

BRUNO PEDROSO LIMA SILVA

**“QUEM PODERIA MANTER-SE ENCOBERTO FACE AO QUE NUNCA DECLINA?”: A QUESTÃO DA TÉCNICA E A FORMAÇÃO HUMANA**

Tese apresentada à Banca Examinadora, para obtenção do título de Doutor em Educação.

Linha de pesquisa: Filosofia da Educação.

Orientadora: Profa. Rosana Silva de Moura.

FLORIANÓPOLIS  
2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Pedroso Lima Silva, Bruno  
"QUEM PODERIA MANTER-SE ENCOBERTO FACE AO QUE  
NUNCA DECLINA?" : A QUESTÃO DA TÉCNICA E A FORMAÇÃO  
HUMANA / Bruno Pedroso Lima Silva ; orientadora,  
Rosana Silva de Moura, 2019.  
314 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Ciências da Educação, Programa  
de Pós-Graduação em Educação, Florianópolis, 2019.

Inclui referências.

1. Educação. 2. educação. 3. filosofia. 4.  
técnica. 5. formação. I. Silva de Moura, Rosana. II.  
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de  
Pós-Graduação em Educação. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO  
CURSO DE DOUTORADO EM EDUCAÇÃO

“Quem poderia manter-se encoberto face ao que nunca declina?: A questão da técnica e a formação humana”

Tese submetida ao Colegiado do Curso de Pós-Graduação em Educação do Centro de Ciências da Educação em cumprimento parcial para a obtenção do título de Doutor em Educação.

APROVADO PELA COMISSÃO EXAMINADORA em 14/02/2019

Dr<sup>a</sup> Rosana Silva de Moura (EED/CED/UFSC - Orientadora)

Dr<sup>a</sup> Lúcia Schneider Hardt (EED/CED/UFSC- Examinadora)

Dr José Fernandes Weber (UEL/PR - Examinador)

Dr Fausto Amaral dos Santos Filho (Utuiuti/PR - Examinador)

Dr<sup>a</sup> Patricia Silveirinha Castello-Branco (Universidade Nova de Lisboa/Portugal - Examinadora)

Dr<sup>a</sup> Daiane Eccel (EED/CED/UFSC - Suplente)

Dr João Paulo Pooli (UFPR-PR – Suplente)

*Rosana Silva de Moura*  
*Lúcia Schneider Hardt*  
*José Fernandes Weber*  
*Fausto Amaral dos Santos Filho*  
*Patricia Silveirinha Castello-Branco*  
*Daiane Eccel*  
*João Paulo Pooli*

**Profa. Dra. Soraya Franz**  
Coordenadora do PPGE/C  
Portaria 2098/2018

**BRUNO PEDROSO LIMA SILVA**  
FLORIANÓPOLIS/SANTA CATARINA/FEVEREIRO/2019

*Soraya Franzoni Conde*  
**Profa. Dra. Soraya Franzoni Conde**  
Coordenadora do PPGE/CED/UFSC  
Portaria 2098/2018/GR

*Soraya Franzoni Conde*  
**Profa. Dra. Soraya Franzoni Conde**  
Coordenadora do PPGE/CED/UFSC  
Portaria 2098/2018/GR



*Dedico à Anna; filha, philía. Quando foi lançada ao mundo, esta tese já estava em construção; mas foi Anna quem me fez ver no real efetivo algo que eu apenas escrevia sobre: o devir e a dinâmica da vida.*



## AGRADECIMENTOS

À Anna, Patrícia e Amendoim, pela convivência e compreensão.

À profa. Rosana, orientadora 'dos sonhos', pelo acolhimento, respeito, amizade, conversas, liberdade e confiança.

À profa. Lúcia Hardt: apenas uma vez nesses 4 anos me vi desanimado com o doutorado. Foi antes de uma aula tua. Depois da aula, o desânimo não mais voltou.

À família em Minas Gerais, por serem quem são.

Ao prof. José Fernandes Weber, pela participação na qualificação, pelas sugestões e revisão minuciosa, e por participar da banca de defesa.

Ao prof. Fausto dos Santos, pela participação na banca de defesa.

À profa. Patrícia Castello-Branco, que, mesmo em Portugal, foi sempre atenciosa e participou da qualificação e também da banca de defesa.

À CAPES, pelo necessário apoio financeiro.

Ao PPGE-UFSC, professores, técnicos-administrativos e colegas.

Aos colegas da linha de pesquisa Filosofia da Educação: injusto citar nomes...todos foram importantes.

À UFSC, por ser este espaço acolhedor, onde me sinto tão bem. Viva a universidade pública!

Às turmas da graduação em Pedagogia em que fiz dois semestres de estágio-docência: vocês simplesmente me deram a certeza do que eu realmente quero fazer nessa vida.

Por último, aos amigos...os de Goiânia, representados por todos da Casinha. Aos amigos de Florianópolis, representados pelo colega Gustavo, alma nobre. Aos amigos de Rio Preto, os melhores e mais antigos: Paulo, Isaac e Marcus, irmãos. À amiga do DF, Daniele, pela proximidade na distância. A todos, enfim, que de alguma forma participaram destes 4 anos.



*A MÁQUINA DO MUNDO*  
*Carlos Drummond de Andrade*

*E como eu palmilhasse vagamente  
uma estrada de Minas, pedregosa,  
e no fecho da tarde um sino rouco*

*se misturasse ao som de meus sapatos  
que era pausado e seco; e aves pairassem  
no céu de chumbo, e suas formas pretas*

*lentamente se fossem diluindo  
na escuridão maior, vinda dos montes  
e de meu próprio ser desenganado,*

*a máquina do mundo se entreabriu  
para quem de a romper já se esquivava  
e só de o ter pensado se carpia.*

*Abriu-se majestosa e circunspecta,  
sem emitir um som que fosse impuro  
nem um clarão maior que o tolerável*

*pelas pupilas gastas na inspeção  
contínua e dolorosa do deserto,  
e pela mente exausta de mentar*

*toda uma realidade que transcende  
a própria imagem sua debuxada  
no rosto do mistério, nos abismos.*

*Abriu-se em calma pura, e convidando  
quantos sentidos e intuições restavam  
a quem de os ter usado os já perdera*

*e nem desejaria recobrá-los,  
se em vão e para sempre repetimos  
os mesmos sem roteiro tristes périplos,*

*convidando-os a todos, em coorte,  
a se aplicarem sobre o pasto inédito*

*da natureza mítica das coisas,*

*assim me disse, embora voz alguma  
ou sopro ou eco ou simples percussão  
atestasse que alguém, sobre a montanha,*

*a outro alguém, noturno e miserável,  
em colóquio se estava dirigindo:  
"O que procuraste em tí ou fora de*

*teu ser restrito e nunca se mostrou,  
mesmo afetando dar-se ou se rendendo,  
e a cada instante mais se retraindo,*

*olha, repara, ausculta: essa riqueza  
sobrante a toda pérola, essa ciência  
sublime e formidável, mas hermética,*

*essa total explicação da vida,  
esse nexo primeiro e singular,  
que nem concebes mais, pois tão esquivo*

*se revelou ante a pesquisa ardente  
em que te consumiste... vê, contempla,  
abre teu peito para agasalhá-lo."*

*As mais soberbas pontes e edifícios,  
o que nas oficinas se elabora,  
o que pensado foi e logo atinge*

*distância superior ao pensamento,  
os recursos da terra dominados,  
e as paixões e os impulsos e os tormentos*

*e tudo que define o ser terrestre  
ou se prolonga até nos animais  
e chega às plantas para se embeber*

*no sono rancoroso dos minérios,  
dá volta ao mundo e torna a se engolfar  
na estranha ordem geométrica de tudo,*

*e o absurdo original e seus enigmas,  
suas verdades altas mais que tantos  
monumentos erguidos à verdade;*

*e a memória dos deuses, e o solene  
sentimento de morte, que floresce  
no caule da existência mais gloriosa,*

*tudo se apresentou nesse relance  
e me chamou para seu reino augusto,  
afinal submetido à vista humana.*

*Mas, como eu relutasse em responder  
a tal apelo assim maravilhoso,  
pois a fé se abrandara, e mesmo o anseio,*

*a esperança mais mínima — esse anelo  
de ver desvanecida a treva espessa  
que entre os raios do sol inda se filtra;*

*como defuntas crenças convocadas  
presto e fremente não se produzissem  
a de novo tingir a neutra face*

*que vou pelos caminhos demonstrando,  
e como se outro ser, não mais aquele  
habitante de mim há tantos anos,*

*passasse a comandar minha vontade  
que, já de si volúvel, se cerrava  
semelhante a essas flores reticentes*

*em si mesmas abertas e fechadas;  
como se um dom tardio já não fora  
apetecível, antes despiciendo,*

*baixei os olhos, incurioso, lasso,  
desdenhando colher a coisa oferta  
que se abria gratuita a meu engenho.*

*A treva mais estrita já pousara  
sobre a estrada de Minas, pedregosa,  
e a máquina do mundo, repelida,*

*se foi miudamente recompondo,  
enquanto eu, avaliando o que perdera,  
seguia vagaroso, de mãos pensas.*

## RESUMO

Este trabalho quer defender a tese de que a técnica, em seu conceito originário, tem intrínseca a si uma dimensão política, que se expande para uma dimensão formativa; e a técnica moderna, que se desenvolve hoje principalmente como tecnologia digital, fechou a abertura intrínseca a essas dimensões. A técnica é questão filosófica, e buscar uma rememoração de uma dimensão política que seja capaz de acenar e afetar a disposição à construção de outro *logos* vai demandar da educação, da formação humana, que seja a via privilegiada para esta filosofia da técnica. Por isso, a Filosofia da Educação. Defende-se então que a compreensão da técnica como questão filosófica e com dimensão ético-política pode fazer brilhar a compreensão da produção humana enquanto *poiesis*. Os principais inspiradores para o tratamento da questão são Martin Heidegger e Hannah Arendt, especialmente na relação filosófica entre ambos, que encontra sua clareira na questão da técnica. O legado esperado para esta tese é, portanto, que o questionamento insistente contribua ao pensar da técnica e desvele um campo de tensão filosófico que trate desta técnica e de seu *logos* – tecnologia – nos termos do esquecimento moderno de sua dimensão política e formativa.

**Palavras-chave:** técnica, política, formação, Heidegger, Arendt.



## ABSTRACT

This work wants to defend the thesis that the technique, in its original concept, has intrinsic to itself a political dimension, that expands to a formative dimension; and modern technology, which is developing today mainly as digital technology, has closed the original openness of these dimensions. Technique is a philosophical question, and seeking a remembrance of a political dimension that is capable of waving and affecting the disposition to the construction of another *logos* will demand of the education, the human formation, that it needs to be the privileged route for this philosophy of the technique. Therefore, Philosophy of Education. It is then argued that the understanding of technique as a philosophical question and with an ethical-political dimension can shine the understanding of human production as *poiesis*. The main motivators for the treatment of the issue are Martin Heidegger and Hannah Arendt, especially in the philosophical relationship between them, which finds its clearing in the matter of technique. The expected legacy for this thesis is therefore that the insistent questioning contributes to the thinking of the technique and reveals a field of philosophical tension that deals with this technique and its *logos* - technology - in the terms of the modern forgetting of its political and formative dimension.

**Keywords:** technique, politics, training, Heidegger, Arendt.



## PREFÁCIO

### O “ESPÍRITO SELVAGEM” DE PAUL CÉZANNE: INSPIRAÇÕES PARA A PESQUISA EM FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO<sup>1</sup>

“Espírito Selvagem”: expressão criada por Merleau-Ponty, pela qual o autor quer compreender o que estimula a prática do artista, o que realmente faz a intenção e a visão do artista se tornar ação prática, linguagem. A expressão é bela quando pensada em sua profundidade: espírito me leva à lembrança do Ser, do que realmente somos em nossa essência, ou, como diz Marilena Chauí, ao laço que prende este espírito com o Ser Bruto, ou seja, que lembra e nos faz pensar no próprio Ser. Já o termo selvagem vem para trazer a imagem da transgressão, da mudança, da força que impulsiona o diferente; que contempla, mas não aceita o pronto, o imposto, o instituído, buscando ultrapassá-lo. Merleau-Ponty conseguiu, em uma expressão, dimensionar o que deve fundamentar o trabalho do artista e ao mesmo tempo o que essa arte deve ambicionar - a busca do Ser e a vontade de transgressão. Poético e sucinto.

A ideia deste prefácio é, partindo da compreensão do que é a essência deste Espírito Selvagem, buscar elementos para uma demonstração de similitudes entre a atitude do artista e do teórico, ou procurar o que pode construir uma amizade, uma fraternidade, uma *philia*, entre arte e filosofia. Pensar similitudes que repercutem a formação humana. Logo, a Filosofia da Educação.

---

<sup>1</sup> Este ensaio, com algumas alterações, foi publicado em 2016, na Revista Enciclopédia, da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL), e pode ser acessado em <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/Enciclopedia/article/view/9600>, sendo aqui incorporado como prefácio porque o que se encontra em seu cerne é também a questão da tese: defender e demonstrar a possibilidade da arte e da filosofia trabalharem juntas enquanto construção, enquanto um obrar poético perfazendo um outro filosofar que desdobre a mera técnica. A questão da técnica, como veremos, é questão filosófica, é questão do *logos* e também questão da arte. Essa construção no sentido originário, em um sentido de *poiesis*, somente se dará no trabalho em unidade dessa prática poética-artística e da produção teórica-filosófica.

Se o artista é um teórico, o contrário também urge se aplicar. A intenção é pensar, especificamente, a pesquisa em filosofia da educação, que precisa, pela sua natureza formativa, ser pioneira no sentido de se ver e se pensar como arte, como teoria, como *artepensamento*. Para ser transgressora e transformadora, ou “selvagem”, a pesquisa em filosofia que possui intenção formativa tem como desafio encontrar o seu modo de ser na dimensão artística da teoria e da linguagem, pois é nesta ‘resposta’ que poderá ouvir o aceno do Ser de quem pinta, escreve, fala ou exercita esta linguagem.

A busca pelo Ser, impulsionada por um Espírito Selvagem, pode tomar forma na filosofia tanto quanto na construção artística, mas de forma mais bela quando estas trabalham juntas. Os seus diferentes métodos e diferentes linguagens encontram uma intersecção quando são, em sua essência, criação advinda da experiência.

Mas como desvelar isso de forma objetiva? Houve algum artista ou filósofo que conseguiu avançar estas barreiras impostas pela ânsia da objetividade? Alguém para termos como base deste desafio? Este prefácio quer apresentar o ensaio de que sim: o pintor francês Paul Cézanne. Junto com Merleau-Ponty, quero iniciar o texto ensaiando a tese de que Paul Cézanne seria a personificação do artista-filósofo-teórico: criador, rigoroso e dono de um Espírito Selvagem, Cézanne parte do existente, do instituído, para buscar o instituinte, o que há para se ver que ainda não se viu; o novo. Ele habita no pensamento sobre o humano para paradoxalmente fugir do humano, ir ao encontro da natureza, da *phýsis*. Com isso, sua arte expande a sua beleza e nos deixa ver ali inspirações para o trabalho de escrita acadêmica, de construção teórica e filosófica.

É preciso esclarecer que a intenção aqui é fugir de uma discussão técnica sobre a pintura de Cézanne: o objetivo não é discutir suas cores, seu modo de pincelar ou o material utilizado. Seria demasiada pretensão. A busca é pela inspiração que venha do modo de pensar, teorizar e criar do pintor francês: o seu método de fugir do mundo humano mesmo se dedicando a ele; a liberdade criadora que fica clara em seus quadros, e que ao mesmo tempo segue leis materiais e cromáticas rigorosamente, ou seja, que busca forma no caos imaginativo; enfim, entender como Cézanne faz esse “estudo preciso das aparências” (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 113), de modo a

absorver as inspirações resultantes das análises de todos esses elementos pensando na forma e na linguagem da pesquisa em filosofia.

Começamos essa pequena e ambiciosa aventura ao buscar, novamente, compreender o que Merleau-Ponty define como o Espírito Selvagem.

Que é Espírito Selvagem? É o espírito de práxis que quer e pode alguma coisa, o sujeito que não diz “eu penso” e sim “eu quero”, “eu posso”, mas que não saberia concretizar isso que quer e pode senão querendo e podendo, isto é, agindo. O que torna possível a experiência é a existência de uma falta ou de uma lacuna a serem preenchidas, sentidas pelo sujeito como intenção de significar alguma coisa precisa e determinada, fazendo do trabalho para realizar a intenção significativa o próprio caminho para preencher seu vazio e determinar sua indeterminação, levando à expressão o que ainda e nunca havia sido expresso. (CHAUÍ, 1994, p. 468)

Algo que transparece claramente na busca da compreensão do Espírito Selvagem é que ele, em sua caça no caos imaginativo, faz do corpo objeto de reflexão. O que está ali, que age, que se expressa, reflete a obra junto com a consciência. O que o corpo sente, de forma selvagem, vai aparecer na obra. Eis a primeira das inspirações que surgem a partir da admiração da obra do artista-filósofo francês: a filosofia e a pesquisa precisam deixar com que o corpo fale, que apareça, permitir que o processo de execução, de escrita, seja artesanaria, que ofereça algo ao resultado final imaginado, ao conceito. O palpável, o sentimento e as emoções podem oferecer à razão elementos que a ajudem a perceber suas falhas, que existe uma falta, uma lacuna. Não há como verificarmos ou apontarmos especificamente na obra de Cézanne onde essa inspiração aparece. É uma percepção tácita na obra do pintor-filósofo; o corpo está ali, as mãos, a emoção, a visão: tudo lá está, organizado em obra com a parceria da razão e do pensamento.

Retornando à tentativa de compreensão do que é o espírito selvagem, percebemos com clareza que ele tem a sua origem no mundo da cultura. Ele buscará, em sua selvageria, ver o que de fecundo há na obra que parece estabilizada. Ele será a força que nos guia ao significado de uma ação em sua própria práxis. Marilena Chauí o descreve belamente como “a simultaneidade de sair de si e entrar em si” (CHAUÍ, 1994, p. 467). Quando e se compreendermos a experiência como a “iniciação aos segredos do mundo”, e não como caminho a um mundo ideal pronto, posto, nascerão as possibilidades para iniciar um tipo de renúncia ao desejo de posse e ao aspecto totalitário da razão e do pensamento racional; e, com isso, buscar a relação, a construção como princípio. A posse de si, a posse do Ser e a posse do conhecimento significam a domesticação do espírito. Renunciar e rejeitar esse desejo de posse significa e-laborar num agir que respeita, que se inspira, mas que tem uma força destruidora sobre a tradição filosófica, que dá à razão poderes divinos; o que pode ser o início da selvageria, da intimidade entre as linguagens da arte e do pensamento.

Ao pensarmos nesta relação íntima, que é quase intrínseca, essa força formativa que leva à unidade de *artepensamento*, surge ao pensamento a obra e o método de Paul Cézanne. Parece-me que está em Cézanne, como dito, o ideal, quase uma forma quimérica do artista-teórico. Cézanne luta contra a cisão e o dualismo entre arte e pensamento a todo o momento; não somente a partir de sua especificidade de linguagem. Cézanne produz metalinguagens, jogos de linguagem, faz de sua *poiesis* um trabalho, elemento tanto de busca da emoção originária, da inspiração, quanto um elemento que descreva, que organize, que transforme em *logos* essa força criadora, que é, como nos diz Aduino Novaes, no fim, a criação de sua própria liberdade.

Uma linguagem na linguagem só é possível, pois, se considerarmos que a obra faz parte do *campo* e se, neste *campo*, houver o trabalho de pensamento; se dermos, por exemplo, à palavra poesia dois sentidos e dois elementos que a constituem: designa, de um lado, como afirma ainda Valéry,

inicialmente certo tipo de emoção, e, de outro lado, uma “estranha indústria cujo objetivo é reconstituir essa emoção”. O trabalho de pensamento está aí, na “restituição ou “reconstituição” da emoção poética, fora das condições ordinárias e por meio de artifícios da linguagem. É pois nesta ação, nesta relação movente através da estranha indústria que está a possibilidade mais nobre da humanidade, que é a própria criação da liberdade. (NOVAES, 1994, p. 11)

O próprio Adauto Novaes, inspirado em Adorno, nos apresenta à ideia de “constelações”, pensada como método. “Nem arte nem pensamento impõe-se como primeiro” (p. 10). *Artepensamento*, portanto – neologismo título desta obra que ele organiza – é a negação desta cisão compreendida como método, como caminho constelativo, pois demonstra que são - arte e pensamento, obra artística e trabalho filosófico - uma unidade essencial que busca o mesmo prêmio, o mesmo ponto de chegada: a liberdade criadora transformada em obra, em forma, a visibilidade do pensamento, através de suas diferentes linguagens.

A arte precisa dizer, simbolizar, deslumbrar; já o pensamento compreende e traz o *logos*. A origem de ambas é a mesma, nos lembra o autor: a imaginação como força criativa. O fim também pode ser assim compreendido: a oferta de visibilidade, a ordem, a construção dentro e a partir do caos imaginativo.

Novamente, o Espírito Selvagem. Parece claro então que tanto a filosofia como a arte podem realizar a transgressão necessária ao Espírito Selvagem, desde que cumpram apenas um fundamental requisito: o de trabalhar a costura, o laço, o jogo entre realidade instituída e o momento instituinte, fazendo do resultado deste jogo sua instituição como criação. Esse processo, entendido como experiência do Ser, não pode ser acessível através de modelos prontos. O conceito de experiência é o principal elo que cria a unidade entre teoria – filosofia, pesquisa – com a arte – criação, linguagens -. Sem as artes não poderia haver experiência, mas o pensamento, ao se instituir como Ser de pensamento, também se constitui como experiência

na tentativa contínua, humana, de preencher as lacunas, os vazios desta existência.

O que Merleau-Ponty quer, e estimula, é não mais que isso: essa mudança na maneira de ver o mundo e as diferentes formas e possibilidades de linguagem; a contemplação, o deslumbramento, o encantamento e a surpresa com e na redescoberta do que a linguagem pode ser enquanto um habitar poético. A fenomenologia que Merleau-Ponty pensa e teoriza é uma filosofia que quer exercitar a observação do mundo, do que está aí e aqui, do instituído, antes do conceito. O exercício de se deslumbrar e descobrir o mundo nos levaria à religação com a sensibilidade própria do humano; a importar-nos mais, ou tão quanto, com a percepção do mundo do que o que dele se racionaliza. O deslumbramento resultante deste método de observação filosófica seria um convite a uma nova concepção de linguagem, um *logos* diferenciado, *logos* artístico.

Cézanne, como disse, parece-me ser algo como o artista-teórico em sua essência, um fabricante *poiético* de *artepensamento*. Negando os dualismos a partir de sua criação, da produção e da linguagem, Cézanne se mostra um produtor de constelações. “O poeta, ou o criador, é exatamente aquele que sabe distinguir a emoção poética da emoção ordinária, e isso só é possível com o trabalho do intelecto, com o esforço de vontade e de precisão”. (NOVAES, 1994, p. 15). Observar a obra de Cézanne é ter a possibilidade de ter isso visível: a precisão, a métrica, o retrato do existente na linguagem do corpo, na artesanaria da mão, na demonstração da emoção, do sentimento. Passo a palavra a Merleau-Ponty:

Para Frenhofer, o sentido da pintura é o mesmo [investigar o mundo através das formas visíveis]: “(...) uma mão não se limita somente ao corpo, exprime e continua um pensamento que é preciso aprender e produzir (...). Eis a verdadeira luta! Muitos pintores triunfam instintivamente sem conhecer este tema da arte. Desenham uma mulher, mas não a veem”. O artista é aquele que fixa e torna acessível aos “mais humanos” dos homens o espetáculo de que participam sem perceber. (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 120)

Cézanne pratica esse habitar “entre dicotomias” enfrentando também o dualismo antropológico e filosófico natureza/cultura. A forma da “pintura direto da natureza” (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 114) é uma alienação, como já dito, uma fuga do humano, mas ao mesmo tempo essa devoção pelo mundo sensível era consciente; uma consciência de que vivemos na obra do homem, e que por isso a busca do que está aí e aqui é necessária, na caçada pela natureza humana que se esconde detrás dessa obra. O modelo é a natureza – a “obra perfeita”, nas palavras do pintor -. “Dela tudo vem, por ela existimos, esquecemos todo o resto” (CÉZANNE *apud* MERLEAU-PONTY, 1975, p. 115).

A natureza é a guia para o que Merleau-Ponty chamou de paradoxo: caçar uma realidade objetiva sem abandonar as sensações. [Emily Bernard, amigo de Cézanne, pergunta] “A natureza e a arte não são diferentes?” – [Paul Cézanne responde] “Gostaria de uni-las. A arte é uma apercepção pessoal. Coloco esta apercepção na sensação e peço à inteligência organizá-la em obra” (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 116). Está aí, dito pelo próprio, o que aqui ensaio: a possibilidade do pintor ser um conceituador sensível-racional tanto do “Espírito Selvagem”, de Merleau-Ponty, quanto do *artepensamento* de Adauto Novaes. Unir natureza e arte, o natural e o cultural, a percepção e a emoção, a sensação e a razão. Enfrentar dualismos. Ultrapassá-los.

Essa valoração da natureza como objeto primeiro, como princípio, *arché*, pode ser também interpretada como uma inspiração para o trabalho de pesquisa em filosofia. Chauí (1994) nos lembra da observação de Merleau-Ponty sobre o esquecimento da natureza na arte moderna: a “culpa” geralmente cai na abundância do indivíduo e no valor extremo concedido à subjetividade pelo esquecimento do Ser na modernidade, mas a falta de apoio em uma natureza que seja criadora de inspirações e de ideias contribui de forma decisiva para esse esquecimento que nos leva, por exemplo, ao domínio da técnica. A filosofia que quer transgredir, portanto, pode se inspirar neste retorno, neste giro do olhar defronte à natureza, no contemplar e deixar-se guiar.

É o que faz Cézanne: ele não só se apoia na natureza para a busca deste Ser da experiência, como ela é para

ele a inspiração de seu método e, pode-se dizer, de sua filosofia. Cézanne vai à origem, vai à *phýsis*, para, a partir da visão do universal, namorar o particular e se situar no entre, no meio. O trabalho do pintor-filósofo francês elabora, estuda e habita esta lacuna, que a obra vai buscar e nunca conseguir preencher completamente. Ele ambiciona esse meio, essa “quase-presença” do ausente no presente, do originário no real. Cézanne parece querer preencher esse vazio para que paradoxalmente não precise permanecer ali, mas mesmo nesse sentimento, digamos, agonizante, não se entrega à ação apenas imaginativa. A razão não se deixa desaparecer quando surgem as sensações. Dá a elas o devido espaço.

Ele consegue permanecer no meio, e nisso reside outra lição inspiradora para o trabalho filosófico, que já neste ensaio comentei, mas que neste momento afirmo: a experiência do Espírito Selvagem, como o vê Merleau-Ponty, não é aceita pela tradição filosófica ocidental, pois a selvageria não permite que se dê à razão posição hierárquica privilegiada frente à sensibilidade. Cézanne também nos inspira, portanto, a enfrentar a tradição filosófica, a pedido do Espírito Selvagem. A filosofia, a pesquisa, a teoria, precisam fazer esse enfrentamento para que possa despertar no espírito a vontade de transgressão. Só esta vontade de transgressão pode alargar também a conexão entre filosofia e formação.

Mas há aí uma armadilha: enfrentá-la, ou criticá-la, não significa negá-la por completo. Platão, por exemplo, talvez o maior representante da doutrina da razão, não era também, fundamentalmente, um poeta? Não são seus diálogos obras artísticas, poesia, uma reinvenção da linguagem? Um poeta em seu logos, em seu modo de pensar um logos, mas ainda um poeta. É esse o desafio: também habitar esse entre, esse meio, a intersecção entre a razão e a sensibilidade poética; incorporarmos em nós essa relação, que precisa ser constante, para nela encontrarmos nossa linguagem. Algo como uma racionalidade poética! A razão que poetiza na busca do método que nos permita demonstrar esse exercício na escrita. A selvageria do espírito ainda respeita algum rigor; Cézanne nos mostra isso. O exercício então parece ser uma tensão entre esse rigor e a soltura do espírito.

Essa relação entre o que é espontâneo, o que surge em si mesmo, enfim, o que é natureza, *phýsis*; e o que é obra

humana, arte, cultura ou ciência, precisa se construir de modo a que a percepção do originário crie um “pedestal da natureza”, sobre o qual construiremos ciência, teoria, *epistème* (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 116). A natureza é, portanto, inspiração, objeto e guia do trabalho poético – o seu chão - e a partir de seu dinamismo, a partir de sua aura de ser instituinte, ela demonstra e “cria o espírito criador”, que vai nos desafiar a olhar a existência com olhos artísticos, a expressar e recriar ideias, e que nos vai estimular a construir obras que tenham “o estranho poder de transmitir-se por si.” (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 121).

Vivemos em meio aos objetos construídos pelos homens, entre utensílios, casas, ruas, cidades e na maior parte do tempo só os vemos através das ações humanas de que podem ser os pontos de aplicações. Habitamo-nos a pensar que tudo isso existe necessariamente e é inabalável. A pintura de Cézanne suspende estes hábitos e revela o fundo de natureza humana sobre o qual se instala o homem. (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 119)

Perceber a natureza é fundamento no objetivo de Cézanne, que como artista-filósofo, quer despertar as experiências que as vão enraizar em outras consciências. E aqui vive mais uma inspiração da poesia de Cézanne: o aspecto e a aura de transmissão da obra, que desperta experiências e consciências a partir de sua “interminabilidade”. Observar e cultuar a natureza é vê-la em seu princípio dinâmico, interminável, demasiadamente vasta e complexa para ser dominada, representada ou conhecida por completo.

A obra de arte e o trabalho filosófico, cultuados por espíritos selvagens, inspirados pela natureza como princípio alimentarão esse espectro de continuidade, um quase convite à participação, à construção, ao ali habitar, ao ser coletivo. Pensar exige o impensado; logo, como a obra de arte, a obra de pensamento nunca pode se dar como completa, sob pena de limitar-se. Os quadros de Cézanne trazem essa impressão catártica, de sentir-se convidado a ver, admirar e construir experiências ali. A escrita filosófica tem também esse potencial. Filosofar exige arte, assim como formar. Resta-nos a busca

subjetiva pelo nosso método, o estilo individual, enfim, nossa linguagem. Exercitar o filosofar pela escrita é se autoconvidar também a demonstrar incertezas. Criar campos de tensão, discussão, ser interminável. Merleau-Ponty, sobre Cézanne:

Atacava então seu quadro por todos os lados ao mesmo tempo, cercava de manchas coloridas o primeiro traço de carvão, o esqueleto geológico. A imagem saturava-se, ligava-se, desenhava-se, equilibrava-se, tudo ao mesmo tempo se maturava. A paisagem, dizia, se pensa em mim e sou sua consciência. Nada está mais distante do naturalismo que esta ciência intuitiva. A arte não é uma imitação, nem, por outro lado, uma fabricação segundo os votos do instinto e do bom gosto. É uma operação de expressão. Assim como a palavra nomeia, isto é, apreende em sua natureza e coloca ante nós a título de objeto reconhecível o que aparecia confusamente, o pintor (...) retoma e converte justamente em objeto visível o que sem ele permaneceria encerrado na vida separada de cada consciência: a vibração das aparências, que é o berço das coisas. Para este pintor, uma única emoção é possível: o sentimento de estranheza; um único lirismo: o da existência incessantemente recomeçada. (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 119-120)

Há então vários modos de investigar o Ser, várias linguagens, formas e jogos. Entre tantas, a pintura, como o caso de Cézanne; e a escrita, para nós, pesquisadores. O que há de comum é a urgência de que reinventemos nossa linguagem, principalmente em relação aos vícios e fórmulas acadêmicas. Merleau-Ponty já nos alertava de que a palavra pode ser considerada, na modernidade, algo como o símbolo da racionalidade. Será urgente então que façamos dela poesia, já que esta prática poética, quando selvagem, tem o poder de subverter essa função racionalizante da palavra. Ressignificar a palavra significa abrir novos horizontes para a racionalidade, cujo fim será promover o encontro destes horizontes com o âmbito da

sensibilidade. Marcos Müller, partindo de Merleau-Ponty, lembra que temos uma vantagem em relação a nosso inspirador:

Diferentemente do pintor, o escritor não parte do zero, como se tivesse de construir suas significações desde o início. Se, antes do quadro, os amarelos e os vermelhos, os pincéis e o traçado não querem dizer nada, além de um dado para o qual o pintor deve encontrar uma orientação plástica, antes do texto começado, o escritor já dispõe de significações conceituais realizadas, às quais pode retomar de forma resumida, em escritas diferenciadas, mesmo em outra língua. Ele se instala por entre signos já elaborados, num mundo já falante, ao qual, paulatinamente, vai dando outra forma, novo tratamento, de modo a integrá-los a um novo esforço expressivo. Por conseguinte, o empreendimento expressivo da obra poético-literária não se limita às articulações verbais que o escritor efetivamente realiza no presente da obra, mas abrange todas as outras articulações que, de maneira indireta, as articulações presentes requisitam, transformam, ou resumem. Ou seja, o empreendimento expressivo da obra poético-literária conta com um mundo já falado, desde o qual as novidades significativas são introduzidas e reconhecidas. Ele conta com a língua, com um “passado” de significações linguageiras correlacionadas, a partir do qual as novas significações podem aparecer. (MÜLLER, 2001, p. 251)

O que fundamentalmente deve inspirar a pesquisa em filosofia da educação na construção dessa unidade de *artepensamento* é, portanto, como exploramos e como nos ensina Cézanne com sua arte, a busca - mesmo na desordem imaginativa, na vastidão e no caos das linguagens - de certa ordem, alguma exatidão, certa forma de coerência. Buscar a criação, junto com o Espírito Selvagem, de uma lógica compreensiva que trabalhe junto com a imaginação. Construir essa fraternidade, essa *philia* entre a inteligência e a poesia,

entre linguagem e pensamento, entre arte e método e imaginação e compreensão me parece ser o fundamento das inspirações que traz Paul Cézanne para a pesquisa, para a filosofia e para a educação.

Irene Borges-Duarte faz, em sua obra, *Arte e Técnica em Heidegger*, um ensaio onde aponta que, ao contrário do que acredita Hegel, Heidegger não acredita que a “grande Arte” morreu, e demonstra que para o alemão a grande exceção em seu contexto era a arte pictórica de Paul Klee. Mas não só ele:

Não é o único artista contemporâneo que Heidegger salvaria do que chama a ‘empresa cultural’ característica da sociedade industrial e tecnológica. Cézanne, Braque, Chillida, o grupo de Worpswede, em especial Paula Modersohn-Becker, são para Heidegger exemplos do cuidado da arte no mundo da técnica, que trata em textos breves, em cartas, em referências pontuais. (BORGES-DUARTE, 2014, p. 9)

Cézanne parte do que há, do que está colocado a ele. A partida, o princípio, é o que há, o que existe. Aqui, no efetivo, é que construímos linguagem, é a existência que vamos submeter ao escrutínio contínuo. Assim como questionaremos, também constantemente, a própria obra, já que ela será interminável.

[Sobre Cézanne]: É ainda no mundo, numa tela, com cores, que lhe será preciso realizar a sua liberdade. Dos outros, de seu assentimento deve esperar a prova de seu valor. Por isso indaga o quadro que nasce de sua mão, perscruta olhares alheios pousados na tela. Eis porque nunca acabaria de trabalhar. Não saímos nunca de nossa vida. Jamais vemos a ideia ou a liberdade face a face. (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 126)

A ação de poetizar a nossa prática e as nossas palavras, de forma coerente e rigorosa, poderá ser então a

abertura ontológica da filosofia e da pesquisa teórica que intenciona a formação para um novo deslumbramento com o mundo, um novo despertar do poder de expressão da teoria, que ao mesmo tempo parta do e ultrapasse o já visto, o já dito. Confiar na linguagem, reinventá-la, exercitá-la, entendê-la como o próprio ato de significar, compreendê-la; enfim, nela realmente habitarmos.



## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	33
------------------	----

### PRIMEIRA PARTE - A MODERNIDADE E A VIRADA PARADIGMÁTICA DO FIM DO SÉCULO XIX

§1: René Descartes e Francis Bacon: a inauguração clássica da modernidade .....	49
§2: Wilhelm Dilthey: da filosofia da consciência para a filosofia da vida .....	59
§3: Martin Heidegger e o método da fenomenologia hermenêutica .....	70
§4: Para além dos dualismos, a “tridimensionalidade da verdade” .....	84
§5: Ex-sistência: existir para fora. Uma ética hermenêutica? ....	90

### SEGUNDA PARTE - AS INSPIRAÇÕES: O ORIGINÁRIO

§6: Heráclito de Éfeso: a raiz .....	99
§7: Heráclito, filósofo do Logos .....	105
§8: A questão da técnica é questão do <i>logos</i> .....	111
§9: <i>Techné</i> .....	118
§10: <i>Techné</i> : um conceito filosófico e político .....	121
§11: A separação entre Arte e Técnica .....	126
§12: <i>Logos</i> : linguagem é Construir, Criar .....	132

### TERCEIRA PARTE - MARTIN HEIDEGGER: A QUESTÃO DA TÉCNICA É QUESTÃO DO PENSAMENTO

§13: <i>Phýsis</i> : Origem .....	135
§14: Heidegger e a técnica: a “viravolta”, <i>Die Kehre</i> .....	140
§15: <i>Poiesis</i> .....	157
§16: Heidegger e a questão da arte .....	162
§17: “A Época das Imagens de Mundo” .....	167
§18: Manualidade: o ato de fazer e a justa medida .....	176
§19: O texto “A Questão da Técnica” .....	185
§20: <i>Ge-Stell</i> .....	199
§21: Como escapar? .....	210

## **QUARTA PARTE - HANNAH ARENDT: A QUESTÃO DA TÉCNICA É QUESTÃO DA POLÍTICA**

§22: Hannah Arendt: Eichmann, um 'mero técnico' .....	217
§23: Hannah Arendt e a dimensão política do fazer .....	221
§24: Cuidado e amor-mundi: isso é formação humana .....	242
§25: A questão da técnica em "A Condição Humana" .....	247
§26: A dimensão política da técnica: Leslie Thiele .....	254
§27: Afinal, como nos salvar? .....	259

## **EXCURSO: O QUE É AFINAL ESTA PÓS-MODERNIDADE?**

§28: Pós-modernidade: pode ser ela o acontecimento-apropriador? .....	267
§29: Heidegger: o pós-moderno metatecnológico .....	285
§30: Considerações últimas .....	303

<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>307</b>
--------------------------	------------

## INTRODUÇÃO

*“Quando alguém pergunta para que serve a filosofia, a resposta deve ser agressiva, visto que a pergunta pretende-se irônica e mordaz. A filosofia não serve ao Estado, nem à Igreja, que têm outras preocupações. Não serve a nenhum poder estabelecido. A filosofia serve para entristecer. Uma filosofia que não entristece a ninguém e não contraria ninguém, não é uma filosofia. A filosofia serve para prejudicar a tolice, faz da tolice algo de vergonhoso. Não tem outra serventia a não ser a seguinte: denunciar a baixa do pensamento em todas as suas formas”*

*Gilles Deleuze*

Esse trabalho é um dos requisitos para a titulação de um Doutor em Educação, mas o caminho, a reflexão, pensamento e escrita se dão no filosofar. Já aqui, no início, é necessário afirmar: na interpretação deste autor, e neste trabalho, filosofia *É* educação. São mais que irmãs, são o mesmo. São elas o deus Jano das ciências humanas: duas faces que fazem parte do mesmo ser; e que olham cada uma em sua direção, mas a partir do mesmo fundamento, do mesmo corpo. Não entendamos aqui as direções dos olhares das duas faces como dualistas; termos como “faces opostas”, ou “uma para o bem e outra para o mal”, ou ainda “uma para o passado e outra para o futuro” não trazem aqui o sentido com que interpreto o simbolismo do deus romano. Interpreto como *complementaridade*, e é nesse sentido que repito: para a filosofia da técnica que pretendo propor, filosofia e educação são compreendidos como o mesmo. Complementam-se, se retroalimentam, uma no pensamento, na teoria, na reflexão, na contemplação; e a outra na ação prática, no *logos* de dizer, de falar, de formar, de contribuir, de ajudar a que o caminhar se oriente. Ambas plantam e ambas colhem.

