

**A QUESTÃO DO FIM DA FILOSOFIA E A TAREFA
DO PENSAMENTO NA ERA DA TÉCNICA PLANETÁRIA**

LA CUESTIÓN DEL FIN DE LA FILOSOFÍA Y LA TAREA
DEL PENSAMIENTO EN LA ERA DE LA TÉCNICA PLANETARIA

THE QUESTION OF THE END OF PHILOSOPHY AND THE JOB
OF THOUGHT IN THE ERA OF PLANETARY TECHNIQUE

Wanderley J. Ferreira

Professor da Universidade Federal de Goiás

E-mail: wanderleyf4@gmail.com

Resumo: Tomando como referências básicas algumas reflexões do filósofo Martin Heidegger sobre a técnica, essa investigação visa fundamentalmente compreender em que medida na era do domínio planetário da técnica a filosofia chega ao seu fim reservando, contudo, ao pensamento a tarefa de pensar a essência da técnica, desvelando assim, não apenas o perigo que ali se aloja, mas também o que salva. Alguns momentos preparatórios para o advento do domínio planetário da técnica serão analisados na tentativa de se compreender como a civilização ocidental atingiu a era da técnica planetária. Em um segundo momento, a partir de uma crítica à concepção instrumental da técnica, procura-se explicitar o significado do fim da filosofia e em que medida vivemos um tempo de indigência e penúria que não pensa, mas apenas planifica e calcula. O artigo conclui procurando esclarecer que tipo de perigo existiria na essência da técnica e qual o caráter e a tarefa do pensamento originário apto a superar o domínio planetário da técnica.

Palavras-chaves: Filosofia, Técnica, Ciência, Pensamento.

Resumen: Tomando como referencias básicas algunas reflexiones del filósofo Martin Heidegger sobre la técnica, esta investigación pretende comprender la medida en la que, en la era del dominio planetario de la técnica, la filosofía llega a su fin reservando al pensamiento, con todo, la tarea de pensar la esencia de la técnica, revelando así, no apenas el peligro que ahí se aloja, sino también lo que salva. Algunos momentos preparatorios para el adviento del dominio planetario de la técnica serán analizados en la tentativa de comprender la forma en que la civilización occidental alcanzó la era de la técnica planetaria. En un segundo momento, a partir de una crítica a la concepción instrumental de la técnica, buscamos explicitar el significado del fin de la filosofía y la medida en que vivimos un tiempo de indigencia y penuria que no piensa, sino que apenas planifica y calcula. El artículo concluye buscando esclarecer los peligros que existen en la esencia de la técnica y el carácter y la tarea del pensamiento originario apto para superar el dominio planetario de la técnica.

Palabras clave: Filosofia, Técnica, Ciencia, Pensamiento.

Abstract: Taking as basic references some reflections of the philosopher Martin Heidegger on the technique, this inquiry basically aims at to understand where measured in the age of the planetary domain of the technique the philosophy it arrives at its end reserving, however, to the thought the task of thinking the essence of the technique, thus revealing not only the danger that it lodges there, but also what save. Some preparatory moments for the advent of the planetary domain of the technique will be analyzed in the attempt of if understanding as the Western civilization has reached the age of the planetary technique. In a second moment, from a critique of the instrumental conception of technology, seeks to clarify the meaning of the end of philosophy and to what extent we live in a time of poverty and misery do not think, but only plans and calculate. The article concludes by seeking to clarify what type of danger existed in the essence of the technique and what the character and the task of thought originating able to overcome the planetary domain technique.

Word-keys: Philosophy, Technique, Science, Thought.

Duas questões colocadas pelo filósofo Martin Heidegger[1889-1976] na conferência *Fim da Filosofia e tarefa do pensamento* (Cf. Heidegger, 1979e) serviram de fios condutores em nossa investigação: primeiro, em que medida a técnica estende hoje seu domínio por todo planeta fazendo com que a Filosofia encontre seu fim através de sua realização nas ciências tecnizadas? Segundo, qual seria a tarefa de uma nova forma de pensar capaz de romper com a lógica e a gramática que governam toda tradição do pensamento Ocidental? Nossa intenção não foi oferecer respostas definitivas para tais questões, mas tomá-las como caminhos para se compreender melhor os desafios de nosso tempo e a nós mesmos.

Tornou-se lugar comum a constatação de que vivemos uma crise paradigmática sem precedentes. Não sabemos se seremos testemunhas de uma tragédia de dimensões planetária/cósmica ou se desse momento, em que nossa própria sobrevivência encontra-se ameaçada, surgiria algum caminho para uma nova era de esplendor da humanidade. O fato é que de diversas áreas do conhecimento científico emergem novos paradigmas que colocam em questão alguns dogmas do velho paradigma cartesiano-newtoniano da *ordem a partir da ordem* e sua concepção determinista e mecanicista de natureza [Determinismo, Atomismo, Mecanicismo]. Ora, a partir do advento da teoria da relatividade e da teoria quântica, postula-se a necessidade de uma nova percepção de uma nova realidade, que não existiria mais independente do sujeito e seus instrumentos de observação. Cada vez mais se consolida a ideia de que a passagem do possível ao real se dá no ato de observação. Estamos, portanto, irremediavelmente e originariamente comprometidos com o mundo, as coisas e os seres que nos cercam.

Contudo, as novas abordagens que pretendem oferecer alternativas aos impasses da Era da técnica negligenciam, por

exemplo, as contribuições de pensadores como Heidegger, filósofo que pensou o fenômeno da técnica e as possibilidades de sua superação por um pensamento originário para além da concepção antropológico-instrumental. Daí, o caráter inédito dessa investigação ao colocar em discussão no meio acadêmico uma abordagem do fenômeno da técnica que extrapola os estreitos limites da concepção antropológico-instrumental. Nesse sentido, delimitamos no vasto conjunto da obra heideggeriana uma bibliografia básica que reunisse alguns textos nos quais a questão da técnica é abordada da forma mais "clara" possível.

Reconhecemos que na presente investigação foram mobilizados textos, conceitos e questões que são motivos de polêmicas entre os próprios especialistas e estudiosos do tema em questão. Não temos, portanto, a pretensão de esgotar aqui todas as possíveis implicações, problemas e conceitos que decorrem da questão da Técnica. Nosso objetivo não é descobrir um solo último e seguro, mas abrir caminhos, propor tarefas e desafios na companhia de um pensador [Heidegger] com o qual ainda se pode aprender a pensar.

E ao pensar o fim da filosofia na era da técnica, tomamos como pressuposto a concepção heideggeriana de técnica: a técnica não se reduz a essa parafernália eletrônica e a esse amontoado de máquinas instaladas a nossa volta. Na realidade, na visão de nosso filósofo, a era da técnica seria a última época da Filosofia e nos adviria como algo que nos é destinado, enviado, escapando, portanto, ao arbítrio humano. Isso não significa que a técnica seja uma coisa neutra, tal representação, sustenta Heidegger, deixa-nos completamente cegos para a *essência* ainda impensada da técnica, onde se aloja o perigo (Cf. Heidegger, 1958a).

O fato é que várias abordagens do fenômeno da técnica ainda insistem em concebê-la como uma simples forma do querer humano, um meio para se atingir fins postos pelo homem. Assim, todo real é-visto como produto do homem, do sujeito cognoscente, enquanto fonte de todas as representações. Ora, guiados por Heidegger, mostramos aqui que essa concepção corrente da técnica, que faz do homem seu sujeito não percebe que a técnica não é um puro fazer humano. A técnica não é um *acontecimento* que surge primeiramente dentro do âmbito-humano, nem é mesmo

o homem o agente principal desse acontecimento. Pelo contrário, é o homem quem mais sofre suas consequências. É ele a primeira vítima, o primeiro a ser explorado e provocado pela técnica, a primeira e fundamental matéria prima.

É certo que hoje, no mundo uniformizado pelo cálculo, não podemos mais renunciar à técnica e à ciência moderna, mas isso não nos deve impedir de ver que o projeto da razão técnico-científica representa um perigo para a essência do homem. E esse perigo não poderá ser combatido por meios meramente humanos. Mas o que há para temer e questionar na técnica, já que tudo funciona aparentemente bem? Era justamente isso que incomodava Heidegger, que tudo funcione. Pois esse funcionamento exige sempre o funcionamento de um novo equipamento, que cada vez mais separa o homem da terra, desarraigando-o e tornando-o um estranho em sua própria casa.

Assim, alheios no mundo estéril e uniforme do cálculo, alimentamos uma dupla ilusão: de um lado, a opinião de que a ciência, melhor que qualquer outra experiência ou forma de conhecimento, atinge a realidade do real; por outro lado, a ilusão de que sem a exploração do real pela ciência, as coisas nem seriam coisas. O fato é que, apesar de todo avanço técnico-científico e da supressão de todas as distâncias, não nos colocamos próximos o suficientemente das coisas para interrogá-las em sua coisidade [*Dingheit*] (Cf. Heidegger, 1958b). Assim, no âmbito dessa supressão das grandes distâncias operada pelos artefatos técnicos, tudo nos é igualmente próximo e igualmente distante. Tudo é, por assim dizer, sem distância. Nesse mundo desencantado do cálculo, um mundo sem distância e sem mistério, a técnica configura-se, não apenas como instrumento a serviço das maquinações humanas, mas como última época da Filosofia. Ela não seria senão a consumação dessa metafísica do sujeito que começa com Descartes e termina no domínio incondicional do real pela Vontade de Poder [*Nietzsche*] (Cf. Heidegger, 1971a).

Assim, na primeira parte de nossa investigação analisamos os três momentos (experiências) decisivos no percurso da razão ocidental que, segundo Heidegger, teriam preparado o advento do domínio planetário da técnica: A experiência grega da *techné* como *poiésis*; o surgimento do sujeito/razão moderna com a metafísica

cartesiana e o *projeto matemático de natureza* da ciência moderna e, por fim, a consolidação e consumação do domínio planetário da técnica na metafísica da vontade de potencia e na ideia de Super-homem em Nietzsche.

Tomamos como ponto de partida, portanto, a concepção de *techne* entre os gregos, elucidada reportando-se a alguns pequenos textos de Heidegger sobre o tema. Essa retomada do sentido originário de *techne* entre os gregos numa perspectiva heideggeriana foi de fundamental importância para compreendermos melhor a natureza da própria técnica moderna. Com Heidegger, mostramos que em seu sentido originário a *techne* estava ligada a esse saber se instalar e orientar em meio ao ente, contudo, ao contrário da técnica moderna, ela nunca afrontava ou desafiava/intimava a natureza [*physis*] a se apresentar apenas como um fundo de reservas.

Mas o que realmente difere a *techne* grega da técnica moderna? A resposta a tal questão exigiu a retomada tanto do nascimento do sujeito e da razão moderna no âmbito da metafísica cartesiana quanto da origem do projeto matemático de natureza com a ciência moderna. Quando no âmbito da filosofia moderna, Descartes estabelece o *Eu penso (Cogito)* como princípio fundador, o eu e o homem alcançam uma posição única dentro desse perguntar. Doravante, o homem é o *sujeito*, não mais uma parte da totalidade do ente ao lado de Deus e do mundo, mas aquela instância na qual se reduzem e da qual parte todas as proposições metafísicas. Mas por que o termo *subjectum* perde a amplitude do termo grego *hypokeimenon* (o que subjaz, o que suporta determinadas qualidades) no âmbito da metafísica cartesiana restringindo-se ao homem, sujeito pensante e representador?

Ora, na perspectiva heideggeriana, o fato do homem tornar-se sujeito e o mundo objeto não passaria de uma consequência da técnica no movimento de sua instalação planetária.-Movimento que tem como lugar privilegiado o conhecimento científico, na medida em que o *projeto matemático de natureza* constitui a própria essência da ciência moderna. Mas qual seria a natureza desse processo de matematização mediante o qual o sujeito assegura seu domínio sobre a totalidade das coisas? Tentamos responder tal questão retomando, com Heidegger, a origem da ciência moderna e

seu projeto matemático de natureza. Constatamos assim que não é por acaso que uma das questões fundamentais para a Ciência moderna é perguntar como a natureza deve ser projetada antecipadamente para que os processos naturais sejam calculáveis a priori conforme a *ordem* e a *medida*. Nessa natureza reduzida ao mundo uniforme do cálculo não existem nem coisas nem homens. A coisa transforma-se no ponto material que se move numa pura dimensão espacio-temporal. O vivente é concebido como uma superestrutura e um agregado do não vivente. Mesmo a física contemporânea, segundo Heidegger, não abandona o projeto matemático de natureza – permanece “*a intimação à natureza, o desafio de tudo conceber como fundo disponível (Bestand)*”. (Cf. Heidegger, 1997b).

Nessa retomada do nascimento do sujeito e da ciência moderna conferimos uma ênfase especial as seguintes obras de Heidegger – *Caminhos do bosque [Holzwege]* [1950]; *O que é uma coisa? [Die Frage nach dem Ding]*[1935-6]; *Nietzsche II*[1962]; *Ensaio e Conferências [Vortrag und Aufsätze]*[1954]; *Sobre o humanismo [Über der Humanismus]*[1947]. Cabe ressaltar desde já, que não nos interessa aqui fazer um levantamento das condições histórico-sociais que determinaram a revolução científica do século XVII e o nascimento da Filosofia moderna com Descartes. Nossa leitura do nascimento do sujeito moderno e da origem da ciência moderna limitou-se ao ponto de vista heideggeriano exposto nas obras supracitadas.

Após a análise de alguns momentos preparatórios do advento da técnica moderna, procuramos compreender melhor em que sentido, no âmbito do domínio planetário da técnica, a filosofia encontra seu fim, ou seja, o lugar de sua consumação nas ciências tecnizadas.

Assim, na segunda parte da pesquisa expomos os limites da concepção antropológico-instrumental da técnica, que a concebe como um *meio* para certos fins e como um negócio do homem. Para tal concepção a técnica não passaria de uma *instalação (Einrichtung)*, um instrumento a serviço do homem e de sua subjetividade ávida em dominar e controlar a totalidade das coisas, obedecendo a um único imperativo: intensificar a si mesma. Heidegger considera que essa determinação *instrumental* e

antropológica da técnica pressuporia duas coisas: primeiro, o fato de colocar a técnica como instrumento; segundo, o homem deve controlar o desenvolvimento tecnológico segundo seus fins. A crença de que o homem pode tornar-se mestre-sujeito da técnica, enquanto meio de controle da natureza e da sociedade, é o ponto essencial da concepção antropológico-instrumental. Mas e se a técnica, como sustenta Heidegger em *A pergunta pela técnica* [*Die Frage nach der Technik*] [1953] (Cf. Heidegger, 1958a), não for um simples meio ou um fazer humano, como se colocaria a vontade de dominá-la?

Após explicitar o caráter e os limites da concepção instrumental da técnica, analisamos em que sentido pode-se falar de fim da Filosofia na era da técnica, não sem antes fazer um breve diagnóstico da época atual no qual mostramos que, para Heidegger, no momento do domínio planetário da técnica reinaria o tempo da maior indigência e penúria, que paradoxalmente são vistas como sinal de progresso e segurança. A técnica torna-se, assim, a organização da penúria no âmbito de uma fabricação em massa. Nessa época de penúria, o homem perde sua relação com a Terra, uma vez que o projeto tecnológico exclui a existência mesma de qualquer coisa como uma terra, ou seja, algo não disponível ao poder desafiador da técnica. Contudo, para Heidegger, não é a cultura técnico-científico que mais nos ameaça, mas a ainda não pensada essência da técnica – é lá que se aloja o perigo, mas também o que salva (Cf. Heidegger, 1958a). Paradoxalmente, é justamente nessa situação de extrema indigência e penúria que se abriria a possibilidade do advento de uma nova forma de ser, pensar e falar a partir mesmo do fim da Filosofia.

Mas em que medida a Filosofia teria encontrado o *lugar* de seu *fim* no caráter científico com que a humanidade se realiza na *praxis* social? Não podemos esquecer que o caráter específico desta cientificidade é de natureza *cibernética*, quer dizer, técnica. Ora, na medida em que a nova ciência fundamental é a *cibernética* – teoria do controle, da planificação e de organização do trabalho humano, o domínio sobre o saber é exercido pelas operações e modelos do pensamento representacional calculador. Assim, o fim da filosofia mediante sua realização nas ciências tecnizadas poderá significar muitas coisas, menos o *fim* do próprio pensamento. Mas qual a

natureza desse pensamento meditativo? Estaria ainda reservada a tal pensamento uma tarefa que nem a filosofia nem as ciências poderiam realizar? (Cf. Heidegger, 1979e). Tentamos responder essas e outras questões tomando como referências básicas as seguintes obras e conferências de Heidegger: *Fim da Filosofia e a tarefa do pensamento*, *Nietzsche II*, *Caminhos do bosque*, *A questão da técnica*, *Ciência e Meditação*, *A coisa*.

Na terceira e última parte da pesquisa procuramos compreender em que sentido Heidegger afirma que na essência da técnica mora não apenas o perigo, mas também o que salva. Ao perguntarmos pela essência da técnica percebemos que sua novidade repousa na especificidade do desvelamento que ela opera no mundo dos entes. Um des-velamento que não se desdobra num trazer à presença, num levar à frente, no sentido da *poiesis grega*. O desvelar imperante na técnica moderna, sustenta Heidegger, é um desafiar (*Herausfordern*) que estabelece para a natureza a exigência de fornecer energia suscetível de ser extraída e armazenada enquanto tal. Já na década de 50, Heidegger observava que hoje também o campo entrou num processo de preparação que põe/requer (*stellt*) a natureza como um fundo de reservas disponíveis.

O campo é agora uma indústria de alimentação motorizada. O ar é posto para o fornecimento de nitrogênio, o solo para o fornecimento de minérios, o minério, por exemplo, para o fornecimento de urânio, este para a produção de energia atômica, que pode ser associada ao emprego pacífico ou à destruição. (Heidegger, 1958a, p. 57).

Veremos que esse modo de desabrigar/desvelar da técnica moderna é um *destino* (*Geschick*) que traz em si um perigo, que não é em si qualquer perigo, mas é *o perigo*. A explicitação da natureza desse perigo e o que significa pensar para além do domínio da técnica planetária serão temas dos capítulos conclusivos dessa investigação. Qual a natureza e o caráter desse pensamento que, no fim da filosofia, ousa pensar e dizer o ser das coisas para além dos limites do pensamento calculador. Ora, no capítulo conclusivo dessa investigação procuramos, com Heidegger, mostrar que esse pensamento originário assume a pretensão de ultrapassar a Filosofia sem recorrer à lógica ou à gramática que governaram

nossa história ocidental até o presente. Textos escritos em momentos diversos do percurso do pensamento heideggeriano procuraram jogar alguma luz sobre o caráter desse pensamento originário. No *Posfácio* (1943) de *Que é Metafísica?* [*Was ist Metaphysik?*] lê-se que esse pensamento originário está na busca constante da palavra através da qual a verdade do ser das coisas chega à linguagem. Na conferência *Ciência e Meditação* (*Wissenschaften und Besinnung*) (1953), o filósofo considera que o pensamento originário não nos conduzirá para nenhum outro lugar, senão àquele no qual desde sempre já moramos. (Cf. Heidegger, 1997b). Reconhecemos que ao tentar caracterizar e apontar a natureza desse pensamento originário manipulamos conceitos específicos do vocabulário heideggeriano difíceis de traduzir para o português. Ainda assim procuramos mostrar que o pensamento originário seria, talvez, a experiência de uma dimensão pré-reflexiva, que Heidegger chama de *Clareira* (*Lichtung*) - uma espécie de iluminação. Condição de possibilidade de todo *dar-se e ocultar-se*.

Somente esta clareira nos garante a nós os homens um passo ao existente que nós não somos e o acesso ao existente que somos. Graças a essa clareira, o existente desvela-se em certa medida. (Heidegger, 1997b, p. 44-45).

Em *Sobre o humanismo* (1947), Heidegger considera que uma autêntica experiência da essência desse pensar originário exige que nos libertemos da *interpretação técnica* do pensar, cujos primórdios recuam até Platão e Aristóteles (Cf. Heidegger, 1979c).

Assim, com essa pesquisa procuramos reforçar a convicção e a esperança de que: se é certo que a técnica plenifica o niilismo, o desenraizamento do homem, o desencanto da Natureza, a fuga dos deuses; por outro lado, ela é também o âmbito no qual emerge a possibilidade de uma *relação mais originária com as coisas* a partir de um *novo começo*. Esse novo começo inauguraria uma época na qual nossas relações com as coisas não se fariam apenas pela mediação da técnica. Entretanto, permanece incerto, por exemplo, se a civilização mundial será em breve subitamente destruída ou se cristalizará numa longa duração de uma mudança contínua. E, para Heidegger, a filosofia não pode produzir um efeito imediato que

possa fazer mudar o estado presente do mundo. Isto não vale apenas para a Filosofia, mas para todas as preocupações e aspirações por parte do homem. Em último caso, cabe a nós decidir se da noite desse tempo de penúria e indignação surgirá um novo modo ser e estar no mundo. Enquanto isso, o “*deserto cresce...*”. [Nietzsche].

Nessa última parte da investigação tomamos como referências básicas as seguintes obras de Heidegger: *Que é Metafísica?*; *Sobre o Humanismo*; *Caminhos do bosque*; *Introdução à Metafísica*; *Da experiência do Pensar, A questão da técnica, Identidade e Diferença*; *Fim da Filosofia e a tarefa do pensamento*.

Momentos preparatórios para o domínio planetário da técnica. O sentido originário da técnica - a experiência grega da *techné* como *poiésis*. O que significa e fala o nome técnica em seu sentido originário entre os gregos? Para Cornelius Castoriadis¹, *Τεχνικόν* (*Tecnikon*) designa aquilo que pertence à *techné*, que remonta a um verbo antigo *teucho* cujo sentido central em Homero é fabricar, produzir, construir. Já em Homero, realiza-se a passagem do sentido do fabricar para o causar, fazer ser, trazer à presença, conspirar para o aparecimento de algo. Apesar dessa mudança de significação, o verbo continua a fazer referência ao ato apropriado e eficaz para produzir algo. *techné* enquanto produção ou fabricação material torna-se logo a *pro-dução* ou o fazer eficaz, a habilidade produtiva relativa a uma ocupação e à habilidade em geral. Portanto, *techné* refere-se ao método, ao modo de fazer eficaz (Cf. Castoriadis, 1993).

¹ Segundo Castoriadis, a preocupação com a técnica permanece marcada, no nível sociológico, por uma duplicidade profunda: por um lado, teríamos um pasmo diante dos artefatos e da facilidade com que o comum dos mortais e os cientistas se deixam aprisionar em novas mitologias; por outro lado, percebe-se um clamor contra a técnica considerada responsável de todos os males da humanidade. O fato é que, segundo Castoriadis, a opinião pública corrente ou sábia, permanece embaraçada na antítese da técnica como puro instrumento do homem e da técnica como fator autônomo, fatalidade ou destino (Heidegger). Assim, o pensamento continua o seu papel ideológico – fornecer à sociedade o meio de não pensar o seu problema verdadeiro, furtando-se de se responsabilizar por suas criações (Cf. Castoriadis, 1993, p. 236).

Em seu diálogo *Protágoras*, Platão coloca a questão da função da *techné* frente à *tyche*. *Tyche* refere-se à fortuna, ao que acontece, ao que é contingente, ou seja, àquilo que os homens não controlam. Nesse sentido, Platão considera que o verdadeiro progresso consiste em eliminar a *tyche* mediante a *techné*. Diante dessa vulnerabilidade dos homens submetidos aos caprichos da fortuna, parece que a única forma de poder viver uma boa vida é o desenvolvimento da *techné*. Ou seja, a aplicação deliberada da inteligência humana a alguma parte do mundo que proporciona certo domínio sobre a *tyche*: relacionando-se, assim, com a satisfação das necessidades e com a produção e o domínio das contingências (Cf. Platão, 1987).

Em Aristóteles encontramos uma análise mais sistemática do termo *techné*, enquanto modo de saber [Cf. Aristóteles, *Metafísica*, Liv. I; *Física*, Liv. II]. No livro I de sua *Metafísica*, Aristóteles afirma que o primeiro grau de conhecimento se dá entre aquele que sente e o objeto sentido. Esse grau ínfimo de saber está presente nos animais. Alguns animais retêm sua experiência sensível na *memória*, que é o segundo momento na hierarquia dos graus do conhecimento. O mero sentir que compõe uma série de imagens é organizado e retido pela memória. Esta organização dos dados retidos pela memória, este estabelecimento de leis que regulam minhas vivências sensíveis, é o que Aristóteles chama de *Experiência* (*Empiria*). O estágio da *experiência* é alcançado somente pelo homem, que terá que passar pela *Arte* (*techné*), pela *phronesis*, pela *epistemé* e pelo *Nous*, até alcançar aquela forma suprema de saber - a *Sophia*. A *techné* aparece, pois, como um tipo de conhecimento especificamente humano (Cf. Aristóteles, *Metafísica*, Liv. I). Em Aristóteles, portanto, a *téchne* é uma forma primitiva e elementar de estar na verdade das coisas e possui uma tríplice superioridade sobre o saber da experiência: Sabe melhor, sabe mais e é mais fácil de ensinar. O acabamento, a atualização desse modo de saber, é uma *poiésis* (Cf. Aristóteles, *Metafísica*, Liv. I). A *techné*, enquanto *poiésis*, faz advir o que, nele mesmo, poderia tanto ser como não ser e cujo princípio encontra-se no criador e não no criado. Assim, a *techné* em geral imitaria a *physis*, ou seja, efetuaria o que a natureza está na impossibilidade de realizar.

Algo importante que deve ser pensado na palavra *techné* é que, desde os tempos mais antigos até os tempos de Platão, a palavra *techné* segue de par com a palavra *epistéme*. Ambas significam: ter um bom conhecimento de algo, ter uma boa compreensão de algo. Heidegger observa que Aristóteles, numa passagem da *Ética a Nicômico* (VI, 3 e 4), distingue a *techné* e a *epistéme* em referência ao *como* e ao *quê* elas desabrigam, nos seguintes termos:

A *techné* é um modo de aletheuein (αληθευειν). Ela desabriga o que não se produz sozinho e ainda não está a frente e que, por isso, pode aparecer e ser notado, ora dessa, ora daquela maneira. Quem constrói uma casa ou um navio ou forja um libatório desabriga/des-oculta o que deve ser produzido segundo as perspectivas dos quatro modos de ocasionar... O decisivo na *techné*, desse modo, não consiste no fazer e manejar, não consiste em empregar meios, mas no mencionado desabrigar, enquanto tal... a *techné* é um trazer à frente.” (Heidegger, 1958a, p. 55)

Uma correlação importante foi estabelecida pelos gregos entre os termos *physis* e *techné*. Já na física de Aristóteles (Cf. Aristóteles, *Física II*, 194b), a aparição da *techné* tem uma dupla função: por um lado, permite a separação de dois tipos distintos de entes: o mundo natural, o mundo “dos seres que encerram em si mesmos o princípio do movimento” [*Physis*]; e o mundo da *techné*, o mundo da ordem humana ligada à vontade dos homens e à sociedade. Cabe ressaltar que os gregos não pretendiam estabelecer nenhuma dicotomia entre mundo humano e natural ao confrontarem o poder poético da *techné* e da *physis*. Isso porque a *techné* em seu sentido originário estaria ligada a esse saber se instalar e orientar em meio ao ente, sem nunca afrontar ou desafiar a natureza [*Physis*]. O homem no seio da *physis*, ou seja, tendo como pano de fundo esse des-ocultamento originário do ente em sua totalidade, é convocado a co-responder na linguagem e no pensamento a essa eclosão das coisas. No coração desse des-ocultamento, entretanto, o homem introduz uma ruptura – a *techné*, que de certa forma irá recriar o princípio criador e regulador de todas as coisas – a própria *physis*.

A partir das considerações precedentes, parece-nos possível afirmar que seria no mínimo arriscado traduzir apressadamente

techné por técnica. Hoje, entendemos por técnica uma ciência aplicada e preocupada pela eficácia, baseada em um pensamento experimental e calculador e que opera e intervém sobre coisas transformadas em objetos materiais disponíveis ao cálculo. Tal atividade seria orientada para esquemas mecânicos, visando transformar conscientemente a natureza conforme o estabelecimento prévio de uma linha de progresso e renovação. Por tudo isso, cremos que não se pode fazer uma interpretação reducionista da *techné*. Sendo necessário apartar-se das visões anacrônicas que limitam o significado desse termo a partir da perspectiva moderna e instrumental. Enquanto um modo de desabrigar/des-ocultar, vimos que a *techné* manteria uma relação essencial com a *alétheia*, que constitui a essência do fenômeno da verdade entre os gregos. Mas qual seria o modo de des-ocultamento e o caráter da presentidade desvelado pela técnica moderna que a torna diferente da *techné* grega? Tentaremos responder tal questão fazendo uma abordagem esquemática do nascimento do sujeito pensante em Descartes e do projeto matemático de natureza da ciência moderna em sua origem.

Nascimento do sujeito moderno e do projeto matemático de natureza da ciência moderna. Quando no âmbito da metafísica moderna, o *Eu penso (Cogito)* converte-se em princípio fundador, o eu e o homem alcançam uma posição única dentro desse perguntar pelo ente. Doravante, o homem é o sujeito, não mais uma parte da totalidade do ente ao lado de Deus e do mundo, mas aquela instância na qual se reduzem e da qual parte todas as proposições metafísicas. [Cf. Heidegger, 1971c]. Importa saber que no âmbito da metafísica moderna inaugurada por Descartes, o termo *subjectum* não tem a amplitude do termo grego *hypokeimenon* (o que subjaz, o que suporta determinadas qualidades, o que existe por si), mas restringe-se ao homem, sujeito pensante e representador. O eu do homem coloca-se a serviço desse *subjectum*. Como sujeito, o homem se funda a si mesmo como medida de todas as medidas com as quais se mede o que pode ser tomado como certo, verdadeiro e existente (Heidegger, 1971b, p. 39). Mas como se tornou possível interpretar todo existente a partir das estruturas do sujeito

cognoscente? Ora, a preeminência de um *Sub-jectum* provém da pretensão do homem de encontrar um fundamento que descansa na certeza de si mesmo.

É importante observar que o fato do *sub-jectum* determinar o que é o ser a partir do pensar é o resultado de algumas decisões metafísicas que ao longo da história ocidental velaram o sentido originário do Ser e prepararam o advento do reinado do sujeito com Descartes e seu desdobramento no atual domínio planetário da técnica. Entretanto, haveria uma novidade da Idade Moderna – a mudança operada na essência do homem convertido em sujeito cognoscente. Doravante, tudo que não é sujeito, é objeto redutível à representação desse sujeito.

...o homem converte-se naquele ente no qual se fundamenta todo ente no que concerne ao modo de ser e sua verdade. O homem converte-se em centro de referência do ente enquanto tal. Mas isso só é possível se é transformada a concepção da totalidade do ente [a da própria essência da verdade]. (Heidegger, 1971c, p. 81).

Como já foi dito, o termo *subjectum* perde sua referência ao *υποκειμενον* grego (o que é presente efetivamente a cada momento), passando a identificar-se com o ego de um suposto sujeito pensante. Esse ego seria o ente mais verdadeiro e evidente, cuja certeza é a mais acessível. Ele é o ente em relação ao qual e a partir do qual se pensa o Ser e a Substância, enfim, a totalidade do ente esgota-se no poder ser objeto de representação desse ego (Descartes). A modernidade propria, assim, uma “Metafísica do sujeito”. O ente ao qual é endereçada a “*questão do Ser*”, é o Sujeito, a Consciência, enfim, um “*subjectum*” que decide o que é o próprio Ser. A “*experiência do Ser*”, para o homem moderno, não é mais uma experiência que o Ser faz de si no dizer e no pensar do homem. Doravante, o Ser transforma-se em objeto do representar de um sujeito que pensa. Dizer que esse sujeito pensa, é dizer que ele representa, ou seja, mantém determinada relação com um representado. Representar significa aqui, a partir de si mesmo, colocar algo diante de si e garantir aquilo que é posto como tal.

Essa garantia advém de um calcular, pois só a calculabilidade garante de antemão e constantemente a certeza do que se quer representar. O que domina não é mais uma escuta e um ver que

deixam as coisas serem o que são, mas um desafio que submete a totalidade do ente ao cálculo e à planificação. Portanto, numa perspectiva heideggeriana, o verdadeiro sentido da categoria de Sujeito mostra-se a partir desse processo de objetivação total do mundo que o reduz a uma imagem - esse processo, sustenta Heidegger, chama-se reino da Técnica (Heidegger, 1971c, pp. 87-88).

Outra mutação fundamental ocorrida com o nascimento do sujeito moderno recai sobre a essência da verdade – doravante, verdade é a certeza que possibilita ao homem um agir eficaz movido por uma vontade de vontade cujo único objetivo é seu próprio engrandecimento. Assim, a técnica progride constantemente estendendo seu domínio por todo planeta mediante a renovação de seus sucessos e novas descobertas. Ela alimenta-se desse ultrapassamento incessante de suas aquisições e de suas conquistas mais recentes (Cf. Heidegger, 1971b, p.424). Esse incessante ultrapassamento da técnica por si mesma seria uma das expressões da *vontade de vontade*. Como a Vontade de Poder nietzschiana que quer sempre, não apenas conservar-se, mas intensificar-se, essa *vontade de vontade*, que anima o poder avassalador da técnica por todo planeta, consuma-se no círculo perverso da *produção-consumo* no qual a totalidade do ente apresenta-se como fundo de reserva. O fato é que a verdade como certeza da representação fundamenta-se numa nova experiência do Ser entre os modernos. Doravante, não mais uma escuta respeitosa ao *apelo do Ser*, não mais um manifestar do Ser no dizer e no pensar do pensador, mas sim uma provocação e um desafio (*Erausfordern*) lançados à totalidade do ente, vista como um estoque de recursos disponíveis à uma Vontade de Poder insaciável (Heidegger, 1971b, p. 425).

O fato do homem tornar-se sujeito e do mundo tornar-se objeto, não passaria de uma consequência da essência da técnica no movimento de sua instalação planetária. Esse movimento tem como lugar privilegiado o conhecimento científico, na medida em que o projeto matemático de natureza constitui a própria essência da ciência moderna. Mas qual seria a natureza desse processo de matematização mediante o qual o sujeito assegura seu domínio sobre a totalidade do ente?

O projeto matemático de natureza da ciência moderna. Na medida em que o matemático se converte no princípio mais elevado de todas as determinações do Ser, na filosofia o impulso ao sistema torna-se quase que irresistível e o pensar que simplesmente calcula tornar-se o tribunal da determinação do Ser. Daí, uma das questões fundamentais para a Ciência é questionar como a natureza deve ser projetada antecipadamente enquanto domínio da objetividade para que os processos naturais sejam calculáveis a priori?(Heidegger, 1971b, p. 42). Nessa questão estaria implícita uma decisão sobre o tipo de natureza que é reconstruída pelo projeto matemático da ciência moderna, que projeta a priori um plano único e bem ordenado de formas puras e leis imutáveis, às quais devem se conformar os fenômenos naturais. Fixa-se a priori o que deve ser a essência das coisas e suas relações constantes. (Heidegger, 1971b, p. 44). O objeto científico não é o ente tal como ele se mostra, mas o resultado de uma construção teórica, uma hipótese metodológica, um experimento mental.

Tal atitude reluta em aceitar que a Natureza (Physis) e a linguagem possuem dimensões inesgotáveis e irreduzíveis ao cálculo ou às formalizações lógicas. Heidegger observa que as leis físicas, por exemplo, deixam um resíduo, um incalculável que é o elemento essencial e imponderável da natureza, e que rege a ciência. Na realidade, no mundo uniforme do cálculo não existem nem coisas nem homens. A coisa transforma-se no ponto material que se move numa pura dimensão espácio-temporal, ou numa composição correspondente de tais pontos. O vivente se concebe como uma superestrutura e um agregado do não vivente, ainda quando se creia que jamais a vida será explicada a partir da matéria inerte. (Heidegger, 1971c, p. 46). Contudo, a representação científica não pode jamais enclausurar o ser da natureza. A física é uma maneira de descrever a natureza mas não a esgota.

Mas o que dizer sobre a nova realidade desvelada pela teoria quântica? Ela mudaria na essência esse processo de objetivificação do real operado pela ciência moderna e seu projeto matemático de natureza? Em oposição ao universo mecânico, qualitativamente indiferenciado, não hierarquizado, onde todos os movimentos e posições podem ser pré-calculadas de modo rigoroso, a física

contemporânea nos desvela níveis crescentes de complexidade. O microscópico não é simples, é complexo. Não há o elementar, e nada pode ser absolutamente determinado num universo onde impera o *princípio de incerteza* (Heisenberg). Entretanto, para Heidegger, a física contemporânea não abandona o projeto matemático de natureza, ela apenas mostra uma outra objetividade do ente material. Mesmo a física do núcleo e do campo permanece uma física assim como a física newtoniana. Há algo que não muda nessas duas épocas da física moderna: “a intimação à natureza, o desafio de tudo conceber como fundo disponível (Bestand)” (Heidegger, 1997b, p. 68).

Heidegger reconhece que é imprescindível um pensar apto a organizar e planificar a práxis humana por todo planeta, entretanto, não podemos esquecer que esse é um tipo de pensar peculiar que não esgota toda dimensão da clareira (Lichtung) onde as coisas nos vêm ao encontro. O pensamento que calcula possibilidades continuamente novas, com perspectivas cada vez mais ricas e mais econômicas, não tem tempo para meditar. Esse pensamento não é um pensar que pensa em posse do sentido que impera em tudo que é.

O homem de hoje, sustenta Heidegger, não passa de um indigente em relação ao pensamento meditativo. (Heidegger, 1976, p. 517- 518). Para superar tal indigência é necessário que nos demoremos junto ao que é próximo e que meditemos acerca do mais próximo – acerca do que concerne a cada um de nós aqui e agora - na hora presente do acontecer mundial sob o domínio do pensamento calculador.

É certo que os instrumentos técnicos de informação estimulam, assaltam e agitam hora após hora o homem, tornando-se mais próximos que as coisas a nossa volta, mais próximos que o céu sobre a terra, mais próximos que os usos e costumes do povo, mais próximos, enfim, que a tradição do mundo em que nascemos (Heidegger, 1976, p. 518). Esse desarraigamento do homem que o faz vaguear numa terra desertificada pelo cálculo procede do espírito de nossa época – a época terminal da metafísica como técnica planetária. Mas o que acontece em tal época, o que a caracteriza para que nela o homem sinta-se estrangeiro em sua própria casa? Heidegger designa a época que agora começa de Era

atômica. Sua característica mais marcante seria a bomba atômica (Heidegger, 1976, p. 520).

Para Heidegger, os cientistas não colocam uma questão fundamental – Por que a técnica científica moderna tem essa capacidade de liberar novas formas de energias? As perguntas fundamentais da ciência e da técnica não perguntam onde obter maior quantidade de carvão ou petróleo. A pergunta decisiva agora é: De que modo podemos dominar e dirigir as inimagináveis magnitudes da energia nuclear e assegurar à humanidade que estas gigantescas energias não irão voltar-se contra ela mesma? (Heidegger, 1976, p. 520).

Uma coisa parece certa, o domínio do pensamento calculador se desenvolverá cada vez mais com maior velocidade e não poderá ser detido em parte alguma. Em todas as regiões da existência o homem está cada vez mais estreitamente cercado pela força dos aparatos técnicos e dos autômatos. Esses poderes há muito tempo escaparam da vontade ou da capacidade de decisão humana, pois eles não são obra humana, mas um destino do próprio Ser que se consoma no mundo objetivado do cálculo que marca o fim da filosofia e o triunfo da cibernética. (Heidegger, 1976, p. 521)

É importante observar que já em 1938, no contexto de sua crítica à metafísica cartesiana, Heidegger já possuiria uma profunda compreensão da verdadeira natureza do nazismo, que não seria uma degeneração episódica, mas uma das possibilidades autênticas de realização da essência da moderna racionalidade. Assim, no vulcanismo nazista, Heidegger teria percebido o caráter agressivo e totalitário da metafísica da subjetividade que Descartes inaugura e Nietzsche termina (Cf. Vietta, 1989).

Não há como negar que a metafísica do sujeito de Descartes a Nietzsche aliada ao projeto matemático de natureza da ciência moderna realiza e torna manifesto a vontade de poder oculta em toda forma de racionalidade. Não é possível não perceber que a usurpação científica e técnica que se desencadeia hoje à escala planetária revela a violência oculta de todo saber, positivo e comunicável. Não é por acaso, portanto, que a ciência enquanto *teoria do real* intervém e transforma o real, provoca a natureza a dizer sem ambiguidade se é conforme ou não a uma determinada teoria (modelo).

Mas em que medida a metafísica da vontade de potência consolida o domínio planetário da técnica consumando o sonho cartesiano de um pleno controle e planificação sobre a totalidade do ente e da práxis humana?

A consolidação do domínio planetário da técnica na metafísica da vontade de poder em Nietzsche. Heidegger considera que a visão nietzschiana do caráter da totalidade do ente como *Vontade de Poder* não passa da “experiência fundamental de um pensador... que é constringido a pronunciar isso: ... Que o ente é, tal como é e naquilo que é, Vontade de Poder” (Heidegger, 1971b, p. 35). Heidegger inicia sua *leitura* da expressão *Vontade de Poder* desautorizando as concepções habituais da mesma. *Vontade*, por exemplo, não deve ser entendida aqui como uma mera faculdade humana do querer que aspire qualquer coisa. Por sua vez, *potência* não deve ser confundida com o exercício cotidiano da violência. A partir dessa interpretação rasteira e distorcida, a expressão *Vontade de Poder* se expressaria num sentimento de deficiência, na medida em que ela não teria aquilo que quer – a potência. Tais interpretações, segundo Heidegger, deformam o sentido autêntico de um dos termos fundamentais da metafísica de Nietzsche (Heidegger, 1971b, p. 35).

Entretanto, Müller-Lauter ressalta que a própria interpretação heideggeriana da Vontade de Poder como princípio metafísico em Nietzsche seria equivocada, na medida em que Heidegger concebe uma unidade na Vontade de Poder que se manteria através da constante superação de si, o que, por sua vez, exigiria que a totalidade do ente se manifestasse como eterno retorno do mesmo. Para Heidegger, Nietzsche acaba se pronunciando sobre a totalidade do ente ao conceber sua *essência* como Vontade de Poder e sua *existência* como *eterno retorno* do mesmo. Contudo, Müller-Lauter considera que o todo em Nietzsche só se dá como caos. O ente enquanto tal não é mais fixável. Não teria, portanto, sentido falar de qualquer fundamento do ente em Nietzsche (Cf. Müller-Lauter, 1997, p. 70). Por sua vez, Heidegger observa que um primeiro olhar essencial ao conteúdo da expressão *Vontade de Poder* teria sido lançado por Nietzsche na segunda parte do seu *Zaratustra*, na

passagem intitulada “*Da superação de si*”. Ali, o profeta do *Super-homem* sentencia:

É a vossa vontade e são vossos valores que vós assentastes no rio do vir-a-ser; uma antiga *Vontade de Poder* é o que denuncia a mim aquilo que é acreditado pelo povo como bem e mal. (...) Mas para entenderes minha palavra de Bem e de Mal: para isso quero dizer-vos ainda minha palavra da vida, e do modo de todo vivente. (...)

Mas onde encontrei vida, ali ouvi falar a obediência. Todo vivente é um obediente.

E isto em segundo lugar: manda-se naquele que não pode obedecer a si próprio. Tal é o modo do vivente. (...) Onde encontrei vida, ali encontrei *Vontade de Poder*; e ainda na vontade do servo encontrei a vontade de ser senhor (Nietzsche *apud* Heidegger, 1971b, p. 264-265).

A própria vida, portanto, seria o caráter fundamental da *Vontade de Poder*. Tudo que é vida é *Vontade de Poder*, ou seja, onde há vida, há vontade de *conservação* e *engrandecimento* de vida. E tudo isso que não é senão conservação da vida, não passa de decadência e declínio da potência (Cf. Heidegger, 1971b, p. 264; 1997b). A *Vontade de Poder* seria, pois, “*vontade de durar, de crescer, de vencer, de estender e intensificar a vida. É o mais forte de todos os instintos, o que dirige a evolução orgânica*” (Cf. Nietzsche, *Vontade de Poder* §, p. 63). Nesse sentido, observa Heidegger, é a totalidade do ente que é constituída e mantida por essa vontade que sujeita tudo ao ciclo infundável do nascer e do perecer, enfim, o próprio mundo é em sua essência *Vontade de Poder*. Nietzsche proclama isso nos seguintes termos:

Este mundo é um monstro de força sem começo nem fim, uma quantidade de força brônzea que não se torna nem maior nem menor, que não se consome, mas só se transforma, imutável no seu conjunto (...) Força em toda parte, é jogo de forças e ondas de forças, uno e múltiplo simultaneamente acumulando-se aqui, enquanto se reduz ali, um mar de forças agitadas que provocam sua própria tempestade, transformando-se eternamente num eterno vaivém, com imensos anos de retorno (...)...quereis um nome para esse universo, uma solução para todos os enigmas? Uma *luz até* para vós, os mais ocultos, os mais fortes, os mais intrépidos de todos os espíritos, para vós homens da meia noite? Este mundo é o mundo da *Vontade de Poder* e nada mais! E vós também sois esta *Vontade de Poder* e nada mais..." (Nietzsche *apud* Heidegger, 1971b, p. 290).

Heidegger lembra-nos que alguns dos fragmentos póstumos, arbitrariamente expostos na obra *Der Wille zur Macht* (1906), concebem a Vontade de Poder não como um ser ou um devir, mas como um *Pathos*: “ela é o fato elementar de onde resultam um devir e uma ação...” (Nietzsche, *Vontade de poder*, §297). Querer é querer ser senhor, querer ser obedecido. Mas o que significaria aqui comandar? Comandar aqui, segundo Heidegger, é dispor das possibilidades, das vias e dos meios do agir eficaz. Aquele que comanda, ao obedecer a esse poder de dispor dos meios do agir eficaz, obedece a si mesmo. Assim, a essência da potência poderá ser concebida por Heidegger como *vontade de vontade*, que comanda e dispõe da possibilidade de agir de forma eficaz e que exige que a totalidade do ente, determinada como estoque de reserva disponível, como mera presentidade, manifeste-se no *eterno retorno do mesmo* transfigurado no ciclo perverso da produção-consumo (Cf. Heidegger, 1971b, p. 266-267). Mas qual seria a relação essencial entre esses dois termos fundamentais em Nietzsche: *Vontade de Poder* e *eterno retorno do mesmo*? Essa relação pode auxiliar-nos a compreendermos em que medida a *vontade de vontade*, que impulsiona o poder desafiador da técnica, não tem fim algum senão sua própria intensificação. Isso só é possível porque o ser do ente é concebido como Vontade de Poder, que em seu constante ultrapassamento de si exige o *eterno retorno do mesmo*. Ora, para compreendermos tal conexão, torna-se necessário considerar que na unidade essencial que vigora entre o Eterno Retorno e o pensamento da *Vontade de Poder*, a metafísica, sob o ponto de vista de seu acabamento, diz sua última palavra (Cf. Heidegger, 1971b, p. 10-11).

Essa conexão essencial entre *Vontade de Poder* e *eterno retorno* tornar-se mais explícita se considerarmos o seguinte: esse devir, sem unidade e finalidade, é o modo de ser do ente cujo caráter é *Vontade de Poder*.

Devir é o ultrapassamento pela potência do degrau a cada vez atingido. Na linguagem de Nietzsche, devir entende o estado de movimento reinante a partir da Vontade de Poder ela mesma, enquanto que caráter fundamental do ente. (Heidegger, 1971b, p. 268)

Aqui a própria essência da *Vontade de Poder*, enquanto ultrapassamento incessante de si, parece exigir como única realidade o *eterno retorno*. E o que devém é o *Mesmo* nele mesmo. Assim, “o pensamento de Nietzsche pensa a constante consistência do devir do que devém na única presença do repetir-se do idêntico” (Heidegger, 1971b, p.11). Nesse sentido, Nietzsche não marcaria o ponto de enfraquecimento ou de superação da metafísica e, conseqüentemente, da própria era da técnica. Seu pensamento, na verdade, representaria o aprofundamento e o *acabamento* do projeto da metafísica de um incondicional controle sobre o real (Cf. Heidegger, 1971b, p. 13). A totalidade do ente que se manifesta como *Vontade de Poder* faz com que essa totalidade não passe de um devir, sem início, sem fim e unidade. Esse devir expressaria o movimento circular de intensificação da potência, eis porque o caráter fundamental da Vontade de Poder determina-se enquanto Eterno Retorno do Mesmo (Cf. Heidegger, 1971b, p. 36-37).

O fato é que Heidegger às vezes parece negligenciar aspectos importantes do pensamento nietzschiano ao remeter a relação entre *Vontade de Poder* e *eterno retorno* para o âmbito da distinção escolástica entre *essentia e existentia*². A *Vontade de Poder* diria o que o ente é quanto a sua constituição, ou seja, quanto a sua *essência*. E o *eterno retorno do mesmo* diria o *como é* necessário que seja o ente que tem como essência a *Vontade de Poder*. Uma *Vontade* que, segundo Heidegger, já estaria presente na *vontade de certeza* que perpassaria a metafísica moderna desde Descartes (Cf. Heidegger, 1971b, p. 34). Haveria, assim, uma coesão interna entre a posição de Descartes e Nietzsche, a metafísica da *Vontade de*

² Torna-se difícil, por exemplo, aceitar apressadamente a correlação estabelecida por Heidegger entre Vontade de Poder /Eterno Retorno e *Essentia/Existentia* a partir mesmo do que diz Nietzsche quando introduz a doutrina do Eterno retorno na *Gaia Ciência*: “Oh! Peso formidável - E se, durante o dia ou à noite, um demônio te seguisse à mais solitária de tuas solidões e te dissesse: - Esta tua vida, tal qual a vives atualmente, é preciso que a revivas ainda uma vez e uma quantidade inumerável de vezes e nada haverá de novo, pelo contrário! - É preciso que cada dor e cada alegria, cada pensamento e cada suspiro, todo o infinitamente grande e infinitamente pequeno de tua vida aconteça-te novamente, tudo na mesma seqüência e mesma ordem - esta aranha e esta lua entre o arvoredo e também este instante e eu mesmo; a eterna ampulheta da existência será invertida sem detença e tu com ela, poeira das poeiras! ... (Nietzsche, *Gaia Ciência*, 1978b, §341)

Poder consoma o sonho cartesiano de um pleno controle do homem sobre a natureza e o cosmos.

Embora a experiência cartesiana do Ser como *representação* de um *subjectum* fundado na certeza de si pareça distante do caráter da *Vontade de Poder*, é o próprio Nietzsche que explica a proposição cartesiana “*cogito, ergo sum*” como uma *vontade de verdade*, que não passaria de uma forma da *Vontade de Poder*. É isso que diz Zaratustra aos mais sábios dos sábios.

Vontade de verdade é como se chama para vós, ó mais sábios dos sábios, o que vos impele e vos torna fervorosos? Vontade de que seja pensável tudo o que é: assim chamo eu vossa vontade de verdade! Quereis antes tornar pensável tudo o que é: pois duvidais, com justa desconfiança, de que seja pensável...Quereis criar ainda o mundo diante do qual podereis ajoelhar-vos: assim é vossa última esperança e embriaguez. (Nietzsche, 1983, p. 237)

A proposição cartesiana do *Eu penso*, portanto, exprimiria não apenas a primazia do Eu humano, mas uma nova atitude e posicionamento do homem diante do ente em sua totalidade. Agora o homem se sabe absolutamente certo enquanto ente cujo ser é o mais certo e o mais fácil de ser conhecido. “O homem torna-se o fundamento e a medida colocada por ele para fundar e medir toda certeza e toda verdade” (Heidegger, 1971b, p. 109). Portanto, faz parte da essência da metafísica moderna o fato de o homem tornar-se medida e centro do ente. “*O homem é isso que fundamenta todo o ente, quer dizer, em sentido moderno, é a base de toda objetivação, de toda representabilidade: o subjectum* (Heidegger, 1971b, p. 61). A metafísica da *Vontade de Poder*, por sua vez, seria a realização das últimas possibilidades desse domínio incondicionado sobre o real preconizado pela metafísica cartesiana. Mas como seria isso possível diante das objeções que Nietzsche faz ao racionalismo cartesiano e a toda tradição metafísica ocidental?

O fato é que Nietzsche, fiel ao seu projeto de uma *transvaloração de todos os valores*, denuncia que a consciência de si cartesiana é falsa e que sua evidência é uma ilusão. No devir cósmico (sem unidade, finalidade e verdade), o acontecimento humano não passa de um evento insignificante e banal em meio a um mundo que é pura *Vontade de Poder* e que tem como único objetivo sua própria intensificação. Assim, o *Cogito* cartesiano,

enquanto *fundamentum inconcursum* que garante a certeza no conhecimento e a segurança no controle do ente em sua totalidade, é destronado quando se descobre, com Nietzsche, o quão lamentável, sem finalidade e gratuito é o intelecto humano dentro do cosmos:

Houve eternidades em que ele não estava, quando de novo ele estiver passado, nada terá acontecido...não há para aquele intelecto humano nenhuma missão mais vasta, que conduzisse além da vida humana... ele é humano ... O intelecto como meio de conservação do indivíduo desdobra suas forças mestras no disfarce; pois este é o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos robustos, se conservam... No homem essa arte do disfarce chega ao seu ápice... que quase nada é mais inconcebível do que como pôde aparecer entre os homens um honesto e puro impulso à verdade." (Nietzsche, 1978 a, pp. 45-46)

Contra o ideal cartesiano de um sujeito puro, Nietzsche propõe uma nova objetividade, que não se limitaria a uma contemplação desinteressada. Ela seria mais a faculdade de ter nosso *pró* e nosso *contra* sujeitos ao nosso próprio domínio. Nesse sentido, conclama o filósofo:

A partir de agora, senhores filósofos, guardemo-nos melhor, portanto, da perigosa e velha patroa conceitual que criou um sujeito puro do conhecimento, sujeito alheio à vontade, à dor, ao tempo, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios, tais como razão pura, espiritualidade absoluta, conhecimento em si." (Nietzsche, *Gaia Ciência*, §11,1978b, p. 139)

E se o erro for o seio materno do conhecimento? Nietzsche endereça tal questão ao cartesiano cego pela evidência do *Cogito*. Quem garante que o conhecimento tem uma aptidão natural à verdade? Para Nietzsche, a questão não é mais saber *o que é a verdade*. Deve-se perguntar: *Quem diz que isso é verdadeiro, bom, justo, etc.?* Heidegger parece não querer ver que em Nietzsche haveria uma intransponível distância entre o homem e a natureza, distância que deve ser assumida sem a ilusão de que um dia a razão ou o pensamento calculador possam esgotar o inesgotável de todo devir. Diante disso torna-se, no mínimo arriscado, afirmar, como o faz Heidegger, que o pensamento nietzschiano da Vontade de Poder

consumaria o ideal cartesiano de um pleno controle sobre a totalidade do ente.

Para Heidegger, Nietzsche ao afirmar que as categorias *ser*, *certeza*, *verdade* e *sujeito* são produções do pensamento, volta-se contra si mesmo (Nietzsche *apud* Heidegger, 1971b). O que Nietzsche objeta ao fundador da metafísica moderna seria o fato deste não ter conseguido colocar o *subjectum* como fundamento da totalidade do ente de forma satisfatória. No entender de Heidegger, portanto, é como se, para Nietzsche, Descartes ainda não tivesse lançado as bases para um completo controle do real, enquanto mera subsistência. Nesse sentido, seria na doutrina do *Super-homem* que o ideal cartesiano do homem mestre/senhor da natureza conheceria seu triunfo.

não é senão a partir da doutrina do Super-homem quanto incondicional supremacia do homem em relação ao ente, que a metafísica moderna atinge a determinação extrema e acabada de sua essência (Heidegger, 1971b, p. 62).

Assim, a despeito de sua crítica a Descartes, Nietzsche toma por assegurada a posição da metafísica moderna, transferindo todas as coisas para o domínio do homem como sujeito. Esse será concebido como *Vontade de Poder*, o que certamente conduzirá a uma nova concepção do pensar, que é, entretanto, dependente da posição metafísica fundamental de Descartes.³

Na realidade, tanto Nietzsche quanto Descartes, ou qualquer outro pensador na singularidade de seu modo de pensar e dizer, pensam e dizem o *Mesmo*. Nesse sentido, afirma Heidegger: “nós discernimos com um golpe de vista o Mesmo que domina a essência

³ Não é minha intenção polemizar aqui com a interpretação que Heidegger faz de algumas noções fundamentais em Nietzsche, mesmo porque o próprio filósofo acredita que o diálogo entre pensadores está além de uma mera polêmica ou refutação. Num tal diálogo seria permitido inclusive o erro. Entretanto, considerar a doutrina do *Além-do-homem* como consumação do sonho cartesiano de uma incondicional dominação da natureza é, no mínimo, negligenciar algumas concepções de Nietzsche sobre o conhecimento trágico que vislumbra o incalculável e tenebroso que subjaz a todo cálculo e sua crítica ao otimismo da dialética socrática, que na modernidade se transfigurou na razão analítica cartesiana. Assim, devemos sempre manter certas ressalvas ao conceber o *Além-do-homem* em Nietzsche como uma ampliação do domínio do *Cogito* cartesiano sobre o real.

respectiva dessas posições e que ao mesmo tempo exige a singularidade de cada um” (Heidegger, 1971b, p. 189). Evidentemente, observa Heidegger, a história da filosofia poderá argumentar que Nietzsche sustenta um pensamento totalmente avesso à maneira cartesiana de pensar e a arrogância do homem nela implícita. É certo que Nietzsche pensa e diz outra coisa que Descartes:

...mas nós afirmamos isso que de longe é o mais essencial, a saber, que ele pensa o Mesmo no acabamento historial da metafísica. Isso que se anunciou com a metafísica cartesiana começa a história de seu acabamento pela metafísica de Nietzsche. (Heidegger, 1971b, p.149).

A metafísica cartesiana prepararia, pois, o advento da metafísica da *Vontade de Poder* e do controle e planificação de toda praxis humana pela técnica. Nesse sentido, dirá Heidegger, é necessário um *tipo* que seja conforme a essência particular da técnica moderna. Ora, no sentido da metafísica da *Vontade de Poder* de Nietzsche, somente um tipo de homem seria conforme à economia maquinista absoluta - o *Super-homem*(Heidegger, 1971b, p. 166).

Após essa retomada de alguns momentos na história da metafísica ocidental que teriam preparado o advento do domínio planetário da técnica no âmbito do qual acontece o fim da filosofia, vamos procurar expor alguns aspectos fundamentais da técnica moderna tomando como ponto de partida a concepção antropológico-instrumental de tal fenômeno, que no entender de Heidegger, apesar de correta, não pensa o perigo que se encontra na essência da essência, além de concebê-la como um meio instituído pelo homem para atingir propósitos e objetivos humanos.

O domínio planetário da técnica e o fim da filosofia. Os limites da concepção antropológico-instrumental da técnica. Desde a primeira frase de sua obra *A pergunta pela técnica [Die Frage nach der Technik]* (1949), Heidegger deixa claro que o objeto a ser questionado é o *sujeito* da técnica. Tal questionamento deve preparar uma livre relação com a técnica, abrindo assim nossa existência (*Dasein*) a sua *essência*. E só estaremos aptos a experimentar o técnico (*das Technische*) em sua delimitação, se nos

correspondermos à essência da técnica. Somente então veremos que “a *técnica não é a mesma coisa que a essência da técnica*” (Heidegger, 1958a, p. 41). Essa distinção entre a técnica e sua essência foi muitas vezes negligenciada por aqueles que se atêm aos aspectos antropológicos e sociológicos de tal fenômeno, tentando compreendê-lo por seus efeitos, sem alcançar sua *essência* enquanto *princípio epocal* que determina hoje o modo de dizer e pensar o Ser na Era atômica.

A técnica, portanto, não se reduz a essa parafernália eletrônica e a esse amontoado de máquinas instaladas a nossa volta. Para Heidegger, ela seria a última época da metafísica e nos adviria como algo que nos é destinado no e pelo próprio Ser, escapando, portanto, ao arbítrio humano. Mesmo que a neguemos ou a confirmemos com paixão, por todos os lados, permanecemos atados à técnica.

Estamos, contudo, entregues da pior maneira à Técnica quando a consideramos como uma coisa neutra, pois tal representação, que hoje em dia goza de um prestígio todo especial, deixa-nos completamente cegos em face da essência da técnica.” (Heidegger, 1958a, p. 43).

Portanto, quando Heidegger pergunta pela essência da técnica, ou seja, por aquilo que a técnica é, ele não se satisfaz com dois enunciados que respondem tal questão: um afirma que a técnica é o *meio* para certos fins; o outro diz que a técnica é um negócio (uma atividade, um fazer) do homem. Essas duas maneiras de caracterizar a técnica são solidárias, pois colocar alguns fins, constituir e utilizar meios (instrumentos) são modos de ser do homem.

O fabrico/preparo e a utilização de utensílios, de instrumentos e de máquinas, o que é propriamente preparado e empregado por elas e as necessidades e os fins a que servem, tudo isto fazem parte do ser da técnica. O todo dessas instalações é a técnica. Ela mesma é uma instalação, um instrumentum. (Heidegger, 1958a, p. 43)

A técnica não passaria, assim, de uma *instalação* (*Einrichtung*), um instrumento a serviço do homem e de sua subjetividade ávida em dominar e controlar a totalidade dos entes, obedecendo a um único imperativo da *vontade de vontade* –

intensificar a si mesma. Heidegger chama essa concepção corrente da técnica, segundo a qual ela é um meio e um fazer humano, de uma determinação *instrumental* e *antropológica* da técnica. Tal determinação pressuporia duas coisas: primeiro, o fato de colocar a técnica como instrumento; segundo, o homem deve controlar o desenvolvimento tecnológico segundo seus fins. Heidegger admite que a técnica moderna é um meio para certos fins, mas a questão é como lidar de modo adequado com essa concepção de técnica. Aqui estaria implícita a ideia de um controle da técnica por parte do homem. Essa crença de que o homem pode tornar-se mestre-sujeito da técnica como meio de controle da natureza e da sociedade é, segundo Heidegger, o ponto essencial da concepção antropológico-instrumental. Paradoxalmente, esse *querer-dominar* torna-se tão mais urgente quanto mais a técnica ameaça escapar ao controle humano (Heidegger, 1958a, p. 44).

Uma primeira questão que teria sido negligenciada pela concepção instrumental da técnica seria a questão acerca da verdadeira natureza do instrumento. Tal questão é respondida apressadamente pela concepção antropológico-instrumental: um instrumento é um meio para certos fins colocados pelo próprio homem. Para Heidegger, apesar de correta, tal resposta não é verdadeira. Já em *Sein und Zeit*, o filósofo havia apontado os pressupostos mascarados por tal concepção do instrumento. Seria impossível, que um fim seja proposto pelo homem, ou um meio para atingi-lo, sem que um mundo, como conjunto de todos os projetos e remissões relativos a tais e tais fins, revele-se como correlato de todo *projeto*. Portanto, o des-ocultamento do “*para quê*” do instrumento, sua serventia, pressupõe a abertura anterior de um mundo, ou seja, de um contexto de remissões na qual o instrumento está inserido.

Assim, o homem, o utilizador polivalente dessa multiplicidade de instrumentos, deve antes de tudo ser e estar aberto no e para o mundo para ser aquilo que é – um criador e um utilizador. Portanto, a descrição fenomenológica do *Zeug* em *Sein und Zeit* revelaria algo na essência da instrumentalidade que a concepção instrumental da técnica pressupõe e mascara – a correlação entre um descobrimento do mundo e o nosso modo de ser essencialmente encobridor/descobridor enquanto ser-no-mundo.

Em outro momento de sua reflexão sobre a instrumentalidade do instrumento, mais precisamente no ensaio *A origem da obra de arte [Ursprung der Kunstwerkes]*(1935/36), Heidegger afirma que o ser do instrumento reside em sua *confiabilidade (Verlässlichkeit)*, o que não significa que aqui se possa calcular, controlar todas as possibilidades e efeitos a partir de um utilizador seguro de si, ao contrário, aqui apresenta-se um certo excesso que permanecerá incontrolável e incalculável. Esse mundo espaço de ordem, de projetos, de visões de mundo, é também ao mesmo tempo abandonado a algo mais profundo que ele, a um “há” sempre incontrolável em seu afluxo permanente e que Heidegger chamará de terra.

Em 1949, no artigo *A pergunta pela técnica [Die Frage nach der Technik]*, Heidegger pergunta: mas e se a técnica não for um simples meio ou um fazer humano, como se colocaria a vontade de dominá-la? Para o filósofo, devemos antes de tudo perguntar: o que caracteriza o instrumento nele mesmo, pois a concepção instrumental da técnica, ao reduzi-la a um meio a serviço de fins postos pelo homem, implicaria a noção de *causa* num sentido bastante limitado. Heidegger esclarece que causa não é somente aquilo mediante o qual uma outra coisa é efetuada. A noção da tradição de causa como *efetuar, realizar...* não traduz o que o termo grego *αἰτιον* supõe, ou seja, *o ser culpável de...* Quando o escultor trabalha o bloco de mármore, plasmando na possibilidade da matéria a realidade da *Forma*, *as quatro causas* são culpáveis, conspiram para fazer aparecer um “*isto*” ou um “*aquilo*” - as causas permitiriam, assim, que algo se presentifique numa obra (*ergon*). (Heidegger, op. Cit. p. 44). As quatro causas, portanto, fazem com que algo apareça. Elas fazem advir algo na pre-sença (*Anwesen*), conspiram para o aparecimento de algo que se encontrava oculto. “*O comprometimento tem o traço fundamental desse deixar situar no surgir. O comprometimento é um ocasionamento (Ver-an-lassen) que deixa vir à pre-sença*” (Heidegger, 1958a, p.51).

Podemos considerar, portanto, que os modos de ocasionar, as quatro causas, atuam e conspiram no seio do pro-duzir, que traz à presença tudo que cresce na natureza (*physis*) quanto o que é feito pelo artesão e pela arte. Mas como acontece o produzir, pergunta Heidegger, seja na natureza, na obra do artesão ou na arte? O

produzir enquanto leva do ocultamento (*Verborgenheit*) para o desocultamento (*Unverborgenheit*), é um trazer à frente, à presença, que somente acontece na medida em que algo oculto chega ao desocultamento. Mas o que, pergunta Heidegger, a essência da técnica tem a ver com o des-abrigar e o fenômeno da verdade como *alétheia*? Tudo, responde o filósofo. É no desabrigar que repousa a possibilidade de todo aprontar (*herstellenden*) que produz algo.

A técnica não é, portanto, meramente um meio. É um modo de desabrigar. Se atentarmos para isso, abrir-se-á para nós um âmbito totalmente diferente para a essência da técnica. Trata-se do âmbito do desabrigamento, isto é, da verdade. (Heidegger, 1958a, p. 53)

Heidegger não nega que a definição antropológica e instrumental da técnica moderna, apesar de limitada, seja válida em seu contexto e a partir de determinados pressupostos. Mas em que medida a era da técnica, apesar de todo avanço técnico - científico e da aparente abundância e segurança é também o tempo da maior indigência onde o mais digno de ser pensado e a própria ausência de pensamento.

O fim da filosofia na era da técnica – tempo de indigência e penúria. Antes de tudo é preciso esclarecer que, segundo Heidegger, a penúria/indigência de nossa época está no fato dela estar sob o domínio do pensamento calculador. Nossa época não pensa, apenas planifica e calcula conforme uma *vontade de Vontade* que, como já vimos, a semelhança da vontade de potência em Nietzsche, tem como único objetivo seu próprio engrandecimento. Contudo, é no âmbito mesmo dessa indigência e penúria que surge a possibilidade do advento de uma nova forma de pensar e dizer mais originárias que poderão nos libertar desse desterramento e sensação de estranhamento diante de um mundo cada vez mais uniformizado pelo domínio planetário da técnica. Já mostramos que na perspectiva heideggeriana a técnica transcende a concepção antropológico-instrumental da mesma concebida enquanto meio/instrumento submetido a vontade humana para atingir fins que o próprio homem se propõe.

O homem não é o sujeito da técnica, mas seu funcionário. Ele é, na verdade, a primeira e fundamental matéria prima submetida a mobilização total gerada pela técnica por toda crosta terrestre. A técnica seria na realidade um princípio epocal/metafísico que determina hoje todas as formas de pensar e dizer nosso ser e estar no mundo e nossas relações com as coisas. E esse fenômeno do domínio planetário da técnica marca a última época da metafísica na qual o esquecimento do ser atinge sua plenitude e a filosofia encontra seu fim no mundo objetivado do cálculo e da planificação total.

Em uma conferência intitulada *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento (Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens)* (1966) Heidegger coloca a nós, homens desse tempo indigente, duas questões cruciais: Em que medida nessa época de indigência e penúria, a época do domínio planetário da técnica, entrou a filosofia em seu estágio terminal? E qual a tarefa que ainda permaneceria reservada ao pensamento nesse fim da Filosofia? Ora, responder tais questões implica em colocar em questão nós mesmos e nosso próprio tempo – o tempo da maior penúria e indigência que, paradoxalmente, são vistas como sinal de progresso, bem estar e segurança. Entretanto, é justamente em meio a essa extrema indigência que se abriria, segundo Heidegger, a possibilidade de uma nova tarefa ao pensamento - pensar a essência impensada da técnica e a *clareira (Lichtung)* na qual acontece a co-pertença Ser e homem.

Se é verdade que a natureza do saber filosófico é extremamente diferente do caráter de qualquer outro tipo de conhecimento verificado e confirmado a todo momento por sua eficácia, então como seria possível o fim da filosofia acontecer mediante sua diluição nas ciências tecnizadas? Heidegger responde tal questão, constatando que no reino planetário da técnica, a filosofia como Metafísica teria atingido suas “*possibilidades supremas*” dissolvendo-se no surto crescente das ciências que esvaziaram a problemática filosófica (Heidegger, 1979e, p. 71). A Filosofia transforma-se em ciência empírica do homem e de tudo que pode tornar-se objeto disponível para sua técnica, pela qual ela se instala no mundo. Fim da Filosofia seria, portanto, o *lugar* onde se concentra o todo de sua história como metafísica em sua extrema

possibilidade. Para Heidegger, esse todo da História da Filosofia é determinado pelo pensamento de Platão, ainda que em diferentes figuras.

A metafísica é platonismo. Nietzsche caracterizou sua filosofia como platonismo invertido. Com a inversão da metafísica, que já é realizada por Karl Marx (1818-1883), foi atingida a suprema possibilidade da Filosofia. A Filosofia entrou no seu estágio terminal. (Heidegger, 1979e, p. 72)

O crescente domínio dos diversos setores da realidade pelas ciências seria, segundo Heidegger, um fenômeno essencial que conduziria a filosofia ao seu acabamento: o que seria a tecnologia senão a metafísica da Era atômica? A Filosofia, portanto, teria encontrado o *lugar* de seu *fim* no caráter científico com que a humanidade se realiza na *praxis* social. Ora, o caráter específico desta cientificidade é de natureza *cibernética*, quer dizer, técnica. Na medida em que a nova ciência fundamental é a *cibernética* – teoria do controle de planificação e de organização do trabalho humano, o domínio sobre o saber é exercido pelas operações e modelos do pensamento representacional calculador. Isso é tão evidente que:

Não é necessário ser profeta para reconhecer que as modernas ciências que estão se instalando serão, em breve, determinadas e dirigidas pela nova ciência básica que se chama cibernética. Esta ciência corresponde à determinação do homem como ser ligado à *praxis* na sociedade. Pois ela é a teoria que permite o controle de todo planejamento possível e de toda organização do trabalho humano. A cibernética transforma a linguagem num meio de troca de mensagens. As artes tornam-se instrumentos controlados e controladores da informação. (Heidegger, 1979e, p. 72)

Mas o que mais incomoda na era cibernética é a falta de um questionamento da essência da técnica moderna, que se impõe cada vez mais através de sua inegável eficácia e utilidade. E essa atitude consolida-se na exata proporção em que mais decisivamente a técnica marca e orienta todas as manifestações no planeta e faz imperar o elemento racional e os modelos próprios do pensamento que apenas *representa e calcula*. Contudo, essa diluição da filosofia nas ciências tecnizadas não significa o *fim* do próprio pensamento. Um questão se insinua aqui: Será que em nossa época foram

realizadas todas as possibilidades em que o pensamento da Filosofia apostou? Ou existiria para o pensamento, além desta *última* possibilidade (a dissolução da Filosofia nas ciências tecnicizadas), uma *primeira* possibilidade, da qual o pensamento da Filosofia não foi capaz de experimentar e assumir propriamente? (Cf. Heidegger, 1979e, p. 72). Mas qual seria a natureza desse pensamento meditativo que prepara a *superação* da filosofia e da técnica planetária? Enfim, estaria ainda reservada a um tal pensamento uma tarefa que nem a filosofia nem as ciências poderiam realizar?

O perigo e o que salva – o advento do pensamento originário. O caráter do pensamento originário. Na essência da técnica impera o perigo (*Gefahr*)⁴ que é desconhecido desse mesmo homem que se arroga ser o senhor e mestre da natureza e dominador da terra. Contudo, ele não encontra mais a si mesmo, isto é, não encontra mais a sua essência em nenhum lugar, apesar de se ver em tudo lugar. Entretanto, esse perigo que se aloja na essência da técnica não deve conduzir a uma condenação moral da mesma ou a sua pura e simples negação como algo demoníaco, pois existe o *mistério* de sua essência. O inquietante é que nenhuma iniciativa humana poderá promover uma mudança capaz de propiciar o ultrapassamento da técnica. Pois, o perigo não é verdadeiramente, senão quando o homem o olha, senão quando o pensamento saiba reconhecer, além dos aparentes progressos ou aperfeiçoamentos da realidade, uma ameaça a própria essência humana. Nós olhamos para o perigo, e nesse olhar vislumbramos ao mesmo tempo aquilo que salva (Heidegger, 1958a, p. 45). É o próprio poeta Hölderlin quem diz no hino *Patmos*: “*Mas lá onde há o perigo, cresce também o que salva...*” (Hölderlin *apud* Heidegger, 1958a, p. 36). O poeta nos diz onde o perigo aparece como perigo, é também já nascido

⁴ O perigo aqui não ameaça apenas o homem empírico, mas à essência do homem. Nesse sentido, a ameaça de uma instalação indefinida e total da técnica por toda terra, representa para Heidegger uma perspectiva muito mais sinistra, uma ameaça de morte maior que toda ameaça de destruição física da humanidade por uma guerra nuclear. E a possibilidade de ultrapassamento da técnica dependeria de uma mudança de atitude em relação a ela e um novo olhar lançado em sua essência, vislumbrando o perigo que aí se aloja.

aquilo que salva. Segundo a palavra do poeta, portanto, não devemos esperar que onde exista o perigo também possamos imediatamente encontrar aquilo que salva. O perigo é ele mesmo isto que salva, se ele é visto como perigo. Nesse sentido, por mais bem intencionada que seja, toda salvação que não provenha mesmo do perigo, não livrará o homem da ameaça que lhe advém como destino. A besta do labor é abandonada à vertigem de suas fabricações, afim de que ela se dilacere ela mesma, que ela se destrua e caia na nulidade do nada (Heidegger, 1958a, p. 83).

O fato é que nós, homens de hoje, temos que tomar uma *decisão* – devemos decidir se estamos aptos para a *superação* desse tempo de indigência marcado pelo domínio planetário da técnica, ou se continuaremos a *esquecer* o Ser das coisas em nossa manipulação cotidiana alimentada pela fúria da técnica. Qual seria, portanto, numa perspectiva heideggeriana, o autêntico significado do pensar apto a ultrapassar a esse domínio incondicional de todas as coisas pelo pensamento calcular?⁵ Em primeiro lugar só compreenderemos o sentido da palavra pensar, quando nós mesmos formos capazes de pensar ou aprender a pensar. Mas como se sustenta a afirmação de que nós não pensamos ainda, se é crescente o interesse pela filosofia, ainda que por mera erudição? Para Heidegger, o interesse do homem dos dias atuais pela filosofia não garante que ele esteja preparado para pensar. A publicidade atual da filosofia só contribui para nos dar a ilusão de que pensamos, impedindo assim que nossa atenção se volte para aquilo que realmente merece ser pensado hoje – o fato de não pensarmos ainda (Cf. Heidegger, 1971a, pp. 23-24). Assim, paradoxalmente, aquilo que nos dá a pensar em nossa época é justamente o fato de não pensarmos ainda. Mas seria uma simples negligência do homem o fato dele não pensar ainda, ou essa ausência de pensamento provém da própria natureza do ser das coisas, que sempre se desvia e se mostra indiretamente ao homem?

Para Heidegger, só poderemos aprender a pensar se desaprendermos a pensar conforme as regras da lógica e da gramática. O filósofo constata que o fato de o homem não pensar

⁵ Sobre o significado e a experiência do pensar em Heidegger - Cf. Birault, H. *Heidegger et l'expérience de la pensée*. Op.cit. 1978.

ainda é um destino do próprio Ser, enquanto aquilo que deve ser pensado, mas que desde sempre desvia-se e retrai-se diante do homem. Como pensar esse retraimento do Ser? Como pensar isso que aparece pelo ato mesmo em que se oculta? Essa retirada do Ser tem o sentido de uma *reserva* que exige mais atenção do homem que qualquer outra coisa que o cerca. Esse evento da retirada do Ser é mais presente que qualquer coisa presente, e mais atual que qualquer atualidade (Cf. Heidegger, 1971a, p. 27).

Afirmar que o que dá a pensar hoje é o fato de não pensarmos ainda, aponta para a indigência de uma época sem memória para o Ser. Entretanto, o que é mais inquietante é que a desolação expressa na frase do último metafísico – “*O Deserto cresce...*” é acompanhada, em nossa época, da conquista de um aparente bem estar e da organização de um suposto estado de felicidade uniforme para todos os homens. A desolação oculta-se, portanto, por trás do mito do progresso, da segurança e da eficácia, impedindo que se veja o perigo como perigo – eis o que é mais sinistro em nossa época. Para Heidegger, resta-nos apenas uma coisa a fazer: esperar que isso que é necessário pensar se enderece a nós e fale a nós.

Esperar quer dizer aqui: de todos os modos procurar com o olhar, no interior do já pensado, o não pensado que ainda jaz oculto. Por uma tal espera/esperança nós já pensamos e estamos em movimento para Isso que deve ser pensado. (Heidegger, 1971a, p. 165)

O pensamento originário assume, portanto, a pretensão de ultrapassar a metafísica sem recorrer à lógica ou à gramática que governaram sua história até o presente. A lógica não passaria de uma das explicações da essência do pensamento, aquela que já se funda na experiência do Ser realizado pelo pensamento grego (Cf. Heidegger, 1979b, p. 49). Heidegger esclarece que essa experiência do Ser conhece uma *inversão* com Platão. Doravante, não é mais o Ser que determina o dizer e o pensar, mas é a lógica e a gramática que determinam o que é o Ser objetivado na *Ideia*. É certamente pensando na *experiência do Ser* no dizer e no pensar dos pensadores e poetas gregos anteriores à *viragem* platônica, que Heidegger considera o pensamento fundamental como aquele cujos pensamentos não apenas calculam, mas são determinados pelo outro do ente, ou seja, o próprio Ser.

No *Pós-fácio* (1943) de *O que é metafísica?* [*Was ist Metaphysik?*] Heidegger procurou delinear os traços básicos desse pensamento originário apto a ultrapassar a penúria de nossa época. Esse pensamento do Ser não procura apoio no ente. Sua atenção está voltada aos lentos sinais do que não pode ser calculado e neles reconhece o *advento* do inelutável, que não pode ser antecipado pelo pensamento. O auxílio que este pensamento presta não prova sucessos porque não precisa de repercussão (Cf. Heidegger, 1979b, p. 51). Esse pensamento originário está na busca constante da palavra através da qual a verdade do Ser chega à linguagem. Nessa busca, o pensamento é solícito ao Ser e nessa solicitude para com o Ser, esse pensamento cumpre seu destino. O dizer desse pensamento originário, sustenta Heidegger, vem de um silêncio longamente guardado e que também é fonte do nomear do poeta. (Cf. Heidegger, 1979b, p. 51)

O fato do acesso a esse pensamento originário possuir o caráter de um *retorno* às fontes originárias da metafísica entre os gregos, não pressupõe qualquer espécie de renascimento do pensamento pré-socrático.

... trata-se, isto sim, de prestar atenção ao advento da ainda não enunciada essência do des-ocultamento que é o modo como o Ser se anunciou. Entretanto, velada permanece para a metafísica a verdade do Ser ao longo de sua história, de Anaximandro à Nietzsche. (Heidegger, 1979b, p.57)

Na conferência *Ciência e Meditação* [*Wissenschaften und Besinnung*] (1953), Heidegger retoma, mais uma vez, a questão da possibilidade de um pensamento originário capaz de ultrapassar a metafísica e o império da técnica. Tal pensamento certamente não nos conduzirá para nenhum outro lugar, senão àquele no qual desde sempre já moramos. Esse pensar dócil ao *apelo do Ser* não se confunde com o saber objetivante da ciência, nem com a pacífica aquisição de cultura. Esse pensamento originário percebe a fragilidade das representações exatas do pensamento calculador, que são incapazes de representar e esgotar o mistério do retraimento do Ser naquilo mesmo que se presentifica – o ente. O pensamento originário seria, portanto, fundamentalmente a experiência de uma dimensão pré-reflexiva, que Heidegger chama de *Clareira* (Lichtung) - uma espécie de iluminação, mais existente

que o próprio existente e que é condição de possibilidade de todo *dar-se*.

Somente esta clareira nos garante a nós os homens um passo ao existente que nós não somos e o acesso ao existente que somos. Graças a essa clareira, o existente desvela-se em certa medida. (Heidegger, 1997b, p. 44-45)

O pensar originário, portanto, aproxima-se das coisas não através do olhar objetivante que abole qualquer distância ou proximidade no espaço puro da geometria. Ele sabe que toda presença (*Anwesen*) traz em si uma certa *reserva*, pois a *Clareira* (*Lichtung*) em que está o existente é em si mesma também ocultação, que se oculta e dissimula a si mesma. É justamente ao tentar experiências esse jogo de retraimento do Ser que se dissimula, que o pensar originário consuma a relação do Ser com a essência do homem. E somente mostrando isso que se retira e se subtrai, nós conseguiremos ser nós mesmos. Nós somos na medida em que indicamos isso que se oculta. O homem seria, assim, um signo que indica algo que se oculta. Um signo, como dirá Hölderlin, vazio de sentido. (Cf. Heidegger, 1971a, p. 32).

A ação do pensar originário, dirá Heidegger em *Carta sobre o humanismo*[*Über den Humanismus*] (1947), não se consoma na mera produção de um efeito facilmente constatável, mas se volta para a realização da tarefa de libertar a linguagem e o pensamento dos grilhões da Gramática e da Lógica, abrindo assim um espaço mais essencial e originário para a manifestação do próprio Ser. E uma autêntica experiência da essência desse pensar originário, que implica sua própria realização, exige que nos libertemos da *interpretação técnica* do pensar, cujos primórdios recuam até Platão e Aristóteles. Neles, segundo Heidegger, não é mais o Ser que determina o dizer e o pensar, ao contrário, doravante, são as leis do pensar (Princípio de identidade, Não-contradição e da Razão Suficiente) e as regras da gramática que determinam o que é o Ser, concebido como causa e fundamento do ente. O próprio pensar é tido, ali, como uma *techné*, o processo da reflexão é posto a serviço do fazer e do operar (Cf. Heidegger, 1979c, p. 149).

O pensamento futuro deve, pois, passar pela aprendizagem de experienciar e poder dizer que o Ser não é Deus, nem um

fundamento do mundo e é tudo isso ao mesmo tempo. Esse pensar sabe que o Ser é mais amplo que todo ente sendo, entretanto, mais próximo do homem que qualquer ente. Porém, para o homem essa proximidade permanece a mais distante. Antes de tudo e na maioria das vezes ele se atém apenas ao ente. Por sua simplicidade, observa Heidegger, o pensar do Ser se faz para nós irreconhecível. Nós que estamos habituados com o sucesso e a eficácia do pensamento calculador. Mas onde um tal pensar encontraria sua medida e sua lei, se ele não se deixa medir por seus possíveis efeitos no mundo? Esse pensar, dirá Heidegger, está referido ao Ser como aquilo que está em advento.

O Ser já se destinou ao pensamento. O Ser é como o destino do pensar. O destino, porém, é em si historial. Sua história já chegou à linguagem no dizer dos pensadores. A única tarefa do pensar é trazer à linguagem, sempre novamente, este advento do Ser que permanece e em seu permanecer espera pelo homem. Por isso, os pensadores essenciais dizem sempre o mesmo. (Heidegger, 1979c, p. 174)

O fato é que pensar para o pensamento originário é co-responder na linguagem ao *apelo* de um ser que se manifesta através de sua ausência em tudo que se manifesta. (Cf. Heidegger, 1958b, p. 220). Infelizmente, parece que esse homem de um tempo de penúria e indigente não pode sentir a indigência como tal. Esse homem não reconhece mais esse mundo uniforme do cálculo como sua morada. Ele se sente estranho em sua própria casa. E enquanto a *Clareira*, na qual se dá a co-pertinência entre Ser e homem, não for suficientemente pensada, a dimensão do Sagrado permanece-lhe fechada. Assim, não mais habitarmos a terra numa atitude respeitosa diante das coisas que nos abra a dimensão do sagrado, ou seja, daquilo que ainda não foi profanado pela manipulação técnica. E é no seio mesmo do mais familiar que se abre ao homem o que não é familiar - a presentificação do Deus, ou seja, a dimensão do sagrado. Portanto, o que o pensar originário busca é o mais próximo. Entretanto, para nós, homens de uma época que aboliu todas as distâncias, o caminho ao mais próximo é sempre o mais árduo (Heidegger, 1976, p. 625).

Conclusão. Durante uma entrevista à revista *Der Spiegel* em 1966, Heidegger é indagado acerca do que se trata de questionar na técnica, já que tudo funciona aparentemente bem? O filósofo responde:

Tudo funciona. Isto é o inquietante, que isto funcione, e que este funcionamento exija sempre um novo funcionamento, e que a técnica sempre separe mais o homem da terra, desarraigando-o. Não sei se isto lhe aterroriza, a mim, encheu-me de pavor ver agora as fotografias da lua sobre a terra. Não temos necessidade da bomba atômica, o desarraigamento do homem já está aqui. ... Não dependemos senão de condições técnicas. Não é mais uma terra sobre a qual o homem vive hoje... (Heidegger, *Der Spiegel*, 1966)

O que fica claro nas reflexões de Heidegger acerca da técnica é que o filósofo quer evitar qualquer pessimismo ou condenação moral ao fenômeno da técnica e seu domínio planetário. Mais que uma mera leitura do fenômeno do domínio planetário da técnica, o filósofo convida-nos para mantermos a serenidade e olhar para o perigo na essência da técnica sem desespero, pois esse simples olhar já é o começo de nossa salvação. O filósofo evita em apontar um caminho para superação desse desamparo do homem no mundo objetivado do cálculo no qual a filosofia encontra seu fim. Mas coloca-nos diante de decisões a serem tomadas: Cabe a nós decidir, por exemplo, se da noite desse tempo de penúria e indignação surgirá um novo começo, uma nova forma de pensar, sentir e dizer para além dos limites da objetividade científica e das leis do mercado, que faz da Técnica um elemento mediador entre uma subjetividade ávida em dominar e uma natureza desencantada e uniformizada pelo cálculo e planificação.

Apesar de sua inegável eficácia e eficiência, a técnica e a *crecente ordenação que ela impõe ao mundo dos entes representa um Perigo. Hoje esse perigo que se aloja na essência da técnica não é sentido/percebido como tal, mas visto como sinal de progresso e bem estar de uma sociedade cada vez mais bestializada e domesticada. Essa auto dissimulação do perigo é o que há de mais perigoso no perigo.* Assim, podemos constatar que o grande perigo de nossa época não é o apocalipse nuclear, a violência urbana, a

fome ou a poluição de nosso meio ambiente natural ou semântico. Tudo isso não passa de efeitos do domínio planetário da técnica.

O fato é que a leitura heideggeriana do fenômeno da técnica parece nos conduzir a seguinte constatação: se é certo que a técnica plenifica o nihilismo, o desenraizamento do homem, o desencanto da Natureza, o esquecimento do Ser e a fuga dos deuses; por outro lado, ela é também o âmbito no qual emerge a possibilidade de um *retorno ao Ser das coisas* a partir de um *novo começo*, que inauguraria uma época na qual nossas relações com as coisas não se fariam apenas pela mediação da técnica, do olhar objetivante da ciência. Para o filósofo permanece incerto, por exemplo, se a civilização mundial será em breve subitamente destruída ou se cristalizará numa longa duração que não resida em algo permanente, mas que se instale, muito ao contrário, na mudança contínua em que o novo é substituído pelo mais novo.

Contudo, mais uma vez insistimos que não devemos nos deixar levar por nenhum ativismo ou qualquer espécie de revolta diante da técnica, sob pena de cair na armadilha do pensamento calculador. Não temos nada a fazer para evitar ou amenizar os efeitos devastadores do domínio planetário da técnica, só nos resta *esperar*. Uma espera que não significa submissão ou resignação, é necessário a espera, a ajuda e a conversão do homem para mudar a época, revertendo o processo de objetificação do mundo pelo cálculo. Nesse sentido, nenhuma instância ou doutrina de caráter ético-político poderá promover esse *novo começo*. Nenhuma vontade humana, individual ou coletiva, poderá controlar ou superar esse domínio planetário da técnica, pois ele é algo que nos foi destinado.

Não é por acaso que na modernidade assistimos a um colossal e gigantesco processo de planificação e burocratização, de uniformização de estilos de vida, de instrumentalização da linguagem e de esfacelamento do sagrado. A linguagem, ora informatizada, ora simplesmente nivelada pelas mídias, reduz-se a um veículo de mensagens pré-estabelecidas. Transformada num simples instrumento de comunicação, a linguagem se insurge contra a palavra, excluindo dela mesma toda capacidade original de mostraçã das coisas. Será que a necessidade de uma linguagem poética se faz ela ainda sentir nesse *funcionário da técnica* muito

bem *adaptado* a sua tarefa de regulador dos circuitos de produção e de consumo?

É certo que no mundo de hoje não podemos mais renunciar à técnica e à ciência moderna. Num certo sentido o projeto baconiano do conhecimento como um poder exercido sobre a natureza é ainda indispensável. Por outro lado, temos que ter consciência que esse projeto representa um perigo para a essência do homem que não poderá ser combatido por meios meramente humanos (Loparic, 1996, p. 35).

A questão que se colocaria então seria: como preparar novamente o mundo para que o homem possa novamente nele construir sua casa e morar? Para Heidegger, a filosofia não pode produzir um efeito imediato que possa fazer mudar o estado presente do mundo. Isto não vale apenas para a Filosofia, mas para todas as preocupações e aspirações por parte do homem. Resta-nos, como única possibilidade, preparar, mediante o pensar e o poetar, uma disponibilidade para a aparição do sagrado ou para sua ausência em nossa decadência. Enquanto isso, errando por uma terra devastada e uniformizada pelo cálculo, o homem continua surdo ao canto do poeta e ao dizer do filósofo.

Artigo recebido em 28.08.2012, aprovado em 03.07.2013

Referências

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. Marcia S. Cavalcanti. 2ª. ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 1988.

_____. *Sobre a essência do Fundamento*. In. Conferências e Escritos Filosóficos. Trad. E. Stein. SP: Abril Cultural, 1979a.

_____. *Que é Metafísica?* In. Conferências e Escritos Filosóficos. Op. Cit., 1979b.

- _____. *A auto-afirmação da Universidade alemã*. Trad. Fausto Castilho. Curitiba: Secretaria de Estado da Cultura, 1997a. (Edição Bilíngue).
- _____. *La doctrine de Platon sur la vérité*. In. Question II. Trad. par A. Preau. Paris: Gallimard, 1968a.
- _____. *Le tournant*. In Questions IV. Trad. par J. Beaufret et alii. Paris: Gallimard, 1976.
- _____. *De l'essence de la vérité*. In. Questions I. Trad. par A. de Walhens et Ali. Paris: Gallimard, 1968b.
- _____. *Sobre o Humanismo*. In. Conferências e Escritos Filosóficos. Op. Cit. 1979c.
- _____. *Caminos del Bosque [Holzwege]*. Madrid, 1997b.
- _____. *Introdução à Metafísica*. Trad. Emmanuel C. Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969a.
- _____. *Was heisst Denken?* (1954). 3. Aufl. Tubingen. Max Niemeyer, 1971a.
- _____. *Da experiência do Pensar*. Maria do Carmo T. Miranda. Porto Alegre: Globo, 1969.
- _____. *La question de la Technik*. In. *Essais et Conférences*. Trad. par A. Preau. Paris: Gallimard, 1958a.
- _____. *Le chose*. In. *Essais et Conférences*. Op.cit. 1958b.
- _____. *Qu'est-ce que la philosophie?* In. Questions II. Trad. par K. Axelos et J. Beaufret. Paris: Gallimard, 1968.
- _____. *Identidade e Diferença*. In. Conferências e Escritos Filosóficos. Op. Cit. 1979d.
- _____. *Hegel et les Grecs*. Questions II. Trad. par K. Axelos et ali. Paris: Gallimard, 1957.
- _____. *Nietzsche*. Trad. par P. Klossowski. Paris: Gallimard, 2v. 1971b.
- _____. *Qu'est-ce que'une chose?* Trad. par Rebout et alii Paris: Gallimard, 1971c.
- _____. *Fim da Filosofia e a tarefa do pensamento*. In. Conferências e Escritos Filosóficos. Op. Cit., 1979e.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Leonel Valandro. Porto Alegre, 1985.
- CASTORIADIS, C. *Encruzilhada do Labirinto*. SP: Ática, 1993.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacóia. São Paulo: Annablume, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Verdade e Mentira no sentido extra-moral*. In. Obras incompletas. Trad. Rubens Rodrigues T. Filho. 2ª ed. São Paulo: Abril cultural, 1978a, pp. 363-367.

_____. *Gaia Ciência*. Op. Cit. 1978b.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.

PLATÃO. *Protágoras*. Brasília: UnB, 1987.

VIETTA, Silvio. *Heideggers kritik am Natiosozilismus und na der Technik*. Tübingen: Niemeyer, 1989.

