

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAIBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO E FILOSOFIA - MESTRADO

Maria Risonete Simplicio Leite

**UMA ANÁLISE ONTOLÓGICA DO *GESTELL*:
A PROBLEMATIZAÇÃO DA TÉCNICA MODERNA E DA IDENTIFICAÇÃO DO
SER**

João Pessoa
2009

Maria Risonete Simplicio Leite

**UMA ANÁLISE ONTOLÓGICA DO *GESTELL*:
A PROBLEMATIZAÇÃO DA TÉCNICA MODERNA E DA ENTIFICAÇÃO DO
SER**

Dissertação apresentada à Universidade Federal da
Paraíba (UFPB), como requisito parcial para
obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof.: Dr. Narbal de Marsillac

João Pessoa
2009

L533u *Leite, Maria Risonete Simplício.*

Uma análise ontológica do Gestell: a problematização da técnica moderna e da entificação do ser/ Maria Risonete Simplício Leite. - - João Pessoa: [s.n], 2009.

95f.

Orientador: Narbal de Marsillac.

Dissertação (Mestrado) – UFPB/CCHLA

1. Filosofia. 2. Técnica moderna. 3. Esquecimento do ser. 4. Heidegger, Martin. 5. Modernidade.

Maria Risonete Simplicio Leite

**UMA ANÁLISE ONTOLÓGICA DO *GESTELL*:
A PROBLEMATIZAÇÃO DA TÉCNICA MODERNA E DA ENTIFICAÇÃO DO
SER**

Dissertação apresentada à Universidade Federal da
Paraíba (UFPB), como requisito parcial para
obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Deyve Redyson Melo dos Santos – UFPB (orientador)

Prof. Dr. Robson Costa Cordeiro – UFPB (examinador)

Prof. Dr. Fernando Moraes de Barros – UFC (examinador)

Dedico esse estudo a todos aqueles que se ocupam da questão da técnica.

AGRADECIMENTOS

Ao orientador profº Drº Narbal de Marsillac que com muita generosidade aceitou me acompanhar e acreditou na possibilidade desse estudo. Aos professores do departamento de Filosofia da Unijuí, na pessoa de Paulo Rudi Schneider, pelo carinho e receptividade dedicados a mim e ao meu trabalho. Ao ProfºDrº Ernildo Stein que, sem que o soubesse, me encorajou e fortaleceu grandemente na continuação do estudo, abrindo novas perspectivas. Ao grande amigo Hugo Filgueiras, que paciente e carinhosamente esteve sempre atento às minhas solicitações. Por fim, a todos que junto comigo acreditaram...

Meus sinceros agradecimentos.

*“Que a técnica nos auxilie, mas não nos
retire de nós mesmos”.*
(Criteli,2002)

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo central analisar a essência da técnica moderna, o *Gestell*, e o problema da entificação do ser. A pergunta pela técnica moderna é um dos temas centrais no pensamento de Martin Heidegger e ele encaminha esta indagação tomando como ponto de partida a pergunta pelo ser. Para Heidegger a história da metafísica ocidental coincide com a história do esquecimento do ser, na medida em que, desde sua fundação pelos gregos, ao mesmo tempo em que indagou pelo ser, limitou-se a considerar o ente. O esquecimento do ser, empreendido pela metafísica ocidental, culminou com a formulação do pensamento calculante, predominante na técnica moderna e que alcançou dimensões planetárias. A era técnica representa o acabamento da metafísica, no sentido de encontrar aí as condições para que suas extremas possibilidades sejam alcançadas. Do mesmo modo que também representa o estágio último da história do esquecimento do ser, uma vez que nesta o ser encontra-se relegado ao estatuto de ente e todos os entes são interpelados pelo modo da disponibilidade e do cálculo. O percurso da dissertação busca, portanto, analisar os principais conceitos presentes no pensamento de Heidegger a fim de compreender o panorama essencial que fundamenta a questão da técnica.

Palavras-chave: Técnica – ser – esquecimento – modernidade

ABSTRACT

This search is intended to analyze a modern essential techines, *Gestell*, and the identify problem of the human being. The modern technique question in central thought themes of Martin Heidegger who provide guidance for a question getting to human being. To Heidegger the occidental metaphysic story to agree with forgetfulness of the human being since your Greek foundation, on asked in considerate his limits to identify. The human's forgetfulness enterprising with the occidental metaphysic, result in a formulation of the calculate thought into a modern technique that reached dimension planet. The technique's era to represent a finish of metaphysic in make sense to find some conditions for yours extreme possibility being reach. So that represent the last story of the forgetfulness too, in once the human being meet distant to statute the identify and all people are questionable in way disponibility and calculus. The dissertation's running look up therefore a principal definitions presents in Heidegger's thought so get a comprehension an essential's panorama as base a technique question.

Key words: Technique – Forgetfulness – Modern – Being.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.	10
CAPÍTULO I	
1 A HISTÓRIA DA METAFÍSICA COMO ESQUECIMENTO DO SER.....	17
1.1. O contexto em que surge a reflexão sobre a técnica.....	18
1.2. A essência da verdade.....	22
1.3. O problema da técnica em sua articulação com o esquecimento do ser.....	26
1.4. Técnica e superação da metafísica.....	28
CAPÍTULO II	
2 A <i>TÉCHNE</i> DOS GREGOS COMO VIA DE ACESSO AO CONCEITO DE TÉCNICA MODERNA	32
2.1. A <i>techne</i> (<i>τέχνη</i>) dos gregos como desvelamento ontológico.....	33
2.2. A <i>techne</i> como forma de <i>alethéia</i>	37
2.3. <i>Techne</i> e <i>poiesis</i> (<i>ποίησις</i>)X técnica moderna.....	39
2.4. A verdade da ciência moderna.....	41
2.5. O entrelaçamento entre ciência, técnica e metafísica modernas.....	48
CAPÍTULO III	
3 O PROCESSO DE ENTIFICAÇÃO DO SER E A DESERTIFICAÇÃO DO MUNDO.....	54
3.1 O <i>Gestell</i> como essência da técnica moderna.....	55
3.2 “ <i>Um mundo que deixou de ser mundo</i> ”: o não-mundo da errância.....	60
3.3 O algo outro da técnica: o novo acesso.....	66
3.4 O outro pensar: pensamento do sentido.....	70
3.5 Arte, linguagem e abertura de mundo.....	73
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	80
REFERÊNCIAS.....	92

INTRODUÇÃO

“O sentido do mundo técnico oculta-se”
(Heidegger)

“Estamos sós no planeta e nele somos um
acontecimento que se espanta consigo mesmo.”
(Stein)

O homem moderno experimenta um modo diferente de se relacionar consigo próprio e com o que existe no mundo. Trata-se de uma relação fundamentalmente técnica. O *estar* do homem no mundo é possibilitado pelos aparatos técnicos criados por ele próprio e dos quais agora depende sua existência. Heidegger problematizou a técnica moderna em diversas obras, especialmente na última metade da década de trinta. Para ele a técnica representa a exacerbação máxima do esquecimento do ser, iniciado desde a filosofia antiga e levado ao extremo com a metafísica moderna. Ele propõe a destruição da metafísica, no sentido de ocasionar uma volta aos seus fundamentos para, a partir daí, reconduzir o pensamento para o ser e sua verdade. Afirma ainda que profundas modificações vêm ocorrendo há muitos séculos, no que se refere ao modo como o homem se relaciona com o mundo. A filosofia moderna consome “esta revolução radical da visão de mundo” ¹ e coloca o homem nessa relação diferente e nova com todos os entes.

Quando Heidegger afirma que é diferente e nova a relação homem/mundo, baseia-se na constatação de que em épocas precedentes ao que conhecemos como modernidade, não se tinha a natureza transformada em estoque e todos os recursos do planeta tidos como manipuláveis e transformáveis. Homem e mundo estão disponibilizados para o fazer da técnica moderna.

O presente estudo tem como objetivo principal, discutir o problema da técnica moderna e a entificação do ser, a partir da análise ontológica elaborada por Heidegger. O percurso traçado pela dissertação inicia com o capítulo intitulado: *A história da metafísica como esquecimento do ser*, cujo objetivo é a compreensão do caminho anterior feito pelo autor

¹ Cf. HEIDEGGER. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 1959, p. 18.

para chegar à reflexão da técnica. Tais reflexões encontram apoio, principalmente, nas obras: *Vom Wesen der Wahrheit* (Sobre a essência da verdade) escrita em 1930 e publicada em 1943; em *Überwindung der Metaphysik* (Superação da metafísica), publicada em 1951. O segundo capítulo: *A techne dos gregos como via de acesso ao conceito de técnica moderna*, analisa os conceitos gregos de *techne*, *alethéia* e *poiesis* na sua relação com o conceito moderno de técnica, bem como o conceito de verdade. As principais obras que fundamentam o estudo desse capítulo são: *Die frage nach der Technik* (A questão da técnica) de 1953; *Bauen Wohnen Denken* (Construir, habitar, pensar), de 1951; *Identität und Differenz* (Identidade e diferença) 1955-1957; *Das ding* (A coisa), de *Die Zeit des Weltbildes* (A época da imagem do mundo), escrito de 1977. O último capítulo, *O processo de entificação do ser e a desertificação do mundo*, discute a essência da técnica moderna, o *Gestell*, como composição que provoca o homem ao domínio ininterrupto dos entes.

Para o cumprimento de nossos objetivos, no capítulo inicial discutiremos, além de outras questões, o modo como o problema da técnica se insere no pensamento de Heidegger, pois entendemos que uma correta compreensão de uma questão com tamanha abrangência, tendo como fundamento suas análises, não encontra meios de ser efetivada satisfatoriamente, desarticulada do todo do seu pensamento. Embora não faça parte de nossos objetivos fazer um itinerário do pensamento do filósofo, é de crucial importância compreender que o projeto heideggeriano da pergunta pelo ser do ente anunciado já em *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*) se desdobra anos mais tarde na indagação pelo ser da técnica, ou seja, o problema da técnica está indissociavelmente relacionado à amplitude do seu pensamento. Alguns autores, inclusive, consideram que já em *Ser e Tempo* o tema da técnica estava presente. Em Vattimo, por exemplo, encontramos a análise de que o modo como Heidegger problematizou o dar-se das coisas como instrumentos relacionados com o modo de existir cotidiano do Dasein, revela-se na maneira de as coisas se darem na época do cumprimento mais radical da metafísica, ou seja, a metafísica concluída encontra sua justificação na época da técnica moderna e sua inerente instrumentalização do mundo e dos entes de uma forma geral².

Iniciaremos por realizar uma sumária, mas necessária, apreciação do momento histórico em que Heidegger iniciou suas reflexões sobre a questão da técnica, bem como as

² Cf. VATTIMO. *Introdução a Heidegger*. 10. ed. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 99.

influências que exerceram sobre ele as argumentações de outros autores sobre técnica e tecnologia que naquele período já eram debatidas, dentre eles, e principalmente, Ernest Jünger. Algumas das obras principais que compõem o pensamento de Heidegger foram desenvolvidas no período entre duas grandes guerras mundiais. Havia, portanto, um clima no qual não somente a tecnologia, mas as ciências de um modo geral vivenciavam uma crise em seus fundamentos.

No curso ministrado por Heidegger durante o primeiro semestre na Universidade de Friburgo em 1928-1929, que foi publicado com o título original de *Einleitung in die Philosophie*³, ele faz, dentre outras coisas, uma ampla reflexão sobre a crise pela qual passava a ciência, basicamente em três principais aspectos: a ciência e sua posição perante a existência histórico-social, na sua relação com o indivíduo e por fim, a crise da ciência em sua própria estrutura interna.

Esta caracterização da crise da ciência elaborada por Heidegger tinha, além da intenção de apreender a essência da ciência, trazer à reflexão naquelas primeiras décadas do século XX, que havia uma crise no interior das ciências de um modo geral já há algum tempo, embora não se houvesse ainda despertado para ela. Longe, porém de se tratar de um fenômeno meramente característico do pós - guerra, a crise da ciência repousa em sua própria essência, como expressa o próprio Heidegger neste trecho a seguir:

No es casualidad que, aunque ello venga determinado por una multiplicidad de motivos externos, en nuestro tiempo se hable mucho de la crisis de la ciencia, no solamente de la crisis de esta o aquella ciencia, como por ejemplo, de la crisis de la Física o de la crisis de la “ciencias del espíritu”, en esa conmoción momentánea que en estas últimas há provocado Oswald Spengler. Se presiente una crisis de la ciencia en absoluto. Ciertamente, hoy—frente a la situación de hace unos pocos años—también cabe reconocer de nuevo con claridad que se intenta esquivar esa crisis que parece despertar, manteniendo lejos toda inquietud y perturbación. (...) pero ello no es razón para que también nosotros cerremos los ojos ante la crisis, aunque solo sea porque esa crisis no es ni mucho menos un casual fenómeno de posguerra, como la mayoría piensa, sino que latentemente radica ya en la propia ciencia.

Adjacente à discussão sobre a crise da ciência, também a tecnologia e seus aparatos técnicos ocuparam um lugar de destaque nas discussões. A técnica passa a fazer parte de

³ A versão de que dispomos é a versão espanhola, cuja tradução é de Manuel Jiménez Redondo. Cf. HEIDEGGER. *Introducción a la Filosofía*. Madrid: Cátedra, 1999, p. 41

amplas reflexões precisamente no momento em que no continente europeu havia uma grande expansão em suas novas possibilidades de processos produtivos, mas antes mesmo, no século XIX, já era alvo da atenção e também da apreensão de alguns.

No início daquele século Johann Wolfgang Goethe, em sua obra denominada *Fausto* (1829), expressava um misto de preocupação e fascínio com a técnica. Heidegger faz referência a Goethe na conferência *Der Satz Von Grund* (O Princípio do Fundamento, 1929) afirmando que “... Goethe presintió el modo en que lo infatigable de la investigación científica, en caso de que se limite a perseverar ciegamente en su arebato, desgasta al hombre y a la tierra en su más íntima esencia”⁴.

No contexto do *Fausto*, naturalmente, não estava colocada uma problematização filosófica da técnica, mas no âmbito da literatura era um alusivo sinal de que o rumo que a ciência e a tecnologia tomavam, de algum modo, causava já inquietações. Décadas depois do *Fausto* de Goethe, a obra intitulada *Grundlinien einer Philosophie der Technik* (Fundamentos para uma Filosofia da Técnica), de Ernst Kapp, publicada em 1877, abria o caminho para uma discussão de cunho mais específico da filosofia, a partir da qual se seguiram inúmeras outras obras que tinham como tema principal a tecnologia, ora acusando uma dimensão negativa da mesma, ora assumindo uma postura de defesa⁵. Desde então e em ritmo crescente as obras de autores que tematizam e problematizam a técnica são diversas, e não poderia ser diferente considerando a velocidade dos avanços tecnológicos e das conseqüentes alterações que, a olhos vistos, interferem na relação que o homem estabelece com a variedade de entes no mundo e, antes de tudo, consigo próprio, numa sociedade marcadamente tecnológica. Desta forma, não é difícil constatar que a tecnologia é um tema do qual desde o princípio resultam profundas ambigüidades que giram em torno da dualidade benefício/ ameaça, de modo que a partir da ótica de cada pensador procedem

⁴ Cf. HEIDEGGER. *O Princípio do Fundamento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999, p.176.

⁵ Uma das conseqüências do desenvolvimento industrial do início do séc. XX foi a preocupação maior com as condições de trabalho, vistas como mecânicas e desumanizantes. A “apreensão faustica” sentida e expressa por alguns autores do séc. XIX ganhou reforço nos ambientes literários e filosóficos no séc. XX. Podem-se verificar, numa vista mais apurada para aquele contexto, manifestações de autores de diferentes tendências a respeito do desenvolvimento tecnológico, dentre os mais destacados: Oswald Spengler, Ortega y Gasset, Ernest Jünger, o próprio Heidegger, além dos pensadores da Escola de Frankfurt, como Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, dentre outros. Também as obras de Jürgen Habermas, Lewis Mumford, Karl Jaspers, Ludwig Wittgenstein, Friedrich Dessauer, além de inúmeros outros autores ganharam destaque. Contudo, com o passar das décadas foram se agregando à discussão aqueles que viam de forma mais entusiasmada os avanços da tecnologia, o que fez com que a temática adquirisse os mais variados enfoques até os dias atuais.

variadas conclusões, se é que se pode falar em conclusão quando o que está em pauta é um tema que até nos dias atuais, e talvez principalmente nestes, permanece em constante debate.

Ainda no caminho que pretendemos delinear para a compreensão da essência da técnica moderna a partir da conceituação de Heidegger, estaremos ainda no capítulo primeiro, revisitando alguns de seus conceitos e elaborações que serão imprescindíveis para os nossos objetivos. O modo de requerer os entes para colocá-los sempre na disponibilidade é a forma como se apresenta o ser da técnica moderna e está pautado em um determinado modo de compreensão da verdade do ser. Esta verdade por sua vez está pautada na ciência moderna, essencialmente cartesiana, a partir da qual se estabelece uma configuração objetivante do ente, que resulta em um modelo de ser concebido como simples-presença.

No acesso para a compreensão de como isto se processa no âmbito da técnica moderna é importante, antes de tudo, compreender a reflexão feita por Heidegger sobre verdade, partindo do conceito corrente até a apresentação da verdade como *alethéia*, em cuja essência está a liberdade e que, por sua vez, se desdobra em verdade e não-verdade copertencentes. Esta discussão é imprescindível, uma vez que o próprio Heidegger declara que a mudança pela qual passou a verdade, basicamente da *alethéia* dos gregos até a certeza de Descartes, conduziu à manifestação da era tecnológica.

Em seguida discutiremos a noção exaustivamente defendida por Heidegger do esquecimento do ser pela metafísica. Desde a investigação de *Ser e Tempo*, o filósofo argumenta que o problema do ser não foi devidamente tratado pela história da filosofia, começando desde a filosofia antiga até os tempos modernos, mais precisamente até o niilismo de Nietzsche, a partir do qual teve início o último estágio da metafísica.

O esquecimento do ser (*Seinsvergessenheit*) empreendido pela metafísica ocidental, culminou com a formulação do pensamento calculante, predominante na técnica moderna e que alcançou dimensões planetárias. Neste sentido a era técnica representa o ponto final da história do esquecimento do ser, uma vez que nesta o ser encontra-se encarcerado no ente e todos os entes são interpelados pelo modo da disponibilidade e do cálculo.

Para recolocar o problema do ser, Heidegger sugere uma superação da metafísica, não no sentido de aboli-la, mas de buscar sua 'destruição' e restauração como forma de aproximar-se de uma maneira mais original de inquirir pela verdade do ser. E neste sentido

torna-se pertinente a reflexão sobre a diferença ontológica entre ser e ente, pois aquele, além de não ser algo ou alguém, também não pode ser determinado como o ente, embora não apareça de outra forma senão ligado ao ente, ou, seja, há de fato uma relação de co-pertença. Na época regida pela técnica o que prevalece é uma indiferenciação ontológica, na qual o ser é posto no mesmo plano dos entes.

Essas são, em linhas gerais, as questões que serão abordadas no capítulo inicial da dissertação. Salientamos que algumas questões elaboradas por Heidegger são indissociáveis e fazem parte de um conjunto de reflexões que dão corpo a uma reflexão maior que diz respeito à compreensão da história da metafísica, enquanto história do ser.

A proposta do segundo capítulo é trazer algumas reflexões acerca do significado de *techne*, tendo como base a afirmação de Heidegger de que a técnica moderna tem aí sua gênese, não apenas histórica, mas ontológica. Ele reconhece, portanto, uma relação essencial entre a *techne* e a técnica como a conhecemos na modernidade, não obstante as características apenas encontradas nesta última, em decorrência da herança cartesiana em cujo cerne está a verdade identificada como representação. Para isso, partimos do conceito que encontramos em Aristóteles para quem a *techne* assenta-se no âmbito do conhecimento. O que basicamente existe de essencial é que ambas, *techne* e técnica, são formas de desvelamento.

Em seguida faremos uma breve análise dos âmbitos nos quais o desvelamento característico da *techne* está presente, a saber, a *alethéia* (ἀλήθεια) a *physis* (φύσις) e a *poíesis* (ποίησις).

A *techne* é uma forma de *alethéia*, pois ambas desencobrem, desvelam. Apesar do alfa (α) que compõe a palavra grega indicando que algo está encoberto ou esquecido, Heidegger entende “desencobrimento e encobrimento, não enquanto dois acontecimentos distintos e reunidos por uma simples ordem sucessiva, mas como um e o mesmo acontecimento”⁶. Portanto não é suficiente a reprodução simplista de *alethéia* como desencobrimento, mas estar atento para essa unidade originária existente e que está em estreita conexão com a concepção de *techne*.

A *physis* é também, e até mais originariamente, uma região na qual acontece o mais autêntico desvelamento, cuja essência guarda o sentido de emergência, eclosão e demora.

⁶ Cf. HEIDEGGER. *Aletheia* (Heráclito, fragmento 16). In: *Ensaio e Conferências*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 239

Ao analisarmos o sentido de *poíesis* nos deparamos com dois aspectos que se desdobram e que lhe caracterizam. Ela é produção, no sentido do fazer, mas é também a produção das belas-artes e sua relação com a *techne* reside na possibilidade que se abre de fazer chegar da não-presença a presença.

O capítulo terceiro da dissertação quer mostrar a partir de uma análise da essência da técnica moderna (*Gestell*), de que modo o projeto globalizante da modernidade colocou a natureza e o mundo disponibilizados para o fazer desenfreado do homem. O *Gestell* pode ser compreendido como uma interpelação produtora que provoca o homem a desvelar a natureza e todos os entes como fundo de reserva (*Bestand*). Esta provocação que a técnica dirige ao homem impele-o a colocar tudo no plano de meros objetos passíveis de dominação e exploração, como resultado do pensamento metafísico, a partir do qual se deu o esquecimento do ser.

Heidegger não oferece saídas para a libertação do homem moderno desse universo técnico, mas sugere caminhos para uma melhor compreensão da técnica em sua essência e do salto do pensamento na direção de pensar o ser. Quando o filósofo convida-nos para o “a se pensar”, para o que ainda não foi suficientemente pensado, está chamando a atenção para um outro âmbito do pensamento que insiste num sentido para as coisas. A própria técnica em sua essência traz a possibilidade de um novo acesso aos entes, desde que o homem se coloque frente a ela com mais autenticidade. Ela resguarda em si um lampejar do acontecimento do ser. A arte também se apresenta no pensamento heideggeriano, como uma forma não-metafísica de acesso à verdade dos entes, ou seja, de acesso ao ser. Seria a oposição à metafísica consumada, que entifica o ser por meio do pensamento representativo, projeto último da modernidade.

CAP. I A HISTÓRIA DA METAFÍSICA COMO ESQUECIMENTO DO SER

“A história e a técnica ordenam o seu curso no sentido do último estágio da metafísica”.

(Heidegger)

A preocupação de Heidegger com o problema da técnica aparece ligada a uma variedade de outras questões de relevância no seu pensamento. O filósofo fundamenta a pergunta pela técnica a partir, principalmente, da crítica feita à metafísica tradicional e os rumos dados por esta ao destino do ser no Ocidente. O pensamento do ser esteve dissimulado na metafísica durante toda a história, na medida em que compreende o ser como um estar presente contínuo, o que confere ao ser um caráter de disponibilidade.

O homem moderno, na sua constante luta por dominar toda a terra e tendo a seu favor todo o aparelhamento técnico, encontrou na construção metafísica de ser, todos os meios para a consolidação de um poderio nunca antes visto. Mediante a concepção de verdade como representação e do ente como simplesmente dado, a metafísica funda uma época e lhe confere todas as características. Nesse sentido, a metafísica representa o último estágio do esquecimento do ser, e é pura vontade de poder, é niilismo ⁷.

O percurso desse capítulo pretende mostrar o que seria o ‘pano de fundo’ da pergunta pela técnica, ou seja, as influências que o pensamento de Jünger exerceu sobre Heidegger nos anos 30; a essência da verdade em Heidegger, a partir da obra *Vom Wesen der Wahrheit* (Sobre a essência da verdade). E, por fim, de que modo a técnica está articulada com o esquecimento do ser, bem como a idéia de uma superação da metafísica, proposta por Heidegger em *Überwindung der Metaphysik* (Superação da metafísica).

2.1 O contexto em que surge a reflexão sobre a técnica

⁷ “O niilismo vem do latim *nihil*, “nada””. (...) Para Nietzsche, o niilismo é mais do que uma doutrina adotada por alguns radicais, distinguindo-se do positivismo. Trata-se de um “movimento histórico”, que afeta a “história ocidental” e que pode ser resumido na frase: “Deus está morto”. O Deus cristão perdeu seu poder sobre os entes e o destino humano.” Cf. INWOOD. M. Dicionário HEIDEGGER. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

O cenário da Alemanha nos anos posteriores à derrota na I Guerra Mundial poderia ser caracterizado como propenso à melancolia e desânimo, fenômeno que, em grande medida, propicia que alguns pensadores, inclusive o próprio Heidegger, “entrem em sintonia com os principais impulsos da época”. Pöggeler analisa no posfácio da segunda edição de seu livro *Via do pensamento de Martin Heidegger*, que “decerto, porém, o percurso do pensamento de Heidegger se apresenta de outro modo, se prestarmos atenção à forma como motivos das dimensões religiosa e política prolongam os seus efeitos até ao interior do pensamento de Heidegger”⁸.