Filosofar não é aqui entendido tampouco como estabelecer doutrinas, mas sim buscar que tanto o próprio filósofo-educador quanto seus interlocutores vejam o que seus olhos antes não alcançavam; que questionem, que inquiram, que duvidem, que contestem o instituído, que pensem, que ponderem novas possibilidades e novas realidades. Filosofar pede o educar, é uma ação que rege à formação, a apresenta, a torna

inevitável. Não se pode separar a filosofia da educação, pois pensar a filosofia sem compreender um ideal de formação humana é impossível.

Como teoria, num certo sentido de vitalidade do pensamento, passa longe das preocupações da filosofia a eficiência rápida, o resultado, o imediato. Filosofia é espanto, é a habilidade de se espantar e de se surpreender frente ao real e de, partindo deste espanto, buscar algo que, nesse real, nesse mundo, pode ser diferente. É buscar o ainda não pensado, tentar dizer o não dito. O mundo e a realidade são vistos não como o comum, o cômodo; são o espanto originário da reação que vai levar à ação do pensamento. Pensando esse real e essa existência, a filosofia precisa fazer um trabalho de vai-e-volta, nas origens e no presente, alimentando as possibilidades do pensamento de agir e transformar o que aqui está, o que aqui se efetiva. Na qualidade de teoria, também faz parte de seu papel estimular que o humano faça esse exercício, que exercite esse espanto e que faça o percurso teoria-práxis. Esse papel é formativo e é intrínseco. É inseparável. Buscar pensar o novo é ao mesmo tempo formar o novo, educar e construir.

Pensar em filosofia da educação é portanto pensar a formação humana. A filosofia traz intrínseco à sua atividade um *logos*, uma atividade que é essencialmente educadora e política. A filosofia nunca se fecha em si mesmo. Se faz isso, não é filosofia<sup>2</sup>. Ela não pode parar em si, ela busca o outro. Seu *logos* precisa ser questionador, inquiridor.

Sua dimensão política é essa: atuar como formadora. E é por essa indissociabilidade que esta tese pretende colocar em pauta a questão da técnica e a formação humana. Porque no resgate desse modo de ser filosófico, o *pensar da técnica vai*

---

<sup>2</sup> Heidegger, como veremos nesta tese, denuncia, já na década de 60, em suas últimas obras, o fim da filosofia. Na interpretação desta tese, é a isso que ele se refere. Um modo de ser da filosofia que perdeu sua essência enquanto filosofia. Uma filosofia que mergulha em si mesmo e que já não tem atitude política e formativa. Importa que isso se esclareça aqui, para que a crítica à filosofia que está no texto não seja entendida como uma crítica à atividade filosófica. Como desejo que fique claro ao fim do texto, este trabalho é, antes de tudo, um elogio à filosofia, uma ode ao seu resguardo e sua atitude originária.

*buscar a rememoração de uma dimensão política que se expande para uma dimensão formativa desta técnica.*

De fato, a tese que aqui defende-se é essa: a técnica, em seu conceito originário, tem intrínseca a si uma dimensão política e formativa; e a técnica moderna, que se desenvolve hoje principalmente como tecnologia digital, fechou a abertura dessas dimensões. Mirar a técnica como questão filosófica é, portanto, mergulhar ao originário e buscar essa rememoração em busca da visão de algo que brilhe no presente, a partir do exercício de linguagem.

A formação humana não é aqui vista como a função prática da filosofia; ambos os saberes trabalham juntos neste entendimento da linguagem como essência do saber e do conhecimento humanos. Elas, filosofia e educação, são quem podem pensar, fazer, ouvir e falar os jogos de linguagem fora de uma lógica imposta. Só o pensar-ouvir-fazer-falar da filosofia e da educação, irmanados com o obrar da arte, podem e-laborar numa destruição e refundação de um *logos*, cuja proposta se espraia nesta tese, que não mais se sobreponha aos valores que a pós-modernidade já teria começado a reconstruir, depois de destruir e deslegitimar os divinos ideais modernos (LYOTARD, 2004).

São portanto várias e diversas as inspirações que surgem para a filosofia a partir de sua relação com a arte. Como este é um tema caro ao trabalho – Heidegger verá na arte a possibilidade de meditar sobre o brilho do que salva! – acho importante que apareça já aqui na introdução; a proposta do texto filosófico como obra artística, através principalmente de sua interminabilidade e de uma linguagem criadora que cria rupturas. A via onde encontro mais latente essa potência é a Filosofia da Educação.

Uma linguagem que mergulhe no que a tecnologia esconde nas suas representações, revelando e denunciando a reflexão superficial sobre ela e a sua relação com a formação na sociedade contemporânea, buscando sempre uma consideração radical, que vá à raiz. A intenção é convidar o leitor para que se envolva com esse filosofar e se sinta instigado a contribuir no conflito da tensão. Essa é, como o leitor verá, a principal proposta: criar tensões no pensamento sobre a tecnologia, que possam incentivar esse campo filosófico a continuar o escrutínio da técnica moderna.

Mas, por que a técnica?

Porque ela é questão filosófica. A tecnologia é produto, artefatos, resultados físicos. A tecnologia moderna, especificamente, é o *logos* de uma compreensão da técnica, a moderna. Uma razão tecnicista. A técnica é questão, e uma questão que ainda pode guiar reflexão.

Em Heidegger, a técnica enquanto questão filosófica tem em seu cerne o *logos*. A formação de mundo concernente ao homem desdobra-se enquanto modos de existência. Então, a formação tem correspondência com a questão da técnica e do *logos*.

O que significa *téchne* quando dizemos que está intimamente aparentada com a *epistéme*? *Téchne* conecta-se com a raiz "teko", "tekto" - traduzida comumente por "procriar". O que é procriado é "to tektoi", a criança: "tekto" significa procriar e criar na acepção de parir, dar à luz, (...), "colocar no mundo". O sentido grego mais próprio e mais velado de "teko" não é o fazer e aprontar, mas o conduzir de alguma coisa para o desencobrimento, pro-duzir. (...), o que foi trazido, o que aparece de algo, como o que "é" em sentido grego. O "technoi" é o produtor, aquele que procede a partir de algo, e para algo. O homem realiza esse procedimento pro-dutor na construção, no entalhe, na formação. (HEIDEGGER, 1998, p. 247)

Decorre disso que o *logos* da técnica moderna, entificado como tecnologia, é maquinístico, computador, são os equipamentos. Esta tese quer demonstrar, com Heidegger, que se trata de um *logos* entificado, que tecnicizou-se, que se esqueceu da perspectiva filosófica da técnica, produzindo pelo efeito, pelo brilho espetacular do aparelho, esquecendo-se de seu *telos*, de seu culto anterior, do momento ético-político. Urge portanto o pensamento que medite sobre o refundar do *logos* da técnica, o que não significa negá-la por completo. Esse é o ponto de partida do impasse do qual precisa se ocupar uma educação, ou uma formação, que trate da técnica. O esforço hermenêutico

a ser despendido pela formação nesse sentido é a tensão que o trabalho pretende propor. Por isso, a diferença entre a *techné* e a tecnologia moderna é alicerce para este trabalho. Para delinear um caminho hermenêutico que tome como método um mergulho ao originário.

A questão da técnica tem sua origem juntamente com a filosofia grega. *A techné pede, rege a um logos.*

Uma atividade só pode ser realmente uma técnica, *techné*, quando é definida não a partir de seu objetivo prático imediato, e sim do seu saber teórico: precisa estar intrínseca na produção a sua finalidade, seu *telos*, no sentido do conhecimento, do saber. Para os gregos, isso significava produzir algo, artefato ou máquina, que traga um bem; procurar na produção o bem, uma ética daquele que produz, para aqueles a quem a produção se destina e da comunidade. Esse reconhecimento de uma dimensão política não se dará a partir da própria técnica, que parece ter se segmentado de suas dimensões éticas. Aqui está um lugar de habitação para a educação, que sendo também atividade e produção, pode, em sua própria atuação, garantir o lugar do *telos*, do pensamento da finalidade ética, nesse trabalho do fazer. Mas também, em conjunto, compreender o processo, o *durante*, o ato de produção e de linguagem que demonstra a plasticidade daquela finalidade.

*A techné* tem, para os gregos, essa antevisão de um projetar originário; uma pré-visão fincada em um *telos* ético. É essa reflexão anterior que aqui vou chamar de dimensão política da *techné*; que implica, como consequência, também uma dimensão formativa, já que é questão filosófica.

Podemos pensar, talvez, essa reflexão anterior como algo imaginativo. A imaginação nos ajuda a esclarecer, abre-nos uma clareira para pensar essa ante-visão de um projetar. Conforme o Prefácio, inspirado por Cézanne, o elo entre arte e pensamento, desvelado na abertura, pode estar na imaginação como força criativa. Essa noção pode nos ajudar a abrir essa nova via para uma filosofia da técnica.

Em sua etimologia, imaginação deriva de *imaginatio*: imagem, representação ou visão; e *onís*: pensamento, ideia, ou, também, trabalho e obra. Algumas significações: capacidade de evocar imagens de objetos anteriormente percebidos; e formar imagens originais a partir de criação artística. O caráter prévio da técnica, pensada originariamente como a irmã gêmea da arte,

pode então se aproximar de um ato de imaginação, uma fantasia, uma evocação. E esse 'imaginar' a produção teria, em si, como reflexão, na origem, a dimensão ético-política. A técnica moderna, portanto, parece não ter perdido apenas essa dimensão. Segundo veremos com Heidegger, ela perdeu a capacidade de imaginar.

Afinal, no que consiste a crítica de Platão à *poiesis*? O fato de não ser *logos*. O *logos* platônico, sólido. Ora, já temos aí então um caminho para o enfrentamento desse modo de pensar. A própria *poiesis*, que é o fazer que antes pré-viu, que antes imaginou, que era *phainestai*, fantasia.

Até por isso, Heidegger vai evocar Holderlin como o essencial 'fazedor' de *poiesis*. Porque a sua *poiesis* evoca em si um novo pensar, um novo *logos*. Holderlin é quem pensou a poesia de um novo modo, e o fez a partir de um novo conceito de criação, que era, antes de tudo, imaginação.

Olhando com o olhar que vê essências para a essência da obra e para a sua conexão com o acontecimento da verdade do ente, põe-se a questão de saber se a essência da poesia – e isso significa, ao mesmo tempo, do projecto – pode ser pensada de forma suficiente a partir da imaginação [Imagination] e da capacidade imaginativa [Einbildungskraft]. (HEIDEGGER, 2007, p. 77)

O que parece então que poderia nos ajudar a ver o brilho nas frestas da sociedade da técnica, seria a arte, a literatura, a poesia. Precisamos do que nos provoque, do que nos incomode, de estímulos, faíscas que movimentem essa imaginação. Na arte, aparece a nossa singularidade. A imaginação é esse espaço de liberdade que reúne interior e exterior. O de fora estimula e o de dentro responde com as memórias, com as emoções, com o corpo, com a interpretação. É o estímulo e provocação ao autoconhecimento, ao surgimento da imagem de nossa autenticidade e singularidade.

Nada simboliza mais o encontro com esta singularidade do que a interpretação. A possibilidade de vivenciar coisas que a realidade nos fecha. Esse é o papel da arte. Abertura. Mundos e possibilidades que podem não existir agora,

mas que neles precisamos acreditar. O imaginar acaba, finaliza, com qualquer pretensão de dualismos ou da imposição da solidez do real.

Repensar a técnica e buscar nela as dimensões artística, política e formativa é também imaginar, por em curso o imaginar como fundamento desse pensamento pré-produção, o pro-jeto que, em uma sociedade tecnológica, nos é imposto.

A “analítica existencial”<sup>3</sup> proposta pelo filósofo em “Ser e Tempo” desencadeia uma abertura simultânea: no pensador; e em uma possibilidade hermenêutica frente à realidade, de exercitar a filosofia buscando o que permanece encoberto no desencobrimento, no exercício de uma interpretação do mundo. O primeiro movimento da filosofia de Heidegger abre o caminho para o movimento posterior, do Heidegger da questão da técnica em função das condições de possibilidade oferecidas já com uma “hermenêutica da faticidade”, em 1923 (HEIDEGGER, 2012).

Esse passo metodológico é essencial para que possa iniciar a dizer algo sobre o legado desta tese: a existência de um campo de tensão filosófico que merece ser discutido. Abrir. Abrir um campo de tensão que pense a questão da técnica partindo de outros termos.

A técnica moderna e o seu desenvolvimento como tecnologia seria o *locus* primordial do pensamento do Ser como a simples presença. Ignora o cuidado, a responsabilidade e qualquer tipo de ética. Tem fixação por desvelar, e se esquece do que se vela, simplesmente descobre. Entifica. A tecnologia moderna, que se confunde com a ciência de sua época, atua como a entificação da técnica enquanto questão filosófica. Ver esse *Dasein* ou o ser do ente como Ser é o esquecimento da abertura, da escuta, da relação que precisa existir entre isto que há e seu Ser; é o esquecimento das possibilidades.

A questão da técnica é central no esquecimento do Ser na modernidade que Heidegger denuncia.

---

<sup>3</sup> No §4 encontra-se a seguinte orientação: “É por isso que se deve procurar, na analítica existencial da pre-sença, a ontologia fundamental de onde todas as demais podem originar-se [...] A analítica existencial, por sua vez, possui em última instância, raízes existenciárias, isto é ônticas.”

Um provável futuro legado desta pesquisa seria, portanto: contribuir no pensar da questão da técnica e desvelar um campo de tensão filosófico que trate a técnica moderna, entificada como tecnologia, nos termos de um esquecimento da dimensão política e formativa que eram intrínsecas à *techné* originária, ao pensamento originário sobre o produzir.

Hoje em dia estamos tão sem ânimo e tão debilitados que já nem somos mais capazes de suportar uma questão; de tal modo que, quando alguém dos filósofos curandeiros não possui resposta, passa-se ao seguinte. Essa demanda faz que tal oferta cresça. Em linguagem popular chama-se isso de “interesse crescente pela filosofia”. A hermenêutica não é ela mesma filosofia; o que ela pretende é simplesmente submeter à “consideração bem-disposta” dos filósofos hodiernos uma objetualidade até agora relegada ao esquecimento. (HEIDEGGER, 2012, p. 26)

O pensamento dessa dimensão política é, em outras palavras, pensar: o que estamos fazendo com o mundo? O novo pensar não pode abandonar o mundo. Precisa amá-lo. Aqui já estamos em outra dimensão, que chamo de dimensão formativa da técnica: impulsionar este pensar para o cuidado com o mundo. O formar como consciência do mundo enquanto habitação do humano. Essa é a expansão: pensar a dimensão política nos leva para uma clareira maior, onde se abre a dimensão formativa. Se o mundo encontra-se desértico, em ruínas, temos de saber que temos por ele responsabilidades. E qual a maior delas? Apresentá-lo aos novos, aos herdeiros. Como isso será feito? Com crueldade ou com cuidado? Cuidar é amar, amor-mundi, e o *locus* primordial dessa apresentação dá-se na educação dos novos, como nos diz Hannah Arendt, em “A Crise da Educação” (ARENDR, 2005)

Metodologicamente, o ponto filosófico inicial é entender o termo “questão” não como simples artifício retórico. O método para a investigação da técnica precisa fundamentar-se realmente em questionar, inquirir, escrutinar a técnica: desde a

*techné* dos gregos; a técnica moderna; e o seu desenvolvimento como tecnologia.

Questionar, aqui, tem um significado e uma metodologia diferente do mero olhar, do contemplar, do analisar, do objetificar. Questionar significa construir, pela linguagem, um caminho que guie ao relacionamento mais ou menos livre com o tema, que nos abra à essência da questão. Questionar como método é uma fenomenologia, que continua, buscando o que permanece encoberto no desencobrimento. É uma eterna busca, pois não haverá respostas. Esse procedimento de pesquisa, nos termos de Gadamer, em “Verdade e Método”, sinaliza a primazia da pergunta sobre a resposta. Inspira-se na lição de interminabilidade de uma obra, tão querida por Heidegger.

Um ponto fulcral no pensamento de Heidegger é essa denúncia de que a modernidade e sua razão não apenas fogem da teoria, do projeto, enfim, do que se costuma chamar de essência. Ela cria, a partir de seus métodos, a concepção de “novas essências”, novos paradigmas que se impõem negando quaisquer outros sentidos. O grande exemplo, como dito, é a técnica: Heidegger pensa que a modernidade não somente desrespeita o sentido essencial da técnica, mas que a técnica moderna criou em si uma nova essência, um novo modo de ser pensada e conceituada, que surge para se fechar como único sentido, fechando as dimensões que eram por essência abertas.

É a estrutura que nos apropria e nos coloca como seres disponíveis, que ele chamará de *Ge-stell*<sup>4</sup>.

Em outras palavras, a racionalidade positivista e universal própria do pensamento moderno torna essa razão

---

<sup>4</sup> É inexequível traduzir aqui o termo e manter a significação ampla e profunda que Heidegger pretendia para ele. Há algumas tentativas de tradução para o português, mas que, a meu ver, se mostram insuficientes. O termo, em alemão, sem o hífen, designa algo como uma armação, uma estrutura, um alicerce. A intenção de Heidegger é, nessa linha, designar a técnica moderna como uma estrutura onde somos colocados e de certa forma presos. Mas, ao incluir o hífen, fica claro que trata-se de um neologismo. Sigo então um método diferente: opto por não traduzir, me comprometendo com o leitor a desvelar, desvendar, estudar e dizer sobre a amplitude de significação que o termo carrega na filosofia de Heidegger. Essa discussão estará por todo o trabalho, mas especificamente na seção §20. Para agora, basta dizer que a *Ge-stell* é, para Heidegger, a essência da técnica moderna.

entificadora, oposta à razão libertadora que um dia a modernidade prometeu e propôs. É necessário que isso apareça em uma apresentação da questão da técnica; essa razão instrumental é o que guia o processo do conhecimento e da produção rumo ao domínio e controle da natureza, que é o fundamento da técnica moderna. A técnica é parte integrante e fundamental da mentalidade moderna do controle.

Dito isso, também é importante esclarecer já aqui que não se trata, na tese, de uma negação dos conceitos. O conceito fundamental – técnica – será apresentado e discutido no limite próprio do compreender. O conceito mantém sua importância quando é entendido como tentativas. Tentativas contínuas de dizer algo que é e está. Há devir no conceito. A tecnificação moderna do pensamento é que se esquece deste devir e quer solidificar, universalizar suas categorias e suas possibilidades. Ela vai buscar diminuir sua largura e asfixiar sua dinâmica na busca da razão universal e unitária.

Heidegger diagnostica a tecnologia, na modernidade, como algo que triunfa sobre todos os outros valores de forma quase incontornável. E pensava isso baseado no pensamento grego, pois, segundo ele, os gregos, como nós, também fundaram seu entendimento sobre o ser a partir do pensamento sobre a produção técnica. Mas a *techné* para eles era o modelo de algo ser, algo teórico que, ao nele meditarmos, transforma-se em saber. O moderno vê a técnica como simples prática e como o efeito da produção. A metafísica tradicional, especialmente sua intensificação moderna, vê o Ser como o ato de produzir, onde o *telos* já não importa e sim o efeito do produto. Além disso, o seu modo de fazer, de produzir, é invasivo, é dominador, pois sempre há que se fazer mais e mais, em busca do tal “progresso”.

Heidegger crê que existe ainda algo para além da tecnologia, algo misterioso, ainda não desvendado, que pode ser um brilho na fresta da estrutura. Mas o brilho não é a cultura, a educação ou a política que aqui estão. No trabalho, tenho a intenção de ressignificar essa visão crítica, no sentido de que não é a técnica que tem que ser dominada, e sim nós mesmos. O estar-disposto, o afeto necessário a quem se propõe a pensar e a produzir buscando o brilho de algo que salva é o retorno a uma relação correspondente entre ente e o Ser.

O pensamento moderno, ao mesmo tempo em que inicia a questão do “sonho tecnológico”, um modo de vida que

nos facilitaria a busca da felicidade e do conhecimento, paradoxalmente, o esgota. A tecnologia, fundamentada em si mesma como ciência, triunfa sobre os valores e acaba adquirindo valor em si mesma, um valor absoluto e fetichista. Não questiona “o que é?”, e sim o “como funciona?” ou “como é?”. Isso torna, então, a ciência técnica, ou seus instrumentos, os quais se chamam hoje de tecnologia, o próprio Ser. A concepção moderna confunde não só ciência e técnica, mas ciência, técnica e Ser, pois as demandas técnicas passam a guiar a ação individual.

A natureza é, neste contexto moderno, entendida como fonte de recursos inesgotáveis. O ser humano é visto como dono da terra e senhor do universo, mas, paradoxalmente, submisso às demandas científicas e tecnológicas. Seu pensamento e sua ação não são livres. Mesmo assim, o deslumbramento trazido pelas possibilidades tecnológicas não é questionado, e a mentalidade do progresso e do desenvolvimento é entendida como sinônima de avanço tecnológico.

A tecnologia hoje é entendida como nada mais que instrumentos de adulação e de facilitação. Ela mascara as suas origens, seus sentidos e faz a sua parte na adaptação do homem à sua realidade instituída, cuidando, agradando, deslumbrando essa sociedade a partir da sua característica facilitadora e espetacular. A modernidade intensificou esse modo de pensar a tecnologia, e tornou seu ideal de formação refém dessa tecnologia instituída, produzida e controlada por não se sabe quem ou o que. Vemos a todo o momento isso acontecer, no discurso dos entusiastas da área das “tecnologias na educação”: a escola e as instituições precisam se modernizar. Precisam se inserir na realidade dos estudantes. Mas a que custo?

Se o homem precisa ser formado para atender as exigências da técnica, é claro que essa formação terá que ser segmentadora, profissionalizante, especializada, divisora. Ao incorporar o valor de mercadoria às suas instituições sociais educativas, a educação vai tratar do que se compra e vende, e parece claro que a tecnologia terá que fazer também parte disso. Ela terá que se mostrar aos indivíduos no seu processo educativo, revelar a eles seus poderes, seus agrados, seus valores e sua facilidade. Os entusiastas da tecnologia pretendem investigar como esta pode fazer parte da formação do indivíduo do futuro mais facilmente. A tecnologia invade a escola, afinal ela

– a escola – existe para preparar os indivíduos para a realidade que enfrentarão “lá fora”. Esse parece ser, hoje, o sentido da escola. São consideradas as melhores aquelas escolas que apresentam os computadores, vários laboratórios, a inserção ao mundo da tecnologia, os livros didáticos “modernizados”. E os professores, neste caso, precisam ser aqueles que sabem manusear bem as técnicas e ensiná-las de modo eficiente; isso é agora entendido como didática.

A escola veio-a-ser assim, fixando-se num modelo a partir de um modo de pensar, um modo hegemônico de ver o mundo. A técnica entificada a atinge no sentido de tipificar o que é, por natureza, espontâneo. Ela tem respostas para tudo, mas desde si mesma, de seu padrão: o como falar, o como se comportar, o como fazer, o como estudar. E se impõe dessa forma como instituição de formação, separando, segmentando, fragmentando um mundo que é uno, e dessa forma fechando aos estudantes a possibilidade de e-laborarem nessa pré-reflexão por si mesmos. O mundo delas está apresentado ali; não há outro.

A tecnificação de tudo, característica moderna, tendo em si uma essência impositiva, controladora, vai quase que automaticamente mirar a instituição formativa dessa sociedade, caminho fácil para a imposição de seu mundo. A escola parece ser, hoje, uma instituição técnica, que promove a verdade única, que escolhe a verdade que quer declarar. Sendo uma instituição oficialmente produtora e difusora do saber científico, e defendendo aqui que essa ciência da qual se ocupa a escola está fundamentada na técnica, e a técnica - na hipótese deste trabalho – fecha a abertura de sua dimensão política e formativa, poderia se afirmar que a escola hoje seria uma instituição não formativa. Mas a abertura de pensamento ainda sobressai; a dinâmica da formação vai sempre mirar as frestas.

Mas esse processo nos ensina algo: que a fundação de uma perspectiva de pensamento terá, então, a formação humana como via privilegiada. Ela é alvo, mas também é resistência.

Pode a escola, pelo seu potencial constelativo, ser o local de resistência ao processo entificador da tecnologia? A esta compreensão única da técnica? Disso não estou agora preparado para tratar. Espero que esse trabalho, crítico à técnica, possa inspirar outras teses e propostas para a resistência e o conflito a esse contexto que surjam da e pela

escola, que considerem as instituições de formação como via. Por isso tudo, novamente: esta tese está no campo da Filosofia da Educação.

A intenção primeira aqui é falar de uma dimensão política que existia na técnica enquanto *techné*, irmanada com a arte; e da expansão dessa dimensão política que se caracteriza como dimensão formativa, que se dá no âmbito da ação do pensar. A Filosofia da Educação, portanto, é pensada como este *locus* do amor entre arte e filosofia, entre o pensar e o formar, entre ação e hermenêutica.

Essa perspectiva da Filosofia da Educação mantém a própria escrita como uma combatente, como participante no conflito e por isso afirma a provisoriade de toda e qualquer verdade. Logo, já é, em si mesma, uma combatente também no conflito contra a tradição rígida dos rótulos, dos modelos e dos métodos de fazer filosofia. Essa Filosofia da Educação se coloca como herdeira daquela virada paradigmática do fim do século XIX, da qual trato já na primeira parte deste texto. O dinamismo e o devir intrínsecos ao fazer humano nos deixam expostos ao caos de possibilidades e à multiplicidade de ação, e o único modo possível de buscar algo como uma organização nesse caos é oferecer à interpretação e à multiplicidade de sentidos possíveis o protagonismo que já as constitui. E o que melhor expressa, na prática, esse devir, essa provisoriade e essa multiplicidade é, sem dúvidas, a linguagem.

Sendo herdeira da filosofia da linguagem, a Filosofia da Educação do modo como aqui entende-se precisa colocar sua práxis dentro de um horizonte, digamos, mais inventivo. A abertura para esse horizonte será a marca da educação no campo filosófico, que, em sua área mais, digamos, “purista”, é em geral conservador, se atém aos clássicos e àquela em alguns momentos irritante repetição do que já foi dito. Nisto, é impossível discordar a denúncia de Heidegger, que se espriai por toda a sua obra, mas aparece enfática na conferência de 1964, “O fim da filosofia e a tarefa do pensamento”: a filosofia entendida dessa forma chegou ao seu fim. Tornou-se ciência, e quem agora está no seu papel de pensar o saber é a cibernética.

Heidegger vai tratar dessa ideia da linguagem como (des)veladora de mundo espriada por toda sua obra, especialmente depois de 1936. O dizer, ou as palavras, são o que podem trazer a possibilidade de mundos se abrirem ou se

mostrarem. Pensar essa linguagem e exercitá-la é então também traduzir, orientar as palavras para a abertura de mundos.

Esse exercício e esse direcionamento são parte integrante de uma dimensão formativa do pensar sobre a técnica.

Essa articulação entre a arte, a técnica e a história do ser não pretende impor-se aqui sem mais, como uma resposta ao problema da técnica. Antes de tudo, é uma chamada ao questionamento, uma convocação ao leitor a pensar-com, a se juntar a esse trabalho e exercitar linguagem e interpretação junto com todas essas linhas de palavras. Essa é a intenção: convocar, abrir frestas por onde seja possível ver a abertura de uma compreensão mais radical da arte e da técnica, e, com elas, da política e da formação humana.

O esforço da pesquisa, a direção de sua linguagem é o de construir esse campo de tensão no tema da técnica, se originando da proposição de que o pensar, o pré-ver o produto pronto antes do produzir, transforma esse fazer produtor em mera reprodução, já que a imagem pronta já vem de algo colocado, ou seja, re-produção. O fazer perde sua autenticidade. Agora, antever a própria ação no sentido de continuidade e abertura, tendo como seus limites uma dimensão política e formativa, não poderá erigir regras fixas para o fazer produtor. A liberdade da produção autêntica se mantém enquanto há o obrar.

A presente tese, antes de tudo, busca liberar a técnica para que se aproxime autenticamente da *techné*. Logo, o propósito poderá repercutir na formação humana, que parece ser a via privilegiada.

Essa liberação, aqui, se construirá a partir do campo de tensão filosófico resultante das mais diversas respostas possíveis à questão-guia: *por onde andaria uma dimensão política da técnica que, desvelada, nos abre para uma dimensão formativa, de abertura do tema da técnica para o pensar da formação humana?*

A intenção, tanto neste trabalho como no viver cotidiano, é contribuir com o conflito; criar e intensificar essas tensões que provocam rachaduras. Isso, a meu ver, é fazer Filosofia da Educação.

A filosofia da educação seria, nestes termos, um antídoto da pressa, da recitação de verdades, da memorização de teorias para

habitar um terreno mais movediço, sem fixidez, condicionado por afetos e que somente por meio do cultivo de si poderá superar a frieza das convenções, das palavras excessivamente conhecidas. Das vivências e sua dimensão estética alcançaremos a experiência, que é a mediação lógica oriunda dos afetos das vivências para tomar o corpo inteiro; para afirmar a vida pela arte da interpretação. Dessa travessia surge o intérprete e a beleza da dimensão educativa. Trata-se, enfim, de uma travessia insólita por entre a beleza do indeterminado. (HARDT, L. S., MOURA, R. S., p. 154)

Acredito que assim uma introdução à esta tese está suficiente: a tentativa é fortalecer tensões onde estejam latentes as potências para a construção ou a meditação de um outro *logos*, uma linguagem que pela *poiesis*, possa buscar a visão de algo que brilha.

Foi necessário buscar uma ordem nesse caos de pensamento.

Na primeira parte, as origens da questão na modernidade e a virada paradigmática dos fins do século XIX, chegando a Heidegger e à sua visão tridimensional de Ser, fenômeno e verdade, são tratadas. Na segunda parte, o trabalho parte para os pensadores originários, especialmente Heráclito e inicia o tratamento com a questão do *logos*, fundamental a esta tese. Na terceira parte, a tese mergulha na obra de Martin Heidegger, dizendo sobre a sua “viravolta” (*Kehre*), o início do pensamento da questão da técnica e a identificação originária dessa questão com a arte. Na quarta parte, há a aproximação com a contribuição de outra inspiradora desta tese, Hannah Arendt, apresentando sua “proximidade na distância” com Heidegger, buscando em sua obra também uma análise da questão da técnica. No excurso final, o campo de tensão se forma no sentido de questionar a pós-modernidade. Será ela um novo modo epocal e destinal da relação do ente com o Ser? E, importante ainda dizer, subjaz à tese a ideia primordial: o modo de ser da técnica está efetivamente fazendo mundo; formando-o. Nesse sentido, a ancoragem está na questão filosófica na

educação, nomeadamente, na filosofia da educação *pre-ocupada* com a formação humana.

A contribuição da tese portanto, projeta-se enquanto exercício junto a uma nova forma de ontologia, que estará presente, mesmo que em tentativas, nos capítulos e linhas que se seguem. E que não terminará aqui. Esse método vai exigir também do leitor que continue, que siga, que pense junto a ou para além dessas tensões. É a lição de Cézanne: a interminabilidade da obra. É, igualmente, a contribuição da circularidade hermenêutica, destacada por Gadamer (2002). Oposta ao fechar de um assunto ou tema, a vontade é de abrir. Inspirar essa abertura às tensões e à contribuição ao conflito.

Questionemos então a tecnologia não a partir de seu uso ou de seu controle. Questionemos onde reside, e se reside em algum lugar, hoje, o pensamento do Ser. Questionemos o modo de vida que escolhemos para viver em sociedade. Questionemos, cada vez mais, o humano.

A frase que dá o título a essa tese é o fragmento 16 de Heráclito. Por que no título? Pois aquela questão é a questão-guia, a questão fundamental. É com Heráclito que aprendemos que a justiça enquanto *diké*, a natureza enquanto *phýsis* e a linguagem como o *logos* originário sempre vão convergir para a fonte, para o surgimento, para a origem. Esse é o método de Heidegger e também de Hannah Arendt. Buscar essa origem para refundar ou recriar essa unidade originária dos conceitos. É o seu destino. Portanto, a luz, ou o brilho a se buscar, sempre estará ali. Nunca disponível; sempre escondido, velado, mas sempre estará ali. Isso é o que nos guia. O brilho do diferente, das possibilidades, nunca declina, então como poderíamos manter-nos encobertos? Vamos buscá-lo.

## PRIMEIRA PARTE: A MODERNIDADE E A VIRADA PARADIGMÁTICA DO FIM DO SÉCULO XIX

*“Falar do passado é o mais fácil que há, está tudo escrito, é só repetir, papaguear, conferir pelos livros o que os alunos escrevem nos exercícios ou digam nas chamadas orais, ao passo que falar de um presente que a cada minuto nos rebenta na cara, falar dele todos os dias do ano ao mesmo tempo que se vai navegando pelo rio da História acima até às origens, ou lá perto, esforçar-nos por entender cada vez melhor a cadeia de acontecimentos que nos trouxe aonde estamos agora, isso é outro cantar, dá muito trabalho, exige constância na aplicação, há que manter sempre a corda tensa, sem quebra.”*  
 José Saramago, em *“O Homem Duplicado”*.

### § 1: René Descartes e Francis Bacon: a inauguração clássica da modernidade

Se a técnica é nossa questão, o seu solo, tal como ela se apresenta a nós, é a modernidade. Quem inaugura a modernidade no campo da filosofia é René Descartes.

Alguns autores já sinalizaram para esta interpretação: Habermas, em *“O discurso filosófico da modernidade”*, Vattimo, em *“O fim da modernidade”*, Lima Vaz, em *“Raízes da modernidade”*, entre outros. No próprio Heidegger há gatilhos para esta interpretação, espalhados por toda a sua obra, mas enfaticamente, nos parágrafos 18, 19, 20 e 21 de *“Ser e Tempo”*, onde se dedica a iniciar uma desconstrução do conceito de mundo cartesiano, analisando suas determinações ontológicas e propondo a destruição do *“cogito ergo sum”* a partir do método fenomenológico.

Essa revolução filosófica é de fato representada por Descartes e pelo *“cogito ergo sum”*, e alguns expoentes modernos que o seguiram e também que o antecederam, como Bacon. Essa revolução introduz a outra virada de paradigmas, do fim do século XIX, que buscou revirar novamente a temporalidade filosófica indicando novos métodos e outra forma de pensar, que foi a grande inspiração para os autores e as ideias em que esse trabalho realmente se sustenta para construir sua proposição. Isso me obrigará, depois, a fazer saltos na história; que penso, aqui, como inevitáveis. Mas, se a proposta

metodológica, especialmente em Heidegger, é o retorno ao originário, aos pensadores originários gregos, para buscar as inspirações de pensamento para o efetivo, é coerente trazer algumas linhas sobre a razão moderna.

De fato, é Descartes quem continua o trabalho de Francis Bacon e faz a transição da metafísica como interpretada pela chamada Idade Média (especialmente uma interpretação de Aristóteles) para uma metafísica da subjetividade, característica dos tempos modernos (HEIDEGGER, §21 de “Ser e Tempo”). É o caminho de Descartes que guia a construção de um modo de pensar que troca o ideal dos deuses pelo ideal da ciência, e que ao mesmo funda e se entrega ao discurso programático e fragmentador da nascente ciência moderna. Em poucas palavras, o tempo e a história são rebaixados a simples espaços onde os eventos se dão, castrando o dinamismo próprio e essencial desses conceitos. Esquecer-se do tempo e da história é, nos termos de Heidegger, esquecer o Ser.

O método cartesiano é fundamentalmente matemático. A pretensão do francês é de chegar a uma filosofia primeira e isso o leva a buscar aplicar esse método, próprio da matemática, para todo o conhecimento humano. O humano, para Descartes, se define como a inteligência, a coisa que pensa, *res cogitans*.

Logo, a razão é o que define o humano e é o que tem a primazia. O corpo físico é apenas o suporte dessas estruturas que pensam e que pode, só elas, gerar conhecimento e ciência. Isso que pensa observa, calcula e diz o que é verdadeiro. Não é difícil perceber que parece realmente estar aqui a base onde se constrói o modo moderno de pensar ciência.

O método para Descartes parecia ser efetivamente uma obsessão. A segurança e o rigor do conhecimento exigiam esse método calculador, pois só a partir dele era possível a certeza. De fato, Descartes elege a dúvida como a principal inimiga da ciência moderna. As suas quatro regras básicas – a evidência, a análise, a síntese e a enumeração – formavam o único caminho possível para que a ciência concebesse seus objetos e pudesse dizê-los sem chances de erro (DESCARTES, 2001 [1637]).

Esse método matemático, metafísico por excelência, precisa conceber também o homem como seu objeto. Como seria possível pensar e dizer o homem sem dúvidas?

Se a essência do homem é pensar, existe a certeza de que é só pensando que ele existe; logicamente o que o faz pensar é algo existente, é substância, é coisa física. Mas o corpo, existente e físico, não pensa; o que pensa é a inteligência e a consciência. Logo, para Descartes é essa consciência, essa alma que, sendo o que pensa, é o que realmente existe. O corpo é algo sensível. Ele engana, é mutável.

(...) não me convenci também de que eu não existia? Com certeza, não; sem dúvida eu existia, se é que me convenci ou só pensei alguma coisa. Mas existe alguém, não sei quem, enganador muito poderoso e astucioso, que dedica todo o seu empenho em enganar-me sempre. Não há, então, dúvida alguma de que existo, se ele me engana; e, por mais que me engane, nunca poderá fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De maneira que, depois de haver pensado bastante nisto e analisado cuidadosamente todas as coisas, se faz necessário concluir e ter por inalterável que esta proposição, eu sou, eu existo, é obrigatoriamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito. (DESCARTES, 2004, p. 258)

Em breves termos, essa *res cogitans* é para Descartes o que faz algo surgir. É o que surge de si e existe por si, e não está colocada no tempo, sendo, portanto, imortal e a-histórico. Esse dualismo vai perpassar toda a ciência moderna ocidental e toda sua filosofia. O homem existe porque pensa, e é só porque pensa que ele é.

Para além disso, Descartes dá todo o protagonismo dessa razão à consciência subjetiva, fazendo surgir o que chama-se da metafísica da subjetividade. A racionalidade humana é o que pode gerar conhecimento e fazer progredir o mundo. Está inaugurada a modernidade.

A natureza enquanto *phýsis*, o pensamento enquanto *logos* e a verdade enquanto *alethéia*<sup>5</sup> estão entregues e submissas ao modo de pensar que pode dizê-los, calculá-los, testá-los, analisá-los, observá-los. Essa é a estrutura da ciência moderna.

É a partir da obra de Descartes que se intensifica o dualismo entre alma e corpo inaugurado por Platão e é nele que se estabelece a escolha pelo polo racional como guia de uma ciência que quer explicar e como guia também do modo de pensar que a acompanha. Em duas de suas obras, “O discurso do método” e “Meditações”, respectivamente de 1637 e 1641, a modernidade está desenhada em seu início como época histórica

---

<sup>5</sup> Nesta primeira oportunidade onde esses três fundamentais termos gregos são citados, é necessário anunciar ao leitor como será o tratamento com eles nesta tese. Na quase totalidade dos casos em que aparecem, opto por não traduzi-los. Isso não se trata de uma arrogância ou uma tentativa tola de demonstrar erudição. Trata-se de uma real dificuldade de demonstrar a densidade que cada termo contém. Para que o leitor possa estar situado, trago aqui os termos mais recorrentes e uma rápida significação: sua profundidade e complexidade se demonstrarão na tessitura do texto. Além disso, informo que utilizarei da grafia aportuguesada; opto por não me usar do alfabeto grego, até para facilitar o acesso aos termos e a leitura.

*Phýsis* poderia ser explicada como tudo que se cria, o que realiza a si mesmo, o que surge de si próprio, sendo, por isso, dinâmico, mutável, circular. O que encontra em si mesmo sua gênese é, em si mesmo, *phýsis*, o princípio, o nascimento. Envolve, portanto, não somente o “natural”, mas o espiritual, o psíquico, a inteligência, o conhecimento. *Phýsis* pode ser entendida então como um tipo de entidade, talvez até de divindade, à qual pertencem o céu, a terra, o homem e os deuses. O termo grego *alethéia* significa, na Grécia Antiga, a verdade, a realidade ideal, provinda da atividade de desvelar, de revelar, de descobrir. Sua etimologia nos traz algo como “a negação do esquecimento”, conhecer através do desvelar. *A-lethe*, não esquecer, rememorar, lembrar. Não esquecer de que no desvelamento ainda segue algo oculto, velado. Já o *Logos*...esse é quase indecifrável. É tratado às vezes como a palavra, o discurso falado ou escrito. Mas adquiriu na filosofia grega uma amplitude indecifrável; é entendido também como o estudo, a razão, o modo de pensar ou o princípio filosófico e até mesmo espiritual do ler, do ouvir, do dizer, do falar e do escutar. A tese discutirá e buscará a compreensão desse *logos*; na verdade, esta tese é em si um *Logos*.

enfaticamente científica, que determina um modo de ser e de pensar e que destina o homem a esse tipo de relação com o Ser.

Em Francis Bacon a modernidade estava delineada. Bacon nasce e escreve suas obras ainda antes de Descartes (nasce em 1561 e morre em 1626), e, de fato, é pioneiro ao pensar a ciência como atividade a ser feita pelo homem e *para* o homem. Pensou o empirismo e o método como fundamentos para a proposta de uma nova ciência, tendo como principal objetivo reorganizar o saber científico de forma a ultrapassar o grande sistema aristotélico. Não por coincidência, nomeia sua principal obra “*Novum Organum*”, ou “Nova Lógica” – os tratados lógicos de Aristóteles haviam sido sistematizados, na época medieval, como apenas uma obra, a que se deu o nome de “*Organon*”, ou Lógica -.

Aristóteles sucedeu Platão na filosofia grega e foi um grande, talvez até o primeiro, pensador do possível, do ser como possibilidades. Mas o estagirita fixou esse Ser a determinadas regras e categorias<sup>6</sup>, e foi essa a interpretação hermenêutica hegemônica para o pensamento moderno que nasceu depois de suas interpretações medievais. Francis Bacon viu a necessidade de intensificar para superar o filósofo grego, pois achava que a interpretação escolástica de sua obra carecia de resultados práticos ao homem. Ora, se no seu pensamento era ao homem que a ciência tinha que servir, Bacon elabora na proposta de uma reforma do conhecimento, que contém os primeiros indícios de uma metafísica da subjetividade, que pensa o homem como senhor da natureza e dá total poder à faculdade racional e ao modo empírico de fazer ciência.

Porque, como teoria do real, a ciência moderna se apoia no primado do método, por isso mesmo, para assegurar-se dos domínios de seus objetos, ela tem de separar

---

<sup>6</sup> Não é da alçada deste texto adentrar na análise das categorias aristotélicas. Para isso, indico ao leitor a excelente edição do texto “As categorias”, organizado e traduzido por Fernando Coelho, e publicado em 2014 pela editora da UFSC. Trata-se de edição trilingue, em grego, latim e português. Basta aqui dizer que Heidegger se aproxima bastante de Aristóteles em vários pontos de sua obra, mas se distancia dessa ideia de categorias fixas ao Ser, que ele passa a explicitar como “existenciais”.

as regiões do real umas das outras e enquadrá-las em disciplinas especiais, isto é, em especialidades. A teoria do real se cumpre necessariamente em disciplinas, sendo sempre especializações e especialidades.

(...) A pesquisa de uma região do real deve dedicar-se, com seu esforço, à especificidade própria de seus objetos. É esta dedicação que transforma o procedimento da ciência disciplinada em pesquisa especializada. Por isso, a especialização não pode ser uma degeneração obtusa ou um fenômeno de decadência da ciência moderna. A especialização também não é um mal necessário. É uma consequência necessária e positiva da essência da ciência moderna. (HEIDEGGER, 2010, p. 50)

Bacon propõe absolutizar o experimental como único método de fazer ciência, a partir do que chamou de indução: a natureza estava ali, disponível, para ser observada, quantificada, formulada, explicada e comprovada pela razão humana. Há aqui uma característica fundante da ciência moderna: as hipóteses são formuladas previamente à explicação e 'comprovação'. Isso corresponde a entregar o poder de dizer a verdade da natureza ao humano e a mais ninguém, pois, já tendo suas hipóteses formuladas, logicamente o cientista trabalhará na explicação e na comprovação com o intuito de prová-las. Não é algo assim tão simples, mas de fato seu trabalho é de certa forma pré-determinado. Essa é uma característica fulcral para a ciência nascente.

Sua posição em relação à ciência é absolutamente anti-idealista e antiespeculativa, mas ainda metafísica. Assim como Bacon não conseguiu concluir seu imenso e pretensioso projeto, o homem também não consegue, para sempre, dominar e controlar a natureza a ponto de sempre dizer o verdadeiro e o correto sobre ela. Talvez por isso, Bacon foi pioneiro a defender que a ciência, feita pelo homem, deveria progredir juntamente com um suporte, uma ajuda, um socorro ao homem quando ele sentisse que seus limites o estivessem parando, e que, ainda assim, seja um elemento que dele depende: a técnica. O método

indutivo, que recusa todo o modo de pensar que lhe precede, acaba por integrar-se espiritualmente à técnica.

Portanto, mesmo depois de afirmar que Descartes inaugura a modernidade, senti necessidade de trazer a contribuição de Bacon, anterior ao francês, para o delineamento de certas características fulcrais que Descartes depois utilizaria para propor seu sistema de pensamento, o que Bacon, talvez por uma pretensão grande demais, não pôde legar. Mas o que Francis Bacon trouxe, num pioneirismo, foi a defesa da relação intrínseca entre ciência e técnica, que vai de fato fundamentar a constituição dessa ciência e também a técnica moderna.

Francis Bacon traz, de fato, o início da “fundamentação da ciência pela tecnologia”. (OLIVEIRA, 2010). A mentalidade prática, imediatista e adequadora da ciência positivista moderna traz em si mesma uma valorização extrema da técnica, já que ela é, agora, em si mesma, a produção, a coisa, a causa dos acontecimentos. O objetivo do conhecimento científico passa então a ser a produção material, o estudo da atividade humana no aqui e no agora, e a invenção de aparelhos, máquinas e parafernálias que possam, cada vez mais, facilitar a vida desse homem “curioso” e “livre”, que quer controlar, conhecer e transformar a natureza.

A revolução científica moderna aceita a prática como teoria e só aceita a teoria que é provada na prática. O conhecimento se torna pragmático, necessita de resultados quantificáveis na realidade, é absolutamente empírico. Existe uma imensa dificuldade em identificar o que é conhecimento científico sem que existam as provas técnicas. A ciência passa por uma substancialização em procedimentos técnicos. Uma das consequências desse modo de pensar e que demonstra claramente até onde vai o *logos* dessa concepção moderna de ciência é o surgimento do termo “tecnociência”, que afirma e impõe, definitivamente, essa confusa realidade descrita para o conhecimento científico.

A filosofia de Bacon é sabidamente uma peça central dessa questão. Sua postulação de que “conhecer é poder” e sua formulação da ideia de que o homem deva possuir e dominar a natureza são amplamente reconhecidas como justificativas básicas da

guinada operativa da ciência moderna. Algumas ideias desenvolvidas por Bacon tornaram-se paradigmáticas, como a exigência experimental da nova ciência, a importância de sua utilidade social, a institucionalização da investigação e da cooperação como forma de se fazer avançar o conhecimento e a noção de que seu progresso traz, ainda que com alguns riscos, promessas de melhoria de vida da humanidade. (OLIVEIRA, 2010, p. 12)

De certa forma, então, Bacon funda essa confusão entre ciência e técnica previamente à concepção de Descartes de um sistema filosófico baseado no método calculador. O que quero dizer com isso, em poucas palavras, é que a relação entre ciência e técnica se instaura antes mesmo da inauguração da ciência moderna como um sistema. Ou seja, originam-se juntas.

No projeto de reforma do conhecimento de Bacon, conhecer é fazer e o fazer é, em si mesmo, conhecer. Ele propõe o distanciamento da ciência e da técnica, agora detentoras da verdade, de outros saberes como a filosofia e a religião, que ele considerava especulativos, simples crenças, o âmbito das opiniões, ou seja, discursos falsos. Ao prometer libertar a mente humana dos mitos e crenças que, para as sociedades tradicionais, não precisavam ser justificados, o pensamento racional surgido com essa modernidade entrega essa função de explicação da natureza e dos mistérios do universo para a ciência e para a tecnologia. A liberdade desejada e proposta, portanto, se revela como novos grilhões conceituais.

Como resultado de todo esse processo e da consolidação cada vez mais impositiva da mentalidade científica moderna, afirma-se, entre os séculos XVII e XVIII, o novo desdobramento do desenvolvimento estético da técnica, a tecnologia maquinal, aparelhada, o que, convenientemente, se chama simplesmente de tecnologia.

Por que “convenientemente”? Porque o sufixo *logos* realmente se coloca aí como um novo discurso, uma nova forma de pensar não somente a ciência, mas o saber, a teoria e o Ser. Essa construção etimológica como o *logos* da *techné* colabora com o entendimento e da afirmação do termo tecnologia como a ciência da produção, um conhecimento racional da atividade

humana. A modernidade incorpora ainda mais a técnica – que agora é tecnologia, desenvolvida, afirmada e considerada responsável pela criação de instrumentos – em seu conceito de ciência. A noção de tecnologia como produtora de instrumentos que facilitam ao homem ter acesso ao conhecimento surge, portanto, com a ciência moderna.

(...) uma vez que se trata do nascimento da ciência moderna como a substituição de uma indagação de “o que é” (qual o significado) para “como é” (como funciona), a ciência passa a ser um *know-how* (saber como) e torna-se difícil distinguir a nova ciência, operativa, da tecnologia emergente. Assim, a transformação da filosofia da natureza (...), a criação de certos estilos científicos na modernidade, seria correlata a uma transformação no conhecimento técnico, ambas se fundindo no que se vem chamando de tecnociência. (OLIVEIRA, 2010, p. 64)

O projeto de reforma do conhecimento proposto por Bacon, ou, podemos afirmar, proposto pela modernidade, entrega então a verdade científica, o conhecimento verdadeiro, ao âmbito do utilitário.

O homem, no discurso moderno, agora é “livre”, mas somente se seguir regras ou métodos práticos bem delineados. Ou seja, uma liberdade ilusória. Esse homem moderno pode demonstrar o que ele crê ou deseja que seja verdadeiro a partir da experiência e dizer que provou a verdade. Ou seja, o real e a natureza se tornam manipuláveis, controláveis pelo homem. Ora, nesse contexto, o homem se torna ou se sente como dono do mundo. E afinal, não é esse o desejo do homem moderno?

Mas, como dito, essa liberdade tem muitos limites, e esses limites acabam por se assenhorar do Ser, da mesma forma e na mesma medida que o homem busca se assenhorar da natureza. A tecnologia moderna e contemporânea é o maior exemplo disso e hoje chega a ser o *locus* conceitual desse equívoco. Se o Ser não mais pode aparecer, só o que aparecem são representações.

O próprio Heidegger, em “A Questão da Técnica”, diz:

A teoria da natureza, proposta pela física moderna, não preparou o caminho para a técnica, mas para a essência da técnica moderna. Pois a força de exploração, que reúne e concentra o desencobrimento da disposição, já está regendo a própria física, mesmo sem que apareça, como tal, em sua propriedade. A física moderna é a precursora, em sua proveniência ainda incógnita, da com-posição [Ge-stell]. A essência da técnica moderna se encobre e esconde, durante muito tempo ainda, mesmo depois de já se terem inventado usinas de força, mesmo depois de já se ter aplicado a técnica elétrica aos transportes ou descoberto a técnica atômica

(...) Para a cronologia historiográfica, o início das ciências modernas da natureza se localiza no século XVII, enquanto que a técnica das máquinas só se desenvolveu na segunda metade do século XVIII. Posterior na constatação historiográfica, a técnica moderna é, porém, historicamente anterior no tocante à essência que a rege. (HEIDEGGER, 2010, p. 25)

Nesse sentido, é possível mesmo dizer que a origem está já em Platão e Aristóteles.

A modernidade, enfim, fixou-se na questão do método. Esqueceu-se do mundo real, efetivo, da vida. O mundo, afinal, é onde habita o homem. Essa concepção de um saber não altruísta, que surge sempre para dar ou solicitar algo em troca, no caso as respostas e a negação da dúvida, vela o sentido do saber como um *logos* originário. Em poucas palavras, a ciência moderna e seu modo de ser, fazer e pensar esquecem da vida.

## § 2: Wilhelm Dilthey: da filosofia da consciência para a filosofia da vida

*“O que é vivo não comporta cálculo.”*

*Franz Kafka*

No âmbito da hermenêutica, Hans-Georg Gadamer é quem melhor descreve o pioneirismo de Wilhelm Dilthey na afirmação das ciências do espírito fincadas numa perspectiva histórica. Na segunda conferência da sua obra “O problema da consciência histórica” (GADAMER, 1998), é onde isso fica melhor demonstrado. Já no início da conferência, ele nos diz que a obra de Dilthey, com a última intenção de afirmar essa perspectiva histórica, paradoxalmente utiliza como método uma crítica da razão histórica da forma que havia sido construída. Elegendo Droysen como principal expoente dessa racionalidade – da chamada Escola Histórica -, Gadamer analisa a relação de ambos – Dilthey e Droysen – com Hegel de forma diferenciada. Para ele, Droysen ainda é um sucessor do espírito absoluto hegeliano; já Dilthey mantém certa influência desse pilar da filosofia alemã que foi Hegel, mas inaugura uma forma outra de pensar quando hierarquiza a importância da compreensão frente à explicação. Dilthey é, portanto, filho do historicismo, mas cria dentro deste outras formas de ver a história.

Dilthey denunciava a falta de consistência nos pressupostos da Escola Histórica, pois ao invés de olhar para o idealismo vigente e hegemônico de Kant e Hegel para daí criar seus próprios ideais a partir da crítica, essa escola teria se confundido, partindo da mesma ideia de epistemologia para tentar criar algo como ramificações diferentes de uma mesma origem. Dilthey era um tanto mais revolucionário: a influência de Kant (e Hegel) era óbvia, mas seu mote central era beber da fonte desses gigantes para re-velar novos pressupostos. Era necessário ir à fonte para buscar fundamentação. Mas a sua intenção, ambiciosa, era, partindo de seu novo pressuposto, descobrir as inconsistências nos pensamentos desses gigantes.

É possível dizer que está em Dilthey o início de uma fundamentação prática do abandono do idealismo absoluto (SCHNADELBACH, 1984). Ele é a gênese prática de um movimento que tem origens mais antigas, com Schopenhauer, e os Românticos, por exemplo, mas até com Heráclito: “Não

encontraria a caminho os limites da vida mesmo quem percorresse todos os caminhos, tão profundo é o *logos* que possui” (Fragmento 45, in LEÃO, 1980).

Mas em Dilthey esse abandono aparece como um ideal que se fundamenta como crítica prática à metafísica tradicional. Digo prática porque a fundação das Ciências Humanas, ou Ciências do Espírito, não poderia ser nomeada de forma outra. E é essa sua principal contribuição. Esse é o movimento que se tornaria o centro da filosofia ainda nos fins deste século XIX, mas principalmente no início do XX, tendo como grandes expoentes Nietzsche e Heidegger. Mas, sendo a gênese, não foi possível para ele ser também o fim. O movimento, como sua própria filosofia defende, encorpou-se no curso da história. No seu contexto, Dilthey esbarrou em seus limites, grande parte deles identificados por Gadamer.

A gigantesca influência de Kant e Hegel no seu contexto foi o limite principal. A grande intenção de Dilthey ainda era buscar objetividade, mesmo que denotasse o contrário<sup>7</sup>. Não se tratava de destruir a filosofia de Kant e Hegel, tratava-se de buscar completá-las ou continuá-las. Era impossível não ter os dois como modelos, dados seus influxos na época (SCHNADELBACH, 1984). As humanidades para ele ainda precisam de fundamentos objetivos, como as ciências da natureza.

Colocar o problema nesses termos significa ter já abandonado o idealismo especulativo; e a analogia que Dilthey estabelece entre o problema da razão histórica e o problema da razão pura deve ser entendido no sentido

---

<sup>7</sup> Cf. Palmer (2006, p. 105): “Dilthey percebeu verdadeiramente a inconsistência epistemológica da pretensão de “objetividade” da “escola histórica” alemã, encarando-a como uma mistura acrítica das perspectivas idealista e realista.” Parece então que Dilthey ainda se enreda naquele idealismo de viés hegeliano (SCHNADELBACH, 1984), tentando dele se desvencilhar: “Se tomarmos a soma de todas as realizações da compreensão, então se abre nessa soma, em contraposição à subjetividade da vivência, a objetivação da vida. Paralelamente à vivência, a noção da objetividade da vida, de sua manifestação em múltiplas conexões estruturais, torna-se a base das ciências humanas.” (DILTHEY, 2010, p. 109)

literal. A razão histórica encontra-se em busca de sua fundamentação não menos do que se encontrava a razão pura algum tempo atrás. A crítica da razão pura não visava apenas à destruição da metafísica como ciência puramente racional do mundo, da alma e de Deus, mas também, simultaneamente, a revelação de um novo domínio em cujo âmbito a ciência racional pudesse ter a sua aplicação justificada. Dessa linha de argumentação resulta uma dupla consequência filosófica. De um lado, se a crítica da razão pura denuncia "os sonhos dos visionários", não deixa no entanto de fornecer uma resposta à questão sobre como é possível uma ciência pura da natureza. De outro lado, ao introduzir o mundo histórico no desenvolvimento autônomo da razão, o idealismo especulativo passou a integrar o conhecimento histórico ao domínio do saber puramente racional. A história tornou-se um capítulo da enciclopédia do espírito.

Isso fez com que a filosofia colocasse, efetivamente, o seguinte problema: como produzir para o mundo do conhecimento histórico algo semelhante àquilo que Kant produziu com êxito para o conhecimento científico da natureza? É possível justificar os conhecimentos empíricos no domínio da história renunciando inteiramente às construções dogmáticas? (GADAMER, 1998, p. 29)

Fica claro então que o que o contexto permitiu à Dilthey foi a criação desse pressuposto novo, que eram as Ciências Humanas, mas ainda ligado às perspectivas metodológicas de um tipo de saber absoluto e objetivo. Não era possível para ele decretar o conhecimento objetivo como impossível; a credibilidade de seu pressuposto dependia de oferecer a ele uma base objetiva confiável. A hipótese de Dilthey ainda tinha a intenção, portanto, de formar um sistema, mas um sistema diferente.

A compreensão de cada momento histórico a partir dele mesmo, de cada contexto, de cada *tempo*. Seu sistema é dinâmico e enfatiza o devir, mas como parte de seu próprio centro, cria ainda um princípio de universalidade, mesmo que hermenêutica. Uma universalidade anti-idealista, que refere-se a um compartilhar de linguagem, não a um centro de uma verdade.

Gadamer aponta que mesmo admitindo a historicidade, em toda a sua característica dinâmica e de finitude, a tarefa que Dilthey busca é vencer a relativização da consciência para encontrar a objetividade. O dinamismo e a finitude não prejudicam, para Dilthey, a validade do conhecimento, mas essa objetividade precisa de uma legitimação, que não pode ser, claro, o absoluto hegeliano, que apesar de contemplar o devir, reúne em si a totalidade desse devir. Gadamer enfatiza que essa não é a pretensão da consciência histórica. A finitude e a historicidade não podem ver uma identidade entre objeto e consciência. Onde então será buscada essa objetividade?

Eis a resposta de Dilthey: por mais impenetrável que seja o seu fundamento, a vida histórica não é desprovida do poder de conhecer historicamente a sua possibilidade de ter um comportamento histórico. Desde o advento da consciência histórica e de sua consagração, nos encontramos em uma nova situação. *Doravante*, essa consciência não é mais uma simples expressão irrefletida da vida real. Ela deixa de avaliar tudo que lhe é transmitida segundo os parâmetros da compreensão que ela tem de sua própria vida e de garantir assim a continuidade de uma tradição. A consciência histórica sabe agora se colocar numa relação reflexiva com ela mesma e com a tradição: ela compreende a si mesma pela e através de sua própria história. *A consciência histórica é um modo de conhecimento de si.* (GADAMER, 1998, p. 31, destaques do autor).

Logo, é possível dizer que Dilthey oferece contribuição fundamental para o surgimento, ainda nesse fim de século XIX, da filosofia da vida.

Com um método novo de pensar o objeto, Dilthey inicia um caminho que busca a objetividade no meio da reverência à mutabilidade, ao devir, caminho que vai percorrer a filosofia até os dias de hoje, segmentado por diversas ramificações e perspectivas, e que passa por toda a obra de Heidegger.

É importante esclarecer que esse conceito de vida nada tem a ver com o conceito biológico, da vida enquanto *bios* (SCHNADELBACH, 1984). É um conceito filosófico e que, pelo menos até 1930, é um tema dominante no campo filosófico. Os filósofos que seguiram por esse método avançaram na ode ao devir iniciado por Dilthey; o intelectualismo foi atacado, assim como as formas de pensar solidificadas e os modos muito objetivos e hostis ao que fosse dinâmico e novo. É um caminho filosófico que desfere uma crítica cultural bem contundente, que traz os ideais magnânimos, as formas de legitimação e os modos de pensar ao “tribunal da vida”, que busca “experiências autênticas”<sup>8</sup>.

Schnadelbach nos lembra que boa parte dos argumentos que buscam rejeitar esse modo de pensar, algum tempo depois, vão se resumir em dois: o estigma do irracionalismo; e o estigma de ter sido uma filosofia precursora do fascismo – dizia-se que a arte admitida no nacional-socialismo alemão, o “realismo heroico”, apesar de se inspirar na arte clássica, havia sido inspirado em uma filosofia da vida -. Schnadelbach faz disso a pergunta desse capítulo de sua obra: o fascismo, obviamente, deve ser reprovado. Mas e o irracionalismo? Devemos dispensá-lo tão prontamente? Afinal, a que a razão nos levou até aqui? Assim caminhou a filosofia da vida na virada dos séculos, não tendo a intenção de acabar com a filosofia acadêmica, mas também sem a intenção de dar respostas. Seria incoerente que esse modo de pensar que se opunha tão criticamente à racionalidade totalitária, aos conceitos

---

<sup>8</sup> Os termos em aspas são de Schnadelbach (1984), traduzidos ao português por mim, no capítulo 5, *Life (Vida)*, de sua já citada obra. O tribunal da vida remete ao júri da vida do qual falava Nietzsche, e o conceito de autenticidade será tratado densamente por Heidegger.

sólidos e prontos, oferecesse respostas prontas aos mistérios da vida.

Agora, em um sentido contrário à razão vigente, é seguro dizer que a vida é um tanto irracional.

O espírito, na filosofia da vida, não é algo deficiente, que precisa buscar o seu absoluto, como definiu Hegel. Para Dilthey, o espírito é a objetificação da vida, é o objeto da nova ciência, as Ciências Humanas, Ciências do Espírito, *Geisteswissenschaften*. Hegel caminhou no passeio da metafísica. Dilthey coloca à baila o que está dado, os dias presentes e principalmente a finitude, conceito-base para a compreensão da dinâmica e do devir intrínsecos à vida. O espírito precisa ter base histórica. A finitude da vida é a finitude da consciência histórica (DILTHEY, 2010. p. 302).

A intenção, então, de uma filosofia da vida, é *questionar*: escrutinar o racionalismo que parecia ter petrificado a filosofia ocidental, e exigir desse racionalismo provas de sua legitimidade. Trata-se de cultivar o que é vivo, mas, como dito, diferente dos românticos, que buscavam esse “irracional”, mas ainda na base do absoluto metafísico. O historicismo da Escola Histórica foi o ponto de partida da crítica que se transformaria na forma de pensar de uma filosofia da vida. A pesquisa histórica que os autores dessa escola conduziam era positivista e limitada; a relativização e o objetivismo na figura da coleta de dados e categorias tornava a perspectiva da história algo quase reacionário, que tinha medo do novo. Havia uma glorificação do passado que acabava por se tornar algo como uma “metafísica da história”, que via a história com um universalismo no sentido da previsão, ou seja, queria apreender o que será toda a história a partir do olhar ao passado.

Foi na crise dessa perspectiva que Dilthey trabalhou e criou. A história já tomara o lugar das Ideias. Dilthey (2010) traz a ideia da história como experiências vividas, ou “conexões de vida”; conjunto de vivências. Expressão, vivência e compreensão, que se relacionam e conectam para formar uma epistemologia da vida. Schnadelbach afirma que essa é mesmo a fundação epistemológica: não há como ir além da vida.

Na interpretação dessa tese, a inspiração vem de Heráclito: “Maiores partes de vida obtêm maiores partes de viver.” (HERÁCLITO, Fragmento 25, in LEÃO, 1980).

A “virada paradigmática” do fim do século XIX é, portanto, ontológica: volta-se a Heráclito. O mais lembrado dos pensadores originários, e talvez maior inspirador de Heidegger. “Transformando-se, repousa”, diz o “filósofo obscuro” em seu fragmento 84 (in LEÃO, 1980). Em alguma aventura de tradução, esse fragmento tornou-se “nada é permanente exceto a mudança”. Uma aventura, pode-se dizer, bem sucedida, pois esclarece bem o que é a ontologia de Heráclito, que vai inspirar essa virada: princípio originário que dialoga, em complementariedade, com seu oposto.

Junto com Dilthey, Nietzsche está escrevendo, trazendo a história para o “júri da vida” e avançando um pouco mais além do limite que Dilthey não ultrapassou. Não é a intenção aqui me aprofundar na contribuição de Nietzsche na virada, pois não haveria linhas suficientes – preciso chegar em Heidegger! -. Basta dizer por aqui que ele avançou e criou o caminho que seria trilhado a partir da virada do século que chegará a Heidegger.

É importante falar um pouco mais dos limites que detiveram Dilthey. O principal: ele ainda precisava encontrar objetividade. E, tal como sinaliza Schnadelbach, este era o mote da época imersa em um horizonte de idealismo absoluto. Dilthey quer descobrir o que há de comum nos métodos das Ciências da Natureza e das Ciências Humanas, pois ele ainda tem a necessidade de ir além do que é apenas subjetivo e fazer um conhecimento objetivo. Em poucas palavras, Dilthey ainda precisa de algo sólido, precisa de estabilidade. A citação é longa, mas não há como dizer sobre isso em palavras senão as de Gadamer:

A razão profunda de tal incoerência no pensamento de Dilthey reside, sem dúvida, no seu *cartesianismo* latente. Suas reflexões histórico-filosóficas com vistas à fundação das ciências humanas não são, em verdade, conciliáveis com o ponto de partida de sua filosofia da vida. Dilthey exige que sua filosofia se estenda a todos os domínios em que “a consciência, por meio de uma atitude reflexiva e dubitativa, encontre-se liberta do domínio de dogmas autoritários e aspire a um saber verdadeiro.” Essa afirmação, nos

parece claro, reflete perfeitamente o espírito da ciência e da filosofia modernas em geral. A ressonância cartesiana de tal afirmação não pode, igualmente, ser ignorada. E, no entanto, Dilthey a aplica, curiosamente, em sentido bem diferente. “Sempre e por toda parte a vida conduz à reflexão sobre o que nela se apresenta, a reflexão conduz à dúvida, e a vida só pode resistir à dúvida levando o pensamento até a conquista de um saber válido.” Essa citação mostra bem que, na realidade, para Dilthey, ao contrário dos epistemólogos de estilo cartesiano, não se trata de romper com os preconceitos filosóficos, mas sim que a própria vida real na sua totalidade – a tradição moral, religiosa, jurídica etc. – leva necessariamente à reflexão, exigindo assim uma nova ordem de racionalidade. (...) Já dissemos que, ao se dedicar à tradição, o indivíduo se eleva ao nível do espírito objetivo. Estaremos, portanto, de acordo com o dizer de Dilthey, segundo o qual a influência que o pensamento exerce sobre a vida “jorra de uma necessidade intrínseca de se encontrar, no interior das variações inconsistentes das percepções sensíveis, dos desejos e afecções, algo sólido que garanta um comportamento estável e harmonioso.”. Mas isso ocorre graças, precisamente, às objetivações do espírito, tais como a moral, o direito positivo e a religião, que unem o ser particular à objetividade da sociedade. Eis, nesse sentido, o que resulta incompatível na filosofia diltheyana da vida: é que ao mesmo ela reivindica para si, ante todas essas objetivações do espírito, uma postura “reflexiva e dubitativa” que é própria de um trabalho de ordem “científica”. Dilthey continua, aqui, a aderir ao ideal científico da filosofia das luzes. Ora, essa filosofia das luzes afina-se tão pouco com a *Besinnung* inerente à vida que é precisamente ao intelectualismo e ao dogmatismo da primeira que, em princípio, a filosofia da vida

diltheyana se opõe radicalmente. (GADAMER, 1998, p.34-35. Os destaques entre aspas são citações gadamerianas de Dilthey, W. *Gesammelte Schriften*, v. 7, p. 6)

Mesmo se afastando dos dogmas, a busca de Dilthey ainda é por uma verdade. Ele nega intensamente Descartes nas questões da vida, mas ainda carrega sua influência, assim como a de Kant e Hegel. A filosofia da vida de Dilthey é uma teoria do conhecimento e a fundação das Ciências Humanas foi o método que ele encontrou para objetivar essa reflexão epistemológica. Ainda há a força dos conceitos, mesmo com a ênfase na vida e na experiência como maior processo vital. Ainda há a necessidade de certezas, mesmo sendo elas originadas da dúvida. Mesmo a dúvida da reflexão, totalmente diversa da dúvida cartesiana, pode buscar ainda o mesmo: uma verdade. Enfim, mesmo a ontologia em Heráclito, em sua construção, ainda buscava algo de unidade.

Dilthey é, enfim, o início de um caminho que seria trilhado e que seria a filosofia preponderante de uma época, e por isso deve ser estudado. Foi ele quem introduziu a compreensão prévia como ponto de partida e a hermenêutica como método – caminhos seguidos por todos os fenomenólogos que o seguiram, enfaticamente Heidegger. Foi Dilthey quem primeiro percebeu “a hermenêutica como *telos* da consciência histórica” (GADAMER, 1998, p. 37) e conseguiu adequar o método hermenêutico, que em seu contexto era estrito à leitura de textos, para o mundo histórico.

Compreender a história hermeneuticamente é, a partir de Dilthey, como compreender um texto em seu mundo.<sup>9</sup> Há o objeto, o texto em si, mas há nele infinitos fatores de variação; a interpretação, a linguagem, o modo de acolhimento, a razão da busca desse entendimento específico. Compreender o mundo histórico é, enfim, como interpretar ou decifrar um texto, diz Gadamer.

A vida é que traz a reflexão que vai construir saber. O passado não se estuda nem se experimenta; decifra-se - a partir da vida e das vivências particulares. Outra grande

---

<sup>9</sup> Palmer (2006) nos lembra, nesse sentido, da ascendência e influência de Schleiermacher no pensamento de Dilthey.

contribuição de Dilthey é falar da arte como meio privilegiado de compreensão da vida, tema esse que seria muito caro especialmente para Nietzsche e Heidegger<sup>10</sup>.

É possível, enfim, dizer que Dilthey fez crescer, aprofundou, aquelas primeiras rachaduras no muro idealista feitas por filósofos como Schopenhauer e Kierkegaard; já Nietzsche veio com o martelo, dizendo o dionisíaco como expressão da vida que se torna vontade de poder. A perspectiva de Heráclito continua inspirando. Schnadelbach (1984) nos ajuda a entender, de forma rápida, o andamento da virada: Bergson introduz a ideia de temporalidade, tema central de Heidegger mais tarde. Autores como Scheler fazem a transição que chega a Husserl, que inaugura a fenomenologia e rompe de vez com o esquema de Kant. Na reinterpretação ou refundação da fenomenologia, sacando o cartesianismo que Husserl ainda nela via, quebra-se aquela polarização entre um mundo do espírito e um mundo da natureza, que Dilthey ainda não havia conseguido evitar.

O mote central no horizonte de Dilthey ainda era a vida.

(...) A sua crítica [refere-se a Dilthey] à epistemologia tradicional, sua posição inicial da experiência vivida como processo vital de “querer, sentir e representar”, sendo “homem” e a sua destruição do intelectualismo transcendental de Kant são no mínimo duas características fundamentais da filosofia da vida como um todo. Primeiramente, isso é parte da reabilitação da filosofia como um teoria do conhecimento, nisso estando contida a regra de que ela não apresenta a si mesma como uma ontologia da vida, e sim reivindica que ela pode expor

---

<sup>10</sup> Ambos se ocupam com a estética no âmbito geral de suas obras. Não será possível aqui adentrar no pensamento de Nietzsche sobre o tema; quanto a Heidegger, nas próximas seções será tratada a sua preocupação com a estética e sua visão original e peculiar em relação à arte, que, como veremos, é fundamento de seu pensamento sobre a técnica, já que a arte, enquanto obrar, está dentro do conceito da *techné*.

uma conexão de vida abrangente, utilizando o método da reflexão epistemológica; como regra, a filosofia da vida começa como filosofia da consciência. Em segundo lugar, as premissas da epistemologia da filosofia da vida são constituídas de tal forma que, à luz do sujeito e do objeto, a consciência e o que ela é consciente-de, são elas mesmas vistas como derivativas e enraizadas em um mesmo “todo” anterior, que só é possível de atingir por meio da intuição. As experiências vividas pré e não objetivas, os estados de espírito, e a neutralidade do que é experienciado devem preceder toda objetividade; a análise, a dicotomia e o hiato entre intuição e conceito – tudo deve aparecer somente pelos meios de uma exposição secundária daquele “todo”, que até Heidegger foi chamado de “vida”. (SCHNADELBACH, 1984, p 149-150. A tradução é minha).

§ 3: Martin Heidegger e o método da fenomenologia hermenêutica

“PENSAR  
 Abrir os olhos para o raio do ser  
 é pensar;  
 Pois, pelo raio atingido,  
 O pensamento repercute na junção  
 De uma palavra: raio e olhar  
 Que - nunca uma propriedade -  
 Se entregam um ao outro  
 A partir da copa de  
 Um vinho de  
 Ocultas videiras.  
 Eles aspiram  
 Por uma terra  
 Que se torne o céu para o pastor.”  
 Martin Heidegger

“E se o célere tempo sobre minha cabeça  
 De modo por demais violento se abate, e a penúria e o desvario  
 Entre mortais minha vida abala  
 Que o silêncio me deixa então recordar em tua profundidade”  
 Holderlin

“CANÇÃO DA NOITE  
 Nuvens da primavera erguem-se sobre a cidade sombria,  
 Que o monge tempos mais nobres silencia.”  
 Martin Heidegger, em carta para Hannah Arendt.

Importa, nesse momento da tese, já que se trata aqui de método, aprofundar na apresentação dessa ruptura e da construção fenomenológica especialmente em Heidegger.

É a partir dele e outros autores contemporâneos seus que a filosofia da existência, que surge intrinsecamente associada à filosofia da vida, vai aprofundar e radicalizar a sua compreensão, buscando integrar os opostos – irracional/racional, natureza/espírito, entre outros – em um conflito que se dá na existência, levando o método da filosofia da vida um tanto além. Aqui chegamos, de acordo com Schnadelbach (1984), a Jaspers, Kierkegaard, e a Martin Heidegger, especialmente o Heidegger

de “Ser e Tempo”, que será conhecido como o “primeiro Heidegger”<sup>11</sup>.

Como dito, questionar se funda como método quando pressupõe a abertura e a escuta com cuidado e responsabilidade, tão próprios à ontologia fenomenológica de Heidegger. E questionar só pode ser de fato um método de pesquisa e de produção quando aliado de forma intrínseca à hermenêutica.

A hermenêutica como método é, antes de tudo, uma *techné*. Não é um conhecimento, digamos, científico, uma *epistème*. Ela é arte, uma arte de apropriação de sentidos. É possível dizer que trata-se de um método essencialmente anti-idealista, já que ela aparece, já no contexto da transição da idade média para a modernidade, como alicerce de uma reforma protestante que questionava o estilo escolástico de ver o mundo, propondo uma compreensão do homem mais aberta frente à ditadura do sentido desse tempo. Schleiermacher vai concebê-la na virada entre os séculos XVIII e XIX ainda buscando algo universal e comum, até chegar-se à virada de Dilthey.

Heráclito disse: “Para os ventos, morte vem a ser água; para a água morte vem a ser terra; mas da terra nasce água e da água, vento” (Fragmento 36, in LEÃO, 2008). Já podemos ver algo como um círculo do devir delineado no

---

<sup>11</sup> Essa divisão entre o primeiro e o segundo Heidegger é fundamental para este trabalho, embora não totalmente aceita. Por isso, dedico à chamada “viravolta” do pensamento de Heidegger toda uma seção, a saber, §14. Por aqui basta adiantar que a chamada primeira fase de Heidegger busca o sentido de Ser e faz a analítica do Dasein como ser que se pré-compreende como ente e escuta o aceno do Ser. É a ontologia fenomenológica de “Ser e Tempo”. No que ficou conhecido como a segunda fase de seu pensar, iniciada, de acordo com grande parte dos comentadores, com o texto “Sobre a essência da verdade”, de 1930, vai buscar caminhar pela *história do Ser*, entendendo a relação entre Ser e ente como dinâmica, inscrita na historicidade e no tempo, que se manifesta e se transforma através do acontecimento-apropriador. Já neste caminho, escreve em 1938 o que já é considerada sua segunda obra-prima, “Contribuições à Filosofia: do acontecimento-apropriador” e começa a tratar, em obras e conferências, especificamente dos temas da arte e da técnica (apesar destes já estarem delineados em sua obra anterior). Para esse primeiro contato, cf. Giacoia Jr (2013) e Nunes (2012).

pensador originário. O método hermenêutico não é novo; é portanto também, em si, filho de uma tradição: da mutabilidade, da dinâmica da *phýsis* e da meditação questionadora como forma de pensar.

O que Heidegger faz com esse método é realmente radicalizá-lo, colocando a questão pelo Ser como a “questão das questões”. Isso é o original e é algo fundador. Existir no tempo e na finitude, para Heidegger, demanda aquela pré-compreensão do ser que está no mundo, fático. Esse ser lançado e situado é quem se sente afetado e volta a questionar esse Ser, que, instigado, se abre, mostra possibilidades. Essa interrogação insistente monta o círculo e só é possível como linguagem.

Grondin (2012), em um esclarecedor parágrafo, explica como Heidegger é quem muda o objeto da hermenêutica e faz dela uma filosofia que não só mais pode mirar somente os textos; deve demonstrar seu método também na vida, na existência, a relação homem-mundo.

Com Heidegger, a hermenêutica mudará de objeto, de vocação e de estatuto. Primeiramente, ela mudará de objeto, deixando de incidir sobre os textos ou sobre as ciências interpretativas para incidir sobre a própria existência. Podemos falar, então, de uma virada existencial da hermenêutica. Ela também mudará de vocação, porque a hermenêutica deixará de ser entendida de maneira técnica, normativa ou metodológica. Ela passará a ter uma função mais fenomenológica, mais “destruidora” no sentido libertador do termo, que decorre de sua mudança de estatuto: ela não será apenas uma reflexão que incide sobre a interpretação (ou seus métodos), ela será também a realização de um processo de interpretação que se confundirá com a própria filosofia (GRONDIN, 2012, p. 38)

O círculo hermenêutico é o desdobramento fundamental de um exercício prático do método da hermenêutica, sendo ele o feitor da relação entre o todo e as partes a partir do movimento da pré-compreensão. A intenção é a busca de novos

sentidos. Herança de Dilthey, conforme vimos. Heidegger vai aprofundar a construção desse círculo rejeitando a possibilidade de que seu fim seja um subjetivismo. Para ele, toda compreensão já se pré-determina a partir da antecipação de um sentido que é próprio ao Ser. O círculo pode ser uma estrutura pertencente ao ser fático, ao ente, mas o Ser deixa a sua marca de sentido na sua construção; isso é inevitável. O homem que compreende a sua situação-no-mundo antes realizou uma pré-compreensão estrutural, e as interpretações que realizar e colocar no círculo são herdeiras desta pré-compreensão *a priori*. “A hermenêutica tem como tarefa tornar cada *Dasein* atento a seu próprio ser, comunicá-lo a ele, expulsar a alienação de si que assola o *Dasein*” (HEIDEGGER, 2012, p. 15).

Algo também importante de lembrar nessa analítica do *Dasein*, ou “hermenêutica da facticidade como autointerpretação” (HEIDEGGER, 2012, p. 21) é que a sua visão pré-compreensiva não pode estar carregada de uma existência diferenciada; a pré-compreensão, se assim fosse, poderia se equivocar. Há a necessidade, portanto, de que essa interpretação pré-ontológica seja realizada a partir do ente cotidiano, situado em sua cotidianidade. Somente esse ser-situado cotidiano e de certa forma estável nessa cotidianidade será o ente possível de ser questionado. Pode parecer um paradoxo, mas somente na simplicidade de seu ser-cotidiano é que será possível buscar suas complexidades, que será a origem do questionamento mais profundo e radical.

(...) a Analítica tem por fim mostrar o complexo de estruturas que constituem o *Dasein*. Estirando o fio condutor da pergunta que liga a investigação à busca, a Analítica aproveita o desdobramento da compreensão do ser em dois planos: o existencial, pré-teórico, de que parte, e que toma por base, e o existêntivo, a que chega nos conceitos interpretativamente elaborados, e nos quais, liberados de sua aparência ou encobrimento, os fenômenos respectivos podem mostrar-se. (NUNES, 2012, p. 85)

Essas interpretações, que se dão a partir da relação com o Ser, e que são linguagem (*Sprache*), é o que determinam

o modo de ser neste mundo. Heidegger abre o ensaio “A linguagem”, mostrando: “A linguagem pertence, em todo caso, à vizinhança mais próxima do humano. A linguagem encontra-se por toda parte (HEIDEGGER, 2003, p. 7)”. Pensando desta forma e caminhando neste método, a linguagem já é essencialmente uma compreensão de contexto e uma atitude ética. Cada ser-lançado é questionado e se questiona através de uma intervenção hermenêutica, e está fadado, por isso, a se espantar, a enfrentar a sua condição, o que abre esse ente às possibilidades de ação. A existência que não faz esse exercício só pode ser, nos termos de Heidegger, inautêntica, sonolenta.

Visto que se trata de abalar a existência, é preciso “destruir” as interpretações que a mantém em seu estado de sonolência. A hermenêutica realiza sua tarefa unicamente pelo viés da destruição. Há necessidade de uma destruição porque a existência tenta evitar-se a si mesma. Transpassada pelo cuidado de si, ela tem a preocupação de se aliviar dessa inquietude radical que ela é para si mesma. A existência busca apaziguar a si mesma, busca se evitar, sucumbindo assim à tendência ao “aviltamento” que a segue como sua sombra. (GRONDIN, 2012, p. 41)

Pode-se escolher pela pressa e fixar como modo de ser o perigo de não haver antes compreendido a si mesmo como ser jogado em um mundo. Ou pode-se escolher pela demora, pela disposição a ir além da superfície, pela disposição em elaborar numa autorreflexão anterior que vai prenunciar uma necessária destruição.

Aqui, demoraremos. Afinal, “Nas grandes coisas não nos acordemos apressadamente.” (HERÁCLITO. Fragmento 47, in LEÃO, 1980)

O propósito é deixar claro o quanto o mundo tecnológico escolhe pela pressa. Buscar essa desaceleração só será possível pelo questionamento contínuo, que circula, que vai à origem e retorna, que compreende e interpreta. Pois o tempo do círculo hermenêutico, nesse sentido, já impõe um ritmo mais demorado. Compreender o mundo tecnológico como o mundo de

uma técnica inautêntica é o impulso para buscar nesse mundo, mas antes também em mim, nessa existência, uma autenticidade no ser, no existir, e, por isso, também no fazer, no produzir.

Heidegger opõe a essa existência inautêntica o ideal de autenticidade que já habita a existência enquanto espaço aberto capaz de determinar a interpretação de seu ser. Não se trata, então, de propor uma nova moral, mas de convidar o *Dasein* para ser o que ele é, um ser que pode ser “aí” onde caem as decisões fundamentais quanto a seu ser, mas que muito frequentemente está noutro lugar, distraído, longe de si. (GRONDIN, 2012, p. 42)

Ser hermeneuta é buscar autenticidade na compreensão e na interpretação de algo.

Faz parte da constituição do *Dasein* o estar lançado, ou ser-no-mundo, *a priori*. O mundo não é algo posto, uma reunião de coisas, o que constrói mundo é o *Dasein* que decide, que se abre, que vê possibilidades de ser, que faz escolhas e que se interroga. Pensar o Ser como verbo e não como substantivo é um desafio que só pode se dar a partir da existência. E a existência singular, que vai afirmar essa diferença propiciada pela dinâmica de Ser, é a existência autêntica.

Essa mútua pertença, ou ‘co-pertença’ entre pensamento e ser, que coloca o homem como único ser que existe, pois só ele forma mundo, faz o apelo para que esse mesmo homem se autocompreenda como sendo assim, como um ser existente no mundo fático, e que por isso vive agora, mas que sua existência findará. Estar lançado no mundo é também estar lançado no tempo.

Compreender essa situação é o convite, ou o apelo, à forma de ser autêntica, dinâmica, que se abre ao vir-a-ser e que se projeta em infinitas possibilidades.

O modo de ser, viver e estar no mundo nos define como entes e só pode ser construído na existência. Na essência não há escolha. O ir de encontro ao apelo, ao convite da escolha entre possibilidades várias é a formação do ‘eu’, e o modo de ser, de pensar, de falar e de fazer desse ‘eu’ é a existência

autêntica. Ir ao encontro e apropriar-se de seu Ser é existir autenticamente.

E qual é a relação entre esse modo de ser autêntico e um modo de produzir, ou um modo de construir mundo? Ora, ser é ser-em-um-mundo. Nascemos e nos vemos nessa faticidade, sendo-com-outros, na regência desse *mit-sein*. Ser-com-outros, sem singularidade, significa um estado de inautenticidade.

A possibilidade da autenticidade vem no projetar-se. No ser e no fazer.

As decisões e escolhas desse Dasein lançado se dão no âmbito do formar mundo. Essa projeção, o projeto, a antevisão da materialidade dessa formação de mundo é o fundamento do ser autêntico.

Compreender-se como ser lançado em um mundo prévio e como um entre outros que estão nesse mundo é o apelo, é o que dispara para o exercício de nossa possibilidade mais autêntica, a de formar mundo e de ser por ele formado. Sentir esse apelo é também escutar o Ser, o que, compreendida a finitude e a nossa condição temporal em um mundo também finito, fará com que a reflexão seja no sentido de um cuidado e uma responsabilidade para com este mundo.

A existência autêntica, portanto, é compreender-se como ser inautêntico, com-outros no mundo, e com isso, sentir o apelo por formar mundo com cuidado e responsabilidade.

O caminho para a autenticidade é, no fim, o caminho da liberdade concedida por escolhas que respeitem aquele cuidado, de si e do mundo, da escuta do apelo e da responsabilidade que nos é intrínseca.

Essa liberdade rumo à autenticidade é a liberdade de formar mundo. Em outras palavras, a liberdade de neste mundo produzir e dele cuidar.

Estão intimamente relacionadas, portanto, a possibilidade de ser autêntico e a questão da técnica, a questão da produção, do fazer e do agir neste mundo.

Na linguagem, como na arte e na técnica, descobre-se o que há, mas o que há também se encobre, dissimulando-se ou ocultando-se de todo. É da riqueza destas dimensões que nos falam os textos de Heidegger, numa

tentativa de explicitar o que na palavra e na obra se guarda implícito. Sendo fenomenológico, o seu método é, pois, hermenêutico. (BORGES-DUARTE, 2014, p. 6)

A fenomenologia de Heidegger quer antes de tudo fazer uma reflexão crítica da ciência moderna e o que ela guarda de metafísica, para poder assim estabelecer uma proposta descentralizada da verdade, guiada por uma compreensão do Ser pelo ente lançado ao mundo. O pensamento metafísico tradicional é obrigatoriamente sistematizador e sendo sistema caminha quase que automaticamente para uma solução verdadeira, única e ideal. Sendo assim, trata-se de uma ontologia que quer resolver a questão do ser a partir de uma explicação única. Qual é a miragem que vai buscar a ontologia moderna? Exercendo a sua virada para o olhar subjetivista, o homem, ou em outro termo, o ente, é a única possibilidade de resposta. Em poucas palavras, o que a modernidade inaugura na filosofia é essa conversão, do Ser para o ente. O modelo ideal da *phýsis* é agora considerado o próprio homem, existente no mundo.

Esquecer o Ser é acreditar que se possui a resposta sobre esse Ser em algo que não é ele mesmo. No ímpeto vicioso de querer solucionar mistérios e tudo explicar, o homem moderno guia seu pensamento para agraciar o que se manifesta, ou a face que se mostra de um fenômeno, como a verdadeira. Elege uma das possibilidades de apresentação como a correta, elege uma verdade como a única. Esquece que pensamento é essencialmente abertura; esquecer o Ser é, de fato, esquecer a abertura do pensar.

A ontologia, fundamentada no pensamento, se reduz para o ôntico, que está no âmbito do efetivo. A investigação sobre o sentido de ser, preponderante nas primeiras obras de Heidegger, vai denunciar esse esquecimento do sentido dentro da ontologia metafísica; vai negar esta compreensão ôntica, dominada pelo ente, e vai propor uma ontologia da existência, que é primordialmente hermenêutica e obrigatoriamente fenomenológica. A analítica existencial, do *Dasein*, só será possível como fenomenologia, pois interpreta o ser a partir de sua historicidade e de sua temporalidade como ser finito. A investigação do ser é também, percebe-se, uma ontologia da

finitude, pois recusa o infinito e vai buscar a explicação do mundo no próprio mundo. O que se apresenta só pode manifestar seu Ser fazendo seu velamento; o ente é quem faz o velamento do Ser, findando-se ao mesmo tempo em que continua o círculo.

A finitude do ser-aí impõe-se a partir da ambivalência de velamento e desvelamento. Por que é que o homem somente atinge o ser mediante seu velamento nos entes? Por que o ser estabelece relação com o homem através de sua retração e sua retenção? Por que atinge o homem o ser apenas como a-letheia, isto é, como negação de velamento? A resposta somente pode ser uma: porque o homem limita a eclosão do ser, enquanto seu lugar de manifestação. Esse limitar significa que o homem se abre como a clareira do ser, em que o ser se vela, manifestando-se no ente cujo ser consiste em compreender o ser. No homem o ser se mostra, enquanto nele instaura uma abertura num ente que o compreende enquanto é ser e o vela enquanto é ente. Disso surge a ambivalência. Ela é introduzida pelo homem. Isto é a finitude do homem. A finitude do homem se compreende, portanto, como a relação que o homem instaura com o ser limitando-o em sua manifestação e velando-o. Por isso, o ser somente se dá como a-letheia. (STEIN, 2001, p. 294-295)

Aqui, os conceitos de finitude e de temporalidade se mostram conceitos-chave. Se a especificidade do homem frente aos animais é a consciência da inevitabilidade da morte, o ser humano é um ser-para-a-morte. Com isso, demonstra ser um ente, nessa premissa ôntica de que ele há de ser e de construir alguma coisa. Ele recebe o apelo, o chamado, que é ao mesmo tempo, também ontológico, pois a consciência da temporalidade é o que estimula o respeito a esse apelo do Ser na nossa presença no mundo fático. É uma compreensão não dialética do dinamismo inevitável do mundo e da vida, é a compreensão desse dinamismo como dinamismo eterno, que roda embalado pela finitude.

São esses conceitos – finitude, temporalidade, dinamismo – que denunciam a filosofia metafísica tradicional como o outro polo do necessário embate que uma filosofia da existência ou da vida precisa lutar, pois aquela metafísica, apesar de compreender esses conceitos, sempre buscou enfrentá-los ou mascará-los.

É possível dizer que a pergunta fundamental para Heidegger nesse contexto de “Ser e Tempo”, seria: “o que faz o pensar esquecer o Ser?”. Ser que é, antes de tudo, finito.

Sua tentativa é demonstrar que há um obscurecimento da filosofia, da sua razão de ser e de sua credibilidade, frente a uma razão que tanto valoriza a materialidade e a afirmação das verdades. A ciência é quem conquista esses objetivos factuais, e isso coloca a filosofia como campo oposto ao empirismo metafísico dessa ciência; assim, ela – a filosofia – perde sua voz, sua posição; ela não afirma mais nada, só supõe, e essa forma de pensar não dá espaço para suposições.

O pensamento moderno é apressado, é prepotente, e o pensar apressado é esse que não mais ouve antes de dizer, que fala a partir da demanda por respostas, que precisa, antes de tudo, representar. O homem moderno tem urgência pela materialidade, pela prática, pelo imediato, sente urgência por viver.

A única solução que o pensamento encontra é ele mesmo tornar-se prático. Para simplificar e apressar sua atuação, o pensamento desvincula o que é vinculado, separa o que é um conjunto, distingue o que é o mesmo; e nessa ânsia chega ao que talvez seja a mais grave consequência: desatar o laço que une o pensamento e a vida, o pensar e o viver. A fenomenologia propõe outro modo de ser, tendo essa religação, essa coexistência entre o viver e o pensar como princípio.

Heidegger expressa esse modo de ser, que seria inerente ao humano, como “ex-sistir”<sup>12</sup>. Ser para fora, existir para a exterioridade, analisar o que se mostra na existência a partir dessa perspectiva ontológica, que sabe da sua intencionalidade de reunir, de religar. Essa seria a existência fenomenológica, inerente ao *Dasein*; assistir a manifestação exterior tendo a pré-compreensão anterior de que se está em uma possibilidade ou modo de ser.

As conseqüências ontológicas, e nunca somente ônticas<sup>13</sup>, desse modo de ser ex-sistente é o que pode reelaborar o laço entre o homem e o seu exterior, que pode o ensinar a rejeitar o mergulho para dentro de si que é, em termos breves, o modo de ser da modernidade.

Aparece a possibilidade de um reencontro com a sensibilidade, a afetabilidade que é própria do humano; o afetar-se com o que não é si mesmo. Essa habilidade de se afetar e a insurgência da sensibilidade são essencialmente dinâmicas, catárticas, manifestam-se sem aviso prévio, é o surpreendente, pertencem constitutivamente ao devir. A busca desenfreada por sistemas, no modo de pensar moderno, distancia o ente no mundo dessas manifestações de seu Ser que seriam,

---

<sup>12</sup> Trata-se aqui de outro neologismo de Heidegger para buscar dizer, em uma aventura de linguagem, o que seria, em um termo, o modo de existência fenomenológico-hermenêutico. As traduções são diversas, mas escolhi esta, que aparece nas traduções de Marco Casanova e de Maria Madalena Andrade, por conter o prefixo “ex”, que no português, remete ao exterior, ao que está fora, além de si. Parece-me ser um bom caminho para compreender o modo de existir do *Dasein* que se pré-compreende como possibilidade e abertura. O termo se espalha por toda a obra heideggeriana, pelo menos desde Ser e Tempo (§69), passando por “Contribuições à Filosofia”, até se desvelar enfaticamente em “Serenidade”, de 1957. Tratarei mais densamente do termo na próxima seção e nas últimas seções desse texto, onde pretendo desvelar o sentido desse ex-sistir como o aguardo expectante e sereno do ente-disposto a ver brilhar outras possibilidades.

<sup>13</sup> Essa distinção se aprofunda a seguir. Mas é importante indicar ao leitor que quando se fala de ôntico, Heidegger se refere ao âmbito do ente. E ao falar de ontológico, está se referindo ao âmbito do Ser. A relação originária entre o ôntico e o ontológico, portanto, é o alicerce da diferença ontológica entre Ser e ente, tão cara ao pensamento de Heidegger.

supostamente, inseguras ou voláteis. A intuição, outro exemplo, é algo deixado de lado pela filosofia.

No entanto, o que explica que essas teorias e argumentações lógico-formais sempre obtenham prioridade sobre o que precisa ser acolhido e tomado de modo imediato é justamente o fato de todas as teorias filosóficas, no momento mesmo em que elas estão se constituindo, misturarem-se a outras teorias, numa ampla conexão, fazendo assim com que o sistema se consolide, no mau sentido do termo. A isso se alia ainda o fato de que, por meio da influência funesta e da má imitação das ciências, a filosofia acaba curiosamente por aspirar a só considerar como conhecimento aquilo que é demonstrado racionalmente por meio de algum caminho argumentativo, de modo que não se vê mais a instância de uma intuição imediata em sua imediatidade.

É importante concentrar os esforços para reter e realmente manter firme aquilo que está se mostrando, o fenômeno; e, quanto mais simples ele for, tanto mais persistentes precisam ser esse reter e esse manter firme. Somente assim o fenômeno desenvolve toda a incisividade dos problemas nele velados. Pois tão essencial quanto o esforço pela primeira apreensão do fenômeno é a intelecção de que esse esforço ainda não é suficiente para a solução de um problema, sim, nem mesmo quiçá para sua colocação e elaboração. (HEIDEGGER, 2009, p. 73)

O fenômeno, então, já ali estava antes desse homem-explorador, agora detentor de todo o poder, chegar e analisá-lo. A emergência desse algo a mais que traz a multiplicidade e que hoje se encontra num velamento dos mais obscuros, é o que pode trazer consigo a possibilidade constante de que o afetado repense o modo de ser, veja o que há de diferente, de novo; afasta o pensamento da busca do que é sólido, único e pode colocar-nos novamente no conflito interno entre o que é e o que pode ser, entre o que está desvelado,

velado e re-velado, e é isso que traz de novo o espanto com a nossa própria condição, a possibilidade de ver o Outro e de ver o mundo. Essa emergência desse velado só pode estar sustentada aqui e agora, nessa existência, e é portanto nela que o momento filosófico originário pode brilhar e laborar nesse desvelamento fenomenal, que será, por sua vez, novamente provisório.

Em outras palavras, o modo de ser fenomenológico, ex-sistir, é o retorno do pensamento para a abertura.

Estar aberto para o exterior é se sentir parte desse exterior, parte do mundo, é a consciência de ser-no-mundo. Abertura traz então consigo, intrinsecamente, o cuidado. Estar aberto é cuidar no sentido de estar atento, é sentir a convocação de cuidar e de ser responsável por o que nos constitui. Todo esse processo, lembremos, é fundamentado no círculo hermenêutico, na estrutura prévia do *Dasein* que já se compreendeu como modo de ser, ou seja, que não pode mais ver o Ser apenas no ente. Logo, relembrar, rememorar esse Ser, agora na ex-sistência, será *rememorar* esse modo, essa possibilidade de vida cuidadora e responsável como própria do viver humano.

O ente é limitado e tem, antes de tudo, historicidade. Ele é e deixa de ser, se transforma e transgride, participa da dinâmica desse círculo de compreensões que se abre, escuta e pensa. A compreensão das possibilidades depende dessa abertura e dessa escuta, que, por sua vez, dependem da pré-compreensão de ser-no-mundo como possibilidade, na história e no tempo. A historicidade é essa sequência de rupturas nas quais o aceno do Ser guiou o ente, é a história dos apelos do Ser que vieram e como se deram na existência fática.

Só podemos elucidar a diversidade da verdade do ente nela manifesto se caracterizarmos mais proximamente os diversos modos de ser do ente e demonstrarmos como, por meio desses diversos modos, é a cada vez exigido um modo próprio da verdade. Para tanto, porém, não seria necessária apenas uma interpretação dos diversos modos de ser (ente por si subsistente, vida, existência, consistência). Ao contrário, também seria necessária, ao mesmo tempo, uma

compreensão suficientemente ampla da essência da verdade para ver como essa se modifica por meio daqueles modos de ser. (HEIDEGGER, 2009, p. 87)

Com Heidegger, a ontologia e a existência estão intrinsecamente articuladas, e é seguro dizer que o construtor dessa articulação é, de fato, o tempo. O existente, ente que existe, está lançado nesse mundo, e é nele que construirá sua historicidade temporal, partindo da compreensão da sua finitude. O tempo é inerente ao Ser, e por isso o nome da obra, “Ser e Tempo”; o tempo é também inerente ao viver, e é ele – tempo – que destina o homem ao seu acontecer historial finito, que o destina a ser o guarda de suas várias possibilidades de modo de ser que é o que possibilita aquele devir, o círculo dinâmico de ser e vir-a-ser. O tempo é o chão do humano.

Compreender essa temporalidade em si é, intrinsecamente – já que esse compreender é também compreender-se como ser-no-mundo -, compreender o mundo também como círculo de possibilidades e também parte do conflito do ser e do vir-a-ser, e isso é o fundamental para a ideia desta pesquisa, porque é nesse mundo que produzimos. É nele que botamos em prática o fazer, o agir técnico.

Isso é o humano, formador de mundo.

#### § 4: Para além dos dualismos, a “tridimensionalidade da verdade”

*"Linguagem é advento iluminador-velador do próprio ser."  
Martin Heidegger. Carta sobre o humanismo, p. 28*

Em alguns momentos, falando de uma fenomenologia hermenêutica em Heidegger, somos tentados a expressar a dinâmica do velamento e desvelamento, e da verdade frente ao falso. O esclarecimento é imprescindível: não há espaço para dicotomias desse tipo ou de ideias de oposição que lembrem a relação moderna do sujeito com o objeto ou do aparente com o ideal. A perspectiva bidimensional vai dar espaço à tridimensionalidade da verdade, nos termos de Acylene Ferreira (2012):

Em que sentido a fenomenologia pode contribuir para pensarmos de forma original e inovadora a questão da verdade? Nosso pressuposto é que ela nos permite refletir sobre a verdade em uma perspectiva tridimensional em vez de bidimensional. (...) Grosso modo, podemos afirmar que a fenomenologia concerne ao como as coisas são em cada aparição. Isso significa que uma das características da fenomenologia consiste em que podemos ver a mesma coisa em perspectivas distintas, pois a cada vez que a coisa se mostra, ela exhibe um perfil que a determina naquela aparição. Este perfil ou perspectiva, que diz o que a coisa é em cada aparição, a fenomenologia designa de verdade. (FERREIRA, 2012, p. 9)

A relatividade da verdade não pode se deixar abordar pelos opostos sem meio. Como ainda veremos, a clareira, para Heidegger, se abre exatamente no meio, entre terra e mundo, entre mortalidade e imortalidade; o fenômeno é que vai representar esse meio, esse elemento a mais que leva a verdade a ser tridimensional, entre a aparência e o Ser. Pelo mostrar-se do fenômeno é que podemos alcançar o Ser e a verdade onde ele está inserido em sua temporalidade. Desvelar esse mostrar-se da coisa é nada mais que fazer o *logos* do fenômeno, ou seja,

fenomenologia. A atenção então se volta ao tipo de *logos* que se busca nessa descrição.

Tentando manter o caminho apontado por Heráclito no *logos* originário, a fenomenologia, que com Heidegger se torna hermenêutica e é intrinsecamente ontologia fenomenológica, vai agir também tridimensionalmente, por três passos: pela redução – que, compreendida como “recondução do ente ao ser” (Courtine, 1990, traduzido por FERREIRA, 2012) é também já destruição do modo de pensar metafísico, sendo ao mesmo tempo o reencontro do Ser com a verdade; a construção, que é a pré-compreensão do Ser, a antecipação realizada pelo *Dasein* que constrói a diferença ontológica, definindo o que é o ente e o que é o Ser; e a destruição, cujo alvo é a tradição filosófica e a herança do modo de pensar que se impôs como hegemônico no Ocidente.

A indicação do método está pautada, portanto - além da redução ontológica - na construção e na destruição; e a contradição semântica desses termos também pode ser confusa; o modo mais simples de aclarar este caso é dizer que, em poucas palavras, para Heidegger construir é o mesmo que destruir. No nosso contexto, onde o esquecimento do Ser está quase que absolutizado, a construção se envolve e se une com a destruição de forma inevitável. Diz Heidegger: “(...) a construção na filosofia é necessariamente destruição, isto quer dizer, a desconstrução dos conceitos tradicionais realizada na recursão histórica à tradição.” (1982, p. 23, tradução de FERREIRA, 2012).

Carregando em si a compreensão originária do *logos* e da *alethéia*, esse conflito entre verdade e não-verdade não se dará em um combate mortal, de eliminação do outro; a relação é de co-pertinência, uma relação que está a caminho de uma identidade na reunião acolhedora do *logos* originário. A contradição se re-vela como *mesmidade*. Na fenomenologia hermenêutica, o que emerge do conflito agonístico entre contrários não é a contradição dicotômica, e sim o contrário que busca o seu *mesmo*.

Nesse sentido, importante lembrar, também junto com Acylene Ferreira, que no modo de pensar fenomenológico, a verdade não pode ser vista como um ente. A verdade não é um ente. É expressão. Expressão do meio, do entre, do que se abre com a clareira. A verdade ontológica é expressão temporal da

manifestação da relação do ente com seu Ser. A verdade sempre será abstrata, impossível de se ver ou dizer como se fosse uma coisa ou algo pronto. A verdade caminha entre o fenômeno e o Ser, e nessa caminhada desvela tanto a faticidade da presença e do mundo, em sua perspectiva ôntica; quanto também desvela a compreensão do mundo desse ente, que forma a relação com o Ser, a perspectiva ontológica dessa verdade. Ambas determinadas pelo início da caminhada, o ponto pré-ontológico.

Tudo começa no fenômeno, chamado por Ferreira de situação pré-ontológica, que é em si a condição para o surgir e o permanecer do ôntico e do ontológico, agora diferidos pela compreensão da diferença ontológica, que já pré-viu ser e ente.

(...) a compreensão de ser acontece previamente à conceituação de ser e ente e encontra-se latente na existência da presença [*Dasein*], concedendo-lhe o privilégio tanto da definição de ser e ente quanto da constituição ontológica da presença e dos demais entes. Com a definição de ser e ente, a diferença ontológica torna-se fática e o ser conceituado. Isto é, a relação de latência entre ser e ente e entre presença e ser é determinante para entendermos que a presença é o ente que institui e revela a diferença ontológica. (FERREIRA, 2012, p. 14)

Essa transitividade da verdade nada mais é do que a definição da *alethéia*.

Não sendo possível agir onticamente e ontologicamente ao mesmo tempo, o trânsito desvelador da verdade ao mesmo tempo em que desvela em uma perspectiva, está velando na outra. E isso é *alethéia*, a verdade que, ao desvelar, não se esquece, *a-lethe*, de que algo está se retraindo em velamento. Em poucas palavras, quando o ente aparece em seu brilho manifestativo, algo do seu Ser ainda está velado.

Aqui está o tridimensional: fenômeno, Ser e a verdade que transita entre eles.

A diferença ontológica de ser e ente, portanto, fundamento da fenomenologia de Heidegger<sup>14</sup>, vai fundar-se no existente, na presença, a partir do *Dasein*, na antecipação prévia que compreende o que está posto, no efetivo, no concreto, no mundo; e só a partir dessa compreensão do velho, do que está situado na terra, é que poderá surgir a visão das possibilidades de um novo.

Como vimos, Descartes, no seu método separador, separa o corpo da alma e oferece à subjetividade todo o fundamento da consciência racional. Essa separação, na modernidade, consuma-se na separação entre sujeito e objeto. Em Heidegger<sup>15</sup>, essa separação é inexequível, pois a unidade, a reunião onde se recolhem a subjetividade, a consciência e o objeto está sempre colocada no mundo. E como só existem entes nesse mundo, não há nada fora dele. Não há, portanto, separação possível. O sujeito existe na faticidade e na concretude do objeto, e eles se reúnem no mundo. A existência deles, sempre relacional e reunida, se dá sob a estrutura do tempo; e o destino dos entes, assim, estará no futuro e não mais no passado, apesar de o passado ser fonte privilegiada dos diferentes modos de ser epocais que já estiveram em vigência e findaram.

O olhar, portanto, é para o futuro e é nele que o brilho salvador poderá se manifestar.

A intenção é demonstrar, de acordo com a análise fenomenológica deste-tempo do hoje, que a técnica hoje e a tecnologia ainda se impõem de acordo com a técnica moderna, no sentido de dificultar a aventura da abertura do pensamento e evitar esse contato com o que surpreende, que espanta. A técnica parece ser o dispositivo que hoje imobiliza o homem tecnológico frente à sua identidade fenomenológica de transcendência. O *logos* técnico é o que representa, o que quer ser senhor, o que quer ser a única verdade e único modo de ser.

Em Gadamer, a hermenêutica aparece como uma alternativa ao que ele denomina de cientificismo objetivador que, consumado, nos legou essa tecnociência, esse *logos*, tecno-

---

<sup>14</sup> Daí a importância de suas palavras, em *Ser e Tempo*: “A ontologia só é possível como fenomenologia” (§ 7C).

<sup>15</sup> Especialmente no §6 de “*Ser e Tempo*” e no §11 de “*Introdução à Filosofia*”.

logia. A sua proposta de fundar a experiência hermenêutica no mundo da vida, transcendendo ao problema da ciência moderna enquanto método, também poderia chamar-se, talvez, de uma ética do pensar. Uma ética, um pensar, que parta do que já foi esquecido, e que, a partir do mundo da vida e do fundamento desta tridimensionalidade, veja a abertura para a construção de possibilidades de sentido frente à objetivação absoluta da técnica, criadora de dicotomias. A proposta é, portanto, expandir o pensar hermenêutico para o efetivo, para o que está-aí.

A similaridade com a proposta de Heidegger é clara, mas em Heidegger, a visão do brilho do que salva é o que construirá, no futuro, o lugar de ação. Gadamer parece já ver a hermenêutica, enquanto hermenêutica filosófica, já como o que salva. A hermenêutica, para ele, é o projeto de um pensar que vai rememorar a originariedade de teoria e prática; conceitos que em sua visão foram confundidos, misturados pela forma de pensar da técnica moderna.

Gadamer quer, portanto, reunir, ainda que pela distinção, a práxis e a produção, a partir de um pensar hermenêutico. Práxis, em seu pensamento, não é prática, não é produção. A práxis pertence à esfera da *techné*, ela é o exercício de decisão, a escolha entre possibilidades várias. A práxis está, portanto, no âmbito do pensamento, da teoria. Práxis é *techné*, enquanto a produção é *poiesis*. Essa práxis seria então a possibilidade de uma ética hermenêutica.

Ele divide com seu mestre Heidegger a compreensão mais ampla do conceito de ética, para além de sistemas, para além de um quadro distintivo de 'pode ou não pode'; a ética não pode caber em normatividades. Para os autores, a ética ancora-se na vida, na faticidade, na efetividade da história, nas singularidades.

Por isso, uma ética originária e hermenêutica para Gadamer é uma retomada do conceito da práxis enquanto conhecimento anterior, uma retomada do sentido da práxis em sua distinção da produção, do fazer, na cotidianidade. Para Fernandes (2016), essa retomada da práxis seria como uma retomada também da *phronesis*, a prudência, a moderação, frente à *hybris* tecnológica.

Em outras palavras, uma hermenêutica filosófica ancorada na práxis retomar também a responsabilidade, o cuidado, com o mundo, já que esse saber ético se constituiria a

fim de incidir sobre o mundo fático. Incidir com produção e, no sentido da irmã univitelina da técnica, arte.

É a experiência com a arte que pode mudar modos de viver, pois ela torna opaco o habitual, trazendo o estranho. Compreender que esse encontro com o estranho é no fim um encontro consigo mesmo é sentir-se alcançado, afetado por essa linguagem. Poeticamente: “(...) não é só o ‘esse eres tu’ que se descobre num horror alegre e terrível. Também nos diz: tens que mudar tua vida”. (GADAMER, 2006, p. 62)

É uma compreensão diferenciada do moderno mergulho para dentro de si. É partir do exterior, do ex-sistir, para ao espantar-se, encontrar-se.

Nesse sentido, a busca da ética com o pensar hermenêutico, tenta escavar no conceito da *techné* e na visão da tecnologia moderna, uma dimensão política que, questionada, poderá abrir-se como fresta frente à estrutura tecnológica. E esse questionamento terá, sempre, como via privilegiada, a formação humana.

## § 5: Ex-sistência: existir para fora. Uma ética hermenêutica?

*“A linguagem” contém meu pensamento junto à linguagem: ele não é nenhuma filosofia acerca da linguagem.”*  
*Martin Heidegger (Carta sobre o humanismo, p. 78)*

O homem é lançado como ser-no-mundo pelo próprio Ser, para que, na ex-sistência, possa resguardar esse mesmo mundo. Novamente: pensar é ser. Pensar é pensar o Ser. A proposta da tradição de que a verdade é a homologação do Logos sobre o objeto é confrontada, combatida, com a proposta de um prévio do *Dasein*, anterior ao “ser-aí” que, em sua abertura como ex-sistência, faça com o que o próprio ente se abra e se “deixe-mostrar”, que apareça-diante, como obra.

Esse deixar-que é o deixar que ele apareça como realmente é, e não como representação. Deixá-lo ser assim, na abertura, é também adentrá-lo, na dinâmica do desvelar e velar, para vê-lo em sua essência. Desvelá-lo é ao mesmo tempo ocultar e buscar esse mistério.

A diferença ontológica torna-se a diferença entre a verdade ontológica, do Ser, e a verdade ôntica, do ente. Se o fundamento que existe é transcendente, o mundo é impossível de ser entificado, já que todo manifestar exige a relação temporal do *Dasein* com seu Ser.

Ser-no-mundo é a liberdade das possibilidades de manifestação dentro desse mundo. Em poucas palavras, ser livre seria deixar-ser o mundo. Qualquer pensamento sobre a liberdade haveria de considerar os entes e o mundo fora de suas imagens enquanto representações.

O *Dasein* perde qualquer fundamento e se encontra livre para interpretar o mundo e preparar seus novos acontecimentos quando pensa enquanto abertura de si. Essa liberdade lhe é oferecida quando ele se abre ao ex-sistir, ao sair de si mesmo, ao existir exterior que o deixa-ser o que realmente é, e não o que se esforça no sentido de representá-lo.

Heidegger disse: “Tão finitos somos nós que precisamos do conceito de Ser para pensar”. Ou seja: a reflexão filosófica precisa de uma prévia compreensão anterior, e descobrir isso é descobrir a condição finita do homem.

Somente o tempo impulsiona a ação do Ser. E essa relação se dá de modo privilegiado no fazer da arte, no produzir da obra, como veremos. A construção de obras se dá fora de si.

Como Heidegger não se cansa de nos lembrar, eis novamente a lição de Parmênides: “Pensar e Ser são o mesmo”. E pensar é, também, manualizar. É ferramenta, é manufatura, é obra, é linguagem. Toda construção, de obra, de pensamento, de arte, é neste trabalho considerado logos, linguagem.

Define o ser-no-mundo. Ser e pensar são o mesmo, e pensar é construir, então Ser é construir, é produzir, é fazer. Pensar, e Ser, é criar habitações, é “obrar”.

O homem, porém, não é apenas um ser vivo, pois, ao lado de outras faculdades, também possui a linguagem. Ao contrário, a linguagem é a casa do ser; nela morando, o homem ex-siste enquanto pertence à verdade do ser, protegendo-a.

Assim, o que importa na determinação da humanidade do homem enquanto existência é que o homem não é o essencial, mas o ser enquanto dimensão do elemento ex-tático da ex-sistência. A dimensão, todavia, não é o conhecido elemento espacial. Ao contrário, tudo que é espacial e todo o espaço de tempo desdobra o seu ser no elemento dimensional que é a própria maneira de o ser ser. (HEIDEGGER, 2005, p. 38-39)

O obrar é esse paradoxo: sua dinâmica oferece todo tipo de possibilidade ao homem, que cria a obra para ter algo de sólido nesse círculo do devir. Continuar nele sem obrar significaria morrer sem legado. Por isso a importância da compreensão das múltiplas possibilidades do como-fazer.

Estando no tempo, na história, o que o ente pode fazer é, ex-sistindo, ter acesso a essas possibilidades. Escolher por uma delas como totalidade é totalizar também a história e o Ser, o que significa, em uma palavra, esquecê-lo.

A verdade, no pensamento grego, era ‘não esquecer’; *aléthéia*. E assim também era vista: um acontecer que se dava especialmente na linguagem artística e poética. Esse

supremo dom da linguagem, eminentemente humano, presentifica o homem e oferece a abertura para a dinâmica do encobrir e desencobrir-se do mundo. Esse envio do ser, portanto, o aceno que apropria o homem de seu destino enquanto homem, se dá enquanto linguagem.

De fato, a arte, essência da *techné* grega, será levada por Heidegger, em sua viragem de pensamento, do campo da estética para o campo ontológico. A arte é a verdade colocada em obra, ou em suas palavras, o “pôr-se-em-obra da verdade”.

O esforço hercúleo contra a tradição das verdades eternas fatalmente terá que e-laborar na destruição de suas estruturas para que, na abertura de um espaço limpo em meio ao matagal de verdades únicas, surja a origem, a verdade enquanto *alethéia*. O movimento desvelamento/velamento, quando existe, quando forma mundo, quando acontece em algo existente, acontece como obra de arte, pensada no âmbito da *techné*.

A *techné*, e isso é fundamental, não é uma obra do ente, não é produto, nem aparelho. A técnica nesse sentido é um saber, e quando esse saber faz, quando produz, a *techné* então *acontece*. É um acontecimento do Ser, enviado e correspondido. A *techné* como saber projeta, e o fazer, o produzir humano, guiado pelo projeto que pré-viu, acontece e age.

Aqui está a base da argumentação da tese para dizer que a viravolta de Heidegger é, em poucas palavras, como veremos, o seu olhar para a questão da técnica. É a questão central.

A verdade e a sua compreensão saem do âmbito do *Dasein* e do seu horizonte temporal e passa a acontecer, um acontecimento historial do próprio Ser, que vai se dar, que vai aparecer, na abertura possibilitada pela produção, pelo fazer humano inspirado na *techné*.

Toda produção, todo fazer, é, portanto, linguagem. Parece ser ela então o novo “fundamento sem fundo”, o elemento fulcral do caminho para a liberdade de acesso às múltiplas possibilidades de ser.

É nisso que Heidegger vai meditar: na expressão poética, na linguagem como um fazer, um produzir compreendido como *poiesis*, na arte e na poesia (inspiradas na *techné*) como questões não puramente estéticas, mas sim ontológicas.

É nisso também que Hannah Arendt, como também veremos, vai meditar: nos modos de fazer e produzir como manifestações de um Ser que, produzindo – obras, linguagens – busca seu estabelecimento no mundo. A questão, vemos, torna-se não somente ontológica, mas também política e formativa, no sentido de que obrar é pensar.

Dada sua excepcional permanência, as obras de arte são as mais intensamente mundanas de todas as coisas tangíveis. (...) Em nenhuma outra parte a mera durabilidade do mundo feito pelo homem aparece com tal pureza e claridade; em nenhuma outra parte, portanto, esse mundo-coisa [thing-world] se revela tão espetacularmente como a morada não mortal para seres mortais. É como se a estabilidade mundana se tornasse transparente na permanência da arte, de sorte que certo pressentimento da imortalidade – não a imortalidade da alma ou da vida, mas de algo imortal alcançado por mãos mortais – tornou-se tangivelmente presente para fulgurar e ser visto, soar e ser escutado, falar e ser lido.

A fonte imediata da obra de arte é a capacidade humana de pensar. (ARENDR, 2014, p. 208-209)

Existir para fora é portanto dizer, falar, anunciar. Essa é a dimensão linguística do ser humano. Mas não quer dizer que ele seja o senhor e total protagonista.

O decisivo está no fora, no ex-terior. O decisivo é o *logos*, a linguagem. Ela é quem pode caçar esse elemento dimensional.

O elemento dimensional é intrínseco. É isso que nesta tese chamo da dimensão política e formativa da técnica. Pode ser esquecida, velada, mas está ali, está intrínseca. Quem pode mergulhar e caçar por elas no conceito e na ação é a linguagem, o âmbito do ser que fala, que ex-siste.

Se o *logos* precisa ser refundado e re-pensado, se o *logos* vigente não corresponde ao seu ímpeto originário, não poderemos nos intimidar com acusações de estar indo contra a

“Lógica”. Esse seria, ao contrário, o nosso caminho. Ex-sistir, portanto, significa também por para fora anúncios ou dizeres do que se encontra completamente velado.

O pensar que procura antecipar-se, pelo pensar, na verdade do ser, só consegue, na indigência de seu primeiro esforço, transformar em linguagem pouca coisa de dimensão absolutamente diferente. Esta ainda se falsifica a si mesma, na medida em que não tem sucesso em reter a essencial ajuda do ver fenomenológico e, contudo, deixa de lado, porque sem sentido e inadequada, a preocupação em ser “Ciência” e “Pesquisa”. Todavia, para tornar conhecida e compreensível esta tentativa do pensar, no seio da filosofia estabelecida, só foi possível, primeiro, falar desde o horizonte do estabelecido e recorrendo às expressões que lhe eram familiares. (HEIDEGGER, 2005, p. 75)

Em outras palavras, usar da linguagem conceitual para destruí-la e abrir outras possibilidades a partir do caos dos escombros.

Importante observar que, se em algum momento o homem pensou a técnica só como o produto, o que já ignorava a dimensão política e formativa contidas em uma técnica originária, na era da tecnologia digital essa cegueira agrava-se: nem o produto, a *causa finalis*, é o que se vê. Produz-se apenas pelo efeito, pela demanda, pelo que o produto vai causar. A previsão, a ante-visão prévia é feita apenas no sentido do cálculo do efeito.

“O fazer-efeito [Wirkung] da obra não consiste em um causar [Wirken]. Repousa numa modificação, que se dá a partir da obra, do não encobrimento do ente, e isso significa: do ser.” (HEIDEGGER, 2007, p. 54). O fazer-efeito que busca a tecnologia, no seu sentido de *logos* da técnica moderna, é de outra natureza. Não busca modificação, busca continuidade de uma estrutura que, no fim, quer determinar apenas um modo de pensar a produção.

Em outras palavras, nossa relação com o objeto está em não-deixar-ser-o-que-se-é.

O pensamento que calcula faz cálculos. Faz cálculos sempre com possibilidades continuamente novas, sempre com maiores perspectivas e simultaneamente mais económicas. O pensamento que calcula corre de oportunidade em oportunidade. O pensamento que calcula nunca para, nunca chega a meditar. O pensamento que calcula não é um pensamento que medita, não é um pensamento que reflecte sobre o sentido que reina em tudo que existe.

Existem, portanto, dois tipos de pensamento, sendo ambos à sua maneira, respectivamente, legítimos e necessários: o pensamento que calcula e a reflexão que medita. (HEIDEGGER, 2004, p. 13)

Sim, são ambos necessários. O pensamento calculador tem também a sua função. A questão é: ele não é a única forma de pensar.

E a quem caberia a nobre atividade de apresentar outras possibilidades e modos de pensar? Na perspectiva desta tese, a educação seria a via privilegiada. Pois a formação envolve processo, envolve a noção do tempo, envolve os graus, a evolução, o sentido de formar-se. Diz Heidegger (2004, p. 14): “O pensamento que medita exige, por vezes, um grande esforço. Requer um treino demorado. (...) tal como o lavrador, também tem de saber aguardar que a semente desponte e amadureça”.

Em outras palavras, a construção de outro pensar exige formação. Exige cultivo, preparo.

No que concerne ao campo educacional, quando pensamos nas “tecnologias na educação”, estamos pensando apenas no seu uso. Na sua entrada aparelhada, no brilho espetacular de seus jogos, cores e facilidades. A tecnologia precisa sim estar na educação, mas para, antes de tudo, ser pensada. A dimensão formativa da técnica é a dimensão do pensar.

Importante também evitar uma confusão: não se defende aqui a recusa à tecnologia. Para a grande maioria das pessoas, hoje, as tecnologias são imprescindíveis. Propor uma recusa ao mundo tecnológico seria uma insanidade. O que está a

se questionar é: a técnica é isso e apenas isso? São os aparelhos e as tecnologias? E nós? Somos apenas isso também? Entes tecnológicos?

Porém, também podemos proceder de outro modo. Podemos utilizar os objetos técnicos e, no entanto, ao utilizá-los normalmente, permanecer ao mesmo tempo livres deles, de tal modo que os possamos a qualquer momento largar. Podemos utilizar os objetos técnicos tal como eles têm que ser utilizados. Mas podemos, simultaneamente, deixar esses objetos repousar em si mesmos como algo que não interessa àquilo que temos de mais íntimo e de mais próprio. (HEIDEGGER, 2014, p. 23)

E o que é o mais íntimo e mais próprio do humano? *Pensar!* Esse é o campo de tensão: questionar por uma dimensão política e formativa da técnica instauraria certa liberdade para o pensamento sobre a tecnologia. Novamente: o que ela é? E o que nós somos?

Pensar somente o-que-já-está é ver apenas o aparelho. Uma filosofia da tecnologia pensada dessa forma não questiona pela natureza do que aí-está. Pensar e agir de modo questionador nos demandará e, ao mesmo tempo nos trará, *'serenidade'*.

Podemos dizer “sim” à utilização inevitável dos objetos técnicos e podemos ao mesmo tempo dizer “não”, impedindo que nos absorvam e, desse modo, verguem, confundam, e, por fim, esgotem a nossa natureza.

Se, no entanto, dissermos desta maneira, simultaneamente “sim” e “não” aos objetos técnicos, não se tornará a nossa relação com o mundo técnico ambígua e incerta? Muito pelo contrário. A nossa relação com o mundo técnico torna-se maravilhosamente simples e tranquila. Deixamos os objetos técnicos entrar no nosso mundo cotidiano e ao mesmo tempo deixamos-os fora, isto é,

deixamo-los repousar em si mesmos como coisas que não são algo de absoluto. (...) Gostaria de designar esta atitude do sim e do não simultâneos em relação ao mundo técnico com uma palavra antiga: a *serenidade para com as coisas*. (HEIDEGGER, 2014, p. 24)

As tecnologias são entes, coisas, são obras, são feitas, são produzidas. Necessitam, portanto, do nosso deixar-ser e do deixar-viger por si mesmas. Aqui está a irmandade entre técnica e arte. Ambas são o 'obrar' humano.

Nos termos de Hannah Arendt: se a ação política se confundir com a fabricação, se tiver um objetivo já pré-fixado em si, e esse resultado se desse na ação, o pensamento no "como fazer" da ação seria excluído. Se o resultado de uma ação política não depende mais do processo do fazer desta ação, se já está determinada, não haveria mais necessidade de ação humana. Tudo já estaria pronto e feito e a forma em que estivesse seria a "forma que deve ser". Mas, sabemos, a política não é isso. A ação política se dá no momento da política, no 'durante', no próprio agir. Por isso, o repensar de uma dimensão política é necessária à técnica.

O movimento então precisa se inverter: tornar a fabricação uma ação política. Há muito mais em jogo do que o produto final.

A compreensão da política, veremos com Hannah Arendt, torna mais claro o delineamento do campo de tensão que proponho: a política, assim como a fabricação, quer na sua essência criar algo, inovar, abrir mundos. E ainda que no início possa ser algo pensado na solidão, sempre dependerá de outros para dar-se. Pois estar-no-mundo é *mitsein*, é estar-com-outros. Isso é a política, a ação entre homens, o consenso, o *acordo*. A fabricação, a construção, a obra, a produção, mergulhando em suas origens como *techné*, precisam também buscar esse acordo, esse caráter de ação política.

Essa passagem pelos principais conceitos é importante no sentido de afirmar a intenção da tese e delinear o campo de tensão proposto. Antes de tudo, aqui, questiona-se. A fenomenologia de Heidegger é isso: antes de tudo, questionadora e radical. E ser radical é, primeiramente, ir à raiz.

Vamos então à raiz. Depois, digo sobre a viravolta no pensamento de Heidegger para, aí sim, mergulhar no seu pensamento sobre a técnica. Afinal, outra das perguntas-guias desta tese é similar àquela de Heidegger em “Ser e Tempo”, mas um pouco distinta: algo como “*o que leva o fazer/produzir a esquecer-se de pensar?*”.

## SEGUNDA PARTE: AS INSPIRAÇÕES - O ORIGINÁRIO

*“Entrementes estou como você: junto aos gregos através dos caminhos mais plurais. Mas em âmbitos diversos - se é que se pode realmente empreender aqui uma cisão qualquer. Estou com Heráclito, fragmento 16; este fragmento ainda precisa falar de maneira mais simples e ao mesmo tempo mais ampla. A reconquista da A-Letheia experimentada mais originariamente parece-me ser o germe e o grão que precisa brotar a fim de preparar uma nova morada para o homem.”*

*Martin Heidegger, em carta para Hannah Arendt*

*(Correspondência, p. 87)*

### § 6: Heráclito de Éfeso, a raiz

Apesar de, como dito, ser algo como um continuador da virada hermenêutica, um filósofo que propõe um modo de pensar inspirado pela virada paradigmática do fim do século XIX, Heidegger, no seu intenso aprofundamento e rigorosa radicalização, em especial nas décadas de 40 e 50, vai buscar inspirações mais originárias.

Já que seu diagnóstico prevê que a filosofia ocidental é essencialmente o fim de si mesma como filosofia, e que a origem desse modo de pensar vem principalmente de Platão e Aristóteles, Heidegger vê, desde o início de seu pensamento, uma necessária coerência em mergulhar mais fundo, ir além na rememoração, chegando aos pensadores chamados pré-socráticos, apresentados por Emmanuel Carneiro Leão (1991)

como “pensadores originários”, referindo-se principalmente a Anaximandro, Parmênides e Heráclito.<sup>16</sup>

Nesse sentido, Heidegger foi um inspirador para outros autores que o seguiram e que buscavam pensar outras possibilidades de pensar. Hannah Arendt, como veremos, é um exemplo. De fato, Heidegger vai muito além de citá-los ou de compará-los com o que veio depois. Esses pensadores originários são, na obra de Heidegger, estudados, compreendidos e interpretados no método fenomenológico e hermenêutico. Se o centro do pensamento nessa origem é a *phýsis*, e, para Heidegger, *phýsis* e Ser se co-pertencem, esses pensadores são os responsáveis pelas primeiras ontologias. Era inevitável, portanto, esse mergulho e essa meditação rigorosa sobre a origem do pensamento na Grécia Antiga que se tornou onipresente na obra de Heidegger.

---

<sup>16</sup> Não saberia dizer quem foi o primeiro autor que os nomearam assim. Emmanuel Carneiro Leão é minha referência aqui ao recusar chamá-los de pré-socráticos, inclusive nomeando uma de suas obras sobre esses pensadores com esse título, “Pensadores Originários” (1991). Essa denominação mais usual, pré-socráticos, desde muito me incomodava, pois passa a impressão de que o pensamento desses filósofos, que é tão diverso e complexo, não passaria de um preparo ou de algo de valor inferior, que, depois, contribuiu para o surgimento do pensamento de Sócrates. A meu ver, são pensamentos extremamente diversificados entre si e que merecem ser tratados de forma independente. Mesmo agrupá-los dessa forma, como se fossem apenas uma escola ou turma de pensadores que seguiam uma mesma linha, é injusto. Se o faço aqui, é porque trato deles de forma bem geral, para chegar em quem acredito ser importante me aprofundar mais e dizer um número maior de linhas sobre seu pensamento, que é Heráclito de Éfeso. Tento suavizar esta injustiça ao menos apresentando as diferentes formas de pensar entre os próprios, de acordo com Marilena Chauí (2012). Sendo essa a menor das injustiças, resolvi ceder a essa pequena facilidade na forma de citá-los. Mas espero que no texto transpareça a diversidade de seus pensamentos, as diferentes inspirações de cada um, as diferentes escolas e as várias e complexas lições. Com isso, esta tese quer contribuir para demonstrar o respeito que esses pensadores merecem e como é importante que sejam reconhecidos não só como uma inspiração ou um preparo de algo superior que veio depois, mas sim como o que realmente são: os pensadores originários, os primeiros que realmente pensaram filosoficamente a condição do humano e o seu mundo, sua realidade e enfaticamente a *phýsis*.

O mais lembrado deles, na história de nossa filosofia ocidental, é realmente Heráclito de Éfeso.

Com o *Logos*, porém, que é sempre, os homens se comportam como quem não compreende tanto antes como depois de já ter ouvido. Como efeito, tudo vem a ser conforme e de acordo como este *Logos* e, não obstante, eles parecem sem experiência nas experiências com palavras e obras, iguais às que levo à cabo, discernindo e elucidando, segundo o vigor, o modo em que se conduz cada coisa. Aos outros homens, porém, lhes fica encoberto tanto o que fazem acordados, como se lhes volta a encobrir o que fazem durante o sono. (HERÁCLITO, Fragmento 1, in LEÃO, 1980)<sup>17</sup>

Heráclito não ficou conhecido como ‘filósofo obscuro’ apenas pela sua filosofia ser, aos menos atentos, pouco compreensível. Pouco se pode dizer sobre sua vida e em algumas passagens sobre ele contidas em obras de outros pensadores pode-se perceber um homem que valorizava o silêncio e tinha o senso crítico tão apurado que aparentava desprezar muitos dos que o rodeavam. Diz-se que tinha um caráter misantropo e melancólico, que gostava de sua solidão e que sempre se recusou a participar da política – lembrando inclusive algo do que se diz de Heidegger.

Dizia-se autodidata e tem seus registros advindos principalmente do intervalo entre 504 e 500 a.C.. Enfim, já que temos tão pouco sobre sua vida, falemos de sua filosofia, interpretada a partir de fragmentos que restaram de sua provavelmente única obra, *Sobre a Natureza*, “um seguro leme

---

<sup>17</sup> Para que a referência não se repita muitas vezes, informo aqui ao leitor que toda citação que for feita dos fragmentos de Heráclito será baseada na obra “Heráclito: fragmentos, origem do pensamento”, de Emmanuel Carneiro Leão, que consta nas referências como LEÃO, 1980. Durante a pesquisa, me pareceu ser essa a tradução feita com maior rigor e respeito ao original, oferecendo, inclusive, os textos no original em grego.

para a conduta da vida”, segundo Diódoto (Os pré-socráticos, 1989, p. 84).

Heráclito tem o centro de seu pensamento no *logos*. Seu *logos* é o *logos* originário, que tanto inspira as caças de Heidegger. Ele afirma o *logos* como uma síntese - não da forma dialética, mas numa forma natural, do devir que constitui o pensamento – entre a palavra e a ação, e é esse conflito harmônico que circula e permite o vir-a-ser do devir. O movimento é circular, e isso é pré-determinado. Mas não eterno. Só o que é permanente são as transformações. “A vida tem um *logos* que se aumenta a si mesmo” (HERÁCLITO, fragmento 115).

No movimento circular da *phýsis* e do *logos*, há finitude; quando algo se transforma, ele morre; mesmo que origine outra coisa, ocorreram o fim e um novo começo. O fragmento 103 demonstra: “Princípio e fim se reúnem na circunferência do círculo”. E no fragmento 76, Heráclito diz: “A morte da terra é tornar-se água, a morte da água, tornar-se ar e a do ar tornar-se fogo e vice-versa”. Há, portanto, algo *lógico* no constante conflito, mas eterno é só o devir. E o devir do *logos* tem por objetivo a unidade, o uno.

No fragmento 50, fundamental e bastante citado e analisado por Heidegger, é onde isso se esclarece: “Auscultando não a mim mas o *Logos*, é sábio concordar que tudo é um.”

A *alethéia*, mãe de um *logos* re-velador, só pode ser definida a partir da interpretação e da compreensão do que o *logos* traz; por isso, é a ele, ao *logos*, que se deve escutar. Os sinais da verdade, no sentido da *alethéia*, são demonstrados pelo *logos* que é pensamento e linguagem. O fragmento 60 diz: “Caminho: para cima, para baixo, um e o mesmo”. Ouvindo-se ao *logos*, concorda-se que tudo é um, mas a multiplicidade e a diversidade são constitutivas desse *logos*, pois é ele quem faz a luta, o conflito entre opostos. Há unidade, mas quem a realiza é só o devir; a *phýsis*, portanto, aparece no próprio *logos*, o fogo que arde para sempre.

Dois de seus fragmentos mais conhecidos, “não se pode entrar duas vezes no mesmo rio” (Fragmento 91), e “de todas as coisas a guerra é pai, de todas as coisas é senhor” (Fragmento 53) demonstram o princípio de seu pensamento, de que a permanência não existe e de que o conflito é de tudo a origem e só ele pode fazer surgir a harmonia. Somente este

conflito tem como possibilidade fazer a tensão que une a multiplicidade do devir e faz *logos*, formando a unidade de um mundo. A *phýsis*, e o Ser se co-pertencem, o que rege ao *logos*. E sendo *logos*, é também *alethéia*.

“Surgimento já tende ao encobrimento” (fragmento 123). Esse é o fragmento-mestre para demonstrar a fonte da qual bebe Heidegger para dizer o que é a *alethéia*: surgir é se velar. Re-velar-se vela novamente. O que surge sempre encobre algo.

O que traz ‘justiça’ e impede que esse *logos* seja ilimitado e transborde é a *diké*, a justa medida, e não pode haver exemplo melhor de uma medida justa do que a própria natureza, que é *phýsis*. O que controla o *logos*, ou o fogo, artifício poético e retórico que Heráclito encontra para dizer o *logos*, é essa moderação que harmoniza, o meio, que está na natureza fundamentada neste conflito entre opostos que se dá eternamente.

Conhecer a *phýsis* é então conhecer a si mesmo e conhecer a si mesmo é conhecer e escutar o *logos*; estar junto ao *logos* é estar junto à *phýsis* e rememorar o velado da *alethéia*.

É dessa forma que Heidegger compreende essa *phýsis* de Heráclito, e seu pensamento sobre o *logos* segue o mesmo caminho; o caminho de manifestar-se como *alethéia*. Heidegger percebe nos contrários, verdade e não-verdade, uma co-pertinência, a relação de “identidade e diferença”, que trata em seu texto com esse título, escrito em 1957. O que ele chama de relação de mesmidade, que é o que chega à identidade sem estabelecer-se como igualdade, está claramente inspirada aqui no filósofo de Éfeso. Nesse sentido, a ótica da fenomenologia hermenêutica vê que o que emerge da luta entre os contrários não é a contradição pura e simples; é o *mesmo*, aquilo que, sendo contrário, faz parte do mesmo.

Heráclito é então a maior inspiração grega para Heidegger, especialmente no que concerne ao *logos* e à *alethéia*. Heráclito define o *logos* como a razão que ordena a natureza; e a *alethéia* como a característica que tem essa natureza de ocultar-se, desocultar-se e re-velar-se. Essa natureza, *phýsis*, é o poético, o que surge de si, brota em si. A *phýsis* em Heráclito, é circular, é devir, é movimento. Mostra-se, modifica-se e re-vela-se. O *logos*, portanto, que busca governar a *phýsis* - nunca conseguindo por completo - só pode fazê-lo por tentativas de

compreensão. Como a natureza, deve fugir do absoluto, precisa ter devir, dinamismo. Tem que ser essencialmente hermenêutico.

Apesar de demonstrar inspiração em Parmênides, a questão do *logos* em Heidegger está efetivamente no *logos* de Heráclito. Mas cabe a ambos, sem dúvida, o protagonismo em toda essa primeira revolução originária e espiritual do pensamento na Grécia Antiga. Ambos, junto com os outros citados, participaram de forma equivalente na fundação de um pensar na Grécia, que deu origem à filosofia no Ocidente. O grande ponto de convergência é reunir intrinsecamente o ser, o pensar e o dizer. Tudo se une no *logos*, ainda que pelo conflito. Nós, modernos, insistimos em tudo separar; o sujeito pensa de um lado e o objeto, real, do outro, quieto, silencioso, apenas existe para ser observado. Heidegger nos indaga:

(...) como um deixar dispor-se num conjunto recolhedor, o 'legein' não pode ser senão o vigor da união, que tudo recolhe à totalidade de uma simples vigência? Só há uma resposta competente à pergunta 'o que é o logos?'. Em nossa formulação, a resposta é: o logos legei; o logos deixa dispor-se num conjunto! O que? Panta! (...) Como logos,, a postura recolhedora posta no descobrimento tudo que vige. O legen, o depor e pro-por é um dar abrigo" (HEIDEGGER, 2010, p. 194)

## § 7: Heráclito, um filósofo do *Logos*

“Será que ainda há uma chance de liberar a linguagem da dialética?”  
Heidegger em carta para Hannah Arendt (*Correspondência*, p. 107).

No pensamento originário, a identidade produzida pelo *logos* é que forma o que é real.

Mas, diz o próprio Heráclito: “O contrário em tensão é convergente; da divergência dos contrários, a mais bela harmonia.” (fragmento 8). É possível dizer, se cremos nessas palavras, que o próprio Heráclito e Parmênides formaram talvez a mais bela harmonia filosófica de que se tem registro.

A divergência reside na questão do devir. A lógica necessária ao ser de Parmênides, onde ele tem que ser e o não-ser precisa não ser define a impossibilidade de um devir múltiplo. O pensar já é, e o que não passa por ele não pode ser a verdade, a realidade. Heráclito pensa diferente: o *logos* já é essa própria realidade em si, sendo por isso, por si mesmo, mutável, dinâmico, pois a unidade que forma é múltipla por essência. O ser é devir, o pensar é devir e o dizer é devir. Parmênides não aceita uma lógica que não seja determinada, e isso solidifica o seu *logos* no âmbito ontológico; o pensar determina Ser. No *logos* heraclítico, entregue ao conflito de forma radical, a natureza, *phýsis*, é quem provoca o pensamento e o ser pensante não a diz, e sim a decifra, afinal, ela ama esconder-se (fragmento 123).

“Pensar é a maior coragem, e a sabedoria é acolher a verdade e fazer com que se ausculte ao longo do vigor” (fragmento 112). O que é *phýsis* não está no mundo, não existe, portanto, para ser dominada, dita. O *logos* escuta e compreende o conflito complexo, e o pensar age como mediador, fazendo a *diké*, mediante o *agón*, o equilíbrio que evita o excesso e declara com prudência, mantendo o caráter de embate. O pensar sensato então pensa de acordo, em consonância com a *phýsis*, e para isso primeiro escuta. Diz Heráclito, no fragmento 19, “Não sabendo auscultar, não sabem falar”. O dizer sem antes escutar, e sem antes pensar o que se ouviu nesta escuta, é irresponsável, não é cuidadoso, é um *logos* descaracterizado de si mesmo.

Logos des-encobre o vigente em sua  
vigência. Ora, todo desencobrimento é

'aletheia'. 'Aletheia' e logos são o mesmo. O legen deixa alethea, os desencobertos disponíveis como des-cobertos. Todo des-encobrir arranca o vigente do encobrimento. Des-encobrir carece sempre de encobrimento para des-encobrir. A aletheia repousa e vige na lethe, extrai o que a lethe mantém retraído. Em si mesmo, o logos é simultaneamente des-velar e velar. É a aletheia. (...) a união própria do logos é infinitamente diversa de tudo que se costuma apresentar e representar como síntese, cópula ou ligação. (HEIDEGGER, 2010, p. 195)

Para esta tese, vale então também a pergunta: Há *diké*, há o limite da prudência na técnica moderna? Será que o *logos* da técnica moderna escuta? Ou só pensa no âmbito do domínio?

Até mesmo as chamadas duas tradições do pensamento grego - a científica-filosófica que começa com Tales de Mileto e a popular-poética de Homero - parecem ter a possibilidade, para Heráclito, de convergir para uma unidade. E isso é uma grande inspiração para esta tese, que quer tensionar a segmentação entre arte e técnica e procurar brechas para uma reunião originária.

O pressuposto de fundo comum a ambas as tradições (e, ademais, a todo o pensamento grego) é a existência de uma antítese básica entre os deuses e o homem, entre o divino e o humano, consumando-se numa interpretação da condição humana compreendida à luz desse contraste. (KAHN, 2009, p. 33)

Com essa inspiração, vemos que Heidegger pôde então construir a quadridade da condição humana, apresentada adiante, de onde pode surgir a clareira onde o construir e o habitar poético são possíveis: horizontalmente, os dois eixos são o mortal e o imortal, ou seja, entes e deuses.

A *linguagem* é o que faz a reunião, o que cria a unidade, entre discurso e ação, tão paradigmaticamente

entendidos como dualidade. Falou-se durante todo o tempo no *logos* como simplesmente discurso ou palavras; e na obra como *ergon*, algo outro, separado, diferente. Com Heráclito, o *logos* é amplo, é a reunião; ele engloba discurso enquanto pensamento e também obra enquanto ação feitora no mundo. Segundo Kahn “Pois, evidentemente, um bom “falador de palavras” é um homem discreto e *previdente* – aqui, linguagem (*logos*) significa basicamente inteligência.” (2009, p. 36)

Em outras palavras, o *logos* é tudo que reúne, que constrói, que produz, que prevê. O *logos* é a razão que não se esquece da sensibilidade, a construção que não se esquece do poético.

É o *logos*, também, que no seu poder reunidor, vai formar a unidade política de um modo de ser e agir na *polis*: a virtude essencial, ou no grego, *areté*. As diferentes concepções dessa virtude são bem vindas, mas precisam se reunir a partir de um núcleo coletivo que tem uma dimensão política intrínseca.

Aqui, como em outros lugares, descobrimos que a realização característica de Heráclito está na articulação de uma visão em que os opostos podem ser vistos juntos como uma unidade. Para ele não há qualquer conflito entre as concepções egoísta e social da *areté*, uma vez que a estrutura mais profunda do eu seja reconhecida como coextensiva ao universo em geral e à comunidade política em particular. Os homens podem viver como se tivessem um mundo privado de pensamento e planejamento, mas o *logos* da ordem do mundo, a exemplo da lei da cidade, é comum a todos. (KAHN, 2009, p. 40)

A hipótese então: O *logos* é essencialmente político.

De fato, as frestas não são simples de encontrar, não estão por aí, dispostas ao olhar. Demandam, como veremos, uma atitude curiosa, investigativa, mas também de expectativa. O essencial está na abertura e no aguardo atento e sereno. “Se não se espera, não se encontra o inesperado, sendo sem caminho de encontro e nem vias de acesso” (HERÁCLITO, Fragmento 18).

Por sua obra ter se perdido e por isso termos acesso somente a fragmentos, é muito difícil estudar de forma completa o pensamento de Heráclito. Mas as várias tentativas que foram feitas são a testemunha principal da grandeza do seu pensar. Estudiosos e pesquisadores se debruçam nesses fragmentos porque eles realmente espantam, impressionam, afetam o olhar filosófico. Mas o inevitável é: são fragmentos. Por isso, o método para estudá-los terá de ser sempre o hermenêutico. A luta para compreendê-los e extrair deles o seu sentido original terá de passar pela interpretação e pela abertura. Diz Kahn (2009):

Sendo assim, o nosso senso histórico, o nosso sentido da relatividade do entendimento humano que varia de época para época e da natureza mutante das condições que determinam aquilo que pode ser significativamente compreendido e comunicado, nos obriga a abandonar a ideia de que existe um ponto de vista atemporal a partir do qual o retrato verdadeiro de Heráclito pode ser obtido. Qualquer abordagem lúcida será hermenêutica, o que simplesmente significa dizer que nós devemos fornecer uma moldura dentro da qual Heráclito é passível de fazer sentido e que o melhor é que tenhamos consciência do que estamos fazendo. (p. 108)

É isso o que busca-se aqui: Heráclito não terá as respostas para a questão da técnica, nem para os desafios da filosofia e da educação; mas o exercício hermenêutico de oferecer essa moldura ao seu pensamento faz com que sua contribuição seja muito atual, não somente por ser inspirador de Heidegger, mas por ser, antes de tudo, um filósofo da natureza e talvez o primeiro filósofo do *logos*, da linguagem.

No fragmento 1, já citado, Heráclito escreve: “Com o Logos, porém, que é sempre, os homens se comportam como quem não compreende tanto antes como depois de já ter ouvido. Com efeito, tudo vem a ser conforme e de acordo com estes Logos (...)”. Como afirma Kahn (2009, p. 126), o que intriga nessa passagem é a afirmação de que os homens não compreendem ao ouvir, mas também antes de ter ouvido.

A pergunta surge automaticamente: ora, como eles poderiam compreender antes de ouvir? Está aí uma pista de que o *logos* de Heráclito não seria algo a se construir, mas simplesmente observar. Ele não é algo a-ser, ele já-está. E o que é que sempre já esteve aí e sempre estará? A natureza, a *phýsis*. Antes de tudo, o *logos* originário é o logos da *phýsis*.

Como não pensar nisso como uma lição para a técnica moderna? A linguagem precisa antes de tudo olhar para a linguagem da natureza, da *phýsis*, do cosmos, da terra. A técnica moderna, além de não o escutar nem antes e nem depois de ser avisada, tem como método a destruição e o controle do que esse *logos* pôde construir. Só pensamos a produção partindo de um *logos* destruidor. Isso quando pensamos... hoje, no império desse *logos*, o que parece é que não mais pensamos. Este é o “perigo supremo”, como o chama Heidegger.

Essa é também a dimensão política desse *logos*. Quando falamos em reunir numa unidade, podemos ter uma impressão equivocada de um desrespeito à diferença ou da defesa de uma universalidade. Não se trata disso; trata-se da necessidade fundamental de dizer o *logos* como algo público, nunca privado. O fragmento 2 de Heráclito diz: “mas enquanto o logos vive na conjuntura, a massa vive como se tivesse um entendimento próprio e particular”. O *logos* não é o “comum” porque participa de tudo, ele é o comum porque sua construção é coletiva e pública.

Essa nuance é trazida à tona num eco posterior de “ouvir o logos”, quando Heráclito fala da sabedoria da parte dos ouvintes como “falar em acordo”, *homolegein*. A noção de consenso ou acordo está apenas latente aqui; mas inequívoca e a noção de comum como o *público*, o que pertence à *comunidade* como um todo, em contraste com o que é privado. (KAHN, 2009, p. 131, destaques do autor)

Assim, podemos entender que o logos é originariamente político. Seu pensamento e construção precede

qualquer fazer, qualquer produção. Ele precisa estar homologado pelo público e pela comunidade.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> Podemos perceber aqui como Heráclito parece ser também um influenciador do pensamento de Hannah Arendt. Como veremos adiante, Hannah pensa a ação política como a atuação essencial de um *logos*, que precisa dar-se na esfera pública.

§ 8: A questão da técnica é a questão do *logos*

*“A linguagem dele, tão perfeita também de entonação, é diretamente entendida pela linguagem íntima da gente - e nesse sentido ele mais que inventou, ele descobriu, ou melhor, inventou a verdade. Que mais se pode querer?” Clarice Lispector, falando sobre Guimarães Rosa em carta para Fernando Sabino.*

É necessário falar mais sobre o conceito do *logos*. E por que o *logos*? Em poucas palavras, porque o papel do *logos* é essencial. O que o grego entende como *logos* vai influenciar a filosofia ocidental como um todo, assim como tudo o que se considera como produto, estudo ou discurso feito a partir de uma ideia ou de um pensamento.

O guia condutor desta seção é uma hipótese que fundamenta esta tese: a questão da técnica é, em si, questão do *logos*. Pensar a técnica será pensar a linguagem.

Por isso, uma tese sobre a técnica precisa escavar ainda mais o sentido originário do *logos*. Trago aqui como parceiro de caminhada o filósofo Zeferino Rocha (2004), em conjunto com a ‘obscuridade esclarecedora’ de Heráclito.

O sentido originário do *logos*, nos primeiros filósofos e principalmente no filósofo de Éfeso era pensar a *phýsis*. Mais enfaticamente, o *phynai*<sup>19</sup> da *phýsis*, ou seja, o combate que a *phýsis*, que surge, que brota de si mesmo, trava com seu contrário, com seu não-ser, cujo resultado é a harmonia do equilíbrio, um *agón*. Em seu fragmento 123, Heráclito diz: “A natureza ama esconder-se”. O escondido, o que não se mostra, da *phýsis*, é o que esses pensadores originários buscam ao

---

<sup>19</sup> O *phynai* é o que não é, o que não existe, ou seja, o que está velado. Na tragédia Édipo em Colono, de Sófocles, no momento em que o personagem se sente tão melancólico a ponto de pensar que não existir seria melhor do que existir nesse ambiente trágico, o Coro diz: -*Me phynai*. Ou seja, melhor não ter existido, melhor teria sido não-ser. O *logos* originário busca não desvendar a *phýsis*, e sim observar e fazer as tentativas de ver o que nela se vela, o que nela ainda não se manifestou. Afinal, “a natureza ama esconder-se” (HERÁCLITO, fragmento 123).

estabelecer o primeiro sentido do *logos*: o escondido que em algum lugar do tempo poderá vir-a-ser, ou seja, o vir-a-ser da *phýsis*. Já fica claro aqui algo importante para este trabalho e no pensamento de Heidegger: o *logos* originário é, em sua essência, *alethéia*.

Ele é originário em dois sentidos: primeiro por pensar a origem, os processos da natureza; e em segundo lugar, por originar, pode-se dizer, o trabalho do pensar. Junto com a filosofia nasce o *logos*. O *logos* sempre esteve no centro da filosofia até o início da modernidade. Zeferino Rocha lembra que mesmo na Idade Patrística, mesmo no auge do cristianismo e na Idade Média, o *logos*, em suas diversas interpretações, foi fundamental no caminho filosófico. Na modernidade, porém, ele dá lugar à razão científica, que vai se colocar semanticamente como *logos* ou “logias”, mas que tem claramente outra natureza.

Esse retorno ao sentido originário do *logos* é perseguido na virada do século XIX para o XX, especialmente, segundo Rocha, com Nietzsche e Heidegger, que vão vê-lo como um local de habitação para pensar o presente.

O retorno ao sentido originário significa a volta à busca da *arché*, do princípio, da gênese, da *phýsis*, como desvelamento harmonioso que “ama esconder-se”. O processo da gênese se dá nesta *phýsis*, ela é a *arché* em si, e nesse combate do mostrar-se e do esconder-se, nessa luta entre unidade e mutabilidade, é possível pensar uma espécie de totalidade que contenha o que se apresenta e o que está por vir-a-ser. Na *phýsis* originária, isso se dá em harmonia. O fragmento 8 de Heráclito diz: “Tudo se faz por contraste; da luta dos contrários nasce a mais bela harmonia”. A tradução romana de *phýsis* por *natura* ou natureza, assim como “física” não chegam perto de dar conta da dimensão originária que os termos traziam em si no pensamento originário desses primeiros autores. A questão está na linguagem.

Por isso, Heidegger vê a necessidade de retornar. Essa harmonia tinha sua origem no olhar voltado para o vir-a-ser, para o brotar, para o surgir de si. Os físicos modernos, ele afirma, não chegam perto de estudar a *phýsis* com essa profundidade. A filosofia ocidental vai aristotelicamente focar-se na substância. A *phýsis* como início de uma forma, uma *morphé*, essa sim digna de estudo. Fixa, sólida, permanente. Os

pensadores originários tinham outro caminho, o caminho da *alethéia*.

O que se vela, o que se esconde, também é natureza. O que surge de si não surge do nada, o que brota não brota do vazio; o brotar e o surgir provém do que antes estava velado. Isso é a condição pré-existencial do que é. O ente que surge só surge porque um Ser, uma *phýsis* velada, obscura, o tornou agora iluminado, observável, o colocou na claridade. E o fato de que esse ente surge em nada transforma a natureza daquela *phýsis*, que agora se esconde ainda mais.

É essa busca infinita pelo que se vela no desvelado que os pensadores originários fazem e é a ela que Heidegger propõe que retornemos. A filosofia ocidental a esqueceu. Esse movimento precisa ser sempre contínuo, pois sua luz “nunca declina”; o manifestar-se é irmão do esconder-se. Esse esquecimento é a principal denúncia de Heidegger. Esse esquecimento é o esquecimento do ser. Esquecer o Ser é esquecer o *logos*. E esquecer o *logos* é também esquecer a *phýsis*, o que vai impedir a dinâmica da linguagem.

A claridade da manifestação não é durável, não permanece. Ela apenas brilha, e re-vela-se.

Diz Heráclito: “O relâmpago governa o universo”. Essa imagem é muito bela. Rocha a interpreta: o que aparece, o que se ilumina, volta rapidamente a escurecer-se. Ainda é noite, ainda as trevas governam. Aquela claridade não é o dia, não é o sol. Os relâmpagos só aparecem em noites de tempestade. O *logos* originário é esse relâmpago, é esse raio.

E é essa tempestade que a filosofia ocidental foi aprendendo a evitar, dando lugar ao *logos* magnânimo, esclarecedor, porém apático. Onde o *logos* se afirma, não existe mais o “a-se-pensar”. Essa busca do cômodo, da verdade explicativa é que parece estar buscando sempre o mesmo. Sempre se reafirmando, re-dizendo, evitando a tempestade e os relâmpagos. A filosofia ocidental entrega o seu *logos* à luz que clareia eternamente.

Por este motivo, Heidegger comparou os pensamentos de Heráclito aos clarões dos relâmpagos em noite de tempestade. E a tempestade, que aqui está em questão, é uma tempestade *sui generis*, porque é a

própria “tempestade do ser”, ou seja, a tempestade da qual os filósofos, em geral, tentam fugir em nome de uma falsa tranquilidade, a qual se dissimula sob a “apatia da angústia diante do pensar” e, sobretudo, do “a se-pensar”. (ROCHA, 2004, p. 20)

Por isso, no “fim da filosofia”, o retorno ao *logos* originário é essencial. As trevas são sagradas para o desvelamento do dinamismo da natureza, do homem, da arte e da vida. Heidegger elege Heráclito como inspirador fundamental nesse retorno. Para o alemão, não deveríamos chamá-lo de “filósofo obscuro”, porque é ele quem deixa clara a linguagem do pensar autêntico. O autêntico é o que busca ir além, o que foge do mesmo, o que desconfia da luz.

Nos termos de Heidegger, Heráclito é quem pode nos ajudar a abrir clareiras.

Zeferino Rocha (2004) ajuda também - inspirado pela conferência “*Logos*” de Heidegger - a desvelar a etimologia desse *logos*. Segundo ambos, a raiz etimológica do *logos* é *leg*, que vai formar o verbo grego *legein*, que no latim tornou-se *legere*. Este verbo tinha para o grego não somente um sentido, esse corrente que o traduz por dizer ou falar, mas três grandes sentidos: o primeiro joga com o ato de de-por, ou deitar, de prostrar, colocar em uma cama; o segundo modo de significar leva ao ato de reunir, de juntar, colher, recolher, escolher; e o terceiro, o já citado e mais usual entendimento, de dizer, falar, declarar ou anunciar.

Para Heráclito, ele seria algo ainda diferente e ainda mais integrador: seria a própria coisa. O *logos* sobre algo é esse algo, na medida em que só é possível conhecer algo pela linguagem. Como se vê, o filósofo de Éfeso fazia algo como juntar os três sentidos identificados depois por seus compatriotas em apenas uma afirmação. Repetindo o fragmento 50, “Auscultando não a mim, mas o *logos*, é sábio concordar que tudo é um”. O *logos* originário, ou heraclitiano, percebe-se, encontra-se hoje velado, assim como a *phýsis* entendida como a natureza.

Estar disposto a buscar o sentido originário do *logos* será, então, ao mesmo tempo, buscar o Ser pela *alethéia*. O Ser,

a *phýsis*, a *alethéia* e o *logos* parecem ser, então, apenas uma coisa. Estão todos juntos; *Hen Pantá*: “tudo é um”. Ou *Hen Panta einai*: todas as coisas são uma, tudo converge para a unidade.

O que ocorreu, em algum momento histórico, possivelmente culminado em Descartes, foi a submissão desse *logos* à *ratio*, razão. Essa *ratio*, que foi entendida de diversas formas e que deságua na racionalidade instrumental na modernidade, tornou-se lei, algo como uma ditadora do sentido do *logos* como o usual, do simples falar e dizer. Heidegger percebe a vitória desse sentido, o terceiro, sobre os outros. Mas acredita que perceber e verificar aquele segundo sentido, mais antigo e primitivo, do *logos* como juntar, colher ou reunir é ao mesmo tempo perceber que existiu uma transição que pode ser o ponto de partida para uma melhor compreensão de como se deu a imposição da *ratio*; e também de como pode ser menos tortuoso o caminho a um originário do *logos*.

Penso que esse sentido do *logos* como colheita, como reunião, como recolhimento tem uma dimensão poética que permite a visão de uma relação com a educação e a formação humana, ou então, nos termos da tese, da dimensão formativa da construção de um *logos*.

Rocha (2004) contribui nessa aventura de linguagem que vai ligando termos, fazendo conexões semânticas que realizam uma interpretação mais completa deste sentido específico e estimulam o pensar-que-retorna, que vai mergulhar buscando novamente o originário.

O colher e o re-colher traz a imagem de uma colheita. A colheita foi construída e para que seja bem-sucedida precisa de cuidado e de resguardo. Observe-se, já estamos em termos heideggerianos. Contempla-se para depois mexer na terra, produzir e colher algo belo, crescido. Em todo esse processo, a observação, a reflexão é parte fundamental. Para colher, antes se observou, se estudou, se cuidou daquilo. E o dizer, ou declarar, ou utilizar, vem somente após esse colher. Aqui está a transição.

O *logos* tem uma dinâmica, ele não pode ter pressa, não pode ser corrido; ele é processo. Processo em que se observa, se cuida, se reflete; depois surge, cresce, produz-se; depois colhe-se; e depois utiliza-se, ou seja, fala-se, declara-se. Essa dinâmica do *logos* nada mais é, para Heidegger, do que a dinâmica de velamento e desvelamento.

A questão da técnica está efetivamente nessa dinâmica. A questão da técnica é questão do *logos*. Esse é o alicerce da construção de uma tensão que pense o ainda velado no *logos* dessa técnica, a tecnologia.

Ser e *phýsis* se co-pertencem, e pela *alethéia* regem o *logos* na linguagem e a *poiesis* na construção. Aqui está posta a relação da essência da linguagem como *logos* e da técnica/arte como *techné*.

Para que se veja bem o desvelado, há que permanecer o velado. Só assim é possível distinguir o iluminado do obscuro. O que brota, portanto, o que surge, que é *phýsis*, que co-pertence ao Ser, se ilumina por uma manifestação desse Ser, o que não quer dizer que seja essa manifestação o Ser total em si. O Ser, no sentido de um co-pertencimento com a *phýsis*, não se mostra por completo, se retrai, se recolhe. Qual o erro? Considerar que o que emerge na luz, no brilho, é a verdade única. Esquecer o velamento é esquecer o Ser.

Dito isso, fica claro que, mesmo quando compreendido somente no sentido de dizer, falar e declarar, o *logos* precisa antes escutar. Auscultar, nos termos de Heráclito, é nada mais do que ir ao desvelamento, observar e compreender essa dinâmica, ir além do apresentado. Significa a necessidade de concentrar-se no que segue velado a partir da manifestação do que aparece. Para compreendermos o *logos* originário, portanto, é preciso que estejamos neste mesmo *logos*. Rocha lembra desse sentido curioso da palavra homologar. *Homo* (o mesmo) *logos*. Estar no mesmo *logos* é homologar; é preciso portanto homologar a partir do que se manifesta e do que se vela. Estar no mesmo âmbito, na mesma compreensão. Isso não é possível apenas com a razão; é necessário o sentimento do *logos*, habitar nesse *logos* para homologar; nos termos de Rocha (2004, p. 16), mais, digamos, românticos, é preciso de fato *amar* o *logos*, pois só se ouve bem o que se ama. Realmente é necessário pertencer a esse *logos*, que diz que tudo é um.

Novamente percebe-se que o essencial da teoria de Heráclito está aqui. *Hén Pantá*, tudo está em um, habitando em unidade. Para Heidegger, esse *Hén Pantá* significa o “desdobramento do ser no *logos*” (Rocha, 2004, p. 17), ou seja, o Ser se dá e se anuncia no *logos*, que é um; é um, uno, porque é o que recolhe, o que reúne. O *logos* colhe, recolhe, reúne esse todo e assim o declara, discursa sobre essa unidade que formou

o todo. Esse *logos* uno somente declara o ser do ente quando busca a descrição unitária do Ser que neles está velado. Ele envolve esse caos amplo e declara o que há nele de uno, o que realmente é cada ente que se manifesta.

Esse é o *logos* de Heráclito, que, pode-se dizer, é o todo da sua filosofia. Rocha lembra inclusive que, sendo esse *logos* um declarante do ente, está em Heráclito realmente a origem do que Heidegger chama de verdadeira ontologia, ou Ontologia Fundamental. É possível dizer, ainda que não sem risco, que Heráclito é, assim, o primeiro fenomenólogo. Está nele originariamente a visão do Ser a partir da manifestação do ente, a partir da rememoração feita por um *logos* que é uno, que diz que o que brilha é a manifestação do relâmpago.

Rememorar o velado, mantê-lo em voga, significa saber da existência de outras possibilidades que aguardam para emergir no devir circular do mundo da vida. E esse potencial emergir nunca finda. Ele se manterá pronto para emergir até que o apelo seja a ele direcionado.

A possibilidade a-emergir, o vir-a-ser, “nunca se deita”, “nunca declina”. Não há como mantermo-nos encobertos.

O “uno único, que tudo unifica, é exclusivamente o destino” (HEIDEGGER, 2010, p. 196) Ou seja, o *logos* é o destino do humano, seu destino próprio. Apropriar-se de si mesmo será apropriar da necessidade inevitável de ser, fazer e agir no âmbito do *logos*.

Urge então o câmbio de orientação frente à compreensão do *logos*. No pensamento ocidental, ele diz apenas do ente, do ser do ente. Por isso, a virada para o Ser é uma proposta de mudança da compreensão do humano. Para o moderno, o que vige é o que vigora agora. Mas a vigência do vigente enquanto vige encobre algo. A esse algo precisa mirar um “outro *logos*”.

Heráclito é, enfim, o principal inspirador da virada paradigmática que viria mais de 2 mil anos depois.

Eis o fragmento 16 de Heráclito, inspirador maior dessa tese e também, penso eu, da esperança na qual Heidegger consegue se segurar na segunda fase de seu pensamento: “*Como alguém poderia manter-se encoberto face ao que nunca se deita [nunca declina]?*”.

§ 9: *Techné*

“O que se acha inexpresso no todo é efetivamente o mais  
positivo”

Martin Heidegger, em carta para Hannah Arendt, de 23-08-  
1925 (Correspondência, p. 33)

É essencial dizer que o conceito grego da *techné*, que esta tese tem como fundamento, não está vinculado a uma doutrina ou a um contexto histórico do pensamento grego. Não é um conceito dos pré-socráticos: pelo que há documentado, os pensadores originários nem chegaram a escrever nesses termos ou cunhá-lo. O conceito essencial em seus contextos eram o da *phýsis*, do cosmos e do *logos*, que, como vimos e veremos, estão intrinsecamente e visceralmente ligados com a interpretação da *techné*, tal como elaborada aqui.

Não é também um conceito socrático-platônico: em diversos diálogos (Fédon, Fedro, Íon) Platão tratará do tema, mas, como já observado, a interpretação desta tese é bastante diferente, em algum sentido até oposta, à *techné* platônica.

Interpreta-se aqui a *techné* como a essência de um conceito aberto; talvez juntamente com a *phýsis*, seria o conceito grego que mais permite esse estudo amplo e a abertura de interpretações e possibilidades de pensá-lo. A interpretação platônica incomoda por ir contra essa abertura; no Íon, Sócrates dirá algo como que para cada objeto existe uma e apenas uma *techné*. No seu ímpeto dualista, o ateniense demonstra que escolheu um modo de compreender esse saber do qual a *techné* se envolve; claramente racionalista.

Ao acusar Íon de não ser um “técnico”, pois existiria apenas uma “arte poética” da qual os rapsodos (intérpretes de histórias e mitos) não tinham o saber, Sócrates demonstra que pensa a *techné* como algo sólido, único para cada linguagem, conectando a esse saber da *techné* o fazer de uma *poiesis* que já tenha seu fim definido. Por isso, para ele, os poetas épicos não têm técnica, e sim “são possuídos”, pois deixam de pensar. Íon tenta argumentar que o fenômeno da arte poética não está só no pensar, está no sentir. Ele e o público sentem emoções, se sentem em Ítaca quando veem “A Odisseia”, se arrepiam, choram. Nesse momento, Sócrates questiona a lucidez dele e do público que assim sentem, o que mostra porque, em sua

República, os poetas não serão aceitos. A fuga da razão não é por ele aceita.

É neste diálogo entre Sócrates e Íon que se inicia a separação entre técnica e arte, uma segmentação semântica e linguística que tantos efeitos teriam na compreensão moderna da técnica. Para Sócrates, os rapsodos não poderiam explicar a poesia, pois somente os técnicos teriam esse direito. Questionado por Sócrates sobre quais técnicas teria para interpretar os poemas de Homero, o ator Íon responde que todas. Com exceção das técnicas específicas, como a medicina, a tecelagem ou a do boiadeiro, o técnico da linguagem tem todas as técnicas.

Aqui está a dimensão artística do conceito da *techné*: sua essência enquanto linguagem. A *techné*, como interpretada aqui, é talvez o conceito hermenêutico por excelência, e por isso deve ser estudada com o olhar e o método da hermenêutica.

Buscar uma dimensão política e formativa para a técnica ao olhar para a *techné* desta forma, será, enfim, olhar a *techné* no âmbito da linguagem. A questão da técnica é efetivamente, aqui, questão do *logos*.

Nesse sentido, é interessante também revisitar o mito de Prometeu, ainda que brevemente. Prometeu, sabemos, na mitologia grega era um dos titãs, divindades descendentes da união dos deuses Urano e Gaia. O nome de Prometeu remete ao pensamento da técnica: pró-metis, ante-visão, visão astuciosa, pré-ocupação. Ele e o irmão Epimeteu, nos mitos, foram os responsáveis por supervisionar e criar os homens e os animais.

Quando Zeus fez saber da sua intenção de eliminar os mortais, Prometeu defendeu a humanidade. Cometeu, então, seu crime: roubou dos deuses a habilidade e o conhecimento do fogo e o deu aos mortais. Por isso, é considerado na mitologia o grande ancestral humano, responsável pela criação das artes e da cultura na humanidade. Antes dele, os humanos nada sabiam: lavrar, cultivar, contar, escrever, navegar, usar os animais. Como o próprio personagem diz na tragédia: “Todas as artes os mortais devem a Prometeu” (ÉSQUILO, 1993, p. 11).

Prometeu não respeita Zeus, o desafia. A habilidade de previsão é a de que o personagem mais se gaba; diz que ele pode prever o que será. “(...) minha mente enxerga além do alcance dos meus olhos” (p. 18).

Em uma palavra, Prometeu é um profeciador; ensaio dizer: o primeiro artista, o primeiro técnico. O inventor da *techné*, talvez.

Essa visita ao mito é importante para reiterar o sentido da *techné* como um *saber*. Não é o fazer, não é a prática. É o saber-fazer, o saber-realizar, o e-laborar; a *techné* é algo que nasce da experiência e que tem dimensão formativa, pois pode ser ensinado como conhecimento.

A *techné* é sempre meio, nunca o fim. A *techné* é o que faz a ligação entre a temporalidade do homem e do artefato. Atuando na natureza de modo a construir ou fabricar artefatos, instrumentos, utensílios e obras, o homem torna-se o que é em sua essência: formador de mundo. A *techné* surge portanto dentro de um conceito de temporalidade, e a imortalidade que um produto feito pode trazer como legado não é igual à imortalidade pensada como o esquecimento da condição humana da finitude.

Sobre isso, Stiegler (2002) vai dizer inclusive que a técnica é o que inaugura a mortalidade, pois dá ao homem a condição de ser fora de si mesmo. A questão: estamos pensando hoje nesse ser para fora de nós mesmos realmente como *logos*, como projeto? Ou apenas como o fazer pelo fazer?

Para Heidegger, o *Dasein* é quem antecipa. Que prevê e pré-compreende o mundo em que está-lançado, herança da qual qualquer fuga é impossível. É o ente que sabe que está no tempo e que finará. Por isso, como observa Stiegler, a crítica de Heidegger vai aos moldes platônicos que a técnica moderna se concebe e age, na oposição entre a *techné* e o *logos*.

A *techné* a ser aqui repensada e buscada em suas origens é a que, como saber que é, advém do pensar; e que com esse pensar que pré-vê, compreenda o ser-lançado e antecipe, anteveja o futuro também enquanto *techné*, mas de forma irmanada com o *logos*. O *Dasein*, digamos, é “prometeico”, se pré-ocupa, cuida, reflete sobre o futuro. Antecipa o futuro no agora.

O fazer produtor e a linguagem andam juntos.

## § 10: *Techné*: um conceito filosófico e político

*"Conhecer não é como uma ponte que, posteriormente e de alguma forma, faz a conexão entre as margens existentes de um rio, mas é, em si mesmo, uma corrente que, no seu fluir, cria primeiro as margens para depois as virar em direção a si mesmas, de uma maneira muito mais original do que, alguma vez, uma ponte conseguiria."*  
Heidegger, "Ensaios e Conferências", p. 83

É importante aqui lembrar que nos pensadores originários, o tema específico da técnica ainda não é recorrente. A *phýsis* é o centro. A produção enquanto construção, manual, artística, que dependia do homem para ser ainda era considerado um assunto inferior e que não dizia respeito ao maior dos mistérios. Como dito, o pensamento originário ainda é místico, religioso em um sentido estrito e exótico do termo, pois religa homens e deuses e hierarquiza o divino ou o espiritual acima das coisas humanas produzidas.

A *techné* enquanto produção artística e disciplina filosófica do fazer aparece já no contexto dos pensadores originários, mas como tema político, nas origens da democracia ateniense; só depois se tornaria um tema filosófico. Os ideais democráticos e a instituição da polis são sem dúvidas uma revolução espiritual em Atenas e em toda Grécia e traz em seu decorrer uma virada do pensamento para o próprio homem.

Atenas se expandiu territorialmente e se colocou em posição geográfica privilegiada, o que fez crescer o comércio e a participação política de artesãos, negociantes e outros produtores. Essa participação e a pressão no governo aristocrático acabaram por criar a figura do legislador; o mais conhecido é Sólon. Sólon fez a reforma do sistema democrático instaurado pelo seu antecessor Drácon e criou o sistema democrático do auge do espírito da *polis* em Atenas (VERNANT, 1992). Um dos grandes ideais dessa reforma era dividir o poder entre os cidadãos, e para isso ele dividiu a cidade em novas tribos e trítias, formando novos *demos*, que separavam grandes famílias e minava ao menos um pouco do poder aristocrático que esses conjuntos chamados genes exerciam. Junto a isso, estimula ainda mais o comércio e a prática do artesanato e da manufatura na *polis*, valorizando essas técnicas e ofícios e

iniciando um modo de pensá-las como produção humana, como resultado do fazer do homem, nada tendo a ver com os deuses. A democracia, trazendo o poder político para o homem, destruiu essa aura mítica das produções humanas.

É assim que a *techné* torna-se um tema filosófico. Entendida como a produção em geral, seja de artesanatos, materiais, instrumentos ou obras artísticas, essa produção é pensada como um saber, um conhecimento; um saber prático, mas que é também teórico *a priori*. Ela demanda um saber que se forma a partir de uma reflexão prévia sobre a finalidade do produto final; demanda experiência, habilidade e observação, tudo isso previamente ao fazer manual, prático. A *techné* originária age e pensa a partir do objeto, do produto; seu guia é a *dynamis*, a potência, da matéria que está aí para ser transformada pelas suas mãos e pelo seu trabalho. O fazer da *techné* não age, portanto, contra a *phýsis*, a natureza; ela não quer dominá-la, não quer se apoderar dela. Elas trabalham irmanadas.

A observação anterior da *techné*, ponderada, reflete exatamente a *phýsis*, toma ela de exemplo, de guia; a *techné* originária, produzir artístico, nasce para ser o saber, a ciência do fazer o que a *phýsis* não pôde. O que o humano precisa, o que o homem pode utilizar e a *phýsis* não é capaz de fazer surgir, será pensado pela *techné* e feito a partir de *poiesis*. Ela nasce como complementaridade.

Por mais usual e esclarecedora que seja a alusão à clássica denominação grega de manufatura e arte com a mesma palavra *techné*, ela permanece, todavia, superficial e de soslaio; pois *techné* não significa nem manufatura, nem arte e, finalmente, nem a técnica no sentido dos dias de hoje: ela não quer dizer, nunca, um tipo de realização prática.

A palavra *techné* nomeia muito mais um modo do saber [Wissen]. Saber significa: ter visto, no mais amplo sentido de ver, quer dizer: o perceber do presente como um tal. A essência do saber repousa, para o pensamento grego, na *aletheia*, ou seja, no desencobrimento do ente. Ela traz e

acompanha cada comportamento para com o ente. A *techné*, como experimentada no saber grego, é um trazer-à-frente do ente, na medida em que traz o presente como um tal desde o encobrimento, especialmente, ao não encobrimento de seu aspecto. *Techné* nunca significa a atividade de um fazer. (HEIDEGGER, 2007, p. 43)

Mais dois conceitos então aqui se juntarão àquela unidade do *logos* originário. O Ser, co-pertencente à *phýsis*, busca a *alethéia* e faz *logos*; o que não surge de si se produz a partir da *techné* que olhou previamente para a *phýsis* e constrói por *poiesis*, faz poesia. A construção não pode esquecer o Ser, ela reflete e observa o seu modo de fazer e vai poetar como ela.

Castoriadis (1982) rememora o parentesco semântico e até etimológico entre a *techné* e o *logos* originário. Segundo ele, o termo *teukhein*, que dá origem ao termo *techné* também significava, como o *logos* em uma de suas interpretações, o reunir, juntar, escolher.

As significações de uma sociedade são também instituídas, direta ou indiretamente, em e por sua linguagem – ao menos uma parte considerável delas, as que são explicitadas ou explicitáveis. Mas também, e ao mesmo tempo, a conjuntização, ou organização identitária, do mundo instituído pela sociedade faz-se no e pelo *legein* (distinguir-escolher-estabelecer-juntar-contar-dizer). O *legein* é a dimensão conjuntista-conjuntizante do representar/dizer social, como o *teukhein* (juntar-ajustar-fabricar-construir) é a dimensão conjuntista-conjuntizante do fazer social. Os dois se apoiam sobre o aspecto identitário do primeiro estrato natural – mas os dois são, já como tais, criações sociais, instituições primordiais e instrumentais de toda instituição. (CASTORIADIS, 1982, p. 277)

Essa reunião na *teukhein* se dá na construção, na fabricação de algo. Ou seja, a *techné* é o conhecimento de como

reunir o que pode se juntar e formar algo, um produto que seja aproveitável ao homem e também evitar, distinguir o que não pode formar nada. A *techné* faz também uma mediação, mas agora com elementos visíveis, materiais; ela reúne o que concorda e distingue o que discorda, sempre tendo como guia uma finalidade, o *telos*, o porque daquele produto estar sendo construído. *Techné* e *logos*, percebemos então, só podem atuar conjuntamente, construindo o conflito originário entre opostos e buscando a unidade. A *techné* só pode operar a partir de seu saber e do seu pré-ver anterior, da reflexão, do projeto, ou seja, ela só pode operar no devir, na transição do imaginado para o construído.

Só existe *legein* se o *teukhein* e seus resultados estão já disponíveis. Só existe *teukhein* se o *legein* e seus resultados estão já disponíveis. O *legein* é um *teuxis* (fabricação) e um *teukhos* ou *tukton* (ferramenta, instrumento bem fabricado); o *teukhein* é uma *lexis* (um “dizer” bem articulado) e um *lekton* (um resultado deste “dizer e este “dizer” como possível) O que assim se manifesta aqui é um aspecto decisivo do instituir e da instituição originárias – o que poderíamos tentar exprimir, mal, dizendo que a instituição “se pressupõe”, que ela só pode existir como se ela já tivesse existido plenamente (e que ela tem que ser indefinidamente). O imaginário social existe como fazer/representar social-histórico; como tal ele institui e deve instituir as “condições instrumentais” de sua existência social-histórica, que são o fazer/representar como identitários ou conjuntistas, a saber o *teukhein* e o *legein*; mas esta própria instituição, a instituição das condições instrumentais do fazer e do representar – um fazer ser como apresentação, uma figuração-figura -; a instituição do *legein* e do *teukhein* como tal ainda é um *legein-teukhein*. (CASTORIADIS, 1982, p. 289)

Fazer *logos* e fazer *techné* estão, vemos, originariamente, irmanados. A instituição de um modo de produzir é em si mesmo a instituição de um *logos*. *A questão da técnica é questão do logos*.

Ora, quem cria o ambiente para esse devir só pode ser o *logos*. A *techné* e o *logos* atuando juntos, originariamente, precisam trabalhar na identificação da unidade a partir do múltiplo; a capacidade de reunir e pensar o Ser será o ponto de partida para a habilidade de encontrar o que há de uno no conflito entre contrários e a partir desse encontro e do pensamento e da reflexão poética que visualiza o projeto, partir para o fazer.

O fazer da *techné* é análogo ao falar e dizer do *logos*; é a sua expressão prática. E outra coisa essencial para essa tese também nos é lembrada por Castoriadis: quem eram, para os gregos, os técnicos por excelência? Ou seja, quem deveria, mais do que todos, possuir os dons e o saber da *techné*? Os guerreiros, os médicos... e os educadores e os políticos! A *techné*, tem, portanto – e isso é fundamental - intrinsecamente, uma dimensão formativa e política.

## § 11: A separação entre arte e técnica

CÉZANNE  
*Salva a urgente e duvidosa duplicidade  
 Do "presente",  
 Transformado na obra em unicidade*

*Quase não há mais um sinal da senda,  
 Que para o mesmo remete  
 O poetar e o pensar*

*A meditativa tranquilidade  
 O instante silêncio  
 A figura do antigo jardineiro Valtier  
 No chemin des Lanves"  
 Martin Heidegger*

Antanho não era apenas a técnica que tinha por nome *techné*. Antanho também se chamava *techné* aquele descobrir que traz a emergir [her-vor-bringt] o resplendor do aparecer da verdade. Antanho também se chamava *techné* ao reproduzir do verdadeiro no belo. *Techné* também significava a *poiesis* das Belas-Artes. No começo do destino do Ocidente, as Artes alcançaram na Grécia o mais alto cume do descobrir que lhes foi concedido. Traziam à luz a presença dos deuses e do diálogo do destino divino e humano. E apenas se chamava *techné*. (...) Porquê esse simples nome? Porque era um descobrir produtor e pertencia, portanto, à *poiesis*. Foi esse nome que o descobrir que rege todas as artes do belo recebeu como próprio – a poesia, o poético (HEIDEGGER, GA 7, p. 35, *apud* BORGES-DUARTE, 2014, p. 49).

Em uma pesquisa sobre os termos arte e técnica em dicionários e linguistas, e também com apoio de Heidegger, no início d'A Origem da Obra de Arte, pude concluir que, de fato, a *techné* em Roma traduziu-se *ars*. Ou seja, a compreensão latina de arte envolveu também as questões técnicas. Mas manteve-se, ainda, no latim, o termo *technicus*, que dizia respeito ao ente

específico que produz, à pessoa produtora, ao feitor de algo. Já *ars* era a habilidade artística, a destreza em fazer, produzir ou representar.

Varrão, historiador romano, que tinha por incumbência, junto com outros, fazer essa transição da cultura grega para o mundo latino, segmentou essas artes, *ars*, em duas categorias, para fins de facilitar o currículo escolar: as artes liberais, compostas pelo *trivium* lógica, gramática e retórica; e pelo *quadrivium*, aritmética, música, geometria e astronomia. Em outra categoria, estavam as artes mecânicas, que, poderia se dizer, são mais técnicas, envolvidas com produção de artefatos, utensílios e ferramentas. Algo que Tomás de Aquino, mil anos mais tarde, separaria em “trabalhos da razão” e “trabalhos da mão”.

A ação do produtor, do feitor, do ser que produz, agora pode colocar-se em duas categorias: de um lado o técnico, *technicus*, o que ‘trabalha com a mão’, produtor de coisas; de outro o artista ou artesão, que seriam, nos termos gregos, os detentores da *techné*: os produtores que dominam todo o processo, desde o projeto, desde a intelectualidade do saber-fazer, até toda a criação do início ao fim. Eles são os entes que conhecem teórica e praticamente a sua atividade, que, sendo humana, sendo submetida a regras e tendo como fim a fabricação de algo, é *techné*, ou, agora, *ars*. (CHAUÍ, 2001)

A distinção, podemos perceber, é uma continuidade do trabalho de Aristóteles: este separou a ciência e a filosofia para um lado, como ‘atividades’ fixas, fundamentais, necessárias; e as artes e técnicas de outro, como processos mutáveis, de ação e fabricação de possibilidades. Os pensadores neoplatônicos latinos buscam então complementar a distinção de Aristóteles aprofundando a divisão das artes e técnicas pela relação dessas atividades com a natureza: as que auxiliam a natureza (como medicina e agricultura), as que constroem objetos a partir de elementos naturais (artesanato) e aquelas sem relação direta com a natureza (dança, teatro, poesia).

Como todo conceito, esses também estão inscritos na temporalidade e envoltos no devir. O Renascimento, já séculos mais tarde, e a sua característica de revalorização da Antiguidade Clássica, aliada à transição do feudalismo para o capitalismo e à novidade do mundo do trabalho, trouxe consigo

uma nova compreensão e valorização das chamadas artes mecânicas.

A vida prática, empírica, e a nova dinâmica das relações sociais e do trabalho levam as artes mecânicas a conquistarem para si uma aura também de conhecimento, de um saber-fazer, de uma teoria. Não eram agora consideradas apenas trabalhos rotineiros e repetitivos que fabricavam, e sim um conhecimento, um saber que era utilizado no fazer para a execução das invenções ou dos artefatos projetados.

O século XVIII vê então surgir um movimento de unir as artes mecânicas às artes liberais, mas ao mesmo tempo uma nova segmentação nas próprias artes mecânicas: aquelas ‘úteis ao homem’, como arquitetura, medicina, que ficaram conhecidas como “profissões liberais”; e a produção do belo, ou “belas-artes” como ainda hoje se diz, que é a poesia, a pintura, as atividades artísticas que representam e buscam o encantamento pela beleza e pela catarse. Buscava-se portanto pensar o fazer artístico como algo intrínseco ao trabalho e ao que Hannah Arendt chamará de ‘labor’, as atividades da sobrevivência. Tudo isso, é importante observar, está inscrito em uma compreensão e reflexão sobre o tempo. O tempo do indivíduo, o tempo onde ele se insere, o tempo do ócio, enfim, a linha temporal onde a vida acontece.

A revolução industrial trouxe consigo as relações capitalistas, o que obrigou a mudança completa dessa compreensão do tempo. O “tempo do trabalho” vence todo e qualquer combate contra o tempo demorado. É um tempo linear, cronológico, quantitativo, especializado, disciplinado, e que em seu maior golpe, submete o corpo às doutrinas desse novo tempo (ZARIFIAN, 2002).

A revolução industrial também é uma revolução tecno-lógica. Uma revolução da *techné* e do *logos*. A revolução do tempo é a revolução também da arte.

O modo de trabalho maquinal, reduzido a repetições, maquinações e programações, interdita a experiência, finda violentamente com a possibilidade criativa. Em outras palavras, voltou-se ao *technicus*, o ente que produz mas não tem o saber de sua arte, que apenas funciona, cumpre, faz de forma alienada.

Sendo assim, e de acordo com Robertson, no Dicionário de Latim (1829, tradução minha), o artista e o artesão,

*artifex*, são os reais artífices, os *cui ars pro viatico est*, os ‘artistas ou técnicos que fazem provisão’. Já o *technicus, opifex*, é uma categoria diferente e inferior. Ele é o simples operário, que opera, o mecânico, o oficineiro, *humih ars praeditus*, ‘dotado de baixa qualificação’.

Em poucas palavras, separa-se aquele que faz, que simplesmente opera a produção, daquele que pensa, que tem o saber sobre aquela arte.

É possível, dizer, isso posto, que a questão da técnica começa na tradução da *techné* grega. A questão já nasce como uma questão de linguagem.

Heidegger diz algo similar em *A Origem da Obra de Arte* (2007), nesse caso específico referindo-se às traduções de sujeito, substância e acidente, mas também no contexto de *techné e ars*:

Muito antes, por detrás da tradução (Übersetzung) aparentemente literal e assim fiel, esconde-se um transpor (Übersetzen) da experiência grega em outra forma de pensamento. O pensamento romano toma posse das palavras gregas sem a correspondente experiência co-originária daquilo que elas dizem, sem a palavra grega. O desenraizamento (Bodenlosigkeit) do pensamento ocidental começa com essa tradução. (HEIDEGGER, 2007, p. 10)

A *techné* grega, como interpretamos aqui, não poderia aceitar essas segmentações, pois era, antes de tudo, o conceito que dizia a teoria do que fazer, a prática do como-será-feito e a finalidade do produto. *Artifex* e *opifex*, o fazer com arte, e o fazer como ofício, seriam o mesmo. O fundamental é o pensamento anterior, a pré-visão, a antevisão das consequências de sua colocação no mundo.

Quem se atreveria a deslocar essas relações fundamentais simples entre coisa e proposição, entre estrutura proposicional e estrutura da coisa? Todavia, temos de perguntar: a estrutura da proposição simples (a conjugação de sujeito e predicado) é a

imagem especular da estrutura da coisa (da reunião da substância com os acidentes)? Ou será que é a estrutura da coisa assim representada que é projetada segundo o esquema da proposição? (HEIDEGGER, 2007, p. 11)

E Heidegger pergunta, questão essa talvez também fundamental para esta tese, pois demonstra necessidade do mergulho ao originário da techné: “O que é mais natural do que o homem levar consigo a maneira de seu recolhimento da coisa na proposição até a estrutura da coisa mesma?” (p. 11).

E completa, mostrando que essa proposição precisa ser dinâmica, mutável, envolvida pelo devir do ato de fazer, de produzir:

Essa opinião aparentemente crítica, mas todavia bastante apressada, teria, em todo caso, de primeiramente tornar compreensível como é que deve ser possível esse levar-consigo da estrutura da frase para a coisa, sem que a coisa já não se tivesse tornado visível. (...) Ambas, a estrutura da proposição e a da coisa, originam-se, em sua especificação e em sua mútua relação possível, de uma fonte comum mais originária. (...) O que nos aparece como tão natural é provavelmente apenas o habitual de uma longa habitação, que esqueceu o inabitado do qual saltou. Esse inabitado, porém, um dia assaltou o homem como um estranhamento e trouxe o pensar para a admiração. (HEIDEGGER, 2007, p. 11)

Gêmeas separadas, a técnica hoje parece se colocar somente no âmbito do trabalho e da tecnologia. Enquanto isso, a arte vai cada vez ocupando apenas o espaço do lazer, do tempo livre, fora do emprego. Perde seu caráter de criação, aquela habilidade eminentemente humana de mudar seu ambiente a partir dessa criação e construção.

Perde-se, portanto, o direito de obrar. O saber-fazer não tem mais sentido. Perde-se, em uma expressão, a dimensão política dessa técnica/arte.

Perde-se o projeto:

Coisificada, a imagem-obra torna-se mero traste: um produto mais, penhor entre penhores, de uma sociedade em que a cultura é um elemento mais do bem-estar a nível de vidas sociais. A isto – ao imperar do “sistema” e do “valor” – chega-se quando a força originária do projecto é deixada de lado. (BORGES-DUARTE, 2014, p. 83)

Em outras palavras, ao segmentar arte e técnica, ao cortar a linha que as une em um mesmo sentido, o produzir moderno vai ser técnico e esquecer-se do artístico.

Fica claro então que para Heidegger não há como entender a origem da Arte fora da verdade da técnica, já que são originariamente o mesmo. Mas também, e por conta disso, não compreendendo arte e técnica, não há também como compreender o Estado, já que é ele o *modus politicus* moderno, local por excelência do domínio da técnica.

## § 12: Logos: linguagem é Construir, Criar

*"Só porque vivemos absortos é que não reparamos que o que nos vai acontecendo deixa intacto, em cada momento, o que nos pode acontecer, Quer isso dizer que o que pode acontecer se vai regenerando constantemente, Não só se regenera como se multiplica, basta que comparemos dois dias seguidos, Nunca pensei que fosse assim, São coisas que só os angustiados conhecem bem."*  
 José Saramago, em "Todos os Nomes"

Sem construção, sem a criação que leve o produtor a ver-se e reconhecer-se naquela produção, não há possibilidade de que o homem habite o mundo que forma. Somente uma reaproximação da técnica com a arte, do produzir com o construir, pode reinventar um obrar que crie possibilidade de habitação e do conseqüente cuidado com esse mundo.

O construir, mais uma vez indo ao originário com Heidegger, já é em si habitar. Em "Construir, habitar, pensar" (In HEIDEGGER, 2010), o autor nos lembra que *bauen*, alemão para construir, tem um significado de cultivo, proteção. Que leva também à cultura, em um sentido de domiciliação, de terra, e também de arte. O originário de *bauen* era *baun*, que dizia algo como permanecer, morar. A raiz de ambos (*bauen* e *baun*) era ainda *bin*, que é no alemão o verbo de ligação ser. *Ich bin*, eu sou. Assim, construir, proteger e resguardar estão no originário do ser.

O traço fundamental do ser-homem fincado na terra e lançado ao mundo é, de fato, o habitar. Habitar nos leva a hábito, habituar-se, sentir-se à vontade, poder ser quem se é. É, posso ensaiar dizer, parte da essência do humano. Construir é então proteger, cuidar, e também amar; não amar a edificação ou o produto, mas sim esse ambiente que o homem pôde mudar com técnica e arte, amar esse habitual e o conforto proporcionado: amar, enfim, a *polis*, o local.

A clareira proporcionada pela atitude de abertura é um *topos*, é um local, um lugar, um espaço. E é nela, fincado na terra, buscando o céu dos mundos possíveis, entre a mortalidade e o legado imortal da obra, que o homem constrói. A questão, vemos, é teórica, filosófica, quase espiritual, nunca apenas material.

O pensar que se digne ao fazer, ao produzir, pensa esse material. A materialidade é necessária<sup>20</sup> - e o que oferece ao pensar essa materialidade é efetivamente o produzir. A obra que impede a clareira de fechar-se novamente. Esquecer-se do porque da produção, ou não pensá-lo, é fechar a clareira. Fechar a possibilidade de ver.

O produzir e o construir se encontram quando essa essência de cada coisa que a construção exige da produção for pensada. As coisas são esses 'lugares' que nos dão o espaço para o pensar de mundos e modos de ser.

Poderemos construir desse modo? Impossível saber. O que importa aqui é oferecer essa referência, esse deixar-visível um modo, é a possibilidade. Esse campo de tensão que se forma, esse *pensar que isso seja digno de ser pensado* é o legado que pré-vi para essa tese.

---

<sup>20</sup> As quatro causas do ser, de Aristóteles, nos mostram isso. O material tem que existir, ele é uma causa. Trato disso nas próximas seções.



## TERCEIRA PARTE: MARTIN HEIDEGGER: A QUESTÃO DA TÉCNICA É QUESTÃO DO PENSAMENTO

### § 13: *Phýsis*: Origem

“O nome que pode ser nomeado não é o eterno e imutável nome”  
Lao Tzu

A compreensão de Heidegger da *phýsis* é bem peculiar e complexa. Não se trata de uma simples tradução de natureza, ou da *natura*; é o conceito-chave fundamental, talvez até algo como o ‘conceito dos conceitos’, para que seja possível compreender a *techné*, a arte e a própria filosofia. Na tradução latina, o termo acaba por remeter a seres não humanos, ou seja, à natureza como algo que não é humano. A relação entre o pensamento e a *phýsis* se constrói, portanto, em sua origem, como algo que não é homem, ou que não pertence ao âmbito humano. Um equívoco originário.

Para Aristóteles, inspirador de Heidegger na compreensão da *phýsis*, essa *phýsis* é o ‘um’, é o começo, o lugar de onde tudo surge. Tudo que ‘é’, que existe, é e existe a partir da *phýsis*: animais, plantas, terra, fogo, ar e água.

Ou seja, a *phýsis* tem vários movimentos. Cada movimento que irrompe em algo é um modo de movimento entre os vários, infinitos modos possíveis. Essa infinidade de mobilidade, *metábole*, é a origem, *arché*, da irrupção, do surgimento de algo pela natureza de *phýsis*. Ela é ao mesmo tempo o ponto de partida da irrupção e também o seu dispor-a-ser-esse-algo. É o elemento que a coisa que surge tem de antemão, *a priori*. A *phýsis* é a direção do que surge, é o que guia seu movimento e seu repouso como algo.

A *techné* tem uma natureza diferente: ela surge a partir de uma habilidade exterior à coisa. Sua mobilidade é dependente, ela precisa do ter-sido-produzida, do estímulo dessa força externa produtora. A *techné* é essa perícia produtora de quem conhece o ofício.

A mobilidade do âmbito da *techné* depende desse outro, de quem tenha a *arché*, o princípio, o saber dessa *techné*, ou seja, *arché-technon*, arquiteto. A irrupção técnica ou artística é uma irrupção de transformação, do bruto para o produto.

É uma origem outra. Pertence ao âmbito dos artefatos. Sua finalidade, seu *telos*, mira a uma *ideia* pré-concebida, independente da coisa mesma. A *techné* é essa habilidade de entender essa ideia e pré-ver o modo e a maneira de fazer, do produzir. E isso é escolha.

E como se decide, como se constrói essa escolha, que diz o que será o produto? Com *logos*! Todo produto, antes, é linguagem. Todo produto da *techné* precisa, antes de ser coisa, de ser linguagem.

Prever, ou pré-ver a coisa já pronta, o artefato, aparelho ou máquina já pronta, é já definir um caminho para a construção. Esse é o método da técnica moderna. A pré-visão ou antevisão da *techné* era compreendida de outro modo: era a reflexão ética, o sentido político da coisa pensada; e o caminho de produção, de construção, se formaria a partir disso e tomaria seus desvios no processo do fazer.

O fim, o *telos* da *techné* não é a coisa concreta, não é o produto. É pensamento, é linguagem.

É nessa concepção, nessa compreensão da diferença primordial entre a *techné* enquanto conceito e a técnica moderna enquanto modo de produção, que penso estar a dimensão formativa da técnica. Sob essa ótica, pensar a educação também é pensar um projeto. É ter uma concepção de sociedade; de fato, pensar um projeto de educação é também responder à questão: o que é o ser humano? E que ser humano queremos? A educação também precisa formar sujeitos que 'façam', que produzam coisas, mas não somente pelo que receberá em troca ou por conta dos efeitos consequentes. A formação humana também precisa tratar da produção enquanto uma ação humana contida em uma estrutura ético-política, e também cultural, que permita a essa produção ser realizada e que intencione a satisfação do produtor tanto quanto a satisfação do público ou da sociedade a que o produto se destina.

Não se pode mais aceitar a distinção feita entre a técnica – ou a tecnologia -, e a esfera social, e Hannah Arendt aqui contribui muito a demonstrar este ponto. As escolhas técnicas não resultam apenas de escolhas individuais e nem de escolhas coletivas. O conjunto de relações é bem mais amplo e complexo, e uma dimensão formativa da técnica é o que nos pode trazer essa compreensão. Os objetos tecnológicos têm força política, transformam relações, despolitizam, estabilizam,

desnaturalizam. Os aparelhos técnicos são protagonistas, na modernidade, na construção da história e das estruturas políticas, sociais e culturais. E não me parece ser como colaboração ou construção; e sim quase sempre como imposição de um modo de fazer ou de pensar.

Quando compreendemos o que é para Heidegger a *phýsis*, fica claro a sua bagagem, a sua herança, sua historicidade junto à tradição. A inspiração é, claramente, o conceito de Aristóteles. O problema começa, para ele, na tradução da *phýsis*, que para o latim tornou-se *natura*. Em português, como dito, tornou-se natureza, e no modo de pensar ocidental, essa natureza foi adquirindo uma associação com o Ser e com a essência que a torna algo estático, algo físico e fixo. Nada pode ser mais diferente da *phýsis*, que é movimento, é dinâmica.

O pensamento ocidental e seus “antigos costumes” vão compreender essa natureza como substantivo e não como verbo, algo que age, que rege, que guia. Traduzir a *phýsis* grega foi vista como simples tradução de um termo, quando não o é; a *phýsis* era um caminho e um destino do filosofar, era a regência e a vigência do pensamento sobre o ser, o mundo e as coisas. Quando a *phýsis* transforma-se em um conceito pronto, fixo, ela vai indicar o que é uma parte do ente, o que estimula a segmentação e a criação de dicotomias tão próprias da linha histórica da filosofia no Ocidente: natureza x cultura, natureza x história, natural x ambiente, entre outras. Isso vai refletir na educação, na política, em tudo.

O Ser acaba por ser compreendido como o que é a sua natureza, adicionada das outras partes do ente que outras áreas têm a afirmar. Ou seja, torna-se operação matemática, calculável. Juntando tudo, teríamos o Ser, a junção dos vários ‘nacos’ dos entes. Por isso, é possível dizer que a tradução de *phýsis* por *natura* e por natureza, aliado à sua compreensão entificante, foi o início do destinar-se de um modo de ser e pensar ocidental-europeu que vai transbordar no tecnológico, ou seja, na questão da técnica.

A inspiração foi a física aristotélica, mas em suas mais diversas e peculiares interpretações. Heidegger diz que, realmente, a Física de Aristóteles é o livro fundamental da filosofia ocidental, mas não pelo texto escrito e sim por suas interpretações: tanto a medieval cristã quanto a moderna.

A *phýsis* em Aristóteles, antes de tudo, nomeia o que está no âmbito dos deuses, o que é “mais antigo que os tempos” (HEIDEGGER, 1996). No texto, a *phýsis* é realmente o Ser no âmbito de uma co-pertença, pois ela é anterior aos entes. O ente deve o que é à sua *phýsis*; em todo ente, a *phýsis* está presente. Em Aristóteles, em outras palavras, ainda está contido o conceito pré-socrático da *phýsis* como uma eclosão, como o brotar dinâmico de algo, muito mais perto de Heráclito do que de Platão. Os *physikoi*, ou físicos, filósofos da natureza, eram, para Aristóteles, os pensadores originários, pré-socráticos.

Mas o leitor pode estar perguntando-se, e justamente: por que dizer tanto da *phýsis*?

Justifico: a *phýsis* é o conceito gerador também da *techné*. A técnica nada mais é do que a forma humana de fazer algo surgir, é a forma humana de imitar o processo da natureza. Patzer (1940), em descrição que com certeza agradaria o amante de etimologia Heidegger, nos diz que a raiz verbal da *phýsis* é o *phý*, que tem como voz ativa *phyéin* e a voz média *phynesthai*. Em uma caça etimológica que vai até Homero, diz que a *phýsis* originariamente é um conceito para tratar de vegetais; e que, na voz ativa, significaria nada mais nada menos do que ‘produzir’, no sentido mais ‘natural’ do termo. E na voz média, nos diria algo como o ‘crescer’, no sentido da semente que cresce rumo a ser o que ela nasceu para ser, rumo a servir seu Ser. Em outras palavras, *phýsis* também é produção.

Outras definições, reunidas por Bornheim (1993): o historiador da Grécia Werner Jaeger vai dizer que a *phýsis* é o desenvolver-se por si e em si mesmo; Burnet a definirá como origem, fundamento, “o primário”. Com tudo isso, podemos perceber que trata-se, na *phýsis*, do contrário a qualquer ideia de fixidez; é dinâmica pura.

É o conceito mais amplo e radical possível. É tudo que existe. Por isso, para que se inicie um esforço em compreendê-lo, é necessário abstrair-se e distanciar-se do conceito moderno e ocidental de ‘natureza’. A filosofia ocidental é, para Heidegger, a história da metafísica; metafísica = *meta-phýsis*, para além da *phýsis*; a filosofia ocidental quis ir para além da *phýsis*, e a modernidade absolutizou essa forma de pensar.

Fica claro, portanto, que para elaborar numa destruição da metafísica tradicional, será necessário voltar à *phýsis*. Por isso ela importa tanto aqui.

Para Aristóteles, a essência da *phýsis* é a sua mobilidade, em grego *kinesis*. Falar, portanto, da essência desse movimento é o núcleo da pergunta sobre a *phýsis*. O que o moderno quer é explicar com regras claras e bem definidas esse movimento que é fundamentalmente dinâmico, diverso, pertence visceralmente ao devir. Isso leva ao questionamento do movimento como algo que conduz, que seria, para o moderno, o “Ser”. Em outras palavras, o pensamento e a ciência modernos não perguntam pelo movimento em si, e sim pelas regras que determinam esse movimento.

Isso que a modernidade chamará de condução é *epagogé* (HEIDEGGER, 1996). *Epagogé* significa a condução de um ente a algo que ele quer conhecer. Essa condução, como dito, no pensamento moderno, é feita rumo a regras determinadas e fixas do que move a natureza. Em Aristóteles, inspirado ainda nos pensadores originários, a ideia da *epagogé* era outra. O que se queria conhecer era o próprio movimento da *phýsis*, o que ele era em si mesmo.

Já vimos, linhas acima, como o conceito da *phýsis* liga-se com a produção, com o que é pensado no âmbito da *techné*. Ou seja, na *phýsis* há uma dimensão da produção. Vimos também como o modo de pensar a *phýsis* determina uma visão de mundo; ou seja, o modo de pensar a *phýsis* também tem uma dimensão que podemos denominar política. Agora, vemos que essa forma de pensar a *phýsis* também determina o sentido da condução, da *epagogé*. *Agogé* nada mais é do que a raiz do nosso termo ‘pedagogia’. A *epagogé* que determina o modo de conduzir é o que determina também os fundamentos do pensamento moderno sobre educação e formação. Ora, vemos então que a interpretação da *phýsis* também carrega algo que podemos chamar de uma dimensão formativa.

Esta tese trata de demonstrar como a questão da técnica pode contribuir na saga de e-laborar uma viravolta no conceito da *phýsis*. Por isso, discuti-la é tão importante. Ela é fundamental, e parece ter sido o pensamento profundo sobre ela que levou Heidegger à questão da técnica, fundamento da sua virada de pensamento (*Kehre*).

## § 14: Heidegger e a técnica: A “viravolta”, *Die Kehre*

“Há, pois, nas palavras, algo que não é óbvio e que se cala, prestando-se a equívocos, e que só a atenção fenomenológica ao acontecimento que aí se dá permite pôr a descoberto”

Martin Heidegger (*Borges-Duarte, 2009, p. 51*)

Como se dá então a transição do pensamento de Heidegger para a técnica? Primeiramente, na identificação da sociedade tecnológica como a apresentação fática de um mundo que se esquece do Ser. Em segundo lugar, a partir da identificação da arte e da linguagem como caminhos possíveis para a visão do que está obscuro frente à manifestação que brilha quase a cegar do mundo tecnológico. A linguagem e a arte são habitações do Ser, mas não são o Ser em si. O Ser, como dito, co-pertence à *phýsis*, é o que brota, o que surge de si mesmo.

A arte, e dentro dela a linguagem, são expressões de formação, de construção. O ser se compreende com linguagem, mas não é a linguagem. Elas são produções, são resultados de um fazer, pertencem ao âmbito da *poiesis*. O *logos* que colhe e reúne ouve o Ser, e o *logos* que após a colheita declara e anuncia, é linguagem, é construção, é pro-dução. Sendo a arte o caminho, mantém-se o método e retorna-se ao originário da arte, que é a *techné*.

Por isso, a virada no pensamento do alemão é fundamentalmente uma virada para o pensar da arte e da técnica. Heidegger confirma que houve essa viravolta e diz que a “dobradiça” está no texto “Sobre a essência da verdade”.

O Ser é agora então entendido como uma época da história da compreensão do ser, que não depende do ente mundano. O Ser é o que determina a forma de pensar de uma época, colocada na temporalidade da história e que carrega, na sua vigência, a sua finitude. O ente, ou o *Dasein*, é o que manifesta essa forma de pensar enquanto ser-lançado no mundo, que antes o compreendeu. Suas transições dão-se a partir da abertura e da visão do Ser ao que pode vir-a-ser, desvelando possibilidade. A abertura denuncia a finitude do vigente e prepara a natalidade do novo, que só pode passar a vigorar a partir de um acontecimento (*Ereignis*), onde Ser e ente

se apropriam desse possível e abrem nova época na história do Ser.

Como se vê, o modo de ver a questão realmente se transforma. Mas não deixa de ser herdeira da analítica do *Dasein*, da busca do sentido desse ser, feita especialmente em “Ser e Tempo”. Por isso, o termo viravolta, tradução mais usual para a *Kehre*, é adequado, pois se trata realmente de um giro, mas não de um giro pela metade. Trata-se de um giro completo, onde volta-se ao mesmo caminho, mas com as visões e perspectivas do todo, do diferente. A mudança de direção se dá, da busca do sentido do Ser para a busca da história do Ser como verdade. O *Dasein* fático oferece seu protagonismo ao Ser, mas a sua relação é o que continua como ponto de partida do pensamento.

O Ser como expressão de uma verdade epocal não pode mais ser, no sentido de estar, de permanecer, como uma expressão fática. O Ser se dá, o Ser acontece, como evento. O *Dasein* não mais realiza a abertura, ele pertence a essa abertura que só se compreende a partir da visão prévia da temporalidade histórica desse Ser. O Ser continua só acontecendo na existência.

Antes, o *Dasein* compreendia e na sua singularidade cavava o espaço da abertura. Agora, essa abertura se submete ao Ser. É o Ser que se abre ao ser-lançado no mundo e desvela para ele a clareira onde o próprio ente poderá desvelar-se e ele – o Ser – poderá ser percebido como o que se retrai no velamento. Essa abertura ontológica só pode acontecer, essa abertura só pode dar-se. O *Dasein* apropria-se desse acontecimento e faz a história, já que é ela que vai determinar modos de ser e de pensar na história epocal.

Há também certa concordância entre autores que estudam Heidegger em dizer com segurança que uma grande influência para a sua viravolta, para a *Kehre*, foi Ernst Junger, principalmente na obra “O Trabalhador”, de 1930. Nela, Junger disserta sobre a tecnologia e diz que ela se torna, depois da corrida industrial, uma força com vontades próprias. Faz então uma recusa ferrenha à visão instrumental da técnica, o que aparece em Heidegger, é possível dizer, quase como um pressuposto, especialmente em seus textos sobre a técnica. O que Heidegger faz é aprofundar essa crítica para além de uma ‘tecnofobia’ vazia, buscando identificar a existência de um

sentido em todo esse processo. Ao não conseguir encontrar, parte para elaborar em algo como um desafio aos companheiros pensadores que também não veem esse processo com bons olhos a atestar que esse sentido realmente não existe.

Antes de aprofundar na chamada “viravolta” do pensamento de Heidegger, creio ser importante e necessário deixar duas notas ao leitor, cujo teor pode ainda não ter ficado esclarecido: primeiramente, é a de que não acredita-se aqui na existência de uma filosofia heideggeriana. Quem nos diz isso é o próprio autor, em entrevista de 1969: “O que é preciso não é que me imitem, mas que cada um crie suas próprias questões. Seguir Heidegger não tem nenhum interesse. É preciso ou prolongar minha problemática em outras direções, ou então contradizê-la.” E completa: “Eu já o disse: a filosofia heideggeriana não existe. Há 60 anos tento compreender o que é a filosofia, e não tento propor uma” (HEIDEGGER, 1969).

Isso importa dizer porque reforça a intenção de não fazer afirmações ou buscar respostas, e sim sempre continuar questões, incentivar a pergunta; e também no sentido de demonstrar a necessidade que o próprio autor identificava de que essas questões ao seu texto precisam procurar outros direcionamentos, outros temas: por isso, a relação entre técnica, política e formação.

A segunda nota, e que mais concerne a esta seção, é a dificuldade de aceitar que haveria uma separação entre as duas “épocas” de Heidegger, o que convencionou-se chamar de Heidegger I e Heidegger II. Seguindo Critchley e Schürmann (2016), em Heidegger a continuidade do pensamento é que deve ser destacada. Além disso, o próprio autor, na mesma entrevista supramencionada (HEIDEGGER, 1969, s/n), diz: “O Heidegger II só é possível pelo Heidegger I e o Heidegger I implicava já no Heidegger II.” Não seria possível fazer essa segmentação, já que ambos os pensamentos se interdependem. Um implica no outro. Ainda assim, é necessária uma seção sobre essa “viravolta”, pois ela apontará para os textos e o momento da produção de Heidegger onde vou mais buscar elementos para construir a argumentação e o campo de tensão que proponho.

Por isso, a importância de esclarecer: trato da chamada ‘viravolta’, mas sem a ideia nem a intenção de sugerir a separação, como o fazem alguns estudiosos.

Sem dúvida, há nos textos de Heidegger das décadas de 40 e 50 um tom mais poético, diferente, talvez até mais informal, se estivermos falando da filosofia como uma estrutura normativa. Mas, como o próprio autor diz, na mesma entrevista, “A filosofia e a poesia mantêm-se sobre montes opostos, mas dizem a mesma coisa”. Nesta frase, está posto um fundamento do pensar desta tese: o pensamento se dá por exercício de linguagem.

Encontro apoio ainda no próprio Heidegger. Em carta escrita para William Richardson (1996)<sup>21</sup>, o autor vai dizer sobre sua viravolta: resgatando as origens de seu pensamento, com Brentano, mas, mais originariamente, com Aristóteles. “O ser se diz de várias maneiras”, ou “O ser se manifesta de vários modos” é para Heidegger uma passagem fulcral, um alicerce para a filosofia e para o seu pensamento. “O que é o Ser?” tornou-se então sua pergunta fundamental, e foi nela que trabalhou todo o início de sua obra. A busca era pela unidade, pelo caráter unitário desse ser que atravessa as significações. Como levar o ser que se manifesta nas quatro causas aristotélicas a uma harmonia, a um comum acordo, para que seja possível dizê-lo?

Em suas “primeiras claridades”, como ele diz, Heidegger diz ter conseguido identificar a pergunta pelo ser como a pergunta pelo “sentido do ser”. Este momento de seu pensamento resultou em “Ser e Tempo”.

Um parêntese aqui para afirmar mais claramente a intenção ao fazer uma análise sobre essa viravolta no pensamento de Heidegger: o que quer demonstrar-se é que a causa da *Kehre* é a questão da técnica.

Por isso, é importante fazer esse percurso que o próprio Heidegger faz nesta carta a Richardson, para entender uma viravolta tão complexa do seu olhar. E é também importante dizer que uma virada assim tem sua própria historicidade no interior do conjunto da obra do autor.

A questão da técnica já está presente em “Ser e Tempo”, de 1927.

Como sabemos, “Ser e Tempo” aparece como uma reinterpretação ou uma renovação do pensamento aristotélico. A visão de Heidegger sobre a *alethéia*, a verdade como

---

<sup>21</sup> A tradução utilizada está em espanhol, feita por Irene Borges-Duarte, como consta nas referências. A tradução ao português é minha.

desocultamento, é especialmente singular, e ele descobriu nesse movimento de desencobrimento/encobrimento da verdade o movimento do ente de mostrar-se e apresentar-se, captando esse movimento como o sentido do ser do ente que ele tanto buscava. Essa pre-sença era a substância, a *ousía*, o unitário do Ser; e pensar essa presença em seu caráter temporal era o início do caminho, o olhar a esse *Dasein* que pensa e se pré-compreende. Heidegger não buscava apenas esse ser do ente, e sim o seu sentido.

Ainda na carta, ele diz que, aclaradas essa *alethéia* e essa *ousía*, substância, o princípio fundamental da fenomenologia também o atingiu como possibilidade de caminhar: “ir às coisas mesmas”.

A fenomenologia enquanto deixar-se-mostrar das coisas acabou se separando em dois caminhos diversos: a pergunta pelo ser do ente, caminho de Husserl; e a pergunta pelo Ser, pelo sentido desse ente, que era para Heidegger, neste contexto, a primeira e última coisa a-se-pensar.

A separação com Husserl se deu aqui: as perguntas eram muito diferentes, apesar de ambas serem fenomenológicas. Esse “estar-revelado” do Ser é diverso do ser do ente; é o que faz este ente efetivamente existir. A filosofia, enquanto fenomenologia, pode ir para além da ciência, pois não é científica.

Esta questão está espalhada por toda a obra “Ser e Tempo”, aparecendo mais efetivamente nos parágrafos 6 e 7. Na carta, Heidegger chega a citar o parágrafo 7, dizendo que foi onde finalmente transformou em linguagem o seu contato e experiência com o método fenomenológico e onde criou esse seu conceito peculiar do método, especialmente a partir da ideia grega do *Logos*.

No parágrafo 6, o autor deixa claro que um novo direcionamento do olhar filosófico neste sentido demandaria uma destruição da história da ontologia e da metafísica, pois para investigar o sentido do Ser é fundamental voltar às fontes originárias, algo que a tradição, segundo ele, nos nega:

(...) a presença sempre já nasceu e cresceu dentro de uma interpretação de si mesma, herdada da tradição. De certo modo e em certa medida, a presença se compreende a si

mesma de imediato a partir da tradição. Essa compreensão lhe abre e regula as possibilidades de seu ser. Seu próprio passado, e isso diz sempre o passado da sua “geração, não segue, mas precede a presença, antecipando-lhe os passos”. (HEIDEGGER, 2015, p. 58)

Logo, o caminho fenomenológico proposto por ele, antecedido por uma compreensão hermenêutica da tradição, não seria possível sem a ruptura de uma ontologia que já colocaria as possibilidades a seguir *a priori*.

(...) se a presença tiver apreendido sua possibilidade de não só tornar transparente para si mesma sua existência, mas também de questionar o sentido da existencialidade em si mesma, isto é, de investigar preliminarmente o sentido de ser em geral e, nessa investigação, alertar-se para a historicidade essencial da presença, então será inevitável perceber que a questão do ser, apontada em sua necessidade ôntico-ontológica, caracteriza-se em si mesma pela historicidade. É portanto a partir do sentido de ser mais próprio que caracteriza o próprio questionar como questionamento histórico que a elaboração da questão do ser deve encontrar a orientação para indagar acerca de sua própria história, isto é, de determinar-se por fatos históricos. Pois, somente apropriando-se positivamente do passado é que ela pode entrar na posse integral das possibilidades mais próprias de seu questionamento.” (HEIDEGGER, 2015, p. 58-59)

O que Heidegger está nos dizendo é que não é possível fazer um movimento como o que ele fez, uma reinterpretação originária de Aristóteles, ainda nos ficando na ontologia socrático-platônica e na tradição dela originária. Há que se estudar, compreender, repensar, mas no sentido da destruição. A tradição, ao impedir o acesso ao que ela deixou de

lado para construir a sua estrutura, estaria nos negando o acesso à verdade.

(...) a presença também decai em sua tradição, apreendida de modo mais ou menos explícito. A tradição lhe retira a capacidade de se guiar por si mesma, de questionar e escolher a si mesma.

(...) A tradição assim predominante tende a tornar tão pouco acessível o que ela “lega” que, na maioria das vezes e numa primeira aproximação, ela o encobre e esconde. Entrega o que é legado à responsabilidade da evidência, obstruindo, assim, a passagem para as fontes originais, de onde as categorias e os conceitos tradicionais foram hauridos, em parte de maneira autêntica e legítima. A tradição faz até esquecer essa proveniência. Cria a convicção de que é inútil compreender simplesmente a necessidade do retorno às origens. A tradição desarraiga de tal modo a historicidade da presença que ela acaba se movendo apenas no interesse pela multiplicidade e complexidade dos possíveis tipos, correntes, pontos de vista da filosofia, no interior das culturas mais distantes e estranhas. (HEIDEGGER, 2015, p. 59)

O que ele chama de “fio condutor da questão do ser” (p. 61), deve ser seguido até chegarmos às origens, até às primeiras experiências do pensamento. Esse caminho precisa ser feito por destruição, pois a tradição, como vimos, nega o acesso. Mas não se trata de uma destruição negativa, e sim a habilidade de selecionar e definir os limites das teorias e em qual medida elas impõem um travo às outras possibilidades de caminhar e construir teoria.

Em poucas palavras, Heidegger quer dizer, já aqui, sem ainda usar o termo, que a filosofia na tradição torna-se técnica.

A ontologia grega e sua história, que ainda hoje determina o aparato conceitual da

filosofia, através de muitas filiações e distorções, é uma prova de que a presença se compreende a si mesma e o ser em geral a partir do “mundo”. Prova também que uma ontologia assim desenvolvida decaiu e se deteriorou numa tradição que a degrada e a deixa afundar na evidência do óbvio e a transforma em simples material de reelaboração. (HEIDEGGER, 2015, p. 60)

“Material de reelaboração”: ou seja, linguagem técnica. Aqui, Heidegger mostra que a linguagem, o *Logos* como ele o compreende, precisa ser fundamentalmente inventivo, livre e criador. As formas técnicas de compreender e de fazer *Logos* com a tradição não se sustentam e não causam um efeito prático de reinterpretação do mundo e do sentido do humano lançado neste mundo. Enfim, não é possível mais exercitar o pensamento ou fazer filosofia com esta tradição estruturada. É necessário exercício de linguagem com vistas à destruição.

Este novo *Logos* para ele seria o *Logos* fenomenológico, no qual ele se dedica no parágrafo 7. Mas não cabe aqui aprofundar nisso, já que, em sua viravolta, ele chegará à conclusão que também esse *Logos* fenomenológico por si só não é suficiente. A intenção aqui era demonstrar em algumas linhas que a questão da técnica, na leitura desta tese, já aparece em “Ser e Tempo”, e que, novamente, é ela, a questão da técnica, a fundamental incentivadora para a viravolta em seu pensamento.

Além da questão da técnica especificamente, há também outro tema que “junta” as duas fases do pensamento do alemão e me apoiam ao pensar na impossibilidade de segmentá-lo em duas partes: o cuidado (*Sorge*). Weber (2014) nos lembra que “o cuidado permanece como tema comum a ambas, aparecendo tanto em “Ser e Tempo” (primeira fase) quanto em “A questão da técnica” (segunda fase)” (p. 101).

Voltemos, então, à carta: à pergunta de Richardson, enfática, “e como se deu o giro?”, Heidegger responderá de forma também enfática e esclarecedora.

Diz ele que o termo *Kehre* - palavra de difícil tradução do alemão, mas cujas traduções mais aceitas no Brasil dão o sentido de um giro, uma inflexão, uma viravolta mesmo,

pois, como dito, o pensamento girou, viu o que havia oculto e voltou para onde estava – aparece pela primeira vez na sua obra já em 1947, em “Carta sobre o Humanismo” (HEIDEGGER, 2005). Mas alerta que pensar que o giro se deu ali é um completo equívoco, pois uma tão complexa inflexão do pensamento de um pensador que tanto já havia escrito e ensinado demora muito; segundo ele, “o complexo temático da *Kehre* (...) já movia meu pensamento um decênio antes de 1947” (HEIDEGGER, 1996).

Ou seja, estamos em 1937: “A Origem da Obra de Arte” foi publicada em 1936 e “Contribuições à Filosofia: do acontecimento-apropriador” escrito em 1938 (publicado só depois de sua morte). É possível então dizer que são esses dois textos que demonstram essa viravolta do pensamento do nosso pensador, 2 anos após o seu “erro político” no reitorado de Freiburg sob o regime nacional-socialista.<sup>22</sup>

Trata-se portanto de um câmbio de orientação, mas, como o próprio Heidegger faz questão de dizer, e como também já citamos aqui, não se altera a sua postura e nem se abandona as aproximações feitas em “Ser e Tempo”. Casanova (2012) resume a questão: não é uma mudança nem de estilo, nem de postura e nem de método. É uma continuação do já pensado, repensando as “condições de pensabilidade”. Ao não visualizar essas condições, a atitude necessária é aguardar com serenidade a sua visão.

A serenidade pode ser, inclusive, característica integrante da contribuição que a educação pode dar para esse

---

<sup>22</sup> A questão é polêmica e opto aqui por não aprofundar nela, visto não ser atinente à tese. De fato, temos que Heidegger se filiou ao partido nacional-socialista para assumir o cargo de reitor. Depois de dez meses, de acordo com ele negando vários dos pedidos dos dirigentes nazistas, deixa o cargo e, ainda segundo ele, passa a ser observado pela Gestapo. Mais adiante falo um pouco mais desta questão, mas já é preciso deixar claro aqui que esta tese pensa a separação autor-obra como algo importante, mesmo que pareça, de certa forma, um tanto insensível. O envolvimento do ente Heidegger com quaisquer experiências políticas, por mais horrorosas que tenham sido (e foram), não macula a sua obra filosófica, especialmente quando percebemos, ao estudá-lo profundamente, que o que o nazismo propiciou era o total oposto das suas lições para o pensamento, sendo efetivamente incompreensível seu envolvimento.

preparo expectante e agoniado do estar-disposto para ver o brilho. É por isso que não me arriscarei a analisar o “acontecimento-apropriador” com a devida profundidade, porque ele pode ser visto como resposta.<sup>23</sup>

Ser e tempo continuam, de fato, sendo as questões temáticas, o que há “a-se-pensar”. A apresentação desse “complexo temático” em “Ser e Tempo” deu-se partindo de um lugar exterior à subjetividade, guiada pela experiência de um *Dasein* que carrega em si uma compreensão prévia do Ser. Mas o Ser pelo qual se pergunta em “Ser e Tempo” não poderia seguir sendo a posição do agente humano que questiona.

O melhor então é ir diretamente ao Ser, que é o que concerne a esse *Dasein* o seu caráter temporal e o selo da presença. O câmbio, então, essa virada, o giro parece ser esse: do *Dasein* ao Ser.

A proposta da viravolta, portanto, não é uma simples contribuição a um conceito de verdade. É uma proposta de mutação do próprio Ser do homem; carrega em si uma profundidade que destrói ao mesmo tempo em que funda um pensar. É a questão do homem em sua mais ampla, diversa, profunda e complexa perspectiva.

O Ser então dá-se, por si mesmo, assim como o tempo. Como *phýsis*. O Ser dá-se e determina-se a partir do

---

<sup>23</sup> O instante apropriador que surge no tempo, que dá-se no princípio, no começo da nova relação homem-ser, me parece uma análise que foge um pouco do escopo desta tese no sentido de que para Heidegger esse instante se daria apenas no âmbito do pensar. Esta tese quer, ainda, procurar vislumbrar esse instante no âmbito do produzir, no âmbito do fazer artístico e também no âmbito do formar. Nesta interpretação, portanto, é um pouco incômodo sentir esse possível fechamento em algo que é essencialmente abertura. Uma análise, portanto, da reestruturação desse pensamento nos termos de Heidegger, dessa definição do *Ereignis* como algo ‘a-se-pensar’ fica para outros escritos, quem sabe para uma continuação desta tese. Por enquanto, a intenção fundamental é buscar a abertura, tanto quanto possível, do pensamento, meu e do leitor, para o infinito de possibilidades resultantes de uma originária dimensão política para a tecnologia, que abre a relação do produzir com o pensar e com a educação. A partida então, nesse sentido específico, se dá mais a partir dos silêncios do autor do que de seus desenhos, pois a provocação inicial, o tensionamento proposto, é dirigida à formação humana, à educação.

âmbito do projeto do tempo. E só acontece esse “dar-se” quando abre-se a clareira, ou seja, quando algo ocultado se coloca ao esclarecimento e encontra um pensar que o corresponda. Para isso, não basta o pensamento, ou a ideia no ar. Há que se ter o ente ali, uma presença, inerente e colocada como ser temporal e histórico.

É assim que o “dar-se” do Ser não mais se dá, ele “acontece”. O apresentar-se do ente presente que corresponde ao aceno do Ser com o pensamento é um evento, um acontecimento, ao qual Heidegger chamou *Ereignis*, traduzido para o português como “acontecimento-apropriador”. Uma feliz e inspirada tradução, diga-se, pois é isso: um acontecimento, um evento onde o homem corresponde ao aceno do Ser e, assim sendo, se apropria de si mesmo, do que ele é.

A divisão entre o primeiro e segundo Heidegger só é justificada então a partir do alicerce de que, como diz o próprio autor já no início de sua carta a Richardson, só com o pensado no primeiro pode-se acessar o segundo. Toda fórmula, sistema ou regra será fatalmente equívoca. Esse complexo temático é multiforme e somente um pensar multiforme, que é o que Heidegger propõe iniciar a construção, poderá alcançar toda sua complexidade original. Não há uma primazia de um sobre o outro, há uma circularidade, o que exige a leitura hermenêutica.

Ler Heidegger é estar sempre surpreso com isso: o método proposto já é intrínseco à compreensão de seus conceitos. Só é possível compreendê-lo quando nos vemos, repentinamente, pensando e caminhando o método que o autor propõe. Nós, seus leitores, nos posicionamos como hermeneutas para que seja possível exercitarmos nossa própria interpretação do pensar e da fenomenologia.

Isso é o que prepara para o acesso ao Heidegger poético, das conferências das décadas de 40 e 50, onde, como veremos, o objetivo é abrir a clareira, esse local privilegiado onde aí, e somente aí, o pensado em “Ser e Tempo” terá sentido, pois já estará esclarecido que a verdade do ser está na presença, doada pelo Ser e destinada a esse ente que compreende como *Dasein* à luz da clareira.

De fato, ler cada página de Heidegger é uma aventura, de pensamento e de linguagem, e por isso sua complexidade. É inevitável: a intenção é, de fato, propor outra compreensão do humano.

A viravolta, precisamos compreender, emerge na radicalidade da via da ontologia fenomenológica. Ele viu e pensou toda essa mudança de perspectiva inaugurada na modernidade e voltou ao seu ponto de origem. Heidegger viu que a relação do ente com o Ser na modernidade transformou-se, e não a partir do próprio homem, mas a partir de um agente externo.

A destinação que o Ser oferece ao ente é agora oferecida pela técnica, em sua estrutura moderna.

A questão do Ser, agora, é a questão do pensar. Pensar é pensar o Ser. São o mesmo, como disse Parmênides. O caminho está posto, é meditar sobre essa questão fundamental, e então buscar a direção e o sentido para esse novo pensar. Essa provocação é o grande legado de Heidegger. “Heidegger não precisa em que poderia consistir tal novum, mas deixa claro, porém, que reside no que de comum têm técnica e arte: o que fala na sua comum raiz grega – *techné*.” (BORGES-DUARTE, 2014, p. 11)

A intenção desse caminho, que dará sentido e direção à construção desse pensar, é e-laborar em formas de desobstruir, facilitar o acesso do ente ao seu Ser. Sair da armadilha da polaridade sujeito-objeto, e deixar que esse mostrar-se do Ser se dê no âmbito da *alethéia*.

Por isso, o caminho é o mesmo; a interpretação hermenêutica da fenomenologia leva à construção que tem como objetivo o “outro pensar”, que é herdeiro daquela interpretação primeira. No que se chama de primeiro Heidegger, o ente que faz esse caminho é transcendência, existência, voltado a si como *Dasein*; no segundo, é ex-sistência, existência exterior, o ente que existe para fora, que se vê lançado no mundo e sente o apelo a cuidar desse mundo comum. O Heidegger poético, enfim, exercita linguagem, faz poesia, transgride os limites da linguagem, e, com isso, diz o que o Heidegger de “Ser e Tempo” não conseguia, limitado pela linguagem metafísica. Como já se pôde perceber então, a divisão entre “dois Heidegger’s” é neste trabalho rejeitada, mas ao mesmo tempo, em alguns momentos, inevitável. Para todos os efeitos, portanto, digo que me refiro mais ao Heidegger da fase poética, das décadas de 40 e 50. O maior motivo para isso é simples: estou falando de política. A aventura política do ente Martin Heidegger, sabemos, foi errática, horrorosa, talvez a maior negação da política na história. E é no

que convencionou-se chamar de ‘segunda fase’ de seu pensar, pós-*Kehre*, que a confrontação do filósofo com o nazismo começa a aparecer. É nesta fase que ler seus textos me levam a quase admitir a tese do “erro ôntico”. Como diz Thiele (1998), “podemos, então, testemunhar o seu reconhecimento efectivo, senão explícito, de que as suas anteriores aventuras políticas eram sintomáticas da doença que a sua filosofia procurava curar” (p. 183). Em carta para Hannah Arendt, ele diz:

A pergunta pelo ser mesmo, ainda sob a forma da metafísica aristotélica outrora muito considerada por mim (entre 1920 e 1922), permitiu-me ganhar a superfície da terra na esperança de alcançar uma vez mais a luz a partir da obscuridade. Mas cheguei à luz do dia em um outro lugar e precisei então seguir primeiramente o ser, isto é, a ligação entre o ser-situado e o ser, através de muitos desvios e voltas. Apesar de ter visto claramente e de ter tentado fixar a decisão do ser-situado a partir da aletheia, naquela época ainda não tinha conseguido pensar a partir da A-Letheia. Ou seja: ainda não tinha conseguido pensar não apenas o ser-situado, mas também o “ser” e o “e” de ser “é” ser-situado através de um retorno à A-Letheia, considerando este retorno como o direcionamento do pensamento.

Através dos esboços aqui presentes pude ver como a analítica do ser-situado ainda está em uma conjuntura deveras precária, junto à qual ela se encontra constantemente sob a ameaça de uma queda tanto para o lado de um subjetivismo apenas modificado quanto para o lado da A-Letheia ainda impensada – que permanece inacessível a partir do pensamento metafísico. (...) A partir daí, surgiu por volta de 1937/38 um novo impulso. Tive então clareza quanto à catástrofe alemã e o peso desta clareza propiciou ao mesmo tempo a reluzência de uma pressão que me levou a pensar ainda mais obstinadamente a partir da coisa

mesma. (LUDZ; ARENDT; HEIDEGGER, 2001, p. 74-75)

A sua análise é pesada, crítica ao extremo, mas embasada no fenômeno. Sendo assim, é uma crítica que traz um início, um germen, uma semente de proposta.

O que é possível identificar como proposta em Heidegger, ou ao menos um início dela, é que ele vê, nesse exacerbamento tecnológico, o possível surgimento, em algum momento, do brilho de algo que pode salvar o Ser em meio a toda a entificação que quer obscurecê-lo. O que aqui se está chamando de proposta pode ser considerada, por muitos, vazia, ou mesmo ineficaz, pois não se trata de um agir realmente prático, e sim de uma atitude meditativa.

A primeira atitude, essencial para uma disposição a pensar a tecnologia como o que ainda pode ser, é evitar pensar a técnica como sinônimo de seu conceito moderno. O mergulho ao originário da técnica é o que nos leva à *techné*, e, como creio já ter ficado claro, ao pensar a *techné* veremos que ela é totalmente distinta da ideia moderna de técnica. Essa distinção dá o chão, é a base, a terra, para a aventura do segundo movimento, a atitude prática de estar-disposto a olhar para o fenômeno desse mundo técnico efetivo com esse outro olhar, com outras perspectivas, e buscar a partir disso construir um “outro pensar”, um *logos* diferenciado que unido à visão da *techné* poderá emergir em outro *logos* da *techné*, ou seja, outro pensar sobre a tecnologia.

Estar-disposto a ver o brilho surgir é a atitude meditativa, e a concentração precisa se dirigir ao próprio fenômeno da técnica, desse seu exacerbamento que pode ser implosivo e dessa implosão emergir algo novo.

Nesse sentido, ensaio que Heidegger seria quase que um preparador, um vigilante, que aguarda algo; entrar com ele na questão da técnica é entrar, enfim, no cerne de sua filosofia após o giro da década de 30, o que é muito mais que um convite à simples leitura, mas uma sedução à construção conjunta de um *logos*.

A metafísica tradicional então é pensada como um destino do Ser, imposto ao homem na configuração histórica do Ser no tempo. Sendo a abertura um acontecimento, é inevitável o olhar atento à produção, à arte, ao *logos*, enfim, à linguagem; é ela a mensageira dessa abertura e que pode produzir uma

entificação que interdita o acontecimento e a apropriação deste destino pelo ser-situado. Essa virada na forma de ver o Ser e sua relação com o *Dasein* na questão da abertura exige que se volte o pensamento ao agir produtor, à atuação e direcionamento do homem rumo à clareira; o homem, sendo na terra, precisa aspirar aos mundos possíveis do céu e, colocando-se como ser mortal, buscar a imortalidade a partir da produção, da feitura, da criação de obras e de linguagem que o leva a vigiar a relação entre esse entre-no-mundo e o Ser.

Não pode, portanto, haver pressa. O produtor, o fazedor de *poiesis*, deve esperar, vigiliar, escutar, vigiar, observar, refletir...

O homem está posto no mundo, lançado como uma faticidade, pronto e disposto a saltar na história como um ser-no-mundo. Para isso, ele precisa construir, ser um feitor, um construtor, ser ativo, se colocar como ser imerso em possibilidades.

Essa é a roda que o fazer técnico faz parar de girar: a solidez do modo de fazer impede essa imersão em possibilidades de um homem que precisa construir para ser. Com isso, o fazer técnico guia a construção do mundo e, por isso, também da história, a partir de sua perspectiva única e fixa.

O homem é chamado a formar mundo pelo seu Ser-homem. Este apelo, digamos, transcendental, é dominado por uma forma única, imposta pela técnica.

A “viravolta” de Heidegger não é uma virada do tema em seu pensamento. Sua inspiração sempre será pensar e dizer a questão do Ser. Quis então deixar claro que as questões tratadas pelo chamado “segundo Heidegger” já estão delineadas em sua obra anterior. Há um caminho percorrido pelo pensamento, e os obstáculos encontrados não o fizeram mudar a direção. As outras perspectivas que apareceram criaram rotas alternativas ou até atalhos, mas a investigação pelo Ser continua até seu último escrito.

Como dito, a *techné* enquanto técnica originária é um saber, um conhecimento que contém em si a reflexão anterior, o projeto do produto enquanto obra. Ela é arte e técnica no mesmo. E é essa *techné* que trago para o campo de tensão, para o conflito com a ideia de tecnologia com-posta pela técnica moderna.

Nesse sentido, e nesse ponto da tese, o caminho perpassará então mais intensamente pelas produções de Heidegger dos anos 40 e 50, pós-polêmica política. A estrutura está em “A Origem da Obra de Arte”, publicado em 1936, onde Heidegger inicia o caminho de um retorno à questão da técnica a partir do pensamento sobre a arte, especialmente no seu pensar sobre o *obrar*, inspirado em uma ideia inovadora sobre o espírito do conceito de *coisa*. Obra e coisa estão no âmbito da *techné*.

A obra e o utensílio têm em comum a essência de ser-coisa e, com isso, a essência de ser desvelamento e velamento, a circularidade da relação entre sua *techné* e sua *diké* e também, portanto, o participar na quadridade<sup>24</sup>.

Na Arte, pelo contrário, esse mesmo encontro [obra de arte e utensílio técnico] dá-se de maneira directa e imediata, produz-se ser e essa produção é captada como tal na intimidade da sua figura humana. Sob a capa de um ente concreto e situado como o Pártenon é reconhecido o perfil do mundo grego e neste manifesta-se uma constelação ou reunião especial do humano e do não-humano, de mundo e terra, do descoberto e do encoberto que o último Heidegger virá a designar como *Geviert*, a Quadridade.” (BORGES-DUARTE, 2014, p. 41)

---

<sup>24</sup> O desenho da quadridade é para mim uma das mais belas passagens da filosofia de Martin Heidegger. Seu desenho já começa em “A Origem da Obra de Arte” e se constrói nas conferências e obras dos anos 40 e 50. Discuto essa quadridade mais adiante; mas cabe adiantar ao leitor que trata-se do desenho com as quatro pontas de uma cruz, estando abaixo a terra, acima o céu ou o mundo, à direita os imortais, os deuses, e à esquerda os mortais, entes terrenos. A construção da quadridade tem por intenção maior demonstrar o espaço onde se abre a clareira para o ente tomado pela disposição resultante da compreensão de sua copertinência com o ser. A clareira se abre na intersecção da quadridade: na busca da abertura de mundos, é necessário instalá-los na terra; a permanência da obra coloca essa construção no âmbito do imortal, mas quem nela habita é o ente mortal, envolto pela finitude e historicidade.

Quadridade: entre mundo e mortais estão instrumentos, o que tem fim; entre mundo e imortais está a arte, o que fica, *Pártenon*; entre terra e mortal está o ente; e entre terra e imortal: o Ser.

A irmandade que na essência é mesmidade entre a técnica e a arte; o construir e o habitar como métodos do produzir; o perigo supremo e a visão do que pode salvar; a necessária atitude de estar disposto à refundação de um *logos*; e como isso precisa ser feito com serenidade. Todos estes temas estão colocados e contribuem na formação do campo de tensão proposto, tensão esta que quer abrir a clareira na quadridade, que quer construir o local onde se pense a técnica nos termos de sua dimensão política e formativa.

## § 15: *Poiesis*

“Poesia a gente não descreve, poesia a gente descobre”  
Manoel de Barros

Depois de desvelar etimologicamente a *phýsis* e a questão da arte e da técnica, é inevitável que cheguemos à *poiesis*. Essa aventura etimológica é importante pois o método, como dito, precisa ser um mergulho ao originário, em busca do que lá e aqui segue velado. Isso faz Heidegger; e também Hannah Arendt com as experiências políticas, como veremos.

Tendo como apoio especialmente Manuel Antonio de Castro (2005), vemos então que a *poiesis* se forma a partir do verbo *poiein*. O *poiein*, no grego, queria dizer agir, mas uma forma diversa, diferente do fazer. Era algo que buscasse o novo, que modificasse, que, enfim, ‘criasse’. Como um fazer criativo, que fazia surgir, a *poiesis* aproxima-se da *phýsis*, algo como uma natureza do humano. A ligação com a *techné* também é, claro, visceral: *poietikos* torna-se *poietiké*, que já é um termo formado a partir de uma fusão com a *techné*.

Mas onde se diferem? *Techné*, como vimos, nada tinha de prático, era um conceito teórico, ligado ao ‘saber-fazer’, o conhecimento obtido de como fazer algo. O seu *logos*, sua linguagem, seu produto, é o *logos* da *techné*, ou seja, tecnologia. Diz respeito, portanto, aos artefatos, instrumentos, a ‘coisas’. É um conhecimento *ensinável*, de certa forma simples de ser transmitido, relativo ao como fazer, como construir; um conhecimento, podemos dizer, exato.

Mas, como defende-se aqui, a *techné* também tem, originariamente, uma dimensão ético-política. Aqui parece estar a participação da *poiesis* como modo de fazer.

A *poiesis* designa, de fato, um modo de fazer, de construir, mas que já tem um compromisso maior com as questões éticas, com a ética desse agir, e não somente com o artefato. A exatidão do conhecimento do ‘saber-fazer’ não chega ao âmbito do ‘como fazer’ em seu sentido ético-político. O agir ético está contido na *poiesis*, desse modo de fazer que é em si um dos modos possíveis dentro de uma *techné*.

Em poucas palavras, a dimensão ético-política da *techné* está também na *poiesis*. Não está no produto, nem nas causas, nem na finalidade. Está no ‘como fazer’, no pensamento

sobre o processo, na ante-visão de sua duração e consequências.

O agir ético está inerente à *poiesis* enquanto modo de fazer resultante de uma reflexão anterior. Ela oferece, portanto, ao conhecimento da *techné*, as possibilidades e diferentes dimensões do agir. São, portanto – *techné* e *poiesis* – complementares.

Por isso, como agir sem os “conhecimentos” éticos? Não são eles os mais importantes da nossa vida? Não é a partir deles que decidimos o que somos e não somos? He sophia é aquele “conhecimento” que se centraliza nos “conhecimentos éticos”, no agir ético, inerente a toda *poiesis*, pois toda ela é ética. Porém, aí o ético nada tem a ver com moral.

A *techné* também vai estar ligada à *poiesis*, mas ela se decide pela essência do agir. É, pois, uma *techné* num sentido elevado. Ela se denominou *techné poietiké*. O adjetivo *poietiké* se substantivou e tornou-se simplesmente Poética. (CASTRO, 2005, p. 1)

É a partir da ideia de *poiesis* que Heidegger vai questionar e nos provocar ao mergulho originário em busca do velado da *techné*. O que parece estar velado, especialmente, na nossa compreensão da técnica, é essa dimensão artística, a *poiesis* que dela fazia parte.

Ainda de acordo com Castro (2005), fica claro porque Heidegger escolheu Holderlin como grande inspirador na feitura da poesia. Holderlin era um reinterpretaor, um ‘fazedor’ e um artista da *poiesis*. É Holderlin o poeta que vai buscar resgatar a visão e o pensamento sobre a poesia e a obra de arte a partir da *poiesis*, quebrando a tradição metafísica.

E como? Propondo, novamente, que a obra de arte se funda numa unidade, uma unidade dentro da diversidade de linguagens, uma unidade inspirada em Heráclito, uma unidade, enfim, entre o âmbito do agir humano e o âmbito do agir da natureza.

Em outras palavras, reunir *phýsis* e *poiesis*.

A *poiesis* não estaria mais ligada somente à *techné*; ela estaria, digamos, num meio-caminho entre *phýsis*, compreendida como natureza, e a *techné*, o ‘saber-fazer’ humano. Elevada entre as duas, distanciada e conectada com ambas. Contemplando a disputa originária entre os modos de fazer e oferecendo às duas poesia, beleza e o sentido ético.

Isso era, para o grego, uma contemplação artística: a arte como manifestação de uma verdade, e não somente um surgir natural; mas também não somente conhecimentos e componentes técnicos, humanos. O grego buscava, na arte, na produção artística, o que de divino, superior, ainda existia no âmbito da produção humana. O que há de lição, o que há de verdade naquela produção, naquela linguagem? Essa é a questão.

Para Castro, o esquecimento do Ser é o esquecimento desta questão, do componente poético da técnica, iniciado, segundo ele, já numa interpretação equivocada de Aristóteles.

Na leitura do tratado de Aristóteles se fez uma enorme confusão, porque o termo substantivo era *techné*, o que dizia respeito a todo e qualquer conhecimento, ou como dizemos ainda hoje, aos conhecimentos técnicos nos mais amplos sentidos e aplicações. Há técnica para tudo. E o que indicava propriamente o adjetivo *poietiké*, um “conhecimento” especial, ficou esquecido. Passou-se a falar em Poética e se entendeu, na verdade, *Techné*, ou seja, conhecimentos meramente técnicos sem a dimensão da *poiesis*. Isso ficou bem claro na tradução para o latim. Estes, que não tinham o hábito do pensamento filosófico, ainda acrescentaram maior confusão, ao traduzirem *techné* por *ars*, ou seja, arte. Esta tradução põe todo o acento na *techné*. Daí se entendeu a arte como a *techné poietiké*, mas onde o principal não estava mais na *poiesis* como essência do agir, mas nos conhecimentos técnicos de fazer poesia, onde o fazer diz respeito às formas, à unidade orgânica. O aórgico é omitido e

silenciado. Este aspecto técnico é o que predominou no entendimento da Poética. Esta inversão e simplificação esqueceu e silenciou a *poiesis*, a essência do agir, o ethos, he sophia: a sabedoria. Um desvio e esquecimento fatal para a trajetória do entendimento da arte no ocidente metafísico. Porque esses desvios são resultantes da simplificação e das dicotomias metafísicas. (CASTRO, 2005, p. 1)

É importante reiterar que quando se diz ético, aqui, ou ético-político, referente a um agir, o âmbito é, basicamente, do ente que escuta o aceno do Ser enquanto linguagem. Isso é fundamental que esteja esclarecido, pois é fundamento do campo de tensão que esta tese quer delinear: toda técnica é, tanto antes do fazer quanto durante, *linguagem*. E é ela que parecemos ter perdido, na sua característica fundamental de diversidade.

O Ser mora na linguagem e nela aguarda a sua manifestação. A dinâmica do velamento/desvelamento só se dá na linguagem. *Alethéia* é linguagem.

Por isso, a questão-primeira: qual o componente ético, hoje, da produção tecnológica? O componente político da ciência moderna? E a questão-guia: por onde andaria a dimensão política e formativa da técnica em seu conceito originário?

A dimensão formativa, podemos perceber juntos, está também aqui. Ora, se o velamento da dimensão ético-política da produção humana dá-se a partir da ‘estratégia’ de nos oferecer um modo de agir e de fazer como o modo único, a única reação possível é a caça pela abertura de possibilidades. Abertura essa que só pode se dar com linguagem.

Parece-me correto dizer, portanto, que o exercício de linguagem pode e-laborar, trabalhar, construir e propiciar essa abertura. Onde poderá estar o *locus*, a clareira desmatada para o exercício de linguagem? Essa fresta pode estar nos espaços de formação.

Depois de tratado então o conceito da *poiesis* e a amplitude com que pode ser compreendido aqui o termo “poesia”, é seguro dizer que: a dimensão política da técnica é ser poesia. É religar-se à sua irmã siamesa originária, a arte, e

fundir-se a ela no fazer poético da linguagem. Pois todo produzir guiado por *techné* é, antes de tudo, linguagem.

O fazer da *poiesis* é necessário para o conhecimento, e o saber da *techné* só se forma realmente como conhecimento quando deixa eclodir dentro de si a *poiesis*. Porque é a *poiesis* o fazer, e o saber da *techné* precisa de obras feitas para demonstrar que ela realmente é o que diz ser.

## § 16: Heidegger e a questão da arte

“Muita coisa importante falta nome.”  
Guimarães Rosa, em *Grande Sertão: Veredas*

Certas formas caracterizam épocas. A Arte helénica, na aurora do mundo ocidental, e a tecnologia, no seu ocaso na civilização global e mediática de hoje em dia, são duas dessas formas epocais. E são o modelo de um agir humano que não se restringe ao artístico e ao técnico, mas também ao político, ao ético, ao cultural, à vida quotidiana. (BORGES-DUARTE, 2014, p. 6)

E por que a arte seria política?

É uma ótima questão. É, antes de tudo, uma aposta. Afinal, estamos mergulhados na modernidade, e não há como negar que a neutralização da arte é uma tentativa constante nos tempos modernos. Dizer, portanto, que o pensamento da técnica, ao buscar se reunir com sua irmã conceitual, a arte, se reaproximando da original dimensão política vai efetivamente agir politicamente é uma conjectura.

O que não deve nos impedir de pensar, portanto, no como isso aconteceria. Um pensar que trate de técnica, arte e tecnologia enquanto *logos* precisa ter sempre em mente o efetivo. Como?

A resposta de Arendt seria, é certo, a atuação na esfera pública. Uma esfera coletiva. Isso, no hoje, só poderia se dar no âmbito da educação, e aqui está a dimensão formativa de uma filosofia da técnica: a expansão da dimensão política da técnica que rememore sua relação de mesmidade com a arte.

A obra de arte é um desvelamento do mundo e seu fechamento em uma forma a instala na terra. A forma não é aqui pensada como determinada *a priori* – como pensava Aristóteles -, e isso é fundamental. A forma é criada, fundada, como o estabelecer da abertura do ente para o Ser e nesse sentido a obra de arte seria a instauração de uma verdade no sentido da *alethéia*. Quando a arte acontece, há um novo começo do círculo, pois algo se põe na história. Tudo que se dá é fim e começo, respeitando o devir. A arte é portanto a construção do

mundo resultante da relação desse *Dasein* em consonância com o Ser, resguardando assim o velamento da *alethéia*.

Por isso, para Heidegger, a verdade não se dá, a verdade *acontece*. Como obra, como pensamento, enfim, como evento histórico.

Como uma abertura de mundo resultante de um saber, e sendo uma morada guia da logística da verdade, ela sempre será algo aberto à interpretação. O círculo de pensamento e obra é o círculo hermenêutico em sua atuação na produção técnica. Toda verdade que se funda na *alethéia* não se apresenta como iluminação apofântica<sup>25</sup>, e sim abre interpretações, e por isso, para Heidegger, pode nomear-se obra de arte.

Aqui pode estar a semente para o pensar de um novo *logos*.

Os utensílios são julgados como não tendo espaço de abertura. Só servem, só funcionam. Sendo apenas objeto de serventia, não há possibilidade do estranho nesse objeto. Ele é aquilo e pronto. Sempre será. A *poiesis* não aparece e a *diké* se impõe como limite petrificado para os assim considerados utensílios ou apetrechos. Já a obra de arte é o que provém de um espaço de abertura e que cria um espaço de abertura, é uma instauração que surge a partir de uma busca desinteressada. As artes vão para um lado e os objetos técnicos ficam do outro. O que só existia junto, reunido, é agora posto em oposição.

Heidegger não concorda e vai dizer que mesmo a obra de arte, toda obra, é antes de tudo uma coisa. O utensílio é também algo que foi trazido-adiante e está em relação intrínseca com o *Dasein* que o vê e interpreta.

---

<sup>25</sup> O termo vem do grego *apophansis*, que traduzido, seria algo como por às claras, explicar, dizer o verdadeiro. Aristóteles é quem faz uso do termo, buscando significar o que pode ser dito de forma verdadeira ou falsa; o objeto por excelência da lógica. O apofântico é o que fornece o desvelamento absoluto, que não deixa dúvidas, que tem a intenção de produzir certezas. Aristóteles quer diferenciá-lo do objeto da poética ou da retórica, que, por ser inventivo, interrogativo ou afetivo, é dinâmico, mutável. Gadamer, inspirado em Heidegger, em "Verdade e método", é quem vai opor o *logos* dessa *apophansis*, ou o *logos* apofântico, ao *logos* hermenêutico, predominantemente interpretativo.

Todas as obras têm este caráter de coisa (das Dinghalf). O que seriam sem ele? Mas talvez fiquemos surpreendidos com esta perspectiva assaz grosseira e exterior da obra. Em perspectivas destas a respeito da obra de arte podem mover-se o vigia e a mulher a dias do museu. Há que considerar as obras tal como se deparam aqueles que delas tem a vivência e as apreciam. Mas também a muito falada experiência estética não pode contornar o caráter coisal da obra de arte. Há pedra no monumento. Há madeira na escultura talhada. Há cor no quadro. Há som na obra falada. Há sonoridade na obra musical. O caráter de coisa está tão incontornavelmente na obra de arte, que deveríamos até dizer antes ao contrário: o monumento está na pedra. A escultura está na madeira. O quadro está na cor. A obra da palavra está no som da voz. A obra musical esta no som. Evidentemente, dir-se-á. É certo. Mas o que é este óbvio caráter de coisa na obra de arte? (HEIDEGGER, 2007, p. 13)

A obra pode, inclusive, ressignificar o utensílio. Eles podem também mostrar sua *poiesis* e se resguardar na terra, possibilitando a partir dessa ressignificação também a abertura de mundo. A obra tem a liberdade criadora de fazer essa ressignificação e resultar no utensílio também ser obra. A conhecida e famosa passagem onde Heidegger analisa esse processo a partir do quadro “Par de Sapatos”, de Van Gogh, em “A Origem da Obra de Arte” (HEIDEGGER, 2007) mostra isso de forma poética.

A obra e o utensílio têm em comum essa essência de ser-coisa e, com isso, a essência de ser desvelamento e velamento, a circularidade da relação entre sua *techné* e sua *diké* e também, portanto, o participar na quadridade.

A técnica moderna absolutiza a forma de criar utensílios e fechá-los em uma possibilidade única. A sociedade industrial e tecnológica, não é preciso dizer, intensificam esse processo de forma a torná-lo quase totalmente absoluto e reinante. Perde-se com isso não somente a essência da *techné*,

mas a possibilidade criadora da resignificação do utensílio em obra, a partir do exercício criador do espírito.

O processo, como vimos, começa em Aristóteles. Não será possível aqui aprofundar essa questão, pois demandaria muitas linhas, mas é possível dizer que a separação entre arte e técnica no pensamento grego realmente começa com o estagirita, filósofo cânone do Ocidente. Como se sabe, Aristóteles trouxe um tanto de dinâmica ao pensamento de Platão, colocando o Ser no centro da filosofia e declarando ser possível dizê-lo de várias maneiras. Seu ímpeto separador, no entanto, dividiu o saber entre as ciências teóricas – saberes teóricos, filosóficos, que buscam a verdade -; as ciências práticas – ações humanas ainda com sentido teórico, como a ética e a política -; e as ciências produtivas – ações humanas que visavam obras, como a arte e a técnica. A separação, percebe-se, não é especificamente entre arte e técnica, mas separam-se esses saberes produtivos do domínio da práxis ética e política. Em outras palavras, encerra o pensamento da *techné* em consonância com o *logos* dos pensadores originários, e cria outro conceito, uma nova *techné*.

A produção como obra e a práxis como ação ainda se relacionavam, mas já não faziam parte do mesmo saber.

O fundamental da relação entre arte e técnica é a sua essência em comum. A essência de desvelar, do saber/conhecer como *techné* e do fazer/produzir como *poiesis*. Se a modernidade definitivamente separou os dois conceitos e ofereceu total protagonismo à técnica, surge facilmente como um caminho possível o pensar a arte. Mas será que ir fundo no pensamento sobre a arte poderá ainda mostrar essa essência reunificante dessa relação e talvez encontrar caminhos para o resgate da técnica do modo moderno de pensar?

Será que essa essência ainda se encontra vigente na arte, mesmo na arte moderna ou na arte contemporânea da sociedade tecnológica?

Certo é que não se sabe. Mas construir um pensamento vai demandar que nos agarremos às pequenas mostras do brilho que se mostram; Heidegger definitivamente faz isso, mesmo sendo um crítico enfático da arte moderna. Para ele, há ainda na arte a possibilidade de identificar a reunião do pensar, do ver e do fazer. Esse fazer, o ato mesmo de produção, que aparece em seus textos como a “manualidade” da técnica e

da arte adquire em seu pensamento uma importância no sentido de ser um momento privilegiado para uma visão da construção onde se reúnem o pensar, o saber e esse fazer. A manualidade da construção e da arte é algo como a gênese do ente, ela é o modo como o ente é, faz e produz. Ela, portanto, pode ser um acesso a diferentes *logos*.

Mesmo vendo, portanto, a arte moderna como uma arte cooptada por um modo técnico de pensar, lembremos que o filósofo não nega a admiração por Klee, Cézanne e Van Gogh, por exemplo. Ou seja, identifica a partir da arte o tipo de atitude que devemos ter para com a técnica: a identificação do brilho em meio ao total obscurantismo. Irene Borges-Duarte (2014) lembra que para Heidegger, Paul Klee era por excelência o “pintor pós-metafísico”. Um ente instalado na clareira do Ser, que olhava e pintava. Compreendia-se como um mortal, sabia escutar o divino, abria mundos e buscava os colocar-adiante, na terra. A partir dessa arte visível, era possível ver o que parecia invisível. Sobre Van Gogh, já foi citado o exemplo do quadro sobre os sapatos do camponês. Um modo de colocar algo verdadeiro em obra e ao mesmo tempo deixar as coisas serem o que são, sem se sujeitar a uma forma pré-estabelecida. Cézanne é inspiração principalmente no método, na insistência por olhar para a *phýsis*.

Ainda assim, de fato, a essência da arte como o por-adiante-o-que-se-deixa-ser ou como o deixar-que-a-coisa-seja, na modernidade será tomada por um culto à forma, pela vontade absoluta de formas, por fins que não deixam os meios serem diferentes ou produzirem de outros modos. Para Heidegger, a arte na modernidade se vela e oferece como manifestação apenas objetos.

É o que escreve em texto de uma conferência de 1938, intitulado “A época das imagens de mundo”.

## § 17: “A Época Das Imagens De Mundo”

*“O tempo, como a fortuna, é inconstante, disse o revisor, consciente da estupidez da frase. Não respondeu o empregado, a mulher não respondeu, que essa é a mais prudente atitude a tomar perante as sentenças definitivas, ouvir e calar, esperando que o mesmo tempo as faça cair em pedaços, não sendo raro que as torne mais definitivas ainda, como as dos gregos e latinos, finalmente também condenadas ao esquecimento quando o tempo tiver passado todo.”*

*José Saramago, “A história do cerco de Lisboa”*

Assim, os enunciados científicos, essencialmente matemáticos, não apresentam dificuldade de tradução. A ciência não pensa (...) apenas calcula. O cálculo é meta-idiomático: exprime-se na linguagem abstracta dos números, variáveis e equações. Em contrapartida, a filosofia e a poesia manifestam a maneira singular como um povo, numa determinada época histórica e mediante um uso concreto do idioma, dá voz a um desvelar-se do ser. Em cada palavra, vem à luz todo um mundo. (BORGES-DUARTE, 2014, p. 31)

A ciência moderna, portanto, faz parte da estrutura técnica no momento em que vai tentar criar a sua linguagem universal.

A linguagem é o que há de dinâmico por excelência. É ela que demonstra a factibilidade da diferença, das possibilidades, das múltiplas maneiras de dizer que é e o que está.

Filosofar, ou pensar, de modo poético, será, portanto, no contexto da ciência moderna, exercitar esse pensar no sentido crítico ao científico. Afinal, em uma linguagem universal, de cálculo, não cabe exercício de linguagem. Esse parece ser o caminho da filosofia e da poesia em suas ações enquanto formação humana: serem as pioneiras em cada vez mais novos exercícios de linguagem.

Por um lado, o pensamento de Heidegger, nas suas diversas facetas, manifestou ser conservador: almeja recuperar e guardar o vínculo com a origem (a terra, a língua, o divino...), um 'passo-atrás', partindo do mundo tecnologicamente desenhado à escala planetária e em directa relação com ele. Uma aspiração que hoje, contudo, poderíamos designar como "ecologista" e "anti-globalização", e teríamos dificuldade em decidir se deve ser classificada ideologicamente como "reacionária" ou "progressista". Por outro lado, porém, dissemos outra coisa: que é preciso "outro pensar", que prepare poiético-ontologicamente a serena possibilidade de uma reviravolta ôntica, de uma outra modalidade de relação quotidiana homem-ser. (BORGES-DUARTE, 2014, p. 36)

Isso é fundamental: para além de doutrinas filosóficas, a reviravolta claramente terá de ser ôntica. Tem que dar-se no ente, no efetivo, partir do que aqui está, para neste ente construir a nova perspectiva do pensar que faz e produz com *poiesis*. Uma ontologia poética.

Em "A Época das Imagens de Mundo", isso fica melhor desvelado.

A princípio, com a palavra "imagem" pensa-se na afiguração [Abbild] de alguma coisa. Por conseguinte, a imagem de mundo seria um retrato do ente em sua totalidade. Todavia, a imagem de mundo diz mais. Com ela, queremos dar a entender o próprio mundo, o ente em sua totalidade, na medida em que ele nos dá critérios e impõe obrigações. (...) Isto significa que a própria coisa é da forma como aparece diante de nós. Pôr-se na imagem de alguma coisa significa estabelecer diante de si o próprio ente, como ele mesmo é, e fixá-lo como algo permanente diante de si. Ainda falta, porém, uma determinação decisiva da essência da imagem. "Nós estamos na imagem a respeito

de algo” não significa apenas que o ente em geral é uma representação nossa, mas antes que ele está diante de nós, em tudo o que lhe pertence e em todas as suas conexões, como um sistema. Em “nós estamos na imagem” ressoam também “estamos informados”, “estamos preparados e instruídos”. Quando o mundo se torna imagem, o ente em sua totalidade é fixado como aquilo pelo qual o homem se orienta, portanto como aquilo que o homem coloca diante de si e quer, num sentido essencial, fixar diante de si (...). A imagem do mundo, entendida de modo essencial, não significa uma imagem do mundo, mas o mundo concebido enquanto imagem. O ente em sua totalidade agora é tomado de tal forma que ele só passa a ser na medida em que é posto por um homem que o representa e produz. Quando surge uma imagem de mundo, uma decisão essencial se consuma a respeito do ente em sua totalidade. O ser é buscado e encontrado na representabilidade do ente. (HEIDEGGER, 1951, p. 7)

Heidegger inicia o ensaio definindo o que é, em seu pensamento, a época moderna. A ciência moderna é a expressão da metafísica do ente que a conduz, onde a representação desse ente é a representação da verdade. Isso, como estamos vendo, leva a uma compreensão maquinal da técnica, decorrência da também moderna ideia de técnica, essencial àquela metafísica. A arte é tratada como estética, as obras como objetos para vivência. A cultura nada mais é do que um cultivo de si mesma como ação humana. E a última manifestação da época moderna que ele elenca é o desendeusamento: não como ateísmo, mas na decisão de relacionar-se com o divino apenas através de práticas religiosas, além da atitude metafísica de ver o Ser, ou deus, como um ente.

A ciência moderna, portanto, podemos perceber, está distante da *epistémē* grega. Mesmo nas definições platônicas, a monossemia é questão de linguagem. Heidegger dá o exemplo da teoria das quedas dos corpos de Aristóteles e de Galileu: é impossível dizer que um está certo e outro errado, pois

são concepções totalmente distintas sobre o que é o ente e se ele pode estar ou não aberto à interpretação ou compreensão. A ciência moderna baseou-se em uma compreensão de pesquisa que é exatamente essa entificação de uma verdade a partir de um sujeito, o cientista, e no método, cartesiano. A definição desse método, do procedimento, como já dito nas linhas sobre Descartes e Bacon, pressupõe um entendimento *a priori* sobre a natureza e o ente pesquisado. Esse entendimento prévio cria uma esfera na qual o procedimento de pesquisa e o caminho a seguir devem inserir-se. E decidiu-se considerar o que disso resulta como “a verdade”.

Como vimos, em uma nova forma de ver as ciências, iniciada por Dilthey e exercitada por Heidegger, o caminho para o conhecimento é construída na e pela própria busca. A natureza se desvela dentro do âmbito de abertura daquilo que se quer conhecer. Ou seja, algo se desvela e algo *sobra*. Como alguma ciência pode se dizer exata?

Se as Ciências Humanas, ou Ciências do Espírito, são acusadas de inexatas, isso não deve aqui ser tomado como falha, e sim como virtude. A diferença está em saber-se inexata e não pretender a exatidão: isso torna o método algo elástico, dinâmico.

Na ciência moderna, o método é duro, sólido e é ele o que guia a possibilidade de conhecimento. Ora, o humano é errante. Se o método não pode errar, o humano por si mesmo não pode ser confiável. O que será totalmente exato são as máquinas. Além dos objetos a que se dedica, a ciência moderna transforma, representa e fixa também o mais mutante dos entes: o ente humano.

A experiência, *experientia* ou *empeiria*, para Aristóteles tratava-se de observar as próprias coisas, as suas singularidades e seu dinamismo sob as condições também dinâmicas do ambiente. Há uma regra, existem as categorias, mas a investigação da *epistême* era conhecer as coisas em sua relação com essa regra e suas mutações. A regra ou a substância só se dão a conhecer após a observação, nunca *a priori*. Ela existe previamente, mas precisa ser confirmada ou negada a partir de suas relações.

A ciência moderna tem procedimentos distintos, já que representa as condições previamente ao experimento. E já que não podem ser aleatórias ou imaginadas, essas condições,

ou hipóteses, vão se basear em uma entificação do processo, ou seja, numa simplificação de algo que sabe-se ser complexo. Essa lei primeira, a da hipótese, como dito, guia o projeto de experimento. Na Idade Média, Heidegger observa, essa lei também era prévia. Era a lei da fé, da doutrina, das Escrituras.

Estando a natureza disposta e totalmente desvelada aos procedimentos, a ciência moderna precisa então segmentá-la, fazer com que seja mais cômodo seu projeto de tudo representar. Só assim será possível explicar tudo, a pretensão de Descartes e fundamento do progresso imaginado. É o que Heidegger chama de “exploração organizada”. O método tem primazia e é explorador, e ao mesmo tempo uma pesquisa ou método só atinge a reputação de científico quando se entrega à institucionalização e à padronização: tudo “progride”, é apresentado, representado, comunicado. Em outras palavras, tudo se demonstra por imagens.

Se o resultado só pode ser um, não se pode deixar os entes - fatalmente dinâmicos - livres. O método é quem toma as rédeas. Sai de cena o pensador, entra o operador, o ente efetivo e eficaz no que deve entregar. Além da efetividade e da eficácia, ele precisa também entregar a outra habilidade da tríade obrigatória moderna: a eficiência, o que na nossa época significa basicamente economizar tempo.

O Ser, ou o que algo é, o que reúne um todo em si, que para o grego era o *hypokeimenon* e se encontrava na natureza, e que para o medieval era deus, a modernidade encontra no sujeito. O Ser torna-se o “Eu”, o homem, e isso é o que distancia e distingue o moderno. Em poucas palavras, a modernidade forma *imagens*. Imagens do Ser, imagens do mundo, imagens da existência. O totalitarismo do ente e a sua necessidade de representar-se em uma imagem é, para Heidegger, o que define a época moderna. Inevitavelmente, uma imagem sempre será uma fixação, uma exaltação de universalidade em uma representação.

O processo básico da época moderna é a conquista do mundo como imagem. A palavra “imagem” significa agora o produto [Gebild] do produzir representacional. O homem luta aí por uma posição em que possa ser o ente que dá a norma a todos os

outros e estabelece parâmetros. Já que esta posição se estabelece, ramifica e declara como visão de mundo, a relação moderna com o ente no seu desdobramento decisivo transforma-se na disputa entre as visões de mundo, mas não entre quaisquer delas. A luta só ocorre entre aquelas que já decidiram com o mais alto grau de firmeza as posições fundamentais mais básicas do homem. Em prol da luta entre visões de mundo, o homem mobiliza a violência irrestrita do cálculo, do planejamento e do cultivo de todas as coisas, e o faz de acordo com o sentido desta luta. A ciência enquanto pesquisa é uma forma indispensável desta auto-instalação do mundo, um dos caminhos pelos quais a época moderna se lança à consumação de sua essência, com uma velocidade insuspeitada por aqueles que dela participam. Com a luta entre as visões de mundo, a época moderna entra pela primeira vez no trecho decisivo da sua história, e supostamente passível da mais longa duração. (HEIDEGGER, 1951, p. 9)

Se o mundo para o cientista moderno é imagem, deve ser possível produzir ou representar essa imagem. Aqui está outra peculiaridade da época moderna, tema desta tese: a representação técnica, maquinal, mecânica do mundo é característica dos tempos modernos. A possibilidade de essa imagem ser realmente uma imagem no sentido físico é moderna. É a radicalização da denúncia de Heidegger de que o mundo, hoje, é imagem. Não é só isso: é uma imagem que pode ser representada e produzida por um “super-sujeito” epistêmico dotado de todo o poder: o homem, o cientista, explorador e experimentador.

Não é surpresa dizer que nos filósofos pré-socráticos essa formação de um mundo como imagem seria impossível, pois Ser, ser um humano, é ser assim percebido por um ente que percebe e vê a abertura que permite outras possibilidades de ser. A mutabilidade e a dinâmica estão intrínsecas na ontologia de Heráclito, como vimos. Mas sabemos também que não é

Heráclito que a modernidade exalta como seu inspirador grego, e sim a Platão: o filósofo dos *eidos*, das imagens ideais.

A posição do homem na modernidade está colocada de forma muito clara, de acordo com Heidegger. O que o homem deve ser é aquilo que está representado no ente compreendido na imagem do sujeito. E o mundo ao qual ele deve aspirar é aquele colocado na imagem de mundo.

A educação, por exemplo, compreendida enquanto *agogé* (guia, condução), tem também essa função, de levar, conduzir os novos a ser e adequarem-se às imagens, aceitar essa condução ao ideal.

As imagens que o próprio homem enquanto sujeito produz são aquelas às quais ele se submete. De fato, o mundo torna-se imagem enquanto o homem torna-se sujeito.

Certo, as denúncias estão postas. A crítica está feita e é visceral, radical. Agora, o que fazer? Já aqui, em 1938, no texto tema desta seção, Heidegger parece iniciar o delineamento de seu pensamento sobre a posição possível para o ente que insista em pensar e buscar o devir onde ele parece não mais ser possível. Para ele, toda a luz da modernidade carrega ainda em si uma “sombra invisível”: trata-se do que permanece como “incalculável” (HEIDEGGER, 1951, p. 10).

O incalculável, dentro da época moderna, seria o espaço peculiar, o *locus* particular onde a representação não tenha, ainda, acesso. É o que ainda se coloca como distinto, e que somente em uma época que tudo padroniza pode ser encontrado. Somente no império do cálculo poderá encontrar-se o incalculável. É impossível negar sua época ou fugir dela.

Como ele deixará mais claro nas conferências das décadas de 40 e 50, *o salvar-se da técnica só pode estar na estrutura técnica*.

E qual o caminho? O que aparece aqui é a tarefa de permanecer estranho em meio ao ente representante da imagem de mundo. No âmbito filosófico, isso é manter o foco no aspecto inevitavelmente dinâmico do Ser. Remeter o ente e o efetivo à luz do Ser. Compreender e entender a profundidade da essência da época que vivemos é surpreender-se com a obscuridade do Ser. Essa surpresa, o arrebatamento que pode nos causar, ao percebermo-nos em tal situação, pode ser a força que faça com que a sensibilidade ao aceno do Ