecanismo construído para racionalizar a *res extensa*” (GOYTISOLO, 1981, p.741). A tecnocracia é um subproduto da sociedade tecnológica, ou seja, é o prolongamento da racionalidade intrínseca da cultura contemporânea, tecnológica em suas bases, à instância do poder político. Nesse sentido, uma sociedade tecnocrática é aquela na qual os governantes “se justificam a si próprios pelo apelo aos especialistas técnicos, que, por sua vez, se justificam a si mesmos por apelo às formas científicas de conhecimento. E contra a autoridade da ciência não há apelação” (ROSZAK apud GARCÍA-PELAYO, 1989, p.32). Logo adiante, García-Pelayo (1989, p.33) considera como tecnocrático um “sistema de direção e gestão política sustentado total ou parcialmente sobre pressupostos técnicos ou representações gerais derivadas de uma concepção técnica das coisas”. Este princípio é representado com clareza no Estado total de Huxley na medida em que este é dirigido pela “ciência pura”, fundado em uma “educação verdadeiramente científica” e governado por uma elite tecnocrática de dez Administradores mundiais que incorporam o poder do saber (tal como previsto por Bacon e Descartes) sendo cultuados por isso.

A tecnocracia representa, assim, o modo como a perspectiva sistêmica do Estado e da sociedade se apropria do poder político. Razão pela qual, a tecnocracia tem sido definida como a remoção do político pelo técnico, em outras palavras, como “estrutura de poder na qual os técnicos condicionam ou determinam a tomada de decisões, tendendo assim a substituir o político (ou substituindo-o definitivamente) na fixação das *políticas* e os burocratas tradicionais na operacionalização das decisões” (Ibid., p.33). A subordinação da função política ao único critério da competência técnica e a delegação dos principais poderes



políticos e decisórios aos tecnólogos e técnicos celebra a identificação da razão técnica com a razão política ou com a razão em geral.

A teoria e a práxis tecnocrática se apoiam, portanto, nos princípios e objetivos próprios da razão técnica, ou seja, nas exigências estruturais da racionalidade técnica que se apresenta como essencialmente teleológica. Assim, a mentalidade tecnocrática é condicionada pelo sistema de representações da sociedade e civilização tecnológicas cujos aspectos centrais são<sup>4</sup>:

- (i) Abolição da fronteira entre saber (conhecimento da verdade sobre o objeto) e sua utilização prática (domínio do objeto, sua operacionalização) provocada pela unidade entre ciência e técnica. Ressoando a famosa máxima de Bacon (de que “Saber é poder”), na sociedade tecnológica o saber deve promover a ação, “a essência da ciência contemporânea é a de ser, ao mesmo tempo, investigação organizada e exploração deliberada de seus resultados” (SALOMON apud GARCÍA-PELAYO, op cit., p.36).
- (ii) Abolição das fronteiras não apenas entre ciência e técnica, mas também entre expansão econômica e tecnológica; entre poder político e capacidade tecnológica de um povo; entre estrutura institucional-estatal e estrutura tecnoeconômica. O campo institucional tende a adquirir a mesma estrutura plural e multisetorial do logos técnico-científico.
- (iii) Os efeitos da estrutura tecnológica não se limitam à atividade tecnoeconômica, mas se estendem à totalidade das atividades humanas. De forma que se constitui uma nova realidade objetiva que não é dada ao homem, como a natureza, mas criada por ele. Deparamo-nos com uma “segunda realidade”, “segunda natureza” ou “supranatureza” que transforma a circunstância do homem e dá origem a uma específica legalidade, i.é., a um conjunto de relações necessárias que atravessam e determinam todas as instâncias da vida.
- (iv) Mudança radical de perspectiva acerca da técnica, ou seja, deve-se evitar cair na “armadilha antropocêntrica” de vê-la sob a perspectiva do homem, antes, é preciso interpretá-la a partir dela mesma, i.é., como algo organizado, autonormativizado, falante e significativo por si mesmo. A civilização tecnológica deve ser esclarecida mediante modelos e linguagem originariamente tecnológicos.

4 Apoiaremos-nos nas indicações de Manuel García-Pelayo (op. cit., p.35 et seq.).



- (v) A civilização tecnológica implica uma nova ideia de realidade, segundo a qual o que é real é aquilo que é: comprovável empiricamente; quantificável; operacionalizável ou manipulável; útil ou funcional para a manutenção de um sistema e comunicável.
- (vi) Toda ação ou operação só tem sentido e tem de ser enunciada do ponto de vista de sua funcionalidade.
- (vii) Na civilização tecnológica a ideia e conceito de sistema adquire uma configuração específica e se converte num conceito geral. De modo que a *philosophia prima* ou ciência fundamental de nosso tempo viria a ser a *General System Theory*, cujos modelos básicos poderiam ser aplicados aos distintos campos da realidade se acompanhados das correspondentes especificações.

A crítica a esta visão mecanicista e instrumental da vida, submetida ao cálculo e à quantificação envolve pensadores consagrados como Nietzsche (que situa este esquematismo racional da existência na própria origem da cultura ocidental, início de uma trajetória que irreversivelmente desembocará no niilismo moderno) e Marcuse na esteira dos frankfurtianos. Para nosso propósito, enfatizaremos o fato de que uma das principais consequências desta perspectiva é o desmantelamento das iniciativas (individuais e sociais). A “eliminação completa de elementos da realidade transcendententes” (MANNHEIM apud FEENBERG, 2012, p.4), o aprisionamento do humano no esquema teleológico, chamado por Weber de “Gaiola de ferro”, que levou à reflexão cínica sobre o “fim da história”, contribuiu para a aniquilação da fé na possibilidade histórica, em outras palavras, fomenta o descrédito no potencial de transformação positivo da ação. A autopercepção do homem contemporâneo como uma engrenagem no imenso e complexo mecanismo utilitário, técnico e burocrático que é o Estado e as Sociedades globais, constitui a experiência existencial que dá suporte à Sociedade de massas.

A desqualificação ou reificação da vida promovidas pela racionalidade própria à cultura tecnocientífica não só promove a massificação, como pode servir de eixo condutor para a delimitação das principais características da sociedade de massas. Em primeiro lugar porque a mediação exclusivamente racionalista e utilitária com a realidade conduz a um desenraizamento ou esvaziamento profundo que se realiza em várias instâncias da vida humana: religiosa, na medida em que isola o homem da sua origem e de seus fins transcendententes; intelectual e do pensamento, conduzindo à perda do sentido do real, ou seja, a desconexão com a dimensão do significado; existencial, no sentido do distanciamento em relação às coisas e ao meio (vistos como mera matéria-prima inerte à disposição), bem



como em relação às gerações anteriores. O desprezo pelo potencial de incremento cultural das tradições, princípios e costumes herdados do passado conduz à perda, por parte dos homens-massa, de sua interioridade e profundidade psíquica.

O desenraizamento do humano de seu arcabouço cultural é a condição para a homogeneização, a segunda característica central das sociedades de massas. A vida confinada na superficialidade dos valores exclusivamente mecânicos, cujos mecanismos são regulados por especialistas, favorece a formação de mentalidades superficiais, adocicadas, padronizadas e facilmente manipuláveis. Neste solo propiciado por uma sociedade mecanizada, concebida como um imenso aparato no qual o indivíduo se torna uma engrenagem no mecanismo, situa-se outra característica central da sociedade de massas, a saber, o condicionamento como resposta à necessidade de direção da massa (CANETTI, 1983, p.29). Desprovida de uma estrutura própria, a massa demanda determinação externa total. Isso conduz, portanto, à perda do sentido de responsabilidade aliada à segmentação, isolamento social, perda do senso de solidariedade e de comunidade, dentre outras características nucleares da sociedade de massas. Embora pitorescos, os métodos de condicionamento do Mundo novo de Huxley (processo Bokanovsky, condicionamento neopavloviano e a hipnopedia) não diferem qualitativamente do potencial de condicionamento da mídia contemporânea, das manobras da propaganda e da ciência aplicada ao consumo. A absorção pela mídia, do que Huxley atribuiu como o papel do estado foi inclusive antecipada pelo autor, ao afirmar que fazer com que os indivíduos amem algo, “é a tarefa confiada, nos Estados totalitários de hoje, aos ministérios de propaganda, diretores de jornais e professores” (HUXLEY, 2014, p.14-15). A diferença da nossa realidade face ao condicionamento operado no mundo novo é o fato de que lá é o Estado quem sugere, a mídia sendo propriedade e dirigida exclusivamente pelo Estado, ao passo que na cultura contemporânea a mídia não é necessariamente propriedade do Estado, mas influenciada por corporações e empresas privadas, embora nas duas realidades se compartilhe de uma mesma linha geral, a promoção do consumo.

Liberado de todas as ataduras, dos velhos constrangimentos sociais e religiosos, o indivíduo se torna totalmente disponível à determinação externa, ou seja, suscetível até os instintos a toda classe de utopia, demagogia e à sugestão da mídia que, através de suas imagens e apelo emocional, manipula seus desejos e ilusões, medos e angústias, provocando reflexos condicionados e privando-o do manejo crítico com os acontecimentos. Compreende-se, portanto, que o indivíduo se torne cada vez mais passivo, inerte e dependente de um Estado onipotente. O Estado totalitário surge então como Estado providência para realizar o mito da

satisfação total de todas as necessidades. Pois “quanto mais massificada está a sociedade, maior será o totalitarismo que alcançará a providência estatal e mais profunda a tecnocratização, com a qual a se incrementa cada vez mais a massificação e assim sucessivamente” (GOYTISOLO, 1981, p.751).

Segundo Goytisoló (1981), ao buscar realizar o mito de superar todas as necessidades, o Estado Totalitário substitui a finalidade clássica do bem comum, a saber, viver em uma sociedade pacificada e ordenada, pela atual função primordial do Estado (que antes era instrumental e subsidiária) de promover o *Welfare State*. Para isso, o Estado-Providência devora todas as instituições, devastando todas as modalidades de vida associativa que se constroem de baixo para cima a fim de operar uma centralização radical em nome de uma super unidade do Estado. Esta unidade embora fictícia, não deixa de ser poderosa, pois é capaz de impor uma concepção social segundo a qual toda a estrutura flui do alto para baixo, partindo do centro do estado. Nesta unidade, onde se confundem poder político, econômico, cultural e jurídico, todos os conflitos, particularidades e dissensões são estabilizados. O Estado justifica tal centralização do poder sobre si próprio pelo recurso a uma concepção imanentista segundo a qual ele ocupa o lugar de deus. Se nada transcende o Estado nem o limita, então seu poder é absoluto. Nesse sentido, ele funda, no sentido forte da palavra, a sociedade política, não mais derivada da natureza social do homem, mas concebida como criação artificial humana. Isso significa que nada existe fora do Estado que, tampouco, é a soma dos seus integrantes, mas algo além. O Estado totalitário concretiza-se na consciência do povo enquanto consciência e vontade una, retirando da natureza e da história uma linha de desenvolvimento que justifique essa personalidade superior. O Estado considerado nesses termos se apresenta como a autoconsciência universal de um povo, é ele que dá forma ao direito e às instituições, confere uma unidade moral, molda a vida intelectual e cultural, possibilitando a existência efetiva de um povo. Este traço fica claro no artigo “A doutrina do Fascismo” escrito por Benito Mussolini e o filósofo Giovanni Gentile para a Enciclopédia Italiana em 1932:

O Estado fascista, que é a forma mais alta e poderosa da personalidade, é uma força, mas uma força intelectual e moral, que resume todas as formas da vida humana. Ele não pode portanto se limitar às simples funções de sobrevivência e tutela como quis o liberalismo. (...) É uma forma e regra interior, uma disciplina total: ele penetra a vontade assim como a inteligência. Seu princípio, inspiração diretora da personalidade humana vivendo na sociedade civil, penetra na alma e permanece no coração do homem de ação assim como no artista, pensador ou sábio: alma da alma. (TRAVERSO, 2001, p. 128, tradução nossa).



O Estado total tem em vista não apenas as formas exteriores da vida

humana, mas o homem em sua “essência”. Para isso radicaliza a alienação do indivíduo, já pressuposta pela perspectiva instrumental da racionalidade técnica e pela sociedade de massas, impondo-lhe disciplina, moldando e regulando todas as instâncias da vida social que passam a orbitar a unidade do Estado. Apoiado na vontade geral o Estado garante sua autoridade dominante sobre os espíritos que dele dependem em absoluto. A sociedade de massas fica assim nas mãos das promessas do Estado providência e de seus tecnocratas.

Recordamos a inquietante afirmação de Bernanos: “O Estado totalitário é menos uma causa que um sintoma. Não é ele quem destrói a liberdade, organiza-se sobre suas ruínas”. Mas essas ruínas, por si só, não produzem a inibição da sociedade, mas recebe a ativa colaboração do Estado intervencionista, que suplanta e desalenta as iniciativas individuais e sociais. Forma-se um círculo vicioso e a tecnocracia se encarrega de fazê-lo girar. (GOYTISOLO, 1981, p.744, tradução nossa)

Para concluir, Huxley no prefácio de 1946 afirma que o defeito mais grave do romance é que o Selvagem é posto diante de duas alternativas apenas, “uma vida de insanidade na Utopia ou a vida de um primitivo numa aldeia de índios”, ou seja, entre a distopia caracterizada pela Administração total e a demência primitiva, esta última entendida como capitulação ou renúncia (dos potenciais malévolos, mas também dos progressos) da tecnologia. Obviamente, estas alternativas não convencem ou deveriam convencer, pois é tão inconcebível, quando não perverso e preguiçoso, a defesa da vida em uma sociedade distópica como o Mundo novo de Huxley, assim como defender o retorno à vida simples através da renúncia radical da tecnologia – o que significaria “jogar o bebê fora junto com a água” segundo o famoso provérbio popular. A terceira via apontada por Huxley também servirá aqui para provocar uma reflexão acerca da atualidade dos temas tratados nesse ensaio. Diz Huxley,

Se eu reescrevesse o livro agora, ofereceria uma terceira alternativa ao Selvagem. Entre as duas pontas do seu dilema, a utópica e a primitiva, estaria a possibilidade de alcançar a sanidade de espírito – possibilidade já realizada, até certo ponto, numa comunidade de exilados e refugiados do Admirável Mundo Novo, estabelecidos dentro dos limites da Reserva. Nessa comunidade, a economia seria descentralista e georgista, e a política, kropotkiniana e cooperativista. A ciência e a tecnologia seriam usadas como se, a exemplo do sábado, tivessem sido feitas para o homem, e não (como no presente e ainda mais no Admirável Mundo Novo) como se o homem tivesse de ser adaptado e escravizado a elas. A religião seria a procura consciente e inteligente e inteligente do Objetivo Final do homem, a busca do conhecimento unificado do Tao imanente ou Logos, da Divindade transcendente ou Brama. E a filosofia de vida predominante seria uma espécie de Utilitarismo Superior, em que o princípio da Maior Felicidade ocuparia posição secundária em relação ao do Objetivo Final – e a primeira pergunta a ser formulada e respondida em qualquer contingência da vida seria: “De



que modo este pensamento ou ato ajudará ou impedirá a consecução, por mim e pelo maior número possível de outros indivíduos, do Objetivo Final do homem?” (HUXLEY, 2014, p.9-10)

Hoje, a conquista de um poder (criativo e destrutivo) sem precedentes sobre a vida, confronta-nos, de forma mais veemente do que nunca, com as ameaças de um futuro distópico. Embora a literatura de Huxley tenha conseguido descrever imageticamente os aspectos e consequências desse futuro no qual se anulou a contingência e a singularidade humana – cumprindo assim de forma brilhante sua função –, cabe à filosofia através da análise crítica e conceitual que lhe é própria depurar a reflexão a fim de promover condições para formularmos respostas concretas a esse problema. Sem dúvida, no contexto da cultura contemporânea um dos papéis mais importantes da filosofia é o de qualificar a escolha. Atualmente, o problema de como evitar a distopia e o esclarecimento das escolhas que são postas diante de nós é um dos temas centrais de uma disciplina filosófica recente chamada filosofia da tecnologia<sup>5</sup>. Andrew Feenberg um dos principais filósofos contemporâneos da tecnologia supera o dilema antecipado por Huxley, ou seja, a disposição face à tecnologia de “pegar ou largar”, em direção à importância de se refletir sobre as alternativas disponíveis e as consequências políticas de escolhas que, a despeito de alguns caluniadores, são inevitáveis e urgentes.

A filosofia de Feenberg ao aprofundar a reflexão sobre a natureza e dinâmica própria do fenômeno da tecnologia, permite-nos desdobrar uma profusão de nuances relativa à articulação entre os eventos trabalhados nesse ensaio, i.é., tecnologia, massificação, totalitarismo e distopia. Porém, concentraremos-nos em três indicações: a crítica à ilusão da tecnologia de Feenberg desvela sob uma ótica original uma interface interessante entre tecnologia e totalitarismo; a reflexão sobre a distopia, ou seja, sobre o possível fracasso histórico de nossa civilização, pode ser enriquecida se trabalhada pela perspectiva da crítica de Feenberg à *hybris*; a terceira via entre a destruição total e a Administração autoritária, para Feenberg, situa-se na via da democracia radical.

Segundo Feenberg, o poder extraordinário de modificar<sup>6</sup> a si e seu ambiente adquirido pela tecnologia provocou a ilusão de que somos independentes em relação ao mundo ao qual pertencemos. O feedback nada proporcional ao

5 “Movemo-nos, portanto, da utilidade em seu sentido mais restrito para além, para a questão sobre o tipo de mundo e o modo de vida que emergem em uma sociedade moderna. Na medida em que tal sociedade é tecnológica em suas bases, os assuntos que se levantam neste questionamento maior pertencem ao campo da filosofia da tecnologia.” (FEENBERG, 2003)

6 Pois, mais do que modificar, o que torna o poder advindo das tecnociências contemporâneas, de fato extraordinário, é o fato de que “o homem não mais se limita hoje a transformar a natureza, mas adquiriu a capacidade, precisamente, de criar a natureza, de introduzir no ambiente produtos e processos totalmente ‘novos’ alterando profundamente as próprias leis da evolução e abrindo horizontes de todo imprevisíveis.” (PULCINI, 2006)



impacto de nossa ação técnica sobre o mundo – por exemplo, o esforço em criar uma fagulha para acender um estopim e detonar uma dinamite que abrirá uma estrada num terreno rochoso é desproporcional ao efeito da explosão no meio –, fortaleceu a impressão de que agimos sobre o mundo do lado externo a ele. Porém, apenas Deus age de fora do sistema sem consequências para si, de modo que no registro da contingência próprio à ação humana, toda ação (inclusive a ação técnica) expõe o ator. O feedback causal dos efeitos de qualquer ato é inevitável, pois ao agir tornamo-nos objeto da ação e cada um de nossos atos retorna a nós de alguma forma. Essa ilusão da tecnologia é reeditada e fortalecida pelo Estado totalitário cujo objetivo é obscurecer a rede de reciprocidades que determina a ação. O próprio Estado totalitário se coloca da perspectiva impossível do olho de Deus, externo ao sistema (ao mundo e à história) sobre o qual age, justificando esse poder absoluto em uma concepção imanentista. Nesse sentido, o Estado totalitário, ao lado da tecnologia moderna, não corrige a ilusão de que temos um poder (tecnológico e político) semelhante ao de deus, mas tomam-na por realidade. Essa ilusão é perigosa e basta que se amplie o campo de visão para perceber seus efeitos colaterais indesejados tais como: mudanças de significado, de nossa própria identidade e do meio ambiente.

Em segundo lugar, muito se especula acerca do desfecho da crise da cultura, formulada como problema filosófico contemporâneo pela primeira vez por Nietzsche. A categoria de distopia é talvez uma das categorias mais persuasivas atualmente para dar conta de um epílogo desastroso da sociedade tecnológica. Podemos identificar como causas possíveis para esse fim as catástrofes ambientais (e esgotamento de recursos não renováveis), cataclismos naturais, a perversão da *práxis* política e, em última instância, a partir de uma perspectiva técnica intrínseca, a impossibilidade de que os grandes sistemas continuem funcionando, visto que “crises internas de seu funcionamento derivadas principalmente de fenômenos de saturação ou congestão que bloqueariam a operatividade de certos sistemas e que, dada a interdependência entre eles, arrastaria os demais a uma eventual catástrofe” (GARCÍA-PELAYO, 1974, p.41). Para Feenberg, a disposição nuclear por trás do movimento que nos conduz à distopia é designada através do conceito grego de *hybris*. Este conceito traduz o delírio de onipotência, agravado pelas conquistas tecnológicas, por meio das quais o humano presumiu possuir um poder semelhante ao de Deus. No entanto, “a crítica a *hybris*, em nossa tradição, fundamenta a criação de uma ética para a tecnologia” (FEENBERG, 2013), de forma que “o papel mais importante para a ética numa sociedade tecnológica é nos ajudar a identificar a *hybris* e evitá-la” (FEENBERG, 2013). A reflexão sobre



a *hybris* pode, portanto, provocar novos tensionamentos acerca da reflexão sobre a distopia, bem como sobre o papel e o significado da ética na agenda do pensamento contemporâneo.

Por último, entre a via da destruição total e a Administração autoritária, Feenberg postula a via da democracia radical. Segundo o filósofo,

(...) o problema que nós enfrentamos hoje é como manteremos a fé na possibilidade histórica sem esperanças messiânicas. Uma reflexão sóbria sobre o futuro pode encontrar alguma coisa mais do que um reflexo do presente? Eu acredito que sim e tenho feito o meu melhor para estimular uma compreensão das escolhas que são colocadas diante de nós através de uma crítica da promessa amplamente cumprida da tecnologia. Para este fim eu reabro o debate sobre o socialismo em confronto com as várias objeções técnicas e práticas, e sugiro uma alternativa coerente que preservaria e avançaria com a nossa herança democrática ameaçada (FEENBERG, 2012, p.4-5, tradução nossa)

O pensamento de Feenberg gravita em torno da ideia de que é possível uma reforma verdadeiramente radical da sociedade industrial. As tendências totalitárias da tecnologia, assim como seus efeitos negativos (como degradação do trabalho, educação, do meio ambiente e reificação do humano) podem ser superadas mediante a realização de uma transformação democrática da tecnologia. O posicionamento claro em favor dos valores legados pela tradição humanista são elementos importantes e orientadores para o desafio de se criar uma política democrática da tecnologia. Esta nos parece, sem dúvida, a saída mais justificada para o risco da distopia, especialmente por nos permitir articular o triângulo totalitarismo-tecnocracia-massificação que, como indicamos, compõe a base conceitual do horizonte problemático instaurado pela imagem terrível de um Estado total.

Porém, não deixaremos de observar que para Huxley, um dos traços mais significativos da sanidade de espírito que marca a terceira via possível para o romance é a recuperação dos elementos da realidade transcendente, dispensados pela racionalidade técnica, como aspectos essenciais ao nosso *Umwelt*, i.é., nosso aparato ou mundo subjetivo perceptual-operacional. É possível que esse resgate, que deve ser problematizado no registro da secularização e que também atravessa a reflexão sobre o fim das utopias, seja um tópico importante para a reflexão sobre a crise da civilização que pode ser introduzida pela constatação patética de que nossa cultura sabe como ir ou chegar em qualquer lugar, mas não sabe o porquê nem para onde está indo. Um dos grandes problemas que imperativamente deve compor a agenda do pensamento contemporâneo, ou seja, que demanda a investigação filosófica enquanto instância crítica dos seus fundamentos, esclarecimento dos seus conceitos e elaboração de suas



implicações teóricas e práticas, é a convergência entre a conquista de um poder tecnológico quase divino no registro de crise e esvaziamento da cultura. Pois é deste problema que depende nosso futuro e para ele é preciso uma resposta mais corajosa do que aquela, dada por Heidegger, segunda a qual “só um deus nos pode ainda salvar”. Mas esta questão ficará para outra oportunidade.





## REFERÊNCIAS

CANETTI, Elias. **Massa e poder**. São Paulo: Melhoramentos, 1983.

FEENBERG, A. **Transforming technology**. New York: Oxford University Press, 2002.

\_\_\_\_\_. **O que é filosofia da tecnologia?** 2003. Disponível em: <<http://www.sfu.ca/~andrewf/oquee.htm>>. Acesso em: 01 jun. 2015.

\_\_\_\_\_. **Tecnologia e finitude humana**. 2013. Disponível em: <<https://www.sfu.ca/~andrewf/feenbergportuguese.pdf>>. Acesso em: 01 jun. 2015.

GARCÍA-PELAYO, Manuel. **Burocracia y tecnocracia**. Madrid: Alianza Universidad, 1987.

GENTILE, Giovanni; MUSSOLINI, Benito. “La Doctrine du fascisme”. In: Enzo Traverso, **Le totalitarisme**. Paris: Éditions du Seuil, 2001.

GOYTISOLO, Juan Vallet. **Tecnocracia, totalitarismo y masificación**. 1981. Disponível em: <http://www.fundacionspeiro.org/verbo/1982/V-207-208-P-741-776.pdf>. Acesso em 15 de jun. de 2016.

HUXLEY, Aldous. **Admirável mundo novo**. São Paulo: Globo, 2014.

MITCHAM, C. **¿Que es la filosofia de la tecnologia?** Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.

PULCINI, E. Um poder sem controles. **Revista do Instituto Humanitas da Unisinos**, São Leopoldo, ed. 200, p.7-13, out. 2006.

SANDEL, M. **Contra a perfeição**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

\* \* \*

NEVES, Cecília de S. Totalitarismo, tecnocracia e sociedade de massas: uma reflexão sobre a distopia na sociedade contemporânea e a contribuição da filosofia da tecnologia. **Kalagatos**, Fortaleza, v.13, n.26, 2016, p.79-95.



Direitos autorais 2016 © Autor, com identificação do direito de primeira publicação da Revista Kalagatos.

Recebido em: outubro de 2016.

Aprovado em: dezembro de 2016.