Dentre aqueles que tiveram em seus pensamentos os ecos do “espírito da época” destaca-se Ernest Jünger como uma das figuras de grande evidência no modernismo reacionário de sua época e que exerceu forte influência no pensamento de Heidegger no que diz respeito à técnica. A sua obra *Der Arbeiter* (O Trabalhador), lançada em 1932, difunde o conceito de *Gestalt* do trabalhador e analisa a situação de niilismo tecnológico em que se encontrava a Alemanha e o mundo ocidental, período marcado por guerras e horrores antes inimagináveis, tornados possíveis graças à tecnologia. Zimmerman, em seu livro *Confronto de Heidegger com a Modernidade*, analisa que o conceito de *Gestalt* de Jünger não era totalmente claro, mas se referia a um movimento que pretendia resolver os conflitos e desordens sociais existentes naquele momento. “O *Gestalt* do trabalhador quer, portanto dizer a moldagem metafísica, e a cunhagem com que a experiência e o comportamento do trabalhador são organizados”⁹.

Contudo, para Jünger não havia alternativa que não se submeter a este niilismo, pois só desta maneira era possível vislumbrar o florescer de uma “nova raça dirigente” capaz dos mais elevados objetivos. Vejamos este trecho retirado de uma crônica escrita por Jünger:

Assim vejo eu uma raça nova e dirigente a emergir à superfície na Europa, uma raça sem medo e semelhante a uma fábula, que não cora de vergonha, que não olha para trás; habituada a enfrentar o medonho, a fazer o terrífico e a postular o mais elevado para os seus objetivos. Uma raça que constrói máquinas e as desfia, para quem as máquinas não são aço morto, mas órgãos do poder que

⁸ Cf. PÖGgeler, *A via do pensamento de Martin Heidegger*, 1ª Ed. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 308.

⁹ Cf. ZIMMERMAN, *Confronto de Heidegger com a Modernidade*, 1990 p. 115.

ela governa com entendimento frio e com sangue quente. Isto dá ao mundo uma nova imagem¹⁰.

Jünger, ainda muito jovem vivenciou a experiência da I Guerra Mundial, inicialmente como voluntário e posteriormente promovido a comandante, chegando a ser condecorado diversas vezes como herói alemão pela sua coragem. Para ele, a guerra tecnológica representava um fenômeno estético e “manifestação de forças naturais, míticas, que transcendem os conceitos econômicos e as ideologias políticas burguesas”, ou ainda, manifestação da Vontade de Poder que está subjacente em todas as coisas. Para ele a guerra era a possibilidade de transformar a terra, na medida em que através dela a tecnologia e o processo de industrialização poderiam avançar. Em seu sentido estético era um “sublime espetáculo”, no cerne do qual havia uma beleza escondida que poderia proporcionar a alguns poucos uma experiência interna de inigualável intensidade.

Ele anunciava um novo tipo de homem e de humanidade totalmente voltados para o poder da tecnologia, homens disciplinados desde a juventude e dispostos a se sacrificarem por um projeto mais elevado. Ele faz referência ao “homem de aço”, homens máquinas pertencentes ao sistema industrial, cujos corpos seriam meros instrumentos deste sistema. Através de seu conceito atribuía à tecnologia poderes suficientes para dominar a Terra, uma vez que estando a humanidade moldada pelo *Gestalt* do trabalhador, estaria ao mesmo tempo a serviço e submissa às grandes e poderosas invenções tecnológicas.

Heidegger, ao aproximar-se do conceito de *Gestalt* de Junger, cunha o termo *Gestell*, para designar a essência da técnica moderna, evidentemente dando outra significação, pois conforme poderemos verificar no decorrer deste trabalho, Heidegger, ao contrário de Jünger, não compartilhava da idéia de submissão e entrega do homem à tecnologia. O *Gestell* diz respeito ao modo como a técnica moderna descobre a realidade sempre como disponibilidade. Embora designe a essência da técnica, o *Gestell* não é técnico, mas antes uma força que impele o homem moderno à busca desenfreada de colocar todos os entes a sua disposição e controle.

Não obstante a influência e até em muitos casos, semelhanças entre os dois pensadores, principalmente na terminologia utilizada, Heidegger não aceitava as afirmações

¹⁰ Cf. JÜNGER, apud ZIMMERMAN. *Confronto de Heidegger com a modernidade*. 1990, p. 101.

de Jünger sobre o futuro tecnológico do mundo e, embora considerasse a era técnica um destino, acreditava numa “viragem” na qual o homem pudesse se relacionar apropriadamente com a tecnologia.

Decerto não temos a intenção de aqui esboçar paralelos entre os pensamentos de Jünger e Heidegger, o que não é nosso propósito nesse estudo, contudo essa vista para os fatos daquele momento é imprescindível para o entendimento de que as reflexões de Heidegger sobre a tecnologia não estavam absolutamente imunes às influências do momento histórico em que vivia, bem como de pensadores contemporâneos seus, o que é o caso de Jünger ou daqueles que o antecederam, o que é o caso de Nietzsche.

Notadamente Jünger foi o pensador que teve maior impacto sobre Heidegger no que se refere à tecnologia, o que, entretanto, como já fora mencionado, não significa que Heidegger tenha aceitado o pensamento jungeriano. Na verdade ele se apropriou de alguns de seus conceitos para pensar diferentemente em alternativas que não aquelas apresentadas por Jünger. Heidegger acreditava em um novo começo que permitiria à sociedade, mais especificamente a sociedade alemã, encontrar uma alternativa que fosse radicalmente contrária à era industrial.

Algumas convergências do pensamento de Heidegger com o de outros autores, do mesmo modo que a dimensão histórica e política da sua interpretação da tecnologia não podem ser ignoradas. A sua aproximação crítica dos reacionários políticos da época, com vistas a trilhar outro caminho, parece ter sido determinante do desenvolvimento posterior do seu pensamento sobre técnica e, mais tarde sobre arte.

Note-se que a preocupação com o modo tecnológico de compreender as coisas não teve início em Heidegger. Outros autores já haviam antes dele, iniciado um grande debate na sociedade alemã acerca de como o fenômeno da modernidade e do industrialismo estavam afetando o modo de vida e os valores tradicionais do povo alemão. Eram aqueles que, em alguma medida, se posicionavam contrariamente aos ideais iluministas e políticos da Revolução Francesa. Eram nacionalistas militantes e reacionários políticos que estavam preocupados com o destino do povo alemão e defendiam uma nova ordem autoritária no cenário político sem, contudo, abrir mão dos produtos advindos da moderna tecnologia.

Zimmerman cita quatro autores, além de Jünger, cujas obras foram examinadas por Heidegger, que são Oswald Spengler, Ludwig Klages, Max Scheler e Leopold Ziegler.

Entretanto, Heidegger concluiu que Jünger teria, com seus trabalhos, alcançado uma maior clareza da situação do Ocidente e da metafísica acabada.

Não obstante esta variedade de autores e obras, Heidegger orienta sua concepção de técnica para rumos distantes da idéia corrente que já se tinha na época sobre ela e adverte que “sobre esta, [a técnica] não há dúvida, muito se escreve, mas pouco se pensa” ¹¹. Na sua indagação sobre a técnica reside, portanto, uma crítica ao caráter instrumental que lhe foi atribuído ao longo da história. Ele problematiza ao mesmo tempo, a modernidade e situa a técnica como expressão máxima do pensamento metafísico moderno.

Diferentemente de todos os outros pensadores, Heidegger encaminha sua indagação sobre a técnica tomando como ponto de partida a pergunta pelo ser, e não poderia ser de outro modo já que esta é desde o começo a pergunta que marca seu pensamento. Além da pergunta pelo ser, outras questões inseparáveis servem de linha que norteará a temática da técnica, tais como, a verdade proveniente do saber científico, da qual se apropriou o saber técnico, o esquecimento do ser, enquanto história da metafísica e a conseqüente necessidade de desconstrução da ontologia tradicional e superação da metafísica, precisamente porque no interior desta repousa o erro de pensar o ser enquanto ente.

Desta forma, nos parágrafos que se seguem, analisaremos a noção de verdade do ser e diferença ontológica. Estas são reflexões necessárias que servem de ‘pano de fundo’ para uma compreensão possível da metafísica como história do ser e do seu esquecimento, assim como do entendimento do que será exposto nos capítulos subseqüentes sobre a técnica moderna e sua essência.

2.2 A Essência da verdade

Na conferência *Vom Wesen der Wahrheit*, 1930 (*Sobre a essência da Verdade*), Heidegger inicia sua reflexão a partir do conceito corrente da verdade como conformidade. Tal conceito determina que uma coisa é verdadeira se estiver em concordância (acordo) com o conhecimento que se possui sobre ela. Deste conceito advém a proposição *Veritas est*

¹¹ Cf. HEIDEGGER, *Carta sobre o Humanismo*, In. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 163.

adaequatio rei et intellectus. Em *Ser e Tempo*, mais precisamente no parágrafo 44, “Presença, abertura e verdade”, Heidegger já havia apresentado seus questionamentos acerca da verdade, que reaparecem na conferência citada acima, publicada em 1943.

A noção de verdade como concordância de um conhecimento com o seu objeto tem suas raízes na filosofia antiga. Platão havia indicado que a verdade provém de uma adequação, na medida em que só o ente reduzido ao inteligível e visível ao intelecto humano, pode ser considerado verdadeiro. Este fato está indicado no Mito da Caverna, no momento em que o homem sai do interior escuro da caverna para a luz e necessita ajustar as imagens com as idéias.

Quando na caverna o homem liberto dá as costas às sombras, para considerar as coisas, ele se dirige àquilo que “tem mais ser” que as simples sombras: (515d,3-4). “assim voltado em direção àquilo que tem mais ser, ele vê sem dúvida de uma forma mais exata”. Passar de um estado a outro, é olhar de uma forma mais exata. Tudo é subordinado à *orthótes*, à exatidão do olhar. Por esta exatidão, a visão e o conhecimento tornam-se corretos, de sorte que finalmente eles visam diretamente a Idéia suprema e se fixam nesta “visada”. Assim orientados, a percepção se conforma àquilo que deve ser visto. Eis aí a “e-vidência” daquilo que é. Esta adaptação da percepção, do idêin à idéia, entranha uma *homóiosis*, um acordo do conhecimento e a coisa ela mesma. Desta preeminência conferida à idéia e ao idêin sobre *aletheia* resulta uma mudança na essência da verdade. A verdade se torna *orthótes*, a exatidão da percepção e da linguagem ¹².

O ser é nesta perspectiva, primordialmente o aparecer do ente na presença, o que identifica a verdade com a exatidão da percepção e da enunciação.

Para Aristóteles, segundo Heidegger, “as vivências da alma são adequações às coisas” ¹³. Mais tarde o cristianismo medieval ao se apropriar do pensamento aristotélico concebe e difunde a verdade segundo a concepção de que as coisas em sua essência estão em conformidade com a idéia divina. O intelecto humano, “faculdade concedida por Deus”¹⁴, também deve adequar-se à idéia, na medida em que “... realiza a adequação do que pensa

¹² Cf. HEIDEGGER, *A doutrina de Platão sobre a verdade*. Tradução da edição francesa presente em Questions II, ed. Gallimard, Paris, 1980. Trad. Elsa Buadas, p. 24.

¹³ Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, 15. ed. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 282.

¹⁴ Cf. HEIDEGGER, *Sobre a Essência da Verdade*, In. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 134.

com a coisa, tendo esta que ser conforme com a idéia”¹⁵. Todas as coisas, intelecto humano e proposições estão interligados e fazem parte do plano da criação. “Veritas significa por toda parte e essencialmente a *convenientia* e a concordância dos entes entre si que, por sua vez se fundam sobre a concordância das criaturas com o criador, harmonia determinada pela ordem da criação”¹⁶.

Para Heidegger a fórmula *Veritas est adaequatio intellectus et rei*, apesar do “notório insucesso” possui um notável caráter de evidência e validade e, assim sendo, sem renunciar de todo essa concepção, aponta a possibilidade de se estabelecer uma relação entre ela e a liberdade. Mas como se estabelece este elo entre verdade como conformidade e liberdade? Heidegger faz a indagação de que “Situar a essência da verdade na liberdade não significa, por acaso, entregar a verdade ao arbítrio humano? Pode-se sabotar mais profundamente a verdade do que a abandonar ao arbítrio deste “caniço instável”? ”¹⁷. Todas as formas de não-verdade são atribuídas ao homem (mentira, falsidade, etc.), “como pode, ainda assim, a essência da verdade encontrar seu apoio e fundamento na liberdade do homem?”¹⁸.

O próprio Heidegger nos responde quando sugere que o lugar da verdade originária não está na proposição, mas antes, aquilo que torna possível a conformidade é, mais originariamente, o lugar da essência da verdade, a saber, a abertura (clareira) da existência, o estar-aberto do ente. Através do caráter de abertura da existência do “ser-descobridor”, o conhecimento pode ser comprovado, por meio da verificabilidade, como sendo verdadeiro. A verificabilidade do ser-descobridor só é possível na abertura do ente e esta abertura somente é possível quando se está antecipadamente livre. Ou, dito de outra maneira, o modo como nos relacionamos com as coisas já pressupõe uma abertura antecipada ao ente como tal. Portanto, a liberdade aí se efetiva, pois “abrir-se à coisa procurando adequar-se-lhe como norma é um ato livre: a essência da verdade é a liberdade”¹⁹.

Neste sentido a liberdade se revela como aquilo que “deixa-ser”²⁰ o ente. Deve-se entender ‘deixa-ser’ o ente, não no sentido de deixar de lado, ser indiferente ao ente ou ainda

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 137

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ VATTIMO, *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 79.

²⁰ Cf. HEIDEGGER, *Sobre a Essência da Verdade*. In Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 139.

‘deixar o ser’ em favor do ente, mas no sentido mais originário de “entregar-se ao ente”, à abertura que todo ente possui.

Aqui Heidegger lembra a palavra grega ἀλήθεια (*Alethéia*) como sendo uma forma mais literal e original de se referir à verdade. Os gregos se expressavam sobre a verdade através deste termo que tem o significado de desocultamento, desvelamento. Em *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, 1966 (*O Fim da Filosofia e a tarefa do pensamento*), Heidegger rememora o poema de Parmênides, no qual o filósofo se refere à alethéia:

[...] chreó dé se pánta puthésthai
emèn Aletheíes eukykléos atireis ètor
eidè brotòn dócsas, taís ouk éni pístis alethés.

tu, porém, debes aprender tudo:
tanto o coração inconcusso do desvelamento
em sua esfericidade perfeita
como a opinião dos mortais a que falta a confiança no
desvelado²¹.

A interpretação elaborada por Heidegger pontua que, “[...] Aqui é nomeada a *Alétheia*, o desvelamento. Ela é chamada de perfeitamente esférica porque girando na pura circularidade do círculo, na qual, em cada ponto, começo e fim se coincidem”²². Nesta esfericidade perfeita a que Parmênides se refere, na qual começo e fim se ajustam, fica impensada toda e qualquer possibilidade de desvio ou erro. O lugar original que propicia o desvelamento “inconcusso” é chamado por Heidegger de “clareira” (*Lichtung*), ou seja, a abertura para o caminho do pensamento, seja especulativo ou intuitivo, na direção da presença. “A *Alethéia*, o desvelamento, devem ser pensados como a clareira que assegura ser e pensar e seu apresentar-se recíproco”²³. Somente desta abertura surge a possibilidade

²¹ Cf. HEIDEGGER, *O fim da Filosofia e a tarefa do pensamento*, In Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 78.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.* p. 79. É importante esclarecer que há uma advertência de Heidegger com relação ao uso da palavra *alethéia*. Ele acredita que traduzir *alethéia* como verdade pode induzir a erros e prefere utilizar a palavra clareira no lugar de verdade, ou seja, a possibilidade da verdade está em pensar a *alethéia* como desvelamento, no sentido da clareira. Em obras anteriores, Heidegger havia conservado o vocábulo como verdade, mas posteriormente foi substituindo verdade por desvelamento, desabrigo ou clareira. Cf. ZARADER. M. *Heidegger e as palavras de origem*. 2. ed. Lisboa: Piaget, 1990, p. 88.

de ser e pensar se copertencerem e o desvelamento é o “elemento único no qual tanto ser como pensar e seu comum-pertencer podem dar-se”²⁴.

Os gregos introduziram ao termo uma determinação negativa, o alfa “α”, que indica privação, negação, ou seja, na própria formação da palavra *alethéia*, está pressuposto um velar-se, um esconder-se, o que quer dizer que em sua essência se encerra algo negativo. Isso sugere segundo Heidegger, que o ente deve ser retirado do ocultamento em que se encontra, mas, se o ente está no ocultamento, de que modo ele foi aí parar? Que tipo de acontecimento teria levado o ente a ocultar-se? Para Heidegger nem os gregos tinham consciência deste problema, tampouco aqueles que os seguiram.

Indagar sobre a palavra *alethéia*, portanto, é devolver-lhe o sentido original e perdido, pois na medida em que não se problematizou sobre a sua essência, seu sentido caiu na obscuridade, resultando na sua compreensão como propriedade do enunciado, como *homoíosis*.

Sendo assim, a verdade tendo sua essência na liberdade, também já pressupõe um velamento, de modo que o deixar-ser o ente pode acontecer na verdade e na não-verdade, ou aparência. O ente manifestado na não-verdade ou na “não-essência”, não aparece como tal, mas deformado, dissimulado. Assim, verdade e não-verdade são copertencentes.

Desde *Ser e Tempo*, Heidegger se refere à existência histórica do homem sempre já lançado na dejectão e inautenticidade. Entretanto, a existência lançada na inautenticidade não faz parte tão somente da escolha humana, pois o “homem não possui a liberdade como uma propriedade, mas antes, pelo contrário: a liberdade, o ser-aí, ek-sistente e desvelador, possui o homem (...)”²⁵. Desta forma, a não-verdade não é fruto de uma incapacidade humana, mas está subjacente à existência inautêntica do *Dasein*.

Pelo fato de a liberdade ek-sistente como essência da verdade não ser uma propriedade do homem, e ainda pelo fato de o homem não ek-sistir a não ser enquanto possuído por esta liberdade e somente assim tornar-se capaz de história, a não-essência não poderia nascer subsidiariamente da simples incapacidade e da negligência do homem. A não-verdade deve, antes pelo contrário, derivar da essência da verdade²⁶.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Cf. HEIDEGGER. *Sobre a Essência da Verdade*. In Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 139.

²⁶ *Ibid.* p. 139.

Assim sendo, analisa Heidegger, o “mistério” do ente velado como tal em sua totalidade, fica esquecido pelo homem. Ele se limita àquilo que é revelado dos entes ou à “realidade corrente e passível de ser dominada” ²⁷, para se manter abandonado em seus próprios projetos e medidas, mas “se engana nas medidas tanto mais quanto mais exclusivamente toma a si mesmo, enquanto sujeito, como medida para todos os entes” ²⁸. Deste modo, o homem insiste no erro, se move dentro da errância e na dissimulação do ente.

3 O problema da técnica em sua articulação com o esquecimento do ser

Para Heidegger a história da metafísica ocidental coincide com a história do ser. A metafísica, desde sua fundação pelos gregos, ao mesmo tempo em que indagou pelo ser, limitou-se a considerar o ente, esquecendo-se do ser e este esquecimento foi o que de fato regeu todo seu posterior desenvolvimento. No início de *Ser e Tempo* Heidegger argumenta que a metafísica desde os seus primórdios, considera de tal modo óbvia a questão do ser, que dispensa quaisquer explicações²⁹. Esta noção da obviedade do conceito de ser tem suas raízes na própria ontologia antiga e medieval, a partir das quais ficou disseminada também a noção de universalidade do ser. Do conceito de universalidade advém, a não menos problemática noção de que o ser é também indefinível ou ainda que é evidente por si mesmo. Para Heidegger o que se pode extrair destes conceitos é que, de fato, o ser não pode ser determinado como o ente, mas da aparente compreensão da evidência do ser, resulta uma completa e obscura incompreensão.

Ele sugere que a verdade do ser seja reposicionada, já que esta verdade está, desde sempre, afastada da história da metafísica e da filosofia de um modo geral, na medida em que o ser permaneceu impensado. Heidegger não quer dizer com ‘esquecimento do ser’ que houve uma negligência do pensamento, uma vez que o ser esteve presente na metafísica. O que ocorreu é que ele, o ser, não esteve pensado como tal, tampouco a diferença entre ser e

²⁷ *Ibid.* p. 141.

²⁸ *Ibid.* p. 142.

²⁹ Cf. HEIDEGGER. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 27.

ente. A preocupação de Heidegger é, portanto, fazer a indagação da própria base da tradição da metafísica e da filosofia.

No texto *Superação da Metafísica* (*Überwindung der Metaphysik*) Heidegger questiona: “O que “é” ser? Devemos perguntar ao ser o *que* ele é? Ser fica fora da questão, auto-evidente e, portanto, impensado. Mantém-se numa verdade, de há muito esquecida e infundamentada”³⁰. É precisamente porque existe algo impensado, ou ainda oculto, sobre a verdade do ser, que Heidegger sente a necessidade de pôr em foco a questão por ele denominada de ‘esquecimento do ser’. Para tanto, se faz necessário colocar de novo a questão e é exatamente o que ele realiza em *Ser e Tempo* e neste sentido ele já aí prepara uma superação da metafísica. No segundo parágrafo, ele esclarece que a necessidade de se colocar novamente a questão do ser deve-se ao fato de que até agora ela não foi colocada adequadamente, uma vez que esta pergunta foi deslocada para o plano do ente.

Mas, o que é o ente? “Ente é tudo de que falamos tudo que entendemos com que nos comportamos dessa ou daquela maneira, ente é também o que e como nós mesmos somos”³¹, ou ainda, “O ente pode vir a ser determinado em seu ser sem que, para isso, seja necessário já dispor de um conceito explícito sobre o sentido do ser”³², mesmo porque com a tentativa de definir o ser de forma explícita pode-se incorrer no erro de reduzi-lo ao ente. Esta análise está colocada em *Ser e Tempo*, quando o filósofo esclarece que não se pode falar do ser como de um objeto, menos ainda tentar encontrar um novo conceito que pareça mais adequado para o ser, “mas antes buscar-se primordialmente um novo modo de exercitar o pensamento”, que seja essencialmente diferente da noção de verdade como conformidade³³.

Existe, pois uma diferença ontológica entre ser e ente. Verdade ôntica se refere à verdade do ente e verdade ontológica, à verdade do ser, mas ambas fazem parte uma da outra. Contudo, Pöggeler analisa que anterior à diferença ontológica, está a diferença ôntica, pois só é possível diferenciar um ente do seu ser se, antes de tudo, podemos diferenciar um ente de outro ente. A metafísica se encarregou de ‘destruir’ a unidade ser-ente quando inverteu esta diferenciação.

³⁰ Cf. HEIDEGGER, *A Superação da Metafísica*, In. Ensaios e Conferências. Cidade: Editora, ano, p. 73.

³¹ Cf. HEIDEGGER. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 32.

³² *Ibid.* pg. 33.

³³ Cf. VATTIMO. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 108.

Ser não é algo distinto do ente; se ele fosse algo distinto, então seria de novo ente - e a diferença ontológica seria invertida numa diferença meramente ôntica. Ser é ser do ente; ele está presente no modo da passagem para o ente, é, como diz a tradição, a *transcendens* meramente, aquela sobrevivência que desalberga um ente como ente. O ente é o ente do ser; ele não é sem o ser, mas como ente é sempre um chegar ao desocultamento do ser, um albergar-se nele, chegada e estar presente. Ser como sobrevivência desalbergada e ente como chegada que se alberga desdobram-se a partir da diferença³⁴.

É, portanto, característica do *Dasein* se relacionar com o ente compreendendo o ser e nisto reside a “possibilidade de fundamento do ser-aí”, o que Heidegger denomina transcendência³⁵. A transcendência acontece no *Dasein* quando este ultrapassa o ente. Somente na possibilidade de o ser humano transcender se torna possível entrar em relação com o ente e, conseqüentemente, consigo próprio.

4 A Técnica e a superação da metafísica

A concepção da superação da metafísica formulada por Heidegger baseia-se precisamente no abandono da questão do ser pela tradição, o que não deve ser confundido, como já foi dito, com a extinção ou rejeição da mesma, tampouco como uma mera crítica, mas antes como uma busca de transformação do pensamento sobre o ser. Isto só é possível mediante uma volta para a metafísica mesma e perguntando o que ela é, retrocedendo ao seu próprio fundamento, fazendo uma revisão do seu percurso e reconhecendo que o seu cumprimento alcançou a sua extrema possibilidade.

Este empreendimento acerca da localização da metafísica consiste no seu aprofundamento e, de modo algum em seu abandono. Na medida em que à metafísica foi subtraído seu próprio fundamento, torna-se necessária sua superação, voltando-se precisamente para o que ficou impensado por ela, ou seja, a superação deve estar dimensionada na história do ser.

³⁴ Cf. PÖGGELER. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 148.

³⁵ Cf. HEIDEGGER, *Sobre a Essência do Fundamento*. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 102.

A necessidade de superar a metafísica encontra justificativa no mundo da técnica, pois é o mundo do domínio dos entes, de modo que se pode afirmar que a metafísica encontra-se em seu estágio último³⁶. Heidegger assevera que “Compreende-se aqui o nome “técnica” de modo tão essencial que, em seu significado, chega a coincidir com a expressão - acabamento da metafísica”³⁷. Ao reduzir o ser ao ente, toda a realidade se transformou em uma objetividade manipulável.

Heidegger situa a realização da essência da metafísica na filosofia de Nietzsche, filósofo de importância inegável no pensamento heideggeriano. Nietzsche concebe a própria vida e o ser como fundamentalmente vontade de poder, conforme podemos verificar neste trecho:

Na minha concepção, a vontade de poder é uma forma primitiva de paixão, e todas as outras paixões são apenas configurações desta. Um importante esclarecimento pode ser obtido situando o poder em lugar da felicidade individual (a qual deve tender todo ser vivo): “aspirar ao poder, a um aumento de poder”³⁸.

Entretanto, Heidegger afirma que este conceito foi interpretado superficialmente como um conceito referente a “poder e força, no entusiasmo pela vida”³⁹, graças ao domínio da psicologia e ao esteticismo predominante nas últimas décadas do séc. XIX, proveniente da “incapacidade de se pensar a partir da vigência da metafísica e reconhecer a envergadura da

³⁶ Cf. Entrevista concedida por Stein com exclusividade ao Instituto Humanitas Unisinos, em 14/06/2006, sob o título: *A superação da metafísica e o fim das verdades eternas. Uma entrevista especial com o filósofo Ernildo Stein*. “Heidegger fala em fim da metafísica como superação dos limites impostos em nome de teorias que se dizem filosóficas, mas não tratam das condições de possibilidade do conhecimento, mas simplesmente falam de coisas e objetos. A superação da metafísica não significa o fim da metafísica”. (...) Para Heidegger o fim da metafísica significa apenas que estamos livres do comando de outros mundos não-humanos. Estamos sós no planeta e nele somos um acontecimento que se espanta consigo mesmo.” Acesso em: 08/09/2008

³⁷ Cf. HEIDEGGER, *A Superação da Metafísica*. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 69.

³⁸ Cf. NIETZSCHE, apud. OLIVEIRA. Belo Horizonte: Argumentvm: Tessitura, 2006, p. 78. Encontramos em Pöggeller o seguinte esclarecimento acerca da vontade de poder: “A vontade de poder é para Nietzsche o caráter fundamental da vida, e isso significa do ser. Esta vontade não quer o poder enquanto o outro objetivo que se encontra no exterior; ela é, pelo contrário, vontade como poder. (...) O querer da vontade já não é pensado como um desejar ou um aspirar, mas como um mandar, que a si mesmo se concede plenos poderes”. PÖGELLER. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 111.

³⁹ Cf. HEIDEGGER, *A Superação da Metafísica*. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 70.

transformação da vigência da verdade e o sentido histórico do crescente domínio da verdade como certeza”⁴⁰.

Para Heidegger a expressão vontade de poder nietzscheana pode ser melhor concebida a partir da vontade de querer, na medida em que ela é puro querer e representa “o predomínio incondicional da razão calculadora”.

A vontade de querer não deseja, por exemplo, algo que não possua, ao contrário, ela aspira ao poder sem que haja necessariamente algo desejado e esta é uma característica presente no mundo tecnicamente estruturado. A ausência de uma meta ou propósito se configura no fundamento último da técnica. É o puro querer que quer a si mesmo. Trata-se de uma exploração organizada do ente, que precisa se legitimar e para isso “nega toda meta como tal, só admitindo as metas como meio para fim de fazer uma jogada com o próprio querer (...)”⁴¹, além de se apresentar dissimulada em um discurso que a coloca no âmbito da “tarefa”.

A exatidão da vontade de querer é o asseguramento completo e incondicional de si mesma. O que para ela é querer mostra-se correto, exato e em ordem porque a própria vontade de querer permanece a única ordem. Neste auto-asseguramento da vontade de querer perde-se a essência originária da verdade. A correta exatidão da vontade de querer é pura e simplesmente o não-verdadeiro. No âmbito da vontade de querer, a exatidão do não-verdadeiro possui uma irresistibilidade própria e única⁴².

Parafraseando Boutot, a vontade de querer move-se em círculo e o homem moderno acumula por acumular, deposita por depositar, sem que isso esteja pautado em uma necessidade real⁴³. As necessidades vão sendo suscitadas pelo próprio caráter volitivo do homem, isto é, o querer do *eu* que quer, antes de tudo, assegurar a si mesmo como fundamento, para assim poder dispor do real como objeto. Ao mesmo tempo em que o querer quer sempre mais, é infinita a quantidade de entes que são fabricados, substituídos. Para Heidegger esse caráter da técnica demonstra um completo vazio do ser e “Como, porém, o

⁴⁰ *Ibid*, p. 70-71.

⁴¹ *Ibid*, p. 78.

⁴² *Ibid*, p. 76.

⁴³ Cf. BOUTOT. *Introdução ao pensamento de Heidegger*. Lisboa: Europa-América. 1993, p. 100.

vazio do ser, sobretudo quando não pode ser percebido como tal, nunca se preenche pela quantidade de entes, a única escapatória é a institucionalização ininterrupta dos entes na possibilidade de ordenamento enquanto forma de assegurar o fazer sem meta ”⁴⁴.

Retornaremos mais demoradamente a esta questão nos capítulos posteriores onde nos ocuparemos exclusivamente da análise da essência da técnica. Por ora, é importante reter que com a vontade de querer fica institucionalizado o ser na condição de ente, assegurando assim o predomínio da técnica.

⁴⁴ Cf. HEIDEGGER. *A Superação da Metafísica*. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 83.

CAPÍTULO II

A *TECHNE* DOS GREGOS COMO VIA DE ACESSO AO CONCEITO DE TÉCNICA MODERNA

“A Alétheia, o desvelamento, devem ser pensados como a clareira que assegura ser e pensar e seu apresentar-se recíproco.”

(Heidegger)

O pensamento de Heidegger persegue o objetivo de reconduzir o pensamento do ente ao ser. Ao situar o ser na história, ele estabelece uma vinculação àqueles que teriam sido os primeiros pensadores do ser, os gregos. Heidegger orienta sua obra sempre retrocedendo ao começo do pensamento grego para fundamentar a sua pergunta pelo ser, na tentativa de chegar o mais perto do que teria sido o início do pensamento ocidental. Desde *Ser e Tempo* e de forma cada vez mais constante, o filósofo já reafirmava um re-envio às origens gregas, não no sentido de ‘ressuscitar o pensamento grego’, mas de meditar sobre uma língua que “inaugurou uma história”: a história do ocidente. De algum modo, sua tentativa foi de “resgatar nossas origens históricas e ontológicas” ⁴⁵. Mas foi também, e principalmente, chamar a atenção para aquilo que desde essa origem permaneceu impensado, com vistas a inaugurar um outro começo. Dessa forma, ele não apenas tentou resgatar o significado de *techne* para compreensão das bases ontológicas da técnica moderna, mas de diversas palavras ligadas a esse início, portadoras de um pensamento original e impensadas pela tradição.

Nesse capítulo, lançamos mão de uma breve análise das palavras gregas *τέχνη* (*techne*), *ἀλήθεια* (*aletheía*) e *ποίησις* (*poiésis*), para uma melhor compreensão do ser como velamento e desvelamento, já que a técnica moderna é também um modo dos entes serem desvelados. Nessas palavras, radica o modo mais original de desvelamento e verdade dos entes. Posteriormente na história do ocidente, sobretudo na modernidade, se inaugurou outro

⁴⁵ Cf. CAMPOS. *Arte e verdade*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 15

sentido de verdade que se distanciou da *alethéia*, o que resultou em grandes mudanças no modo do homem se relacionar com as coisas ao seu redor. Com o advento da técnica moderna foi se estabelecendo outro modo de desvelamento dos entes, diferente da *techne* e *poiésis*. Essas mudanças são consolidadas pela metafísica, no seio da qual a verdade original do ser foi obscurecida.

I. A Techne (τέχνη) dos gregos como desvelamento ontológico.

A *techne* (τέχνη) entendida na perspectiva dos gregos está intrinsecamente relacionada com o conceito de produção (ποίησις). Ambas as palavras – τέχνη e ποίησις - derivam de uma raiz comum, *Tec*, que dá origem à palavra produzir, *tíkto* (τίκτω) ⁴⁶ e que em sua essência quer dizer “um deixar aparecer algo (...), no âmbito do que já está em vigor” ⁴⁷. O conceito pré-metafísico de produção expressa, então, uma maneira de libertar e permitir-se que possibilita ao ente emergir (*entstehen*) e tornar-se presente. O modo das coisas tornarem-se presentes próprios do ato de produzir tem essencialmente o sentido de trazer à luz alguma coisa que estava antes oculta ou “conduzi-la até a vista (*pro-ducere*)” ⁴⁸. É precisamente na produção que algo se desvela, aparece. A produção é, portanto, o lugar privilegiado no qual ocorre o desvelamento. O significado mais original da palavra *techne* é arte no sentido do fazer, tanto no desenvolvimento de alguma produção artesanal, como também nas belas-artes. Nas palavras do próprio Heidegger,

Devemos considerar duas coisas com relação ao sentido desta palavra [τέχνη]. De um lado, τέχνη não constitui apenas a palavra do fazer na habilidade artesanal, mas também do fazer na grande arte e das belas-artes. A τέχνη pertence à produção, a ποίησις, é, portanto, algo poético⁴⁹.

⁴⁶ Cf. HEIDEGGER, *Construir, habitar, pensar*. In. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 138

⁴⁷ Ibid.p 139.

⁴⁸ Cf. ZIMMERMAN. *Confronto de Heidegger com a modernidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990, p.330.

⁴⁹ Cf. HEIDEGGER. *A questão da técnica*. Petrópolis: Vozes, 2006, p.17.

Em Aristóteles a significação de arte consiste em um tipo de conhecimento que pode levar o homem à verdade. No livro alfa da Metafísica ele se refere à arte como um tipo elevado de conhecimento, em virtude da característica que lhe é intrínseca que é a capacidade de estabelecer uma relação causal com o que está sendo produzido, em detrimento do conhecimento empírico que apenas tem como base a experiência. Aristóteles faz a análise filosófica do conjunto das quatro causas que possibilitam o aparecimento ou o apresentar-se das coisas, são elas: A *causa materialis*, que se refere à materialidade de algo; *causa formalis*, que indica a forma dada à matéria; *causa efficiens*, que diz respeito aos efeitos produzidos e *causa finalis*, que indica a finalidade de algo⁵⁰.

Heidegger propõe substituir o termo ‘causar’ utilizado por Aristóteles por ‘ocasionar’. Assim, ‘ocasionar’ o surgimento de alguma coisa é libertá-la e permitir que ela se manifeste. Porém este ocasionar que repousa nas quatro causas do pensamento aristotélico é ainda um gerar no sentido de ‘trazer-para-fora-e-para-diante’⁵¹, que está presente tanto na atividade de produção do artífice ao fabricar algum objeto, como na *physis* de um modo geral como é o caso da eclosão do botão da flor, em flor. A *physis*, aliás, é considerada por Heidegger como um lugar no qual ocorre a produção mais elevada, pois nesta “o vigente (...) tem em si mesmo (...) o eclodir da produção”⁵². Por isso ela é mais originariamente, uma região na qual acontece o mais autêntico desvelamento, cuja essência guarda o sentido de emergência, eclosão e demora.

Embora numa análise preliminar se conceba a *physis* como natureza, pelo fato dos gregos terem num primeiro momento se dedicado à observação dos processos naturais, seu sentido pode ser mais originalmente compreendido como uma “manifestação inicial pela qual todo ente vem a aparecer”⁵³, ou “o reino do que, desabrochando para o exterior, permanece ao mesmo tempo em si mesmo”⁵⁴. Assim, seu sentido não está restrito à natureza, mas se estende a qualquer ente que venha à presença e nela se instale.

Temos, então, dois aspectos da produção que reúnem os quatro modos de ocasionar, sendo as coisas vivas da *physis* possuidoras da capacidade de surgirem por si mesmas, ao contrário das coisas não-vivas que necessitam da intervenção do outro (artista ou artesão),

⁵⁰ Cf. HEIDEGGER. *A questão da técnica*. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 13.

⁵¹ Cf. PÖGGELER. *A via do Pensamento de Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 230.

⁵² Cf. HEIDEGGER, *A questão da técnica*. Petrópolis: Vozes, 2006, p.16.

⁵³ Cf. ZARADER. *Heidegger e as palavras de origem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990, p. 48.

⁵⁴ Ibid.

para serem trazidas à vista. Para Heidegger o elemento unificador destes quatro modos de ocasionar é o “artífice sintonizado com o *logos*”, ou seja, o artífice reflete e pondera sobre o “que” e “como”, tornando possível às coisas “reunirem-se para tornarem-se presentes”⁵⁵.

Neste aspecto os artesãos gregos realizavam uma genuína produção, na medida em que compreendiam o conjunto de ações e idéias que possibilitaria à coisa ser. Eles compreendiam e desvelavam antecipadamente o produto imaginado, tornando-se capazes de reunir o conjunto necessário para trazer à disponibilidade. Dito de outra maneira, podemos esclarecer que o agente envolvido no processo de permitir-ser já traz em si de forma antecipada a idéia daquilo que vai construir. Por isso, o artesão não pode ser considerado meramente um fabricante, pois “para construir um barco, por exemplo, ele se baseia no efeito da revelação e reunião prévias do aspecto exterior e do material, assim como do *telos* da coisa acabada, do seu destino”⁵⁶. O *telos* (τέλος) explicita Heidegger, é a “circunscrição” ou abrangência que finaliza o utensílio, ou seja, o objeto não alcança seu fim com o término do processo de fabricação, mas é aí que verdadeiramente tem início, pois poderá alcançar sua plenitude. Deste modo, afirma Heidegger, o aspecto da antecipação que reside na *techne* é mais decisivo para designar o sentido de produção autêntica do que propriamente a feitura ou o material utilizado.

Mais uma vez recorrendo à Zimmerman, o empreendimento de Heidegger de buscar nos primórdios da Grécia o modelo de produção, deve ser compreendido como uma tentativa de resignificar o sentido de trabalho e produção, resgatando suas raízes ontológicas, o que não implica dizer que os povos não produzissem coisas em períodos anteriores aos gregos, ao contrário, a técnica e o processo produtivo estão presentes desde sempre nas diversas atividades humanas em diferentes níveis e modalidades. No entanto, o modo exclusivo de como os gregos concebiam a *techne*, concedeu-lhes o privilégio de estarem mais próximos da verdade do ser, mesmo sem o saber.

O espanto e o temor consistiam numa forma de “disposição básica dos gregos”⁵⁷ o que os levou a uma experiência profunda com o ente no seu ser. Eles foram os primeiros e, nesta perspectiva possivelmente os únicos, que “existiram dentro da misteriosa chama do ser-

⁵⁵ Cf. ZIMMERMAN. *Confronto de Heidegger com a modernidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990, p. 343.

⁵⁶ Cf. BOURG, Dominique. Apud. RÜDIGER, In. *Martin Heidegger e a Questão da Técnica*. Porto Alegre: Sulina, 2006, p. 85.

⁵⁷ Cf. ZIMMERMAN. *Confronto de Heidegger com a modernidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990, p. 190.

presente ou ser dos entes ”⁵⁸. Entretanto, este foi um período pontual do pensamento da Grécia, pois para Heidegger, somente os pensadores pré-socráticos, de modo especial Parmênides e Heráclito, conseguiram ter um vislumbre do verdadeiro desvelamento do ser.

Platão teria propiciado o aparecimento do que pode ter caracterizado a metafísica ocidental como uma metafísica produtivista o que acarretou uma obscuridade da relação entre ser e ente, na medida em que foi dado ao ser um estatuto de ente. Com o avanço da metafísica produtivista, ficou instaurado que para *ser* é mister que se tenha uma existência concreta, quantificável. Uma vez que o ser não possui os atributos físicos imprescindíveis para tal observação e objetivação, esvaziou-se de significado.

É importante ressaltar ainda que a *techne* não estava relacionada com algum tipo específico de produção artística tal como a entendemos, tampouco com a técnica como a experienciamos nos tempos modernos. Embora, no entender de Heidegger, a técnica moderna seja também um modo de desvelamento, não está em sua essência permitir que as coisas se manifestem à sua própria maneira, mas falta-lhe o propósito e o discernimento para com os limites e possibilidades dos entes.

A *techne* grega consistia, essencialmente, numa espécie particular de conhecimento que remetia a uma familiaridade com o que estava sendo produzido, o que permitia seu autêntico desvelar; “é o conhecimento em ato da relação entre o que se revela e o que ainda está velado ou encoberto” ⁵⁹

1.1 A *Techne* como forma de *aletheia* (ἀλήθεια)

Ao refletirmos sobre a *techne* nos deparamos com a propositura de Heidegger de que ela está alicerçada na autêntica produção, e a possibilidade de toda produção está no desvelamento ou desencobrimento, conforme o próprio filósofo explicita:

⁵⁸ *Ibid*, p. 340.

⁵⁹ Cf. RÜDIGER, *Martin Heidegger e a questão da técnica : prospectos sobre o futuro do Homem*. Porto Alegre: Sulina, 2006, p. 79.

A pro-dução conduz do encobrimento para o desencobrimento. Só se dá no sentido próprio de uma produção, enquanto e na medida em que alguma coisa encoberta chega ao desencobrir-se. Este chegar repousa e oscila no processo que chamamos de desencobrimento. Para tal, os gregos possuíam a palavra *ἀλήθεια*⁶⁰.

Mas de que maneira podemos estabelecer uma vinculação satisfatória entre *techne* e *alethéia*? Ora, a atividade produtiva tem como fundamento básico o fenômeno de retirar do oculto e fazer emergir para a presença, sob a regência dos quatro modos de ocasionar acrescido do elemento reunidor que consiste na integração do agente que atua na produção com o *logos*. A *alethéia* também possui este traço de desvelar e trazer para o âmbito do descoberto. Desta forma, o fundamento básico da *techne* compreendida na perspectiva de produção, se identifica com a essência da *alethéia*, pois que ambos são modos de retirar do oculto para a luz, de revelar à percepção. Ou seja, com a *techne* grega foram lançadas as bases para se chegar à essência da técnica moderna, pois nessa assenta-se o fundamento para aquilo que é inerente a todo tipo de técnica, o ato de produzir, cujo desdobramento direciona para a *alethéia*.

Técnica é uma forma de des-encobrimento. A técnica vige e vigora no âmbito onde se dá descobrimento e desencobrimento, onde acontece *ἀλήθεια*, a verdade. [desta forma] O decisivo da *techne* não reside, pois, no fazer e manusear, nem na aplicação de meios, mas no desencobrimento mencionado. É neste desencobrimento e não na elaboração que a *techne* se constitui e cumpre em uma produção⁶¹.

Na medida em que Heidegger recorre à *techne* para caracterizar a origem não apenas histórica, mas também ontológica da técnica moderna torna-se possível identificar nesta também uma espécie de desvelamento. O reconhecimento desse traço fundamental da técnica moderna é imprescindível para a compreensão da mesma. Heidegger faz tal esclarecimento quando ilustra que:

⁶⁰ Cf. HEIDEGGER, *A questão da técnica*. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 16.

⁶¹ *Ibid.* p. 18.

Este pro-por produtivo (por exemplo, a posição de uma imagem no interior de um templo) e o dis-por explorador, na acepção aqui pensada, são, sem dúvida, fundamentalmente diferentes e, não obstante, preservam, de fato, um parentesco de essência. Ambos são modos de desencobrimento, modos de ἀλήθεια⁶².

Contudo, deve-se estar atento para o fato de que o desvelamento presente na técnica moderna está pautado em uma interpelação produtora da natureza, e uma vez constatada esta característica, não obstante a essencialidade originária dos dois modos de desvelamento, se percebe que esse aspecto constitui a diferença marcante entre os propósitos da *techne* e da técnica moderna.

Conforme vimos no capítulo anterior quando nos referíamos ao princípio de vontade de poder de Nietzsche e sua conseqüente vontade de querer em Heidegger, vimos também que, numa denúncia mais radical, Heidegger afirma não existir de fato um propósito no sistema tecnológico, na medida em que este busca muito menos, por exemplo, querer uma qualidade melhor de vida, do que alcançar um poder maior regido pela insaciável vontade de se tornar mais forte.

Pode-se compreender a partir dessas observações que os gregos não concebiam a *techne* como um meio ou recurso para se chegar a algo como antropologicamente se concebe a técnica na época moderna, mas antes como o âmbito do acontecimento do ser. Disso decorrem duas questões: a primeira é que ao criarem a expressão *techne*, os gregos de fato lançaram as bases para a técnica moderna, não apenas no que concerne à semelhança do termo, mas no seu sentido mais originário que diz respeito ao movimento que faz surgir algo. Entretanto, e esta é a segunda questão, no decorrer da história do Ocidente, esse sentido ganhou outra significação que concebe a técnica instrumental e humanisticamente, além de que, considerando que a técnica moderna seja também um modo de desvelamento, claro é que esse desvelamento está comprometido com o domínio total dos entes, traço presente apenas no projeto tecnológico da modernidade e não existente em outras épocas.

⁶² *Ibid.* p. 24.

1.2 *Techne e poíesis (ποίησις) X técnica moderna*

Como vimos, o desvelamento característico da *techne* está presente na *physis*, na arte, no artesanato, pois em todos eles radica o desocultamento próprio da *poíesis* (ποίησις), lugar onde acontecem a produção e a verdade dos entes. Heidegger faz a reflexão de que havia no começo do pensamento grego a experiência de um único desencobrir- *techne*- que se desdobrava numa multiplicidade de âmbitos nos quais vigorava a verdade. Assim, “Outrora, chamava-se também de *τέχνη* a pro-dução da verdade na beleza. *Τέχνη* designava também a *ποίησις* das belas-artes.”⁶³. Neste aspecto a *poíesis* apresenta uma natureza dualista, pois se desdobra em arte e produção. A *techne* em seu sentido originário de arte não estava relacionada à estética, mas “(...) era um des-encobrir pro-dutor e pertencia à *ποίησις*” [cujo] “último desvelo (...) era poesia”⁶⁴.

Ao analisarmos o sentido de *poíesis*, portanto, nos deparamos com dois aspectos que se desdobram e que lhe caracterizam. Ela é produção, no sentido do fazer, mas é também a produção das belas-artes e sua relação com a *techne* reside na possibilidade que se abre de fazer chegar da não-presença a presença.

Podemos ainda acrescentar que o desocultamento que caracterizava a *techne* no sentido de *poíesis*, mantinha com os entes uma relação que pressupunha um cuidado, tal como esclarece Heidegger,

Era diferente o campo que o camponês outrora lavrava, quando lavrar ainda significava cuidar e tratar. O trabalho do lavrador não provoca e desafia o solo agrícola. (...) Era outro o lavradio que o lavrador dispunha outrora, quando dispor ainda significava lavrar, isto é, cultivar e proteger. A lavra do lavrador não desafiava o lavradio. Na semeadura, apenas confiava a semente às forças do crescimento, encobrindo-a para seu desenvolvimento⁶⁵.

Esse cuidado estava intrinsecamente vinculado ao reconhecimento dos limites e da natureza próprios de cada ente, pois “Produzir algo significa em si mesmo: por algo em seus

⁶³ Cf. HEIDEGGER. *A questão da técnica*. Petrópolis: Vozes, 2006. p. 36.

⁶⁴ *Ibid*, p. 36.

⁶⁵ *Ibid*. p.19.

limites, de modo a ter em guarda, desde o princípio, sua limitação e manter em vista tudo o que essa inclui e exclui”⁶⁶. Em outras palavras, uma relação mais apropriada com as coisas é possível somente e na medida em que o homem tenha com elas uma atitude de receptividade e abertura, permitindo assim seu poder ser mais originário, traço reconhecido por Heidegger como presente no conceito de produção vigente da *techne*. Encontramos em Thiele a seguinte reflexão referente a esta característica da *techne*:

A experiência grega da *techné* consistia numa revelação daquilo que permanece como potencial, da mesma forma que se entende que a escultura poderá estar escondida na pedra por esculpir. Como consequência, *techné* era uma forma de ‘cuidar’ um modo de incutir os contornos, formas e funções potenciais dos seres. Heidegger acredita que esta indução evidencia ‘uma abertura resoluta para os seres’ na procura de ‘fundamentar os seres nos seus próprios termos’⁶⁷.

É a abertura, própria do *Dasein*, que se revela nesse cuidar, na medida em que se estabelece uma relação de solicitude para com os seres de um modo geral. A *techne* na perspectiva de *poíesis*, “se mantinha obediente às sugestões da natureza sem agredi-la, uma produção não exploradora, mas um permitir as coisas ser em acordo com suas possibilidades”⁶⁸. É precisamente sobre as possibilidades dos entes que Heidegger se refere neste trecho a seguir:

A lei inaparente da terra a resguarda na suficiência sóbria do nascer e perecer de todas as coisas, no círculo comedido do possível a que tudo segue e ninguém conhece. A bétula nunca ultrapassa o seu possível. As abelhas moram no seu possível. Só a vontade que, a toda parte, se instala na técnica, esgota a terra até a exaustão, o abuso e a mutação do artificial. A técnica obriga a terra a romper o círculo maduro de sua possibilidade para chegar ao que já não é nem possível e, portanto, nem mesmo impossível. As pretensões e os dispositivos técnicos possibilitaram o êxito de muitas descobertas e inovações. Mas isso não

⁶⁶ Cf. HEIDEGGER, apud. RÜDIGER. *Martin Heidegger e a questão da técnica: prospectos sobre o futuro do Homem*. Porto Alegre: Sulina, 2006, p. 85.

⁶⁷ Cf. THIELE. *Martin Heidegger e a Política Pós-Moderna: Meditações sobre o tempo*. Lisboa: Piaget, 1995, p. 255.

⁶⁸ Cf. FLEIG e COCCO. *A questão da técnica em Martin Heidegger*. Disponível em: <http://www.controversia.unisinos>. Acesso em: 30/04/2008.

prova, de modo algum, que as conquistas da técnica tenham tornado possível até mesmo o impossível⁶⁹.

O desobrigar-se da técnica moderna, no que diz respeito a reconhecer os limites e fronteiras dos entes confere outra configuração à relação que se estabelece entre o homem com demais seres e se caracteriza, notadamente, como um traço divergente entre *techne* e técnica moderna, na medida em que nesta última a relação estabelecida com os entes está pautada numa exploração que os obriga além de suas possibilidades intrínsecas. Além de que esta exploração tem o nítido interesse de perseguir o máximo de rendimentos possível, a custos mínimos, mesmo que não seja permitido o ser possível das coisas, o “seu manifestar-se (...) e permanecer como presente à sua própria maneira”⁷⁰. Assim, a relação do ser humano com sua estrutura constitutiva mais originária, o cuidado, que possibilita uma existência autêntica e uma relação apropriada com todos os entes no mundo, além de si próprio, encontra-se dissipada na era técnica, na medida em que nesta repousa um compromisso muito maior com o desvelamento tecnológico do que com o desvelamento ontológico dos entes, vistos como meras utilidades desenraizadas do seu próprio ser.

2 A verdade da ciência moderna

Qual concepção de ente e qual conceito de verdade fundamentam a ciência moderna? Esta questão é levantada por Heidegger em *Die Zeit des weltbildes (A época da imagem do mundo)*⁷¹, publicado em 1949.

⁶⁹ Cf. HEIDEGGER. *A Superação da Metafísica*. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 85.

⁷⁰ Cf. ZIMMERMAN. *Confronto de Heidegger com a Modernidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990, p. 339.

⁷¹ “A conferência *A época da imagem do mundo*, de Heidegger, foi traduzida do Alemão tendo por base o texto original de *Holzwege*, *Gasammelte Werke*, Tomo V, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977, p. 75-113. A tradução dessa conferência se justifica pelo fato de Heidegger referir-se a ela não apenas de forma informativa na Oitava lição da conferência *Que significa pensar?*, mas de supor a totalidade do seu conteúdo em todas as lições da conferência, desde o primeiro até o décimo, pois trata precisamente da elucidação do princípio da Modernidade, comprometido com o pensar por representação, o qual, por sua vez, é a base de toda a movimentação científica e técnica da contemporaneidade. A conferência pertence, portanto, à mesma temática do texto de *Was heisst Denken?(...)*” Cf. SCHNEIDER, *O outro pensar: sobre que significa pensar? E a época da imagem do mundo, de Heidegger*. Ijuí: Unijuí, 2005, p. 65.

Para nós é de profundo interesse esta questão, visto que nos possibilita entrar no âmbito de uma reflexão imprescindível para a compreensão das características essenciais da técnica moderna que tornam possível a entificação do ser. Ademais, é de crucial importância o discernimento de como a verdade se transformou em certeza, o que levou à emergência da era tecnológica.

Antes, porém de tal reflexão, é proposta do próprio Heidegger que nos libertemos da tendência que temos “de realçar a ciência mais recente em contraposição à antiga meramente por graus sob o ponto de vista do progresso”⁷². A ciência moderna não é mais nem menos correta que a grega ou a medieval, apenas tem uma maneira diferente de interpretar o ente e, conseqüentemente, de interrogar sobre o ente em seu ser. É nesta diferença que devemos nos concentrar, pois, de fato em um determinado período do pensamento grego⁷³, o homem, “perceptor do ente”, ainda não convertia essa percepção em representação. De acordo com o que propõe Heidegger, foi Platão, como já mencionamos no capítulo anterior, que ao determinar a entidade do ente como *eidos*⁷⁴ (aspecto), de certa forma antecipou, ainda que veladamente, o que viria a ser o ente enquanto representação. No trecho a seguir podemos verificar a forma como Heidegger se refere ao pensamento grego, mais especificamente, à Platão e Aristóteles, quando aquele se distancia da *alétheia* e assume a forma de exatidão e representação:

O julgamento pronunciado pelo entendimento é o lugar da verdade, da falsidade e de sua diferença. O julgamento é dito verdadeiro em conseqüência do fato de que ele se conforma à coisa mesma, na medida em que ele é uma *homóiosis*. Esta definição da verdade não contém mais nenhuma referência à *aletheia* no sentido de desvelamento; é, ao contrário, a *aletheia* que é concebida como o oposto do *psêudos*, isto é, do falso no sentido do inexato; ela é assim concebida como exatidão. A essência da verdade uma vez caracterizada como a exatidão

⁷² Cf. HEIDEGGER, *A época da imagem do mundo*, In: SCHNEIDER, *O outro pensar: sobre que significa pensar? E a época da imagem do mundo, de Heidegger*. Ijuí: Unijuí, 2005, p. 193.

⁷³ Heidegger se refere à sentença de Parmênides quando diz: ao ser pertence a percepção do ente, porque por ele exigido e determinado, ou seja, “o ente é o que está a brotar e o que está a se abrir, (...)”. O ente não se torna entitativo pelo fato de que o homem primeiramente o contempla, talvez no sentido do representar na forma da percepção subjetiva. (...) Pelo contrário, o homem é o contemplado pelo ente, pelo que está a se abrir para o presenciar-se nele reunido.”

⁷⁴ Platão teria, segundo Heidegger, concentrado sua atenção no aparecer das idéias que foram desveladas, em detrimento do desvelamento como tal.

da representação que se enuncia, esta definição de verdade, torna-se determinante para a filosofia ocidental no seu conjunto⁷⁵.

Todo o posterior pensamento ocidental é influenciado por essa transformação, mas é Descartes quem instaura, no âmbito do conhecimento, a subjetividade, caracterizada pelo princípio *Cogito ergo sum*, de modo que, “Na metafísica de Descartes o ente é determinado pela primeira vez como objetividade do representar e a verdade como certeza do representar”⁷⁶.

O conhecimento adquirido pelo homem deve-se à sua natureza pensante (*cogitans*), isto é, racional, e não à revelação divina, como pretendia o pensamento medieval cristão. No entanto já operava neste pensamento uma verdade como certeza, a saber, a certeza da salvação. Na medida e ao mesmo tempo em que o homem se desvincula de tal certeza asseguradora da salvação, se vincula a outra certeza assegurada pelo saber, na qual ele, o homem, decide o que deve ser “sabido” e ocupa um lugar central no qual todo o certo e verdadeiro se dá a partir de si, assim como tudo o que há para ser conhecido.

A liberdade *da* certeza da salvação conforme a revelação teve que ser, por isso, uma libertação *para* uma certeza, na qual o homem assegura-se do verdadeiro como o sabido do seu próprio saber. Isso foi possível apenas pelo modo com que o próprio homem, que se autoliberta, garantiu a certeza do que havia para saber. Isso, por sua vez, apenas podia ocorrer à medida que o homem, a partir de si e para si, decidiu o que deve ser sabido e ao que deve significar saber e segurança do sabido, ou seja, certeza. A tarefa metafísica de Descartes tornou-se esta: criar o fundamento metafísico para a libertação do homem em favor da liberdade enquanto a sua autodeterminação certificada de si mesma⁷⁷.

O homem passa a ser *subjectum*, cujo fundamento reside no *ego cogito ergo sum*, única e fundamental certeza. Tal proposição expressa que o homem está presente ao mesmo tempo em que pensa, de modo que ele representa e é representado através do seu pensar. O que daí decorre é que o homem, enquanto sujeito, é um ente que se destaca dos demais

⁷⁵ Cf. HEIDEGGER. *A doutrina de Platão sobre a verdade*. Tradução da edição francesa presente em Questions II, ed. Gallimard, Paris, 1980. Tradução de Elsa Buadas, p. 26.

⁷⁶ Cf. HEIDEGGER, *A época da imagem do mundo*. Ijuí: Unijuí, 2005, p. 204. Heidegger se refere à obra de Descartes intitulada *Meditationes de prima Philosophia*, a partir da qual, segundo o filósofo toda a metafísica moderna, incluindo a de Nietzsche, mantém-se vinculada.

⁷⁷ *Ibid*, p 226

entes “como essência pensante-representadora” ⁷⁸. A este ente que dentre todos tem a preferência, compete a decisão do que será, pela objetivação, estabelecido como certo e verdadeiro, ou seja, “ À essência da subjetividade do *subjectum* e do homem enquanto sujeito pertence a incondicional desobstrução do âmbito de possível objetivação e do direito de decisão sobre a mesma”⁷⁹. A partir desse sujeito devem também todos os demais entes, relegados à condição de objetos, serem fundados quanto ao seu ser e sua verdade, ou seja, a determinação dos outros entes como tais, tem como única referência o homem, o que para Heidegger caracteriza a essência do Humanismo.

Para a humanidade moderna, uma coisa não pode “ser” a menos que uma razão possa ser “dada” para o efeito, por exemplo, desde que se proporcione uma explicação causal satisfatória para ela. Este processo de antropomorfização conduziu a uma redução da razão (verdade) a um estatuto de inteligência instrumental, ao estatuto de uma ferramenta pra fins humanos ⁸⁰.

A possibilidade da representação (*Vorstellen*) se dá em um mundo que pode ser pensado como imagem. A imagem não é concebida por Heidegger como uma cópia do mundo, mas como um sistema no qual os entes estão colocados diante do homem e onde o próprio homem está. A origem do representar na modernidade está vinculada ao cálculo. “O representar é agora, de acordo com a nova liberdade, um proceder no setor do assegurado que primeiramente há que assegurar. O ente não mais é o presente, mas o posto primeiramente de encontro na representação, o contraposto” ⁸¹. Vejamos ainda este exemplo dado por Heidegger

(...) estamos diante de uma árvore florida – e a árvore está diante de nós. Ela se apresenta a nós. A árvore e nós nos apresentamos mutuamente à medida que a árvore aí está, e nós diante dela. Na relação mútua – aí estar colocados um em frente ao outro, a árvore e nós *somos*. (...) O que ocorre aqui quando a árvore se nos apresenta e nós nos apresentamos diante dela?(...) Se meditarmos

⁷⁸ *Ibid*, p. 228.

⁷⁹ *Ibid*, p. 229.

⁸⁰ Cf. ZIMMERMAN, *Confronto de Heidegger com a Modernidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990, p. 266.

⁸¹ Cf. HEIDEGGER. *A época da imagem do mundo*. Ijuí: Unijuí, 2005, p. 226.

sobre o que seja o fato de uma árvore em flor apresentar-se a nós de modo que nos podemos expor do lado oposto a ela, então importa que antes de tudo e finalmente não abandonemos a árvore florida, mas que a deixemos principalmente estar ali onde está. Por que nós dizemos “finalmente”? Porque o pensar até agora ainda nunca a deixou estar ali onde está⁸².

Estamos, pois, diante de dois tipos de representação essencialmente distintos: aquele que está fora da ciência, no qual as coisas são a todo o tempo elas mesmas, e outro representar, o que rege a ciência moderna, através do qual “estamos mais propensos a repudiar a árvore em flor em favor de conhecimentos físicos e fisiológicos supostamente superiores”⁸³. Trata-se de um representar assegurador que dá ao homem a certeza do controle total sobre os entes. Ele lança o homem num tipo de pensamento que persegue e que busca incansavelmente ‘contar com algo’ até com o impossível dos entes. Esse pensar perseguidor dá ao homem a impressão de estar tirando o máximo proveito de tudo que lhe cerca, quando, na verdade é uma forma de ter cada vez menos, porque se perde o essencial das coisas. É o fundamento metafísico da era moderna, na medida em que se transformou na maneira essencial do homem pensar sua relação com o mundo.

Eis uma novidade característica da modernidade, uma vez que na Idade Média, por exemplo, “o ente é o *Ens Creatum*, criado pelo Deus Criador pessoal enquanto suprema causa”⁸⁴.

Embora Heidegger não se refira a isto explicitamente, não nos parece demasiado arriscado dizer que nos tempos modernos o homem se arvora ao lugar de criador de todas as coisas. Basta observar, por exemplo, a quantidade de coisas que são criadas numa velocidade cada vez maior, ao mesmo tempo em que também é maior a velocidade com que são consumidas e descartadas para darem lugar a outras novas e mais avançadas. “(...) A produção eficiente e incessante de artefatos tecnológicos exige também o seu consumo eficiente e incessante”⁸⁵. Os avanços das pesquisas genéticas evidenciam, se por um lado o inegável potencial humano, por outro a tendência abusiva de colocar em total disponibilidade todos os entes, dentre eles o próprio ‘material’ humano. Além de que, esse domínio se

⁸² Cf. HEIDEGGER. *Que significa pensar?*. Ijuí: Unijuí, 2005, p.149

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Cf. HEIDEGGER, *A época da imagem do mundo*. Ijuí: Unijuí, 2005, p. 207.

⁸⁵ . THIELE, *Martin Heidegger e a Política Pós- Moderna*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p. 257.

estende para além da Terra, na medida em que se quer dominar também outras esferas planetárias.

Mais uma vez remontamos à Thiele, que expressou em sua obra o que estamos aqui tentando expressar:

A tecnologia invade o céu. Este já não é revelado como aquilo que se encontra para além de nós, digno de ser contemplado pela sua diferença. O céu deixou de ser o outro. Tornou-se uma parte integrante da reserva. Por conseguinte deixou de ser recebido. Pelo contrário, ele passa a ser usado. Torna-se uma esponja para embeber nossos lixos gasosos. (...) Durante milênios o céu encontrava-se para além do alcance humano. Hoje esta distância desapareceu

⁸⁶

Heidegger expressa esta inquietação no seu pensamento quando, na conferência *Das Ding* (*A Coisa*, 1951) ⁸⁷, faz, no auge do seu espanto e perplexidade, a reflexão sobre a ausência de fronteiras entre proximidade e distanciamento e o conseqüente esvaziamento do ser, ao mesmo tempo em que propõe um modo de se receber as coisas em seu mostrar-se mais apropriado. “A coisa é o que permite a aproximação entre ser e ente” ⁸⁸, na medida em que constitui a síntese capaz de reunir e propiciar relações entre mortais, deuses, o céu e a terra.

Reproduzimos aqui este trecho, pois entendemos que ele pode significar um elo entre as discussões que estamos a estabelecer acerca do caráter de objetividade e calculabilidade decorrentes do princípio cartesiano e a recusa de fronteiras e limites que pauta a relação do homem, sujeito, com os demais entes, objetos.

Todo distanciamento no tempo e todo afastamento no espaço estão encolhendo da noite para o dia. O que, outrora, somente depois de anos, se sabia ou até nunca se vinha a saber, agora o rádio toda hora anuncia, no mesmo instante.

⁸⁶ *Ibid.* p. 263.

⁸⁷ *A Coisa* (*Das Ding*) fez parte de um ciclo de preleções apresentadas por Heidegger em 1950, sendo que só em 1954 foi publicada no volume *Vorträge und Aufsätze* (Conferências e Ensaios). Grosso modo, Heidegger reflete nessa conferência a nulidade em que se encontram todas as coisas nos dias atuais; o saber da ciência, embora necessário, não concebe a coisa na sua primordialidade, ameaçando a essência de tudo que é. Ele propõe uma concepção de coisa como uma reunião lembrada na quadratura terra e céu, divino e mortal (*Geviert*) que permite a aproximação do mundo.

⁸⁸ Cf. RÜDIGER. *Martin Heidegger e a questão da técnica: Prospectos acerca do futuro do Homem*. Porto Alegre: Sulina, 2006, p. 49.

(...) O homem está superando as longitudes mais afastadas no menor espaço de tempo. Está deixando para trás de si as maiores distâncias e pondo tudo diante de si na menor distância. E, no entanto, a supressão apressada de todo distanciamento não lhe trás proximidade. (...) O homem se estarrece com o que poderia ocorrer na explosão das bombas atômicas. O homem não percebe que (...) o terror se está dando e o horror já está acontecendo? *Horror e terror é o poder que joga para fora de sua essência, sempre vigente, tudo que é e está sendo.* (...) [Isto] se mostra e se esconde na maneira como, hoje, tudo está em voga e se põe em vigor, a saber, *apesar da superação de todo distanciamento e de qualquer afastamento, a proximidade dos seres estar ausente*⁸⁹.

Isso só se torna possível num mundo onde todos os entes estejam dispostos e ordenados pela objetivação e pelo cálculo, o que não era observado na ciência em outras épocas, a não ser na modernidade. É, portanto, “da reivindicação do homem por um *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* (por um fundamento da verdade que repousa em si mesmo, inabalável, no sentido da certeza)”⁹⁰, que o homem se destaca enquanto *subjectum* essencialmente privilegiado.

O pensar do homem, cujo significado agora é representar encontra-se assegurado na certeza, garantindo assim que “O homem fundamente a si mesmo como medida para todas as escalas, com as quais se mede e dimensiona (calcula) aquilo que pode valer como certo, verdadeiro, isto é, como sendo”⁹¹. De outra maneira dito, o homem se relaciona com os entes que se encontram em seu entorno a partir de uma postura na qual se compreende a si mesmo como dotado de autoridade e fornecedor das razões pelas quais as coisas são como são.

No desenvolvimento posterior do seu pensamento, Heidegger apontará a técnica moderna, ao invés da ciência, como o “princípio mais radical e originário na constituição da essência da época moderna”⁹². A ciência e seus princípios servem como ‘solo fértil’ para a técnica, e esta, por sua vez, na medida em que ganha proporções e características antes impensadas, torna-se o modo como o ser é apreendido modernamente, donde se depreende que tudo está comprometido com a técnica. Essencialmente, a técnica transformou-se num modo de pensar de dimensões planetárias que estabelece uma vigência, na qual o ser e sua

⁸⁹ Cf. HEIDEGGER, *A coisa*, In. *Ensaio e Conferências*. . Petrópolis: Vozes, 2006, p. 144. Os grifos são nossos.

⁹⁰ Cf. HEIDEGGER, *A época da imagem do mundo*. Ijuí: Unijuí, 2005, p. 225.

⁹¹ *Ibid.* p. 228

⁹² Cf. OLIVEIRA. *A questão da técnica em Spengler e Heidegger*. Belo Horizonte: Argvmentvm: Tessitura, 2006, p. 65.

verdade ficam excluídos em favor daquilo que pode ser posto como utilidade, convertendo todos os entes em recursos disponíveis.

3 O entrelaçamento entre ciência, técnica e metafísica modernas.

A partir do que foi exposto até aqui e já antecipado da técnica, é possível identificar algumas intersecções que no desdobramento da história do homem foram se configurando como fundamentais e que se referem à ciência, à metafísica e à técnica moderna. Recordemos, por exemplo, a asserção heideggeriana, segundo a qual a história da metafísica equivale à história do esquecimento do ser, bem como as implicações de tal esquecimento para o pensamento ocidental. A partir da discussão das implicações da ciência pautada na certeza e na representação cartesiana, chegamos ao discernimento de que ciência, metafísica e técnica estão interligadas e o resultado disso é a preponderância do pensamento calculador.

A história do Ocidente nos remete a um questionamento primordial: O modo como o ente se encontra na época moderna provocado pelo cálculo e à disposição do homem acontece em que âmbito? Seria fora da ação do homem ou *no e pelo* homem? “O que fala nesta provocação [da técnica]? Emana ela apenas de um arbitrário capricho do homem?”⁹³. Heidegger afirma que o homem encontra-se impelido pela força da essência da técnica. Essa força coloca-o no caminho do desencobrimento e “pôr a caminho significa: destinar”⁹⁴, isto é, o homem moderno é regido pelo destino do desencobrimento, contudo, esse destino “nunca é a fatalidade de uma coação. Pois o homem só se torna livre num envio, fazendo-se ouvinte e não escravo do destino”.⁹⁵ Neste sentido, afirma Heidegger, a fatalidade não significa aqui algo “inexorável” ou “incontornável”, mas, algo que tem sua essência na liberdade e na verdade, nas quais prevalece a abertura originária do homem. Nesta liberdade, porém, o

⁹³ Cf. HEIDEGGER. *Identidade e Diferença*. In. Heidegger. *Conferências e escritos filosóficos*. Coleção: Os Pensadores. Abril Cultural, 1979. p. 185.

⁹⁴ Cf. HEIDEGGER, *A questão da técnica*. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 27

⁹⁵ *Ibid.* p. 28.

desvio também é uma possibilidade, na medida em que “o ser é ao mesmo tempo estar aberto e ocultar”⁹⁶.

Não se trata como já fora dito quando abordávamos a questão da verdade, de uma omissão ou erro humano, mas resulta de um “destino” pelo qual o ser dos entes oculta-se a si mesmo, “retira-se a benefício dos entes revelados através dele”⁹⁷ e que lança o homem numa cegueira na qual “o homem ocidental já não consegue compreender quem é, ou o que os restantes entes são”⁹⁸. Portanto seguindo o caminho do pensamento de Heidegger, podemos afirmar que ao pensarmos a técnica tomando como ponto de partida o homem, nos distanciamos da possibilidade de compreender a sua essência. Essa abordagem nos levaria no máximo a reivindicação de uma ética da técnica. Toda a nossa existência e a existência dos demais entes são convocadas a responder as exigências do projeto tecnológico. O próprio ser é interpelado pela essência deste projeto, o que nos permite dizer que é no âmbito do ser, ou da história do ser identificada com a história da metafísica, que esse projeto técnico-científico se fundamenta e se enraíza.

A indagação que Heidegger faz sobre a técnica, portanto, não tem um caráter moral, mas diz respeito ao próprio acontecimento do ser. A indagação está pautada no reconhecimento de que é a essência da técnica que determina o modo de ser do ente nos tempos modernos, cujo pressuposto está no assegurar-se do ente e abandono do ser pela metafísica e é notadamente nesse sentido que técnica e metafísica moderna se equivalem e se entrelaçam:

No âmbito da metafísica realiza-se a reflexão sobre a essência do ente e uma decisão sobre a essência da verdade. A metafísica funda uma época à medida que ela lhe dá o fundamento da sua forma por meio de uma determinada interpretação do ente e uma específica concepção de verdade. Esse fundamento domina todos os fenômenos que distinguem a época. (...) aos fenômenos essenciais da modernidade pertence a sua ciência. Um fenômeno de igual grau de importância é a técnica mecânica. (...) A técnica mecânica permanece até agora o rebento mais visível da essência da técnica moderna, que é idêntica à essência da metafísica moderna⁹⁹.

⁹⁶ Cf. PÖGGELER. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 176.

⁹⁷ Cf. ZIMMERMAN. *Confronto de Heidegger com a Modernidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990, p. 257

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ Cf. HEIDEGGER. *A época da imagem do mundo*. Ijuí: Unijuí, 2005, p. 191-192.

A ciência “é, enquanto um modo de objetivação calculadora do ente, uma condição estabelecida pela própria vontade de vontade, através da qual esta garante o domínio de sua essência”¹⁰⁰. Tal objetividade, porém, alcança apenas um determinado saber, a verdade do ente, mas deixa fora de alcance a verdade do ser que permanece velada. A metafísica é a história da verdade do ente e “se move, em toda parte, no âmbito da verdade do ser que lhe permanece o fundamento desconhecido e infundado”¹⁰¹.

Reproduzimos este trecho de Vattimo, por considerarmos que ele em uma frase conseguiu elucidar com muita clareza o que estamos discutindo aqui:

Mas a técnica, em seu projeto global de concatenar tendencialmente todos os entes em vínculos causais previsíveis e domináveis, representa o desdobramento máximo da metafísica. Aqui está a raiz da impossibilidade de contrapor as erronias do triunfo da técnica à tradição metafísica; são momentos diferentes de um único processo¹⁰².

Através do problema existente no seio da metafísica, qual seja o de negligenciar a pergunta pelo ser, tem lugar também a ausência de um pensamento meditativo no homem moderno. Desse modo, a exemplo da própria metafísica, e nisso também identificamos um entrelaçamento, o homem mantém-se distante do pensar que questiona o ser em favor da supremacia do pensamento calculador evidenciado “no triunfo moderno da ciência e da tecnologia”¹⁰³. Em outras palavras, a técnica e a metafísica lançam o homem para distante do autêntico questionamento sobre o ser, ou para distante do pensamento sobre a verdade do ser, pois o próprio pensar está cada vez mais a serviço da técnica. O que não implica dizer que o pensamento do homem moderno esteja destituído de conteúdo, mas antes que este pensar encontra-se afastado do seu componente original e recebe uma outra configuração.

¹⁰⁰ Cf. HEIDEGGER. Posfácio a preleção *Que é Metafísica*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 47.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² Cf. VATTIMO. *O Fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. 2. ed. São Paulo, Martins Fontes, 2007, p. 28.

¹⁰³ Cf. THIELE. *Martin Heidegger e política pós-moderna. Meditações sobre o tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 2005, p. 142

Para Heidegger isso representa um declínio do pensamento meditativo em prol de um pensamento calculador e que, portanto, não se conservou em sua essência, conforme podemos ler neste trecho: “Quando o pensar [meditativo] chega ao fim, na medida em que sai do seu elemento, compensa esta perda, valorizando-se como *tékhne*, como instrumento de formação, e por este motivo, como atividade acadêmica e, mais tarde, como atividade cultural” ¹⁰⁴. Ou ainda, “Na interpretação técnica do pensar, é abandonado o ser como o elemento do pensar” ¹⁰⁵.

Contudo a técnica moderna apenas evidencia e, decerto, exacerba algo que se mantinha desde muito velado, que é o fato de nos primórdios já se inaugurar uma interpretação técnica do pensar. Isso não era posto na linguagem dos gregos, mas era experimentado por eles a partir do ponto de vista da *práxis* e *poíesis*. O elemento mais originário do pensamento se desviou do homem, se retirou e “isso não provém de modo algum de uma qualquer contingência, não é devido, como primeiro acreditamos, a um “esquecimento” imputável ao pensamento, mas pertence ao “destino” do ser, visando este último termo simultaneamente a sua história e a sua maneira própria de se destinar, de se dar, quer dizer de ser”¹⁰⁶.

A urgência da pergunta pela essência da técnica permanece sendo a necessidade de entrar numa região de debate que possibilite a compreensão dos desdobramentos que tal pensamento possa acarretar para a humanidade e a natureza no seu todo, já que na ciência o homem não encontra a mediação para um pensamento inquiridor na acepção heideggeriana, pois aquela é “governada por uma razão utilitarista e lógica representacional (...) [e], sustenta o seu campo de visão dentro dos confins de observações duradouras e convenções metodológicas”¹⁰⁷.

O pensamento filosófico tradicional também não garante o acesso à maneira mais adequada de pensar, “Pelo contrário, a ocupação com a Filosofia até nos pode enganar de

¹⁰⁴ Cf. HEIDEGGER. *Carta sobre o humanismo*. In: Heidegger. Coleção: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 149

¹⁰⁵ *Ibid.* p.150.

¹⁰⁶ Cf. ZARADER. M. *Heidegger e as palavras de origem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990, p. 88.

¹⁰⁷ Cf. THIELE. *Heidegger e a política pós-moderna. Meditações sobre o tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 2005, p. 145.

forma mais persistente com a aparência de que pensamos, posto que, sem cessar, “filosofamos””¹⁰⁸.

É mister que o homem se volte de forma suficiente para o que de fato precisa ser pensado, para o que permanece inexplorado, mas que do homem se desvia, se “subtrai”, porque este subtrair pode abrigar o acontecimento do ser ou desabrigar a luz do ser, uma vez que só do pensamento “livre de insistir em racionalizar sobre a *ratio*”¹⁰⁹, provém a luz. Pertence ao pensamento a tarefa de pensar o ser e Heidegger acredita haver um tipo de pensamento que não se submete às leis do cálculo, como ele mesmo nos mostra neste trecho do posfácio à preleção *Que é metafísica?*

O que, entretanto, em toda parte e constantemente, se fechou de antemão às exigências do cálculo e que, contudo, já a todo momento, é, em sua misteriosa condição de desconhecido, mais próximo do homem que todo ente, no qual ele se instala a si e a seus projetos, pode, de tempos em tempos, dispor a essência do homem para um pensamento cuja verdade nenhuma “lógica” é capaz de compreender. Chamamos de pensamento fundamental aqueles cujos pensamentos não apenas calculam, mas são determinados pelo outro do ente [o ser]. Em vez de calcular com o ente sobre o ente, este pensamento se dissipa no ser pela verdade do ser¹¹⁰.

Vimos neste capítulo, na medida em que analisamos esses conceitos, a pertinência dos mesmos para a compreensão da questão da técnica. Ao tratarmos desde a *alethéia* dos gregos, passando pelo que resultou do pensamento de Descartes para enfim chegar às noções primeiras da técnica moderna, pudemos fazer um percurso, que não se pretendeu histórico, mas que certamente nos ajudou a clarificar os desdobramentos que teve o pensamento ocidental marcado pelo esquecimento do ser. Também evidenciou algumas das principais indagações feitas por Heidegger e que o permitiram fazer a pergunta pela essência da técnica moderna.

¹⁰⁸ Cf. HEIDEGGER. *Que significa pensar?* Ijuí: Unijuí, 2005, p. 128. Neste trecho Heidegger afirma haver uma ocupação de fato séria na filosofia e um “louvável esforço de erudição na pesquisa de sua história”. Contudo nem mesmo o fato de nos debruçarmos sobre os escritos dos grandes pensadores, garante que estejamos realmente dispostos a aprender pensar.

¹⁰⁹ *Ibid.* p. 138.

¹¹⁰ Cf. HEIDEGGER. *Que é metafísica?* Petrópolis: Vozes, 2006, p. 50. O grifo é nosso.

A ausência dessas noções, ainda que, em nossa opinião, preliminares, pois este estudo não alcança toda a profundidade que a questão exige, impossibilitaria a obtenção de nossa meta que é a análise de como a técnica moderna participa da objetivação do ente, tratada por nós nesse estudo como entificação do ser. Disso decorre a necessidade, e esta será nossa tarefa no capítulo que se segue, de adentrarmos nas especificações mesmas da essência da técnica, imprescindível para o que propomos com este estudo.

CAPÍTULO III – O PROCESSO DE ENTIFICAÇÃO DO SER E A DESERTIFICAÇÃO DO MUNDO

“O deserto cresce, ai daquele que abriga desertos.”
(Nietzsche)

Analizamos até agora algumas questões que estão relacionadas com a pergunta pela essência da técnica moderna no pensamento de Heidegger e o que permanece sendo a questão central é que sua preocupação ao perguntar pela essência da técnica, é na verdade a preocupação e ocupação da pergunta pelo destino do ser, que se comunica através do homem. Esta pergunta, por sua vez, precisa ser feita a partir de um outro ponto de vista que não esteja vinculado com a relação sujeito-objeto, inaugurada na modernidade e levada ao extremo pelo pensamento calculante. Entretanto, é neste âmbito que o pensamento metafísico tradicional tem se movimentado e feito a pergunta pelo ser, sobretudo, como vimos, na modernidade, mas na verdade já sendo uma tendência essencial da metafísica.

Neste sentido recordemos nas palavras de Stein que “Só existe o ser, porque há o homem no qual ele se revela, e só existe o homem porque está numa relação com o ser” ¹¹¹. Ou seja, pertence ao ser do homem a compreensão do ser. Ora, se, conforme o pensamento de Heidegger, a técnica está fundada em um esquecimento, aquele do ser e sua verdade, e se “O homem é o ser que compreende o ser”, é a relação entre homem e ser que se encontra alterada com a exacerbação da técnica, na medida em que esta se tornou no único modo do homem se relacionar com o ser dos entes.

Este capítulo da dissertação quer mostrar a partir de uma análise da essência da técnica moderna (*Gestell*), de que modo o projeto globalizante da modernidade, colocou a natureza e o mundo disponibilizados para o fazer desenfreado do homem. Essa disponibilização pode ser observada a partir das modificações e recriações incessantes que

¹¹¹ Cf. STEIN. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p.129

são feitas pelo homem na natureza e em todos os entes com que se relaciona, para manter tudo sob seu domínio.

1 O *Gestell* como essência da técnica moderna

A tarefa já iniciada por Heidegger nos anos anteriores ao que ficou conhecido como *Kehre* (viravolta), culminam com a preleção *Die Frage nach der Technik* (A questão da técnica), proferida em 18 de novembro de 1953 na Escola Superior Técnica de Munique. Neste texto, de forma mais específica, Heidegger se volta para a reflexão da técnica moderna, deslocando-a do nível instrumental para um plano ontológico e historial, cujo desdobramento não é a análise dos processos técnicos em si, mas do próprio ser que se mostra através da técnica.

A cultura ocidental marcada pela subjetividade, esqueceu a diferença ontológica entre ser e ente resultando na entificação do ser. A experiência moderna do ser do ente tem como instância fundante a metafísica tradicional e o processo histórico no qual o ser foi radicalmente esquecido. Dessa forma, o modo como a técnica permite a manifestação do ser nos tempos modernos não segue os mesmos moldes de épocas anteriores quando o ser se manifestava mais apropriadamente. É primordialmente desse aspecto que a técnica moderna retira suas especificidades, uma vez que o desvelamento propiciado por esta se dá na modalidade de uma convocação onde a natureza e seu todo, respondem à exigência de ser meramente um fundo de reservas disponíveis, um fundo inesgotável de forças para a produção de objetos. Esse aspecto é uma particularidade da técnica dos tempos modernos.

No início da referida obra, Heidegger traz a importante lembrança de que todo questionamento se dá ao mesmo tempo em que um caminho vai se delineando. Tal caminho é construído pelo pensamento e, necessariamente passa pela linguagem. O objetivo é que, colocando-se diante de uma questão de tamanha magnitude, que é a técnica e o destino do homem no seu lugar de origem que é o mundo, seja possível estabelecer uma relação livre e mais autêntica com a sua essência.

“A técnica não é igual à essência da técnica” ¹¹². As máquinas e aparelhagens, bem como a produção viabilizada por tais instrumentos, podem à primeira vista, indicar que estamos diante de uma determinada técnica, mas não quer dizer que estejamos diante do que ela é de fato em sua essência. Para se chegar a essa essência, é necessário que haja um ultrapassamento da idéia corrente e meramente instrumental, que embora correta, é insuficiente e não corresponde de todo à verdade.

A convocação essencial da modernidade é o “técnico”, não pela presença massiva de máquinas, mas porque é a técnica que determina a concepção de um mundo metafisicamente construído. Todas as possibilidades e atitudes do homem estão marcadas pela técnica.

O homem está no mundo transformando incessantemente as coisas em seu entorno. Para isso se utiliza dos utensílios técnicos criados e transformados também a partir de sua experiência, para viabilizar o acesso ao mundo e aos demais entes. Nesse sentido, a técnica acompanha o desenvolvimento humano desde os primórdios, pois se trata do modo mais básico e natural do homem ser no mundo. Vista por este viés parece mesmo ser algo que existe para um determinado fim, que é uma atividade humana, advindo daí a idéia de instrumentalidade e causalidade que a acompanha, dotada, aliás, de uma suposta suficiência. Heidegger anuncia e inaugura outra postura diante do fenômeno da técnica, na medida em que busca seus fundamentos ontológicos na história da metafísica. Ela é a forma mais acabada da metafísica, pois nela se verifica um extremo esquecimento do ser.

O filósofo designa o termo *Gestell* para se referir ao que considera a essência da técnica na modernidade. Usualmente esse termo alemão pode significar uma armação, uma estante, um equipamento, mas é utilizado pelo filósofo no sentido de uma reunião (*Ge*), seguido por *stellen* (colocar, pôr). Assim,

Com-posição, “Gestell” significa a força de reunião daquele por que põe, ou seja, que desafia o homem a des-encobrir o real no modo da dis-posição, como dis-ponibilidade. Com-posição (*Gestell*) denomina, portanto, o tipo de desencobrimento que rege a técnica moderna, mas que, em si mesmo, não é nada técnico. Pertence ao técnico tudo o que conhecemos do conjunto de placas hastes, armações e que são partes integrantes de uma montagem. Ora, montagem integra, com todas as suas partes, o âmbito do trabalho técnico. Este

¹¹² Cf. HEIDEGGER. *A questão da técnica*. Petrópolis: Vozes, 2006, p.11.

sempre responde à exploração da com-posição, embora jamais constitua ou produza a com-posição¹¹³.

A significação que Heidegger dá ao termo *Gestell*, está relacionada com a produção, através da qual o ente emerge, é desvelado. Nesse sentido, *Gestell* é desvelamento do ente, é uma forma de *aletheia*, mas é simultaneamente, um “dis-por explorador”, uma vez que descobre o real, o ente, colocando-o como permanentemente disponível. Essa forma de desvelamento pretende colocar a descoberto todos os aspectos do ente, de modo que dele nada mais reste.

Tudo o que é descoberto já é posto e requerido como disponível para o homem. A natureza deve responder às pretensões do sujeito que todo tempo a manipula para adquirir benefícios e lucros. Para Heidegger, a natureza vista enquanto o principal reservatório de energia e complexo de forças calculáveis está desde muito revelado nas ciências exatas da natureza. As teorias da física seriam precursoras, ainda que de forma silenciosa, do que viria a ser a essência da técnica na modernidade.

Contudo, embora cronologicamente as ciências exatas da natureza antecedessem o surgimento da técnica moderna tal como a conhecemos, elas já antecipavam os fundamentos da técnica e já eram regidas por eles. A essência da técnica antecede tudo, mas pelo fato de se apoiar nas ciências exatas da natureza, cria a falsa impressão de que é uma aplicação da ciência. Mas, de modo algum a técnica se reduz a uma aplicação da ciência, conforme nos esclarece Zarader:

(...) Os traços fundamentais reunidos por Heidegger no termo *Ge-stell* (a passagem do objeto a fundos disponíveis, por exemplo) não constituem apenas a mutação e o agravamento a posteriori de um processo anterior (a determinação do real como objeto, por exemplo), mas projetam uma luz decisiva sobre o próprio “anterior”, e são os únicos a permitir apreender a sua essência. Se, pois, a aparição (histórica) da ciência precede a da técnica é, todavia a essência (historial) da técnica que se encontra já a obrar na ciência, e que determina seu curso¹¹⁴.

¹¹³ *Ibid*, p. 24

¹¹⁴ Cf. ZARADER. *Heidegger e as palavras de origem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990, p. 149.

O homem, ao mesmo tempo em que dispõe do ente em todos os seus aspectos, é constantemente interpelado pela força do *Gestell*, a constituir como reservatório tudo aquilo que é desvelado. Ou seja, a essência da técnica se impõe também ao homem, que é impelido à transformação, é requerido pelas infinitas possibilidades instauradas pelo processo produtivo. Entretanto, o homem ao realizar a técnica torna-se ele próprio controlável pela força da imposição, ou seja, pertence ele também à disponibilidade da técnica, enquanto mão-de-obra, 'técnico', material humano estocado e reservado para ser utilizado. Heidegger se refere a esta questão no trecho a seguir:

As expressões correntes de material humano, de material clínico falam nesse sentido. O coiteiro, que, na floresta, mede a lenha abatida e que, aparentemente, como seu avô, percorre os mesmos caminhos silvestres, está hoje à disposição da madeireira, quer o saiba ou não. Ele está dis-posto ao fornecimento de celulose, exigida pela demanda do papel, encomendado pelos jornais e revistas ilustradas. Estes, por sua vez, pré-dis-põem a opinião pública a consumir as mensagens impressas e a tornar-se dis-ponível à manipulação dis-posto das opiniões ¹¹⁵.

O fenômeno da técnica alcança diversos âmbitos da natureza e da vida humana. Do mesmo modo que os recursos naturais são explorados ao máximo, ela também se estendeu nas demais áreas da vida humana. Isso pode ser observado, por exemplo, no caso da linguagem que, segundo Heidegger, se converteu também em objeto, na medida em que se reduz a uma manipulação dos entes e serve aos objetivos da técnica. A arte seria um outro âmbito no qual se pode observar a tecnificação do mundo. Ela se converte em objeto da ciência e da vivência humana, servindo para a comercialização e subordinada aos interesses do cálculo. Tudo está submetido à vontade de querer e se mantém sob sua circunscrição, pois assim se assegura o controle.

Entretanto, no desgaste e devastação da natureza se tem mais visivelmente a noção do poderio estabelecido pelo homem no sentido da dominação. Nesse âmbito é possível identificar o caráter exploratório que o homem atribui às coisas. A idéia de domínio e de poder é a síntese do projeto globalizante da subjetividade e da técnica.

¹¹⁵ Cf. HEIDEGGER. *A questão da técnica*. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 22.

A usina hidroelétrica posta no Reno dis-põe o rio a fornecer pressão hidráulica, que dis-põe as turbinas a girar, cujo giro impulsiona um conjunto de máquinas, cujos mecanismos produzem corrente elétrica. As centrais de transmissão e sua rede se dis-põem a fornecer corrente. Nesta sucessão integrada de disposições de energia elétrica, o próprio rio Reno aparece, como um dis-positivo. A usina hidroelétrica não está instalada no Reno, como a velha ponte de madeira que, durante séculos, ligava uma margem à outra. A situação se inverteu. Agora é o rio que está instalado na usina. O rio que hoje o Reno é, a saber, fornecedor de pressão hidráulica, o Reno o é pela essência da usina ¹¹⁶.

O texto acima denota uma mudança na perspectiva do homem se relacionar com as coisas no mundo. Nesse caso, o rio permanece no mesmo lugar, assim como a floresta, o que mudou radicalmente foi o lugar que esses entes ocupam agora na compreensão do homem que lida com eles. Tudo está posto para um determinado fim e tudo está ao dispor do homem. Essa mudança tem graves implicações, pois a partir dela os entes ficam destituídos do seu significado natural. Eles respondem tão somente ao apelo comercial e representam reserva de energia para ser extraída, processada, consumida e estocada num movimento ininterrupto.

O que Heidegger quer deixar claro é que essas são formas de desvelamento, não no modo de deixar advir a coisa em seu ser, mas um desvelamento que obedece aos comandos impostos pela essência da técnica. Trata-se de um desvelamento que tem um caráter de exigência, pois os entes são regulados e exigidos constantemente a irem além de suas possibilidades. Essa experiência do ser característica da modernidade se dá a partir do ente objetivável cientificamente, em decorrência da dominação tecnológica.

O *Gestell* reúne algumas características que o mantém. Por exemplo, para garantir que mais entes continuem sendo desvelados é necessário que haja o asseguramento (*Sicherheit*) do processo, ou seja, a afirmação de que o mesmo processo poderá se repetir sempre que necessário. Trata-se de manter a ordem, a eficácia e o asseguramento de tudo para que haja o máximo de aproveitamento e rendimento.

Entretanto há sempre um resto que não se calcula e não se apreende. A natureza não é completamente dominável, embora o homem demande todos os esforços para isso, do mesmo modo que o próprio homem não sucumbe totalmente ao chamado desenfreado da

¹¹⁶ *Ibid.* p. 20.

técnica. Embora o homem seja também utilizado pela estrutura do *Gestell* e não experimente tal reivindicação, ele mantém, na abertura que lhe é constitutiva, a possibilidade de voltar o pensamento para a essência da técnica e para o ser. É o apelo do próprio ser que se mantém vivo enquanto vivo estiver o homem.

A marcha errante do ser humano sobre a terra, revela a dificuldade de se lidar com a finitude. As intermináveis criações e substituições apontam para o vazio extremo em que o homem se movimenta nos tempos atuais e, ao mesmo tempo pode significar uma tentativa de lidar com a angústia de saber-se mortal e finito.

3.2 “Um mundo que deixou de ser mundo”: o não mundo da errância.

O homem moderno encontra-se entregue a um turbilhão de afazeres técnicos, cujo objetivo é a multiplicação e substituição infindáveis de coisas. A técnica determina esse fazer enquanto cria a ilusão de que tudo é possível. As descobertas e inovações facilitadas ou mesmo possibilitadas pelos dispositivos técnicos, disseminam a idéia de que tudo está sob controle, de que tudo é possível ao homem, como por exemplo, descobrir a cura para todas as doenças, que ele pode iniciar uma guerra e estabelecer a paz entre os povos, ou mesmo que ele tem o controle absoluto da própria técnica. Não há, contudo, evidências de que a técnica possa ser parada ou controlada a partir apenas de um querer ou poder humanos, pois ela enclausura o homem de tal maneira que ele não consegue parar para perceber que fora desse círculo existem outras possibilidades.

Ao mesmo tempo em que o acesso às coisas parece muito mais facilitado, também elas estão despojadas de todo o mistério, porque se tem a impressão que tudo pode ser conhecido, produzido e o que ainda não foi necessita apenas de um ínfimo de tempo para ser.

Os limites entre os entes no mundo parecem encurtados ou mesmo desaparecidos, pois se acredita num poder criador aparentemente infinito do homem, até mesmo de criar coisas que não existem na natureza, mas ditadas pelas ‘necessidades’ que vão se fazendo indispensáveis para a vida humana. Todas as dificuldades ou problemas ainda não resolvidos

adquirem a significação de impulso ao progresso, ao 'ir adiante' da maquinação. Esse processo é resultado da indiferenciação ontológica, do vazio deixado pelo ser colocado no plano do ente.

A banalização crescente e o abuso dos entes caracterizam o que Heidegger chama de ausência de mundo (*Welt*), devastação da terra. Nesse contexto de objetificação e entificação do ser, o mundo se apresenta primordialmente como um produto do homem, ou seja, o ser mundo é determinado constitutivamente pela técnica.

A objetivação desertifica a terra, implode o mundo, converte o ser humano em animal que trabalha, e em tudo isso, realiza a consumação da metafísica e a decadência da verdade dos entes. Pois o ser é apenas visto como efetivo, aquilo que pode ser operado, aquilo que é apenas real porque resultado da ação humana¹¹⁷.

Adjacente à pergunta pelo ser da técnica está a pergunta se o mundo assim configurado representa ainda um lar para o homem, ou seja, ao perguntar pela essência da técnica é também sobre o mundo que perguntamos. A questão do mundo não está dissociada da questão do ser no pensamento de Heidegger. Pelo contrário, o problema do ser, afirma o filósofo, uma vez desenvolvido com suficiente originalidade, se converte no problema do mundo¹¹⁸.

Apesar de não ser nossa pretensão adentrar nas especificidades das reflexões de Heidegger acerca do mundo, sucintamente destacamos alguns momentos pontuais de sua obra em que essa questão é abordada. Para isso, seguimos o percurso feito por Ernildo Stein em seu livro *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*, quando o autor faz a ligação do problema do mundo e da técnica no pensamento de Heidegger.

Em *Ser e Tempo*, o mundo se revela a partir da idéia da instrumentalidade, ou seja, os instrumentos dotados de significados dariam uma primeira noção de mundo. O acontecer do ser, o *Dasein* só pode se realizar no mundo, a partir da relação que a todo tempo se estabelece entre o homem e os demais entes presentes no mundo. O homem desde o início

¹¹⁷ Cf. STEIN. *Pensar é pensar a diferença: filosofia e conhecimento empírico*. Ijuí: Unijuí, 2006, p. 140

¹¹⁸ Cf. HEIDEGGER. *Introducción a la Filosofía*. Madrid: Cátedra, 1999, p. 418.

já se movimenta e se coloca numa pré-compreensão do mundo, através de seu envolvimento com os entes. Dasein, portanto é um ser-no-mundo,

Um outro momento em que Heidegger indaga sobre o mundo é no ensaio sobre *A Coisa*. Aqui, mundo é quadratura (*Geviert*) e a coisa reúne o mundo. Como isso se dá? A jarra, tomada como exemplo por Heidegger, é uma coisa, mas não no sentido com que a tradição metafísica designou. Ela é coisa “(...) à medida e enquanto coisifica, no sentido de reunir e recolher, numa unidade, as diferenças”¹¹⁹. O vazio da jarra recebe água para matar a sede dos mortais ou vinho como celebração aos deuses. Água e vinho são ao mesmo tempo fruto da doação da terra e do céu. Ou seja, na simplicidade da jarra estão reunidos e acolhidos cada um em seu modo de ser próprio, terra e céu, deuses e mortais. Na quadratura se manifesta os quatro modos de ser numa proximidade que resguarda a distância, permitindo que cada um se desvele tal como é. A essência reunidora e recolhedora da coisa, portanto, permite o acontecer do mundo.

Heidegger lembra que “As coisas elas mesmas, porém, abrigam a quadratura, *apenas quando deixadas como coisas em seu vigor*”¹²⁰. Ou seja, na medida em que o homem cuida para que seu fazer, seu habitar, preservem as coisas em sua essência, deixando que elas sejam o que são, permite o mundo acontecer como quadratura.

Em *Der Ursprung des Kunstwerkes* (*A origem da obra de arte*), a obra de arte instaura o mundo, na medida em que ela manifesta a verdade. É o obrar da verdade, tem um mundo próprio independente da subjetividade e do mundo de quem a criou. Ela existe por si e repousa em um mundo que não é simbólico, mas o seu próprio mundo, o seu ser. Nesse sentido, Heidegger retira a obra de arte da compreensão de objeto, para lhe conferir um estatuto ontológico. Indagar pelo problema do mundo é bastante relevante, numa época em que há um esvaziamento do ser em sua essência.

O homem habita a terra e nisso consiste sua condição de ser no mundo. Habitar para Heidegger no sentido pleno da palavra “é o traço fundamental do ser-homem”. Mas em que medida essa capacidade de habitar está sendo preservada? A técnica permite a instauração do mundo como lugar originário onde o homem, sem perder sua essência e das coisas, guarda o velamento e o desvelamento?

¹¹⁹ Cf. HEIDEGGER. *A coisa*. In. Ensaio e Conferências. Petrópolis: Vozes, 2006, 155.

¹²⁰ Cf. HEIDEGGER. *Construir, habitar, pensar*. In. Ensaio e Conferências. Petrópolis: Vozes, 2006, p.131.

Os mortais habitam à medida que salvam a terra, tomando-se a palavra salvar em seu antigo sentido(...). Salvar não diz apenas erradicar um perigo. Significa, na verdade: deixar alguma coisa livre em seu próprio vigor. Salvar a terra não é assenhorar-se da terra e nem tampouco submeter-se à terra, o que constitui um passo quase imediato para a exploração ilimitada¹²¹.

O modo do homem habitar o mundo passa, necessariamente, pelo seu potencial de transformação. Essa transformação é feita mediada pela técnica e nisso não existe nenhum problema. Heidegger não problematiza o fazer técnico em si, mas o comando da essência da técnica que há muito tempo vem imiscuído no modo de ser do homem ocidental, via metafísica e auto-velamento do ser. Quando o homem acerca-se do ente com vistas a transformá-lo em matéria prima disponível para o seu domínio, precisamente aí reside o perigo da técnica. Quando o homem, diante do ser se reporta unicamente ao ente, aí se dá o risco da objetivação¹²² e, conseqüentemente do não deixar ser o ser.

Para suprir o vazio decorrente da ausência do ser, cria-se uma circularidade na qual se produz de forma massificada, uma infinidade de coisas que serão substituídas ou descartadas. A massificação e banalização dos entes caracterizam o que Heidegger concebe como um mundo que deixou de ser mundo, “o sem-mundo da errância”.

A errância é para o filósofo, o jogo no qual o ente se revela ao mesmo tempo em que se esconde. Em outras palavras é a decadência da verdade do ser. Isto equivale dizer que o ser sempre se dissimula e não se dá em sua totalidade e que o homem sempre se movimenta na errância, já que esta participa de sua constituição mais fundamental. Esse modo de ser faz parte da essência da verdade que é a liberdade. Não se trata, portanto, de uma mera possibilidade de erro ou falta do homem, mas de sua maneira de ser no mundo. É

¹²¹ *Ibid.*, p. 130

¹²² A objetivação ou objetificação, no contexto do pensamento heideggeriano, está relacionada com o problema da compreensão do ser, conforme nos esclarece Stein: “O filósofo, de modo algum, negará que, no cotidiano, na ciência e em outros comportamentos, o ser humano necessariamente apela para a objetivação. O problema começa, quando não percebemos que com a atitude de objetivar ou objetificar, estamos apenas permitindo que apareça um aspecto da nossa relação com as coisas, com os eventos e com as pessoas. É nesse sentido que a objetivação ou a objetificação passam a ser objeto de crítica. Pois, o filósofo, pelo próprio desenvolvimento de seu conceito de fenômeno, trabalha com o binômio velamento e desvelamento, o manifesto e aquilo que só se mostra através de uma espécie de ocultamento. A objetivação olharia apenas o aspecto do desvelamento e esse numa perspectiva de um sujeito que se situa diante de um objeto. Nessa relação, tanto a coisa, como o evento ou pessoa, passam a ser simplesmente objetos da representação do sujeito”. Cf. STEIN. *Pensar é pensar a diferença. filosofia e conhecimento empírico*. Ijuí: Unijuí, 2006, p. 191.

a errância que fundamenta o erro. Na medida em que o homem se desgarrar de sua essência, é no âmbito da errância que ele se movimenta.

Não é de todo arriscado sugerir que na época regida pelo mando da essência da técnica, a humanidade esteja numa “marcha errante”, sem que atente para necessidades reais, ou fundamente essas necessidades. O homem insiste em seus projetos maquinadores e calculistas e se coloca como medida para todos os entes, partindo da total segurança e confiabilidade em si mesmo. Distráído na “vida corrente”, vai seguindo o comando das necessidades que sua própria vontade cria, para garantir o asseguramento de si mesmo e de sua existência.

Numa era em que verdade e mundo se recusam e todo o ente parece desfazer-se num nada vazio, Heidegger busca em geral conduzir, antes de mais, para a essência de verdade e mundo. Ele abstrai-se da multiplicidade do ente; ele indaga pelos projetos nos quais verdade e mundo se albergam no ente para poder percorrer a apertada vereda para a experiência de verdade e mundo¹²³.

Nesse contexto, a experiência de mundo se dá a partir de um fazer técnico desprovido de qualquer meta que não seja se manter no poder, subjugando todas as coisas. Tudo que o homem pensa ser necessidade obedece tão somente a uma determinação do progresso, para que novas medidas, novos empreendimentos sejam feitos. Em razão do cálculo, o ente se apresenta cada vez mais “re-clamante” de explicações mais acessíveis, na tentativa de ampliar a aparência de ilimitado¹²⁴. O mundo, assinala Heidegger, se torna metafisicamente “menor”, diante do “gigantesco”¹²⁵ que assumiu tamanha magnitude alcançada pelo domínio

¹²³ Cf. PÖGgeler. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 41.

¹²⁴ Poderíamos acrescentar que o ente se apresenta também mais re-clamante de sentido, pois no estado de dissolução em que se encontra, corre o risco de ser dissolvido na calculabilidade. O próprio Heidegger reflete sobre isso quando diz que (...) el sentir del sentido no siente más que el sentir, el sentido mismo se convierte en objeto del goce. Cf. HEIDEGGER. *Aportes a la filosofía: acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos, 2006, p. 390.

¹²⁵ *Ibid.* p. 351. Encontramos nesta mesma obra, bem como em *A época da imagem do mundo*, a referência ao *gigantesco*, que estaria relacionado com a magnitude com que o sujeito constrói tudo a partir de sua própria representação e parte em direção do “cada vez menor”. Distâncias que são encurtadas pela velocidade do avião, mundos desconhecidos e estranhos que se avizinham facilitados pelas inovações tecnológicas. São ainda sinais do gigantesco a sensação de (...) retardamiento de la historia (de la falta de decisiones esenciales, hasta la ausencia de historia) em la apariencia de la rapidez y conducibilidad del desarrollo “historiográfico” y de sus anticipaciones. (...) Lo gigantesco de la pretensión de naturalidad en la apariencia de lo evidente y “lógico”; la cuestionabilidad del ser es

do cálculo. O gigantesco da planificação e do cálculo realiza o acabamento da metafísica, pois consolida a modernidade como a época na qual “o homem torna-se o ente em que se funda o ente em sua forma de ser e em sua verdade”¹²⁶.

Calcular, fazer ciência, contemplar a natureza como um fundo inesgotável para ser transformado, onde Heidegger situa o deserto, representa a multiplicação dos entes para alcançar, como diz o filósofo, “o mais alto nível de vida do homem” ou “a organização de um monótono estado de felicidade de todos os homens, que simplesmente é a satisfação de necessidades”. A desertificação representa o império sinistro em que se multiplicam os entes que encobrem o ser¹²⁷.

A desertificação do mundo consiste, pois, na multiplicação infinita dos entes, na errância que faz com que o homem transforme “(...) la “vida” em el torbellino calculable del vacío girar em torno a si mismo y hacer creíbe esta facultad como la “cercanía a la vida””¹²⁸. Todavia, o homem não sucumbe totalmente à errância, uma vez que esse modo de ser se realiza dentro da abertura constitutiva do próprio homem. Na abertura que lhe é própria, o homem pode voltar à sua “terra natal”, ou seja, estabelecer um novo acesso ao ser e à manifestação do mundo.

3.3 O algo outro da técnica: O novo acesso

“Onde mora o perigo é lá que também cresce o que salva”¹²⁹. Com esta frase extraída de um poema de Hölderlin, Heidegger nos dá a idéia do que seria esse algo outro que reside na essência da técnica moderna, (*Gestell*). O ser é velamento e desvelamento, de modo que quando falamos do ente falamos do lado do ser que se nos mostra. Com a essência da

enteramente puesta fuera de cuestión.(...) Lo gigantesco del empequeñecimiento del ente [e do mundo] en totalidad, bajo la apariencia de la ilimitada ampliación del mismo gracias a la incondicional dominabilidad. Lo único imposible es la palabra y la representación “impossible”. Ibid.

¹²⁶ Cf. HEIDEGGER. *A época da imagem do mundo*. Ijuí: Unijuí, 2005, p. 205

¹²⁷ Cf. STEIN. *Pensar é pensar a diferença: filosofia e conhecimento empírico*. 2. ed. Ijuí: Unijuí, 2006, p. 65

¹²⁸ Cf. HEIDEGGER. *Aportes a la filosofía: acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos, 2006, p. 390

¹²⁹ Com esse verso Heidegger se utiliza de um recurso que possibilita romper com o dualismo existente no pensamento metafísico. Stein faz a reflexão de que Heidegger pode ser considerado o filósofo da metonímia, que ao contrário da metáfora, diz o todo de algo a partir de uma parte. Assim, falar da parte desvelada que é o ente, remete ao que está velado que é o ser. (STEIN, 2001, p. 75).

técnica ou o ser da técnica não poderia ser de outra maneira, pois é a respeito do ser que perguntamos e o ser é ambivalente.

Heidegger questiona se o caráter ambivalente do ser “depende de nós ou do próprio ser” e afirma que estamos sempre nos relacionando com o ente, na medida em que pensamos o ser objetivamente. Mas pensar o ser em sua plenitude requer pensa-lo como uma origem da qual ser e ente emergem. Dessa forma, ao nos fazer refletir sobre dois pólos aparentemente opostos que estão recolhidos na moderna essência da técnica, Heidegger faz-nos defrontar também com esse caráter ambivalente da técnica. Vejamos o que diz Stein a esse respeito:

Realmente, Heidegger concentra, na expressão *Gestell*, dispositivo, o máximo de objetificação da ciência e da técnica. Mas, ao descrever o dispositivo, ele nos faz ver um modo de ser que não é blindado mas que, mesmo na objetificação máxima, ainda nos anuncia a possibilidade de não ficarmos entregues ao destino da técnica. (...) Há, portanto, uma espécie de jogo entre o que é objetivado como fundo de reserva e o comportamento do ser humano que busca transforma-lo. Nessa aparente entificação total, no entanto, a diferença ontológica nos preserva o acesso ao pensar do ser e isso significa que temos, como possibilidade, o espaço de encontro em que podemos ir além da simples pro-vocação desafiadora em que mergulhou a relação entre técnica e natureza

¹³⁰.

De uma determinada forma já nos deparamos mais explicitamente com tal ambivalência, pois ora a técnica é aplicada para construir benfeitorias para o homem, ora para gerar destruições. Essa ambivalência faz com que o homem acolha a técnica como algo neutro, que se encontra fora do âmbito da discussão sobre o bem e o mal, ou ainda que esteja acima de qualquer suspeita e questionabilidade. A relação homem/técnica que se estabelece nesses moldes, representa segundo Heidegger, uma aparência enganosa na qual o homem segue encantado pela técnica, iludido e tentado a continuar incondicionalmente voltado para as maquinações e todas as suas possibilidades¹³¹.

¹³⁰ Cf. STEIN. *Pensar é pensar a diferença: filosofia e conhecimento empírico*. Ijuí: Unijuí, 2006, ps. 146-147

¹³¹ Heidegger se refere a esta questão no manuscrito *Der Anklang*, 1939/1940. Citado por RÜDIGER. *Martin Heidegger e a questão da técnica: prospectos acerca do futuro do Homem*.

A técnica, portanto, se apresenta como o supremo perigo. Mas no perigo se anuncia a salvação. Por isso é preciso experimentar em sua profundidade a ambivalência da técnica. Na exacerbação da técnica deve emergir a viravolta que possibilite a penetração na terra natal para a essência do homem ¹³².

Entretanto, o perigo exercido pela regência da técnica, diz Heidegger, representa não “um perigo qualquer, mas o perigo”. Perigo, antes de tudo do homem não pensar mais sobre sua essência e ficar reduzido ao apelo da disponibilidade. Empenhado na busca incessante de obter lucros e dominar todos os entes, o homem moderno já não consegue encontrar-se em lugar algum com o que há de essencial em si, enquanto sequer consegue se sentir atingido pela exploração. O extremo perigo, portanto, não vem das máquinas e equipamentos técnicos, mas do domínio que ameaça o homem em sua possibilidade de experimentar o ser em sua verdade.

A exacerbação da técnica impele o homem numa via única do pensamento, na qual ele apenas se detém num tipo de desvelamento dos entes, qual seja aquele em que o acesso aos entes se dá a partir da sua objetualidade, sem conseguir vislumbrar outras formas mais originais de deixar acontecer o ser. E é esse mesmo homem, assevera Heidegger, que se arvora em senhor e detentor de todas as coisas, acreditando, inclusive que tem o domínio da técnica, podendo controlá-la segundo sua vontade.

O domínio do *Gestell* ofusca o brilho da verdade do ser, enquanto dissimula outras formas de desvelamento, impedindo o homem de atingir a essência das coisas. Contudo, já vimos que, a técnica segundo sua origem é *techne* e participa da *alethéia*, trazendo em si a possibilidade de recondução à essência esquecida. É um acontecer da verdade do ser. Nesse sentido, a abertura para aquilo que salva, a possibilidade de instaurar um novo acesso às coisas e ao mundo, faz parte também da essência da técnica. Ambos, perigo e salvação, são dimensões escondidas, veladas que constituem o *Gestell*.

Salvar para Heidegger não se relaciona com uma possível salvação dos perigos ou potencial destruidor advindos da dominação tecnológica, mas “(...) chegar à essência [da técnica], a fim de fazê-la aparecer em seu próprio brilho” ¹³³. Na medida em que nos aproximamos do perigo que reside no *Gestell*, entramos em contato com a dimensão salvadora, na qual pode acontecer a manifestação do ser e do mundo. Do mesmo modo,

¹³² Cf. STEIN. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 152.

quando o homem moderno se distancia da ameaça da técnica, ora amaldiçoando-a, ora se lhe entregando cegamente, também fica impedido da reflexão sobre uma forma de relacionar-se com sua essência de forma mais autêntica e livre e, conseqüentemente, deixar acontecer o ser.

Encontrar a salvação, ali onde está o perigo, significa que a própria existência já traz consigo a salvação, porque a característica fundamental do ser-aí é pensar o ser que se dá nos entes. A proximidade do perigo e da salvação constitui a própria existência. E o pensar é dar conta desse perigo, tornando-se ele mesmo perigoso¹³⁴.

O *Gestell* não apenas representa a provocação da realidade, mas um modo de desvelamento que abriga em si o acontecimento do ser. Entretanto, não se chega a essa dimensão salvadora sem que haja uma “Viravolta do esquecimento do ser para dentro da verdade do ser. Na essência do perigo, onde ele é o perigo, se dá a viravolta protetora, acontece a dimensão salvadora do ser”¹³⁵.

Para isso, o perigo precisa ser reconhecido, desvelado como perigo, ou seja, o homem em sua abertura precisa ser tocado pela essência da técnica para deixar manifestar-se o mundo e as coisas. Isso não significa dizer que o homem, numa mera busca de conhecer a si mesmo, pode tomar consciência de tal perigo ou de tal salvação. Trata-se de um olhar essencial ao ser, um olhar que atingindo a essência possa aproximar o mundo como mundo.

Quando Heidegger afirma com o verso do poeta, *Ali onde está o perigo, cresce também a salvação*, ele remete a salvação para esse pensar que não mais pensa o ente como fundamento, que não mais entifica o ser, que não mais objetifica o ser humano¹³⁶.

Logo, a via de acesso ao perigo está no pensamento assim como à salvação, ou seja, só o pensamento meditativo, a reflexão pode permitir ao homem “um olhar para dentro” e a

¹³⁴ Cf. STEIN. *Pensar é pensar a diferença: filosofia e conhecimento empírico*. Ijuí: Unijuí, 2006, p. 61

¹³⁵ Cf. STEIN. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p.166.

¹³⁶ Cf. STEIN. *Pensar é pensar a diferença: filosofia e conhecimento empírico*. Ijuí: Unijuí, 2006, p. 75

decisão de deixar vir o ser. Por meio da reflexão, o homem pode transcender o domínio do visível, manipulável, para rearticular o mundo, a partir de uma dissolução dos modos objetivantes de se relacionar com os entes. Não se trata, portanto, de ver na técnica uma fatalidade que pertence ao destino do homem, mas reconhecer o apelo libertador e a provocação mais originária que existe em sua essência.

A salvação não irá eliminar o pensar da lógica, da ciência e da técnica, para instalar alguma coisa diferente em seu lugar. Simplesmente o que se faz é um apelo para que se preserve, no próprio modo de acontecer do ser humano, não apenas o limite, mas um modo de ser que, desde sempre, tende a encobrir a sua condição de finitude, por uma infinita multiplicação de entes¹³⁷.

Assim, preservar as dimensões de perigo e salvação presentes na essência da técnica, sem fazer uma ruptura pode significar preservar também uma dimensão do pensamento que não apenas objetiva e calcula, mas que acolhe o que permanece velado no ente que se desvela.

3.4 O outro pensar: Pensamento do sentido (*Besinnung*).

Uma das características marcantes da modernidade é a busca de sentido. As realizações produzidas pela técnica parecem ofuscar e ocupar toda a atenção do homem de uma maneira tal que o vazio de sentido do existente torna-se uma das principais marcas dos tempos modernos.

Para Heidegger, entretanto, na pobreza de sentido está encoberta uma riqueza, aquela que se revela na capacidade que apesar de tudo o homem conserva, ao se pôr no caminho de pensar o que ainda não foi pensado ou foi esquecido em sua essência. Do mesmo modo nos lembra ainda em outra passagem que essa época na qual tudo se compreende pelo cálculo, dá muito que pensar, uma vez que nela se dê o mais grave e estranho que é o fato do homem não pensar e não questionar. É um período caracterizado pela completa ausência

¹³⁷ *Ibid.* p. 65

de questionabilidade. As infundáveis tarefas do cotidiano afastam o homem da tarefa de pensar o mais grave de seu tempo: a ausência de um pensar original.

O que significa pensar o sentido (*besinnen*)? Que relevância tem pensar o sentido quando se trata de técnica? Ora, o pensamento do sentido é oposto ao pensamento calculante, é um pensamento não metafísico, sinônimo de pensar a verdade do ser.

Heidegger nos indica que no mundo atual é demasiado fácil e rápido se ter conhecimento das coisas, ao mesmo tempo em que se esquece com a mesma rapidez, sem que se pense sobre isso. O homem moderno está entretido com o excesso de obras, sem se dar ao trabalho de pensar, ou quando o faz, está sempre calculando, 'contando' com coisas, com novas possibilidades, com resultados que devem ser atingidos. Trata-se de um tipo de pensamento planejador, calculador que, não necessariamente lida com números, mas com cálculos das metas e perspectivas sempre novas, sem parar para meditar sobre o sentido de tudo. "O pensamento que calcula não é um pensamento que medita, não é um pensamento que reflete sobre o sentido que reina sobre tudo o que existe" ¹³⁸.

Para Heidegger há uma urgência em que o homem moderno se coloque no caminho do que ainda permanece impensado, pois a banalização a que estão submetidos todos os entes, inclusive o próprio homem, desenraiza-o de sua "terra natal", desertifica o mundo.

Amplio é o caminho que mais se precisa para o *lóγος* originário. Poucos são os sinais que indicam o caminho. Talvez a derrocada do mundo, de há muito vazio e sem solo, tenha que esgotar a pretensão moderna de uma "criação cultural" – essa comporta aberta pela técnica moderna –, para que se torne possível o pensamento do sentido e o zelo pela sua atenção ¹³⁹.

Embora os sinais que evidenciam a urgência do pensamento do sentido não sejam claramente percebidos pelo homem, há pelo menos algumas questões referidas por Heidegger que sugerem a necessidade desse caminho. Uma delas é que nas ciências sempre existe algo de incontornável que a capacidade explicativa da própria ciência não alcança. Por meio da ciência e suas teorias, por exemplo, não se chega a explicar a essência

¹³⁸ Cf. HEIDEGGER. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 1959. p. 13

¹³⁹ Cf. HEIDEGGER. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1998, p.383.

da ciência. Por mais que o homem tenha a sensação de tudo controlar, resta algo que não pode ser calculado ou descoberto.

Mesmo assim, diz o filósofo, é possível que o homem que lida com a ciência mantenha vivo o pensamento na direção de não se perder da essência das coisas, quer dizer, do ser, pois o homem é o ser que medita.

O pensamento que medita exige de nós que não fiquemos unilateralmente presos a uma representação, que não continuemos a correr em sentido único na direção de uma representação. O pensamento que medita exige que nos ocupemos daquilo que, à primeira vista, parece inconciliável ¹⁴⁰.

Entretanto, mesmo o homem estando nessa “fuga ao pensamento”, possui em sua essência, em sua destinação, a capacidade de pensar e meditar, pois só se perde aquilo que anteriormente já se possuía. Quer dizer, o homem deslumbrado com seus feitos tecnológicos, apenas se afastou da sua essência, correndo o risco de exercer apenas o pensamento que calcula, no qual não se admite reflexão alguma.

No pensamento do sentido, chegamos propriamente onde, de há muito, já nos encontramos, embora sem tê-lo experimentado e percebido. No pensamento do sentido, encaminhamo-nos para um lugar onde se abre, então, o espaço que atravessa e percorre tudo que fazemos ou deixamos de fazer ¹⁴¹.

O lugar para onde o homem se encaminha segundo Heidegger, é aquele que, diferentemente da certeza assegurada pela razão imutável e pela ciência, se abre no próprio acontecer da história do homem. Esse é o “lugar de nossa morada”: o “acontecer dos acontecimentos históricos”. Esse caminho, por ser histórico, sempre está em transformação, quer dizer, a maneira como o homem moderno pode indagar pelo ente no seu ser, é diferente da maneira como indagaria em outras épocas. O ser é histórico e por isso se desvela de várias maneiras no decorrer da história do homem. Nos tempos modernos, o homem tem na

¹⁴⁰ Cf. HEIDEGGER. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 1959, p. 23

¹⁴¹ Cf. HEIDEGGER. *Ciência e pensamento do sentido*. In: Ensaios e conferências. Petrópolis: Vozes, p. 58.

essência da técnica, o *Gestell*, a possibilidade de deixar acontecer o ser, desde que esteja aberto para o apelo do pensamento que medita, ao apelo do próprio ser.

É, portanto, nesse tempo marcado pelo domínio do *Gestell*, no qual a morada essencial do homem parece ameaçada, que se evidencia o apelo do pensamento que não se satisfaz com as explicações fornecidas por paradigmas pré-estabelecidos e inquestionáveis. A lacuna deixada pela ausência de um adequado questionamento do ser e sua verdade, se traduz na extrema carência de sentido vivida pelo homem. Por isso, para Heidegger esse é o tempo em que “urge o pensamento do sentido”, pois este não significa pensar a partir da lógica ou comandado por ela, mas o pensar “enquanto estrutura de sentido, enquanto meditação num sentido”¹⁴².

O pensamento da objetividade e do cálculo, embora necessário, é superficial e esconde do homem aquilo que deve ser pensado. Ao pensar sobre o ente unicamente, sobre coisas, o homem se mantém na superficialidade. Ou ainda pode estar preso a um modo de reflexão muito peculiar da modernidade: a reflexão da subjetividade, na qual o homem se coloca como sujeito e os demais entes como objetos, como senhor de todos os entes e não como pastor do ser. Para Heidegger, o homem precisa aprender a pensar, a simplesmente pensar, cuja direção seja sair da superficialidade, para alcançar aquilo que ainda não foi pensado, o mais profundo.

O puro pensamento tende, pois, para própria profundidade, à medida que se entreabre para ela, nela encontrando suficientemente o a-se-pensar, e somente ali, na direção à profundidade, o mais profundo¹⁴³.

A tarefa de pensar requer aprendizagem, treinamento e um esforço ainda maior que qualquer outro ofício realizado pelo homem. É, portanto, uma tarefa das mais elevadas que possa realizar, uma vez que significa se colocar na escuta do ser, a fim de que realize uma volta para o pensamento mais essencial do ser humano. Aprender a pensar nos tempos atuais requer desaprender a pensar nos moldes da metafísica que resultou no pensar técnico de hoje. Por isso é uma tarefa que requer abertura e coragem para o abandono do domínio do ente e entrega ao ser, numa resposta à provocação originária do próprio homem.

¹⁴² Cf. HEIDEGGER. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1998, p. 402.

¹⁴³ *Ibid.* 222

Mas é possível sair desse processo de objetificação em que desde muito o pensamento se encontra? Heidegger aponta o dizer poético como um caminho que pode reconduzir o homem ao lugar original no qual o ser se mostra, na medida em que a arte é produtora de sentido e de mundo.

3.5 Arte, linguagem e abertura de mundo.

A arte ocupa um lugar central no pensamento de Heidegger. Ela é a abertura original em que o ente se apresenta. Em *A origem da obra de arte*, a obra de arte recebe um estatuto ontológico, pois possibilita o aparecer do ente em um mundo que está constituído apenas nela e por ela. Nesta perspectiva, a obra é que funda o mundo. Esse caráter instaurador de mundo presente na obra se dá pelo fato de ela não ser um símbolo, mas ter seu mundo próprio. O mundo instaurado pela obra, não é o mundo histórico, mas é um mundo possível de ser apreendido¹⁴⁴. Diante de um quadro, por exemplo, estamos diante de outro mundo que se opõe ao mundo real, mas que nos captura para dentro dele. Ela, a obra, não se reduz ao mundo objetivo, concreto, e talvez por isso, se perpetua e se lança pra o futuro.

Para demonstrar isso, Heidegger utiliza como exemplo a obra de van Gogh na qual estão presentes os sapatos de uma camponesa. Ao nos depararmos com tal obra, não estamos diante de meros instrumentos, mas de um mundo aberto e tornado possível pela obra. Não é o sapato enquanto simples objeto que ali está, mas o próprio mundo da camponesa que emerge: sua lida cotidiana, suas idas e vindas ao realizar suas tarefas, etc. A solidez do sapato garante que a camponesa se lance no mundo com estabilidade. O ser do sapato, que vai além da utilidade, encontra-se na obra. A verdade do ente encontra-se na obra independente da subjetividade de quem cria ou quem apenas contempla. Por isso, diz-se que a obra de arte abre seu próprio mundo.

¹⁴⁴ Vattimo esclarece que, com o ensaio *A origem da obra de arte*, Heidegger fez uma revisão de conceitos importantes em *Ser e Tempo*, como por exemplo, instrumento e mundo. “Com efeito, a obra de arte caracteriza-se, para Heidegger, pelo fato de ser “irredutível” ao mundo, caráter que os instrumentos não têm. (...) A obra de arte não se esgota no uso e na referência ao mundo”. Ao contrário do instrumento que “(...) se resolve todo no uso, no contexto do mundo, ao qual pertence (...)”. Cf. VATTIMO. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 124.

O que é que a obra enquanto obra instala? Levantando-se em si mesma, a obra abre um *mundo* e mantém-no numa permanência que domina. [desta forma], ser obra quer dizer: instalar um mundo. Mas o que é isso, um mundo? O mundo é o sempre inobjetal a que estamos submetidos enquanto o caminho do nascimento e da morte (...) ao abrir-se um mundo todas as coisas adquirem a sua demora e pressa, a sua distância e proximidade, a sua amplidão e estreiteza. (...) no aberto do mundo da obra: a rocha passa a jazer e a estar imóvel e, só então, é rocha; os metais passam a resplandecer; as cores ganham luminosidade; o som adquire a ressonância; a linguagem obtém o dizer¹⁴⁵.

A arte é também abertura da verdade, pois ela é, ao mesmo tempo, desvelamento, mas também ocultamento e “obscuridade”. Ela “faz que se torne presente o outro aspecto constitutivo de toda abertura da verdade que a metafísica esquece, isto é, a obscuridade e o ocultamento de que procede todo o desvelamento”¹⁴⁶. Enquanto a metafísica se limita à noção de verdade como adequação ao real, efetivo, a arte envolve criação de sentido¹⁴⁷. Ela inaugura, portanto um modo do acontecimento do ser que foge dos padrões explicativos. Nisso o mundo aberto pela obra, difere radicalmente do mundo metafisicamente construído, pois permite outra forma de experiência do ser, através da qual o ser se manifesta não em sua objetualidade, mas como evento que resguarda velamento e desvelamento.

A arte distingue-se de outros modos de deixar acontecer a verdade por ela “pôr na obra” a verdade. Ela apresenta um determinado ente que anteriormente não era e nunca mais voltará a ser. (...) A obra abre a verdade e conserva-a na própria abertura. (...) A arte mostra como o ente que está presente no des-ocultamento se submete a uma “oposição ao estar presente”: ao ser desoculto, ele é simultaneamente oculto¹⁴⁸.

¹⁴⁵ Cf. HEIDEGGER. *A origem da obra de arte*. Lisboa: Edições 70, 2007, ps. 34,35 e 36.

¹⁴⁶ Cf. VATTIMO. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 26.

¹⁴⁷ No caso específico da pintura, o sentido não se refere às formas visíveis que retratam um objeto tal qual ele é na realidade. Mesmo nos estilos como o abstrato, por exemplo, o objeto “(...) aparece sob a forma de “ausência””. Cf. CAMPOS. *Arte e verdade*. São Paulo: Loyola, 1992, p. 112. O sentido está no aparecer da verdade que a obra instala, pois enquanto obra ela permanece; recolhe em sua essência o velamento e desvelamento dos entes, além de aparecer ao longo da história humana de várias maneiras, assim como os conceitos de verdade. A arte aproxima-se ainda da verdade, quando acolhe em si a ambivalência própria do ser. Por exemplo, “Aí [na arte] acontecem coisas extremamente belas no domínio do movimento, que é preciso ver estaticamente. Imaginar o gesto do movimento é que possibilita a beleza.” *Ibid.*p.114.

¹⁴⁸ Cf. PÖGGELER. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 203.

A abertura presente na arte possibilita ao ente o jogo do desvelamento e velamento e resguarda o próprio movimento da verdade do ser. Esse modo de ser da arte possibilita ao homem redimensionar sua relação com os entes, que não seja apenas por intermédio da técnica.

Mas em que arte e linguagem convergem e se avizinham? E qual relação que ambas estabelecem com a técnica e sua essência? Fundamentalmente, a linguagem e arte estão próximas pelo traço que têm de doar sentido ao mundo. Mesmo nas artes plásticas, há uma linguagem presente. Obviamente, não nos referimos a uma linguagem oral e sim ao que a arte constantemente comunica. O silêncio da obra anuncia um mundo onde o mais profundo do ser acontece: o velamento e desvelamento. O silêncio é o dizer silencioso do ser (*Ursprache*). Naturalmente, a arte enquanto poesia (*Dichtung*) resguarda a linguagem em sua essência, em seu mais elevado poder-ser¹⁴⁹.

Para Heidegger a linguagem tem o papel de abrigar o ser e sua verdade. Ela nomeia o ser e por meio dela o ser se dá. É a salvaguarda da verdade do ser e do mundo. O mundo e as demais formas do acontecer da verdade não são sem linguagem. Há, portanto, um pertencer recíproco entre ser e verdade. O homem é, enquanto homem porque é “capaz de palavra”, porque fala. E o homem fala ininterruptamente, em todas as tarefas que possa realizar, até no silêncio, porque o falar lhe é “conatural”¹⁵⁰.

A linguagem, enquanto “casa do ser”¹⁵¹, encontra na arte, particularmente na poesia, o espaço para o acontecer mais original do ser. A poesia tem em si mesma uma verdade que é própria e que dispensa as explicações arraigadas nas ciências. A poesia é o falar puro da

¹⁴⁹ A poesia ocupa um lugar de destaque na filosofia de Heidegger, sobretudo a poesia de Hölderlin. Pöggeler comenta: “No semestre de Inverno de 1934/35, Heidegger lecionou sobre os hinos de Hölderlin *Germânia* e *O Reno*; Hölderlin tornou-se para Heidegger no poeta que no tempo dos deuses evadidos espera por uma nova dedicação do divino. O dizer poético de Hölderlin tornou-se em referência para um pensamento que busca experimentar a verdade do ser. (...) Heidegger tem esperança de que Hölderlin consiga deixar ver em todo o declínio e em todo o perigo a inicialidade do ocidente” Cf. PÖGgeler. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001, p. 207.

¹⁵⁰ Cf. HEIDEGGER. *A Linguagem*. Do original *Unterwegs zur Sprache*, traduzido para o português por: Dante Augusto Galeffi. Para uso exclusivo dos alunos de Filosofia da Linguagem da UCSal, Departamento de Filosofia. p. 2. Várias definições foram atribuídas à linguagem, ao longo dos tempos sendo a mais comum a idéia da linguagem como expressão do homem ou uma atividade do homem. “A mesma pressupõe a idéia de uma interioridade que se exterioriza”. Ibid. Heidegger assinala que todas as definições são insuficientes para determinar a essência da linguagem e permanecem centradas nas antigas e dominantes concepções, a despeito de todas as modificações advindas dos avanços da lingüística, psicologia e de outras ciências que estudam os fenômenos lingüísticos. “O falar nomina” e o nominar chama, aproxima e convida as coisas a serem como tais para os homens. “As coisas enquanto são e operam como tal, levam o mundo a cumprir-se”. Ibid.pg. 8

¹⁵¹ Expressão utilizada por Heidegger em *Carta sobre o Humanismo*. (Cf. p. 159)

linguagem. Ela, assim como a arte de modo geral, não é só beleza, mas o evento da verdade, na medida em que “Beleza é ocorrência a mando da verdade, processo que acontece quando algo na imensa escuridão torna-se luz, percebe-se a luz, sendo ao mesmo tempo a própria luz”¹⁵². É a criação em seu momento mais radical e, portanto, um momento em que se dá o ser. Para Pöggeler, a poesia “é a literal doação do ser, que traz o ente ao seu ser ou sua verdade, as coisas à sua essência e assim permite que o mundo e a história sejam”¹⁵³.

Com isso não se quer dizer que todo pensamento deve estar relacionado com a poesia, ou que se deve agora designar que a linguagem se dê na forma de poesia. Significa que a “força originária e criadora” que está presente na poesia pode reenviar o pensamento e a linguagem para sua dimensão mais original: aquela que escuta o ser e funda mundo. Por meio da linguagem, o ser do ente se revela enquanto se desvela e se esconde. Aliás, a possibilidade do evento que anuncia o “comum-pertencer” entre homem e ser (*Ereignis*), é vislumbrado na medida em que a essência do homem esteja entregue à linguagem¹⁵⁴.

Numa época em que impera o poder absoluto da técnica, a linguagem tende a se resumir em códigos lingüísticos, a perder-se em seu caráter técnico se afastando de sua essência reveladora do ser. A mesma conduta objetivante que o homem exerce em relação aos demais entes, também o faz com a linguagem. Ou seja, a experiência moderna da linguagem pode estar reduzida ao seu caráter da informação, porque os esquemas objetivantes da metafísica perpassam por todos os âmbitos.

Nesse sentido, o lugar privilegiado do homem enquanto abertura que mostra o ser através da linguagem, encontra-se ameaçado, na medida em que a relação que se estabelece responde ao apelo do que é visível e manipulável. Evidentemente, Heidegger não quer negar a importância do uso instrumental da linguagem, uma vez que este é uma das formas com que ela se desvela, todavia reduzi-la à sua instrumentalidade apenas, empobrece o seu verdadeiro sentido. O pensamento não consegue chegar ao ser do ente se a linguagem for entendida como instrumento. Os entes que a palavra nomeia perdem a

¹⁵² Cf. SCHNEIDER. *O outro pensar*. Ijuí: Unijuí, 2005, p. 96.

¹⁵³ Cf. PÖGgeler. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Instituto Piaget, 2001, p. 209

¹⁵⁴ Cf. HEIDEGGER. *Identidade e diferença*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p.186. Nesta obra, traduzida por Stein, o termo *Ereignis* é traduzido por acontecimento-apropriação e seria o âmbito no qual ser e homem se apropriam de forma recíproca. “(...) é o âmbito dinâmico em que homem e ser atingem unidos sua essência, conquistam seu caráter historial, enquanto perdem aquelas determinações que lhes emprestou a metafísica”. *Ibid.*p. 185. O *Gestell*, essência da técnica moderna (traduzida nesta obra por arrazoamento), resguarda a possibilidade de comunicar ao homem o acontecer do *Ereignis*.

possibilidade de se darem em seu modo mais original, se a linguagem não estiver comprometida com a abertura de mundo, com o seu poder-dar-ser às coisas.

Do mesmo modo que a linguagem pode perder sua força em dizer a verdade do ser ao tornar-se elemento da cultura, também o mundo instaurado pela obra de arte decai e se degenera quando a obra se transforma em objeto estético, mercadoria para ser comercializada ou mera manifestação cultural. Heidegger esclarece que:

A poesia não é um adorno que acompanha a existência humana, não é apenas uma exaltação passageira ou uma excitação e divertimento. A poesia é o fundamento que sustenta a história, e por isso não é tampouco uma manifestação de cultura, e menos ainda uma mera expressão da alma da cultura¹⁵⁵.

A arte pode ser um caminho que possibilita o pensamento meditativo, aquele que não apenas representa ou calcula, mas que funda um mundo na abertura que permite o ser das coisas. É um caminho enaltecido por Heidegger para se chegar mais perto do ser em sua essência. Ele percebeu a insuficiência da linguagem metafísica para captar o ser em seu sentido mais essencial, pois esta tradicionalmente se movimentou na dimensão esquecida do ser. Na tentativa de realizar uma mudança no pensar, que aproxime o homem do sentido do ser, ele escolhe a arte, principalmente a arte poética, como o âmbito para inaugurar um novo modo do ser se dá.

O pensamento, dócil à voz do ser, procura encontrar-lhe a palavra através da qual a verdade do ser chegue à linguagem. Apenas quando a linguagem do homem historial emana da palavra, está ela inserida no destino que lhe foi traçado. (...) O pensamento do ser protege a palavra e cumpre nesta solicitude seu destino. Esse é o cuidado pelo uso da linguagem¹⁵⁶.

A palavra da poesia guarda alguma semelhança com o dizer do pensador. Ambos preservam uma relação cuidadosa com a palavra. São, contudo, diferentes em sua essência, uma vez que “O pensador diz o ser. O poeta nomeia o sagrado”¹⁵⁷. Embora Heidegger não

¹⁵⁵ Cf. HEIDEGGER. *Holderlin*. Apud: RÜDIGER. *Martin Heidegger e a questão da técnica: prospectos acerca do futuro do Homem*. Porto Alegre: Sulina, 2006, p. 197.

¹⁵⁶ Cf. HEIDEGGER. *Que é metafísica*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 51.

¹⁵⁷ Ibid.

esclareça como o poetar e o pensar podem estar tão próximos, mas essencialmente separados, ele assinala que, provavelmente, os dois provêm de um modo de pensar originário, mais primordial do que o pensamento metafísico. Os âmbitos da linguagem e da arte são de grande importância para que um novo pensar desobjetificante se instale e permita o poder-ser das coisas. O homem é o mensageiro do ser, escolhido para trazer o ser à palavra e, portanto, possui a incumbência de zelar pela palavra e pela mensagem do ser que esta revela.

Tanto a palavra como a obra de arte, portanto, fundam e dão sentido ao mundo, porque se mantém numa abertura que possibilita o aparecer, a criação. A poesia é o pensamento do ser, no qual os entes são experimentados a partir de sua essência e não como objetos. O dizer poético, enquanto desvelamento do ser pela palavra, revela a essência da linguagem que é poética. Nisso reside um ultrapassamento da linguagem e do pensamento metafísico, pois significa uma posição radicalmente contrária à postura técnica assumida pelo pensamento moderno.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Quem o mais profundo pensou, ama o mais vivo”.

(Heráclito)

Ante o principal objetivo desta dissertação, qual seja, o de analisar a essência da técnica moderna, com vistas a identificar como ela participa no processo de entificação do ser e, para efeitos de nossas considerações finais, podemos apontar algumas questões importantes que observamos ao longo da pesquisa. Heidegger problematizou a técnica nos tempos modernos em diversas obras, parte delas citadas nessa dissertação. Com isso ele possibilitou aos estudiosos que se interessam pela temática, outra possibilidade de questionar a técnica, que seja diferente do viés corrente e usual, mergulhando no que há de mais essencial e determinante do ponto de vista ontológico.

O enfoque ontológico põe em relevo, principalmente, as bases metafísicas que subjazem na essência moderna da técnica (*Gestell*), sua íntima relação com a história do esquecimento do ser pela tradição metafísica, assim como a necessidade de superação ou de um salto para um novo acesso aos entes que não seja pela objetificação, mas pela recondução do pensamento para a verdade do ser.

A dissertação buscou focar a maneira como a técnica nos moldes modernos e distanciada da *techne*, participa no processo há muito estabelecido de entificação do ser, ao ser tomado unicamente pelo ente. Para isso fez-se uma trajetória que iniciou com a análise do ‘pano de fundo’ da questão da técnica, ou seja, as influências que Heidegger sofrera a partir da leitura das obras de Jünger, do antigo conceito de *techne* para se referir às origens gregas da técnica, bem como o ulterior afastamento sofrido pela mesma na modernidade. Tal afastamento se refere ao esquecimento do ser que a *techne* possibilitava manifestar-se. A *techne*, enquanto processo de produção do ente, não se esvazia na simples idéia de fabricação, mas se relaciona com o conhecimento na medida em que possui a capacidade de trazer para a presença aquilo que ainda não é. O ser se revela através do conhecimento antecipado que o artesão tem do ente, reconhecendo ao mesmo tempo seus limites, o

aparecer de sua verdade. A técnica moderna, ao contrário, destitui dos entes a sua originária condição de ser ao querer-se centro de todas as coisas.

A metafísica tradicional elaborou a pergunta pelo ser apoiada apenas no ente, reduzindo o ser àquilo que está presente, que é visível e efetivo (real), afastando-se do componente original da verdade do ser, que é o ocultar-se, esconder-se. Tal concepção fundamentou a doutrina cartesiana, a partir da qual o homem ocupa o lugar do sujeito portador de todas as certezas, aquele que legitima e domina os entes e o mundo. Tudo se reduz à subjetividade e à vontade do sujeito, obedecendo ao princípio do *eu*, medida de todas as coisas.

O princípio levado ao extremo na modernidade é a busca de fundamentos. Há uma verdadeira obstinação por explicações e esclarecimentos. O que está na base desse querer constante, é a metafísica que já traz em si a pretensão de superar suas próprias pressuposições. É a “(...) cega paixão pelo exagero e pela superação”¹⁵⁸. Todas as ciências são regidas pela explicabilidade, cujo objetivo é chegar a uma “consciência”. O caráter investigativo das ciências assume uma posição decisiva de se instalar no mundo o cumprimento do que se tornou a essência da modernidade: a força sem limites da planificação calculadora. Desse modo se justifica e se afirma o sujeito que sabe e que domina.

No pensamento de Nietzsche, Heidegger identifica o acabamento da metafísica no sentido de ter alcançado sua essência, seu fim. O ser é concebido por Nietzsche como “vontade de poder”. Esta se caracteriza por uma vontade que não possui meta fora do que ela mesma quer. É a vontade de querer que quer a si própria. Ela é muito mais um comando que determina o domínio sobre o ser do ente, do que um desejo ou uma aspiração.¹⁵⁹

A preocupação de Heidegger é a questão do ser e o seu destino no Ocidente, não em qualquer época, mas na modernidade, quando o homem afastado de sua essência e do caráter original de revelar o ser presente na produção/criação, corre o risco de comprometer-se com uma via única de desvelamento, sem se dá ao trabalho de pensar sobre outras possibilidades de se chegar mais perto da mensagem do ser.

¹⁵⁸ Cf. HEIDEGGER. *A época da imagem do mundo*. Ijuí: Unijuí, 2005, p. 213.

¹⁵⁹ Cf. STEIN. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 117.

Esta é particularmente uma era (dita era atômica, maquinística, etc.), na qual se evidencia um grande perigo. Não qualquer perigo ou mesmo o perigo de uma destruição massiva da humanidade pelas máquinas, mas o perigo da perda daquilo que há de mais humano no homem, que é o fato de ser o ente que é, de ser o único ente que experimenta o chamado do ser. O perigo reside no fato do homem sempre ter se mantido em relação com o ente em detrimento do ser.

Nesse estado atual de coisas, até o pensar tornou-se menos importante do que o fazer para o homem moderno. Existe uma aparência de que nunca o homem pensou tanto, devido às infindáveis realizações e avanços conseguidos nos últimos tempos. É inegável, segundo Heidegger, que de fato verifica-se um real interesse por todas as coisas, inclusive pela filosofia, “(...) mas [pergunta-nos], há hoje ainda algo pelo qual o homem não se interesse, a saber, daquela maneira como ele compreende o “interessar-se”?”.¹⁶⁰

O interesse crescente que se tem pelas coisas não caracteriza um verdadeiro pensar sobre o sentido que elas têm, mas revela a atenção do homem moderno sempre voltada para coisas que segundo seu juízo de valor são ‘interessantes’. Elas, porém caem na obsolescência rapidamente, se tornam desinteressantes e são substituídas por outras.

O pensar, nesse caso, se torna obediente e pode sucumbir ao comando da calculabilidade. Entretanto, Heidegger não tem a intenção de agregar à sua reflexão sobre a técnica, uma descrição da modernidade ou ainda uma ética que poderia reger tal reflexão. Ele aponta como insuficiente a visão antropológica e humanística da técnica, assim como a discussão sobre seus meios e seus fins. Porque, como vimos não é este o real perigo que ameaça o homem e seu destino no mundo, mas a forma como o homem, ser a quem foi confiado a mensagem do ser, se mantém distante de um questionamento original sobre o ser, correndo o risco de esquecer de sua essência mesma.

Isso se dá em parte porque o homem está demasiadamente ocupado com a infindável produção de coisas, e encontra-se à mercê de sua própria vontade, sem saber-se obediente a um comando metafísico histórico, segundo o qual ele é o sujeito que reduz todos os entes a

¹⁶⁰ Cf. HEIDEGGER. *Que significa pensar?* Ijuí: Unijuí, 2005, p. 137. Heidegger esclarece que “*Inter-esse* [o grifo é do autor] significa: estar misturado entre as coisas, estar em meio a uma coisa e nela permanecer”. *Ibid.* O critério do homem moderno interessar-se pelas coisas não seria esse de estar entre elas compreendendo-as. Nesse sentido até mesmo o interesse pela Filosofia, não significa que o homem esteja pensando o essencial do ser, mas pode significar apenas uma curiosidade pelos pensadores e pela História, sendo somente algo que faz parte da configuração e determinações da cultura.

uma dimensão exclusivamente objetiva. Esse modo de estar no mundo, encobre e dissimula a própria finitude humana. Nesse sentido não apenas o ser encontra-se esquecido, mas também o caráter finito do homem e do ser ¹⁶¹.

Podemos comentar sobre o objeto dessa pesquisa, agora à luz de todas as reflexões fundamentadas no pensamento de Heidegger, que a técnica e sua essência, o *Gestell*, possuem características próprias de uma época em que a tendência é não questionar-se mais sobre o ser das coisas. Apesar da dissertação não ter se prestado a uma análise de técnicas anteriores à modernidade e ter a filosofia de Heidegger e o enfoque ontológico como único aporte, não é tarefa difícil encontrar nas obras do autor, reflexões pertinentes acerca do modo como se comportou o homem em outros momentos históricos diante de suas conquistas tecnológicas.

Embora a tendência humana de dominar a natureza pela sua sobrevivência pareça fazer parte da história do homem, não é percebido que em outras épocas houvesse tão exacerbada vontade de poder absolutamente tudo e de tornar todas as coisas conhecidas e mantidas sob total controle. Além de que, toda a exploração que é feita da natureza e do próprio trabalho humano tem como meta única obter lucros. Ou seja, essa forma com que o homem atual se relaciona com os entes no mundo, é própria dos tempos modernos e não de outras épocas.

O mundo aparece agora como um objeto sobre o qual o pensamento que calcula investe, nada mais devendo poder resistir aos seus ataques. A natureza transforma-se num único posto de abastecimento gigantesco, numa fonte de energia para a técnica e indústria modernas. Esta relação fundamentalmente técnica do Homem com o todo do mundo surgiu pela primeira vez no século XVII, na Europa e unicamente na Europa. Permaneceu desconhecida das restantes partes da Terra durante longo tempo. Era totalmente estranha às épocas precedentes e aos destinos dos povos de então. ¹⁶²

De acordo com Heidegger, contudo, a técnica obedece a um comando que vem sendo instaurado desde os primórdios. Nas origens do pensamento ocidental, não se tinha clareza

¹⁶¹ A questão da finitude está sempre presente no pensamento de Heidegger. “Pelo fato de a ontologia fundamental instaurar-se no círculo hermenêutico ontológico da relação entre o ser e o homem ela se movimenta na finitude, finitude do homem que sempre se movimenta simultaneamente na verdade e não-verdade e finitude do ser que sempre se revela pelo velamento e desvelamento”. Cf. STEIN. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2001, p. 281.

¹⁶² Cf. HEIDEGGER. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 1959, p. 19

desse processo e a relação do homem com o ser estava ainda preservada num modo mais simples e, conseqüentemente, mais original. O comando metafísico do mundo ocidental já estaria nas bases do que viria a ser a ciência e a técnica modernas.

A metafísica, enquanto fundamento de uma época, fornece as características que a determinam. A concepção de verdade, por exemplo, passou por transformações ao longo da história, e na modernidade se caracteriza como representação. Assim, as manifestações e variações com que foi compreendido o ente em seu ser, são sinais dos desdobramentos metafísicos.

Entretanto, a metafísica também obedece a um comando, que é do próprio ser. Ela todo o tempo interrogou o ente, acreditando estar em contato com o ser. De fato, diria Heidegger, o ser sempre esteve presente na metafísica, mas o que ficou esquecido é que o ser não se dá em sua plenitude, não se desvela, senão velando-se no ente, de modo que todas as formas que nomearam o ser no passado se referiram aos modos do ser se dá naquele momento. Cada momento da humanidade testemunhou uma nova manifestação do ser e o esquecimento perpassou todos eles.

Vale antes e sempre compreender a essência da época a partir da verdade do ser que nela reina, porque só assim se experimenta ao mesmo tempo aquele mais digno de ser questionado, que, para além do que está ao dispor, sustenta e vincula fundamentalmente um trabalhar em direção do porvir e faz com que a transformação do homem torne-se uma necessidade surgida do próprio ser.¹⁶³

O modo metafísico vigente esteve todo o tempo fundado em um esquecimento. Esse esquecimento é o lugar da metafísica, mas é, ao mesmo tempo, o lugar da verdade do ser não reconhecido pela metafísica, pois o ser essencialmente se subtrai ao pensamento. Nesse sentido, a metafísica não experimentou a verdade do próprio ser, visto que não reconheceu o ser enquanto retiro, enquanto “ficar de fora”.¹⁶⁴

Mesmo Heidegger necessitou dar uma viravolta (*Kehre*) na sua compreensão do ser, de modo a aprofundar as posições iniciadas em *Ser e Tempo*. Nesse passo decisivo no pensamento sobre o ser, a via de acesso que se abre para o filósofo é pensar o ser como

¹⁶³ Cf. HEIDEGGER. *A época da imagem do mundo*. Ijuí: Unijuí, 2005, p. 215

¹⁶⁴ Cf. PÖGGELER. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Instituto Piaget, 2001, p. 137.

história. A partir dessa via ele se movimenta insistentemente na compreensão do fundamento da metafísica como história do esquecimento do ser, ou seja, a história da metafísica como história do próprio ser.

Assim, Heidegger se propõe pensar o ser como história, através do passo de volta [*kehre*] até a metafísica, que se esconde em seu começo. Essa história é uma história ontológica, que é a dimensão na qual o ser acontece sempre de modos novos, sempre para nova humanidade. No passo de volta, essa história se manifesta como “vontade de poder, espírito, subjetividade, *cogito ergo sum*, (...)”. Mas para Heidegger essa história se manifesta como esquecimento. O esquecimento radica no fato de que cada humanidade confunde o ser com um de seus modos de manifestação que ele assume através de sua história.¹⁶⁵

Dessa maneira, a técnica moderna e sua essência, o *Gestell*, mantêm uma relação direta com o estado de objetificação em que se encontra o ser a partir da modernidade até a época de hoje. As características que estão radicadas no *Gestell* encontraram um solo fértil, metafisicamente preparado, para o seu aprofundamento e enraizamento. Significa a consolidação do que já estava estabelecido há séculos atrás. Contudo, segundo o pensamento de Heidegger, tudo retorna para o ser, ou melhor, para a relação essencial entre ser e homem. É na esfera do ser que pôde se estabelecer o esquecimento que consolidou a entificação, do mesmo modo que é o ser que prepara o acontecimento no qual ele mesmo pode se dar, sendo o homem o lugar considerado pelo ser para a fundação de sua verdade.

O acesso para o ser e sua verdade foi possibilitado na modernidade e na vigência da técnica pelo reconhecimento de que o mesmo permaneceu sempre ausente na história do homem. Isto significa dizer que é próprio da essência do ser retirar-se, pois ele se dá sempre no desvelamento de uma ocultação.

Nesse sentido, poderíamos dizer que na época comandada pela essência da técnica (*Gestell*), o ser se dá na forma mais exacerbada de esquecimento. Ele é pensado primordialmente a partir de sua objetividade, como a simples presença dos entes. Mas é também uma época em que o ser pode mostrar-se em sua verdadeira essência, pois essencialmente ele se dá como presença/ausência. Particularmente é a época em que o pensamento se deparou com a lembrança de que algo estava esquecido. Ou seja, o ser

¹⁶⁵ Cf. STEIN. *Introdução ao pensamento de Heidegger*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 91.

sempre esteve esquecido pela tradição metafísica e, ao lembrar desse esquecimento abriu-se na modernidade a possibilidade de penetrar na sua verdade.

Mas Heidegger prega a lembrança do ser, Heidegger quer que a humanidade da era da técnica não se lance para a objetivação desenfreada, que no fundo é pura afirmação da subjetividade, como vontade de poder. É preciso lembrar que o ser está sempre oculto, que o ser jamais é posse, que o ser jamais é óbvio, que o ser jamais é manejável em seu destino, mas, que, pelo contrário, o ser nos comanda em nossa história, que o ser decide, porque nos destina como sua clareira.¹⁶⁶

A técnica não é uma determinação do homem, tampouco algo que o homem possa parar quando bem entender, mas um momento em que o ser chega à sua acontecência. A técnica não seria apenas uma expressão radical de uma época, mas a expressão do ser reconhecido em sua modalidade de destinação. É a dimensão que funda uma época e que coloca o homem em face de uma nova experiência com o ser.

O homem pertence ao envio, destino (*Geschick*), no qual é empurrado para um modo de desvelamento. Entretanto, o homem participa do envio do ser, porque participa da abertura que lhe é própria e, nesse sentido, não quer esse destino dizer que o homem está submisso e completamente entregue aos desmandos da técnica, mas antes que, uma vez destinado a *ser*, o homem recebeu a incumbência de instaurar a verdade¹⁶⁷. Nesse sentido, destino e liberdade, embora pareça paradoxal, mantém uma relação de co-pertencimento, ou seja, o homem está destinado (*geschicklich*) a ser livre.

¹⁶⁶ *Ibid.* p. 176

¹⁶⁷ Stein se refere à Heidegger em entrevista concedida com exclusividade ao Instituto Humanitas Unisinos, em 14/06/2006, sob o título: *A superação da metafísica e o fim das verdades eternas. Uma entrevista especial com o filósofo Ernildo Stein*. “O filósofo é, sem dúvida, o pensador de vulto que, na filosofia, problematizou de modo mais profundo a questão da modernidade. Até que ponto suas idéias sempre acertaram é uma outra questão. Não podemos, no entanto, negar a importância de sua teoria de que, com a modernidade, surgiu a questão da subjetividade e com isso a questão do método. O ser humano está livre das amarras da tradição e da história passada, para traçar o seu caminho e os seus projetos. Por isso, passa a considerar a natureza e os recursos do Planeta como transformáveis e manipuláveis sem limite. Heidegger vê nisso o surgimento de uma espécie de compulsão para a transformação. Ele costuma chamar a irresistível tendência de o ser humano transformar tudo de dispositivo (*Gestell*). Foi assim que ele previu o que chama de europeização do mundo, a lógica e o cálculo se disseminando implacavelmente pelo Planeta, arrasando as culturas locais com o progresso. Com isso, o filósofo levanta, já no fim dos anos 1930, o problema daquilo que hoje denominamos globalização”. “(...) Talvez convenha dizer que Heidegger finalmente, sem nenhuma inibição, libertou o ser humano como ser no mundo de qualquer amarra metafísica, deixando como tarefa sua, a instauração da verdade. Heidegger declara que não há verdades absolutas ou literalmente “não há verdades eternas”. A verdade só existe porque o ser humano opera com ela”. Acesso: 08/09/2008.

Foi possível observar, no percurso delineado por esse estudo, que um dos méritos do pensamento heideggeriano ao perguntar pelo ser, reside no fato de ter colocado em questão, de forma incansável, a tradição metafísica e filosófica que se fortaleceu com o advento da modernidade. Segundo os pressupostos objetificantes e deterministas dessa tradição, o homem é o ente que assumiu a posição de sujeito e sujeitou os demais entes à condição de objetos manipuláveis, calculáveis e, sobretudo, passíveis de exploração e domínio. Para além dessa reflexão, o seu pensamento evidencia a crença na possibilidade de um novo começo, um novo acesso do homem ao ser, possibilitado pelo pensamento meditativo, pela linguagem e pela arte. Decerto Heidegger não aponta saídas para a tecnificação do mundo, mas acredita que, a partir da reflexão que o homem pode empreender em busca do sentido do ser e de sua própria história, pode-se ter uma referência para encontrar outros modos mais autênticos de experimentar a verdade e superar a unilateralidade da técnica.

Abre, portanto, um caminho para que o homem continue indagando sobre seu estar no mundo e sobre o ser. De alguma maneira, o filósofo tenta restabelecer para o homem sua condição de estar livre em seus projetos, convidando-o para a não escravização aos objetos produzidos pela técnica. Convida para a reflexão de que tais objetos podem auxiliar o homem em suas lidas cotidianas, mas devem repousar em si mesmos, sem que assumam um lugar de máxima prioridade na vida humana e sem que esvaziem o poder-ser das coisas e do próprio homem.

A técnica é um fenômeno irreversível, o que é importante manter aceso é o empreendimento de compreender sempre mais o ser no seu modo de retirar-se, de ocultar-se. Não basta tão somente superar a metafísica, mas “Trata-se de superar incansavelmente os empecilhos que tão facilmente tornam um tal dizer [o dizer da verdade do ser] insuficiente”¹⁶⁸. Não significa ainda querer arrancar o ser do retiro no qual sempre esteve, uma vez que todas as tentativas de elucidar o sentido do ser, conceituando-o, tentando capturá-lo em uma definição, levou tão somente ao ente.

Trata-se, pois, de se colocar numa perspectiva de desconfiança ante todo pensamento que se queira absoluto, fixo e inquestionável. A lógica e o cálculo devem ser experimentados como uma forma apenas de pensar, mas não significa fonte irrefutável de todo e qualquer

¹⁶⁸ Cf. HEIDEGGER. *Tempo e Ser*. In: Heidegger. Coleção: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 271.

conhecimento. O pensamento que se direciona para a mensagem do ser deve, portanto, se manter atento e vigilante numa atitude de escuta (*hören*).

É importante também pensar o ente, dando a ele o lugar que originariamente é seu: o pólo do ser que se mostra ao homem. Em uma época que insiste em não estabelecer diferença alguma entre ser e ente, corre-se o risco de não se levar em conta a diferença ontológica que rege tal relação. O que existe é uma circularidade entre ente e ser, pois o ente desvela-se velando o ser e o ser desvela-se velando o ente, embora estejam ligados a uma única origem: o ser.

É tarefa do homem, portanto, manter vivo o pensamento que medita na busca de um sentido para o mundo técnico. Mas, pensar num sentido para o mundo, considerando esse estado de coisas, não se dá apenas a partir do homem, mas de sua relação com o ser, enquanto comum pertencer. Ainda pertence ao homem resgatar e rearticular o mundo, a partir do seu elemento essencial que é ser totalidade e desvelamento originário. Isso não quer dizer corrigir ou mesmo erradicar os prejuízos causados pela técnica. Resgatar o mundo enquanto totalidade quer dizer antes de tudo, trazer para a reflexão a possibilidade de um novo acesso do homem ao seu habitar no mundo, à sua autêntica morada, deixando que as coisas sejam. É possibilitar a experiência do mundo como quadratura de terra e céu, divino e mortal. Um primeiro passo para que esse novo acesso se dê pode ser o reconhecimento da essência que rege os tempos modernos e a relação que ela tem com a história do homem desde sua origem, reflexão que está todo o tempo presente na obra de Heidegger. Tal reconhecimento sugere a necessidade de um caminho a ser percorrido pelo homem e pelo pensamento para inaugurar esse novo começo.

Uma das tarefas assumidas pelo pensamento de Heidegger é mostrar através das inúmeras questões levantadas em sua obra, a necessidade de exercitar o pensamento no sentido de aprender a pensar. Porque, para o filósofo, o essencial ainda permanece a-se-pensar (*Bedenkende*). Pensar o ainda impensado é pensar o ser, livre das conceituações objetivantes ditadas pela tradição. O esforço que isso requer é o esforço dispensado para a realização de qualquer trabalho e exige a coragem de um salto. Não se aprende a nadar, lembra-nos Heidegger, apenas lendo tratados sobre natação¹⁶⁹. É, antes, o salto na água que possibilita a experiência. No que se refere ao ser, não é diferente, pois escutar a

¹⁶⁹ Cf. HEIDEGGER. *O que significa pensar*. Ijuí: Unijuí, 2005, p. 137

mensagem do ser exige a coragem de um salto¹⁷⁰. Evidentemente, ele não aponta saídas para tal intento, mas deixa claro que qualquer caminho que tome o pensamento, será sempre um caminho que permanece aberto a possibilidades, viragens. Porque o próprio homem em seu ser, o *Dasein*, é possibilidade, é poder-ser¹⁷¹. Todo pensamento, portanto, parte do apelo do próprio ser na relação com o homem, conforme nos mostra Heidegger,

Nenhum caminho do pensamento, nem mesmo o do pensamento metafísico, parte do homem e vai desse para o ser, ou inversamente, parte do ser para voltar ao homem. Muito antes, todo o caminho do pensamento já avança sempre em meio à relação total de ser e homem, senão não é pensamento.
172

Não encontramos na filosofia de Heidegger uma preocupação com a técnica em si, tampouco a alusão de uma possível superação da técnica no sentido de retornar a uma forma de vida desvinculada das conquistas tecnológicas adquiridas pelo homem ao longo da história, o que seria impensável. O fato do mundo se tornar cada vez mais técnico e do homem interpelar o ente sempre ‘contando com algo’, é inquietante. Contudo, assinala Heidegger, o mais inquietante é o fato do homem, não haver ainda despertado para o pensamento meditativo e, através deste, para uma forma de se relacionar com essa infinidade de coisas criadas por ele próprio, de modo a não perder de vistas a sua essência, o sentido de sua existência, da sua humanidade.

O filósofo propõe que nos coloquemos diante dos objetos técnicos com a postura que tinham os antigos diante do ser: serenidade (*Gelassenheit*). Manter-se na serenidade está fora do âmbito da passividade ou atividade. Significa permanecer na abertura para o ente que vem ao nosso encontro e aguardar a sua essência. Ou seja, vivemos cercados dos objetos técnicos e lidamos com eles cotidianamente. Podemos, contudo, ao invés de nos

¹⁷⁰ O salto é, para Heidegger, o risco do abrir-se para o essencial-se do ser como evento. p. 189.

¹⁷¹ “O que Heidegger quer nos dizer é que o ser é sempre as possibilidades que descobrimos nos entes e que nos empenhamos por realizar. Possibilidades às quais damos realidade quando as empreendemos. Descobrimos a possibilidade de energia nas quedas d’água e empreendemos sua possibilidade de presentificação e uso. Ou descobrimos uma forma num bloco de mármore e o esculpimos para que ela se torne presente como uma obra. (...) Heidegger quer nos dizer que o ser é o *possível* do mundo e de nós mesmos, mas um possível entregue aos nossos cuidados e sob nossa responsabilidade.” Cf. CRITELLI. *Martin Heidegger e a essência da técnica*. Disponível em: <http://www.pucsp.br/margem/pdf/m16dc.pdf>. Acesso em: 09/11/2007.

¹⁷² Cf. HEIDEGGER. *Que significa pensar?* Ijuí: Unijuí, 2005, p. 137

entregarmos cegamente ou nos deixarmos dominar por eles, nos mantermos numa atitude reflexiva, livres das representações que entificam o ser e, portanto, lançados na abertura do ser. Essa é uma maneira de não vermos as coisas apenas do ponto de vista da técnica.

Podemos utilizar os objetos técnicos e, no entanto, ao utilizá-los normalmente, permanecer ao mesmo tempo livres deles, de tal modo que os possamos a qualquer momento largar. Podemos utilizar os objetos técnicos tal como eles têm de ser utilizados. Mas podemos, simultaneamente, deixar esses objetos repousar em si mesmos como algo que não interessa àquilo que temos de mais íntimo e de mais próprio. Podemos dizer 'sim' à utilização inevitável dos objetos técnicos e podemos ao mesmo tempo dizer 'não', impedindo que nos absorvam e, desse modo, verguem, confundam e, por fim, esgotem a nossa natureza. (Wesen). (...) Gostaria de designar esta atitude do sim e do não simultâneos em relação ao mundo técnico com uma palavra antiga: *a serenidade para com as coisas (die Gelassenheit zu den Dingen)* [Desse modo] A nossa relação com o mundo técnico torna-se maravilhosamente simples e tranqüila.¹⁷³

A serenidade não apenas conduz ao caminho de um novo acesso ao ser, ela é o próprio caminho, na medida em que é a essência do pensamento e possibilita ao homem a abertura ao mistério e o acesso a um novo “enraizamento”.

Por fim, construímos o caminho enquanto pensamos, “somos enquanto pensamos”. Nesse sentido, gostaríamos de registrar duas frases de Shneider e Stein, respectivamente, que nos lembram desse caminho apenas possibilitado pelo pensamento e do lugar privilegiado do homem. Esse lugar privilegiado não se dá porque o homem seja um ente diferenciado dos outros entes, no sentido tradicional de ser *animal rationale*. O homem é “o lugar no qual acontecem ser, verdade e mundo (...)”¹⁷⁴. É o pastor do ser, o guardião da mensagem do ser.

Pensar seria uma ocasião de se perceber o inevitável exercício de indicar caminhos.
(Shneider)

É tarefa do homem a instauração da verdade. (Stein)

¹⁷³ Cf. HEIDEGGER. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, 1959, ps. 23 e 24.

¹⁷⁴ Cf. PÖGgeler. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Instituto Piaget, 2001, p. 246.

REFERÊNCIAS

BERCIANO, M. *La tecnica moderna: reflexiones ontologicas*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1996.

BOUTOT, Alain. *Introdução à Filosofia de Heidegger*. Lisboa: Europa-América. 1993

CAMPOS, M.J. Rago. *Arte e verdade*. São Paulo: Loyola, 1992.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis. Pensamento Humano. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução e notas de Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Heráclito: A origem do pensamento ocidental: lógica: a doutrina heraclítica do logos*. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro. Ed. Relume-Dumará, 1998.

_____. *Die Frage nach der Technik*. Versão bilíngüe. Tradução de Marco Aurélio Werle. In. Cadernos de tradução. N.2, DF/USP, 1997.

_____. *Lês Problèmes Fondamentaux de la Phénoménologie*. Tradução: Jean-François Courtine. Paris: Gallimard, 1985.

_____. *Introducción a la Filosofía*. Tradução de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Ed. Cátedra, 1999.

_____. *Aportes a la Filosofía: acerca del evento*. 2. ed. Tradução de Dina V. Picotti C. Buenos Aires: Ed. Biblos, 2006

_____. *Carta sobre el Humanismo*. Tradução de Helena Cortés e Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

_____. *Lógica: la pregunta por la verdad*. Tradução: Joaquín Alberto Ciria. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

_____. *Ser e Tempo*. Parte I. Pensamento Humano. 15 ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 1986.

_____. *A doutrina de Platão sobre a verdade*. Tradução da edição francesa presente em Questions II, ed. Gallimard, Paris, 1980. Trad. Elsa Buadas.

_____. *A Linguagem*. Tradução de Dante Augusto Galeffi. Para uso exclusivo dos alunos de Filosofia da Linguagem da UCSal, Departamento de Filosofia. p. 2.

_____. *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*. Mundo, Finitude e Solidão. Tradução Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. *O Princípio do Fundamento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget. 1959.

_____. *A origem da obra de arte*. Lisboa: Edições 70, 2007.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

LOPARIC, Zeljko. *Heidegger e a pergunta pela técnica*. In: cadernos de história e da Filosofia da Ciência, série 3, v. 6, n.2, jul - dez. São Paulo, Unicamp, 1996.

OLIVEIRA, R. Mendes. *A Questão da técnica em Spengler e Heidegger*. Ed. Argvmentvm: Tessitura, 2006.

PÖGGELER, Otto. *A via do pensamento de Heidegger*. 1. ed. Lisboa: Ed. Instituto Piaget, 2001.

RÜDIGER, F. *Martin Heidegger e a questão da técnica: Prospectos acerca do futuro do homem*. Porto Alegre: Ed. Sulinas, 2006.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Tradução: Lya Luft. São Paulo; Geração, 2000. Versão e-book disponível em: <http://books.google.com.br/>. Acesso em: 06/10/2008

SCHNEIDER, P. Rudi. *O outro pensar: sobre que significa pensar? e a época da imagem do mundo*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.

STEIN. E. *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*. Porto Alegre: Ed. EDIPUCRS, 2002.

_____. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2001.

_____. *Racionalidade e existência: O ambiente hermenêutico e as ciências humanas*. 2. ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008.

_____. *Epistemologia e crítica da modernidade*. 3. ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2001.

_____. *Pensar é pensar a diferença. filosofia e conhecimento empírico*. Ijuí: Ed. Unijuí. 2002.

THIELE. L. Paul. *Martin Heidegger e a política pós-moderna: Meditações sobre o tempo*. Cidade: Ed. Instituto Piaget, 1995.

VATTIMO. G. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. 2. ed. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2007.

_____. *Introdução a Heidegger*. 10. ed. Bari: Ed. Instituto Piaget, 1996.

ZARADER. M. *Heidegger e as palavras de origem*. Ed. 2ª. Ed. Instituto Piaget. 1990.

ZIMMERMAN. Michael. E. *Confronto de Heidegger com a modernidade*. Lisboa: Ed. Instituto Piaget, 1990.

Dissertações, Monografias e Artigos:

CAMPOS. M.J. Rago. *Heidegger e a reflexão sobre a técnica*. In. Revista Kriterion. Janeiro-Junho. Belo Horizonte. MG. UFMG. 1984.

CRITELLI. D. M. *Martin Heidegger e a essência da técnica*. Disponível em: <http://www.pucsp.br/margem/pdf/m16dc.pdf>. Acesso em: 09/11/2007.

COCCO. M. *A Questão da técnica em Heidegger*. Dissertação apresentada à Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), 2007. Disponível em: <http://www.controversia.unisinos>. Acesso em 06/ 10/2008.

FLEIG, M. COCCO, R.. *A questão da técnica em Martin Heidegger*. Artigo pesquisado na web: <http://www.controversia.unisinos>. Acesso em: 30/04/2008.

MIRANDA, A. Luiza. *Da Natureza da Tecnologia: Uma análise Filosófica sobre as Dimensões Ontológica, Epistemológica e Axiológica da Tecnologia Moderna*. Dissertação apresentada no Centro Federal de Educação Tecnológica do Paraná. Curitiba, 2002. Disponível em: <http://www.latosensu.cefetmg.br>. Acesso em: 06/11/2007.

TROMBETA. G.Luís. *A obra de arte como verdade em obra: notas sobre a estética heideggeriana*. Crítica, vol.3, n.9. Outubro-dezembro. Londrina: Ed.Vel, 1997.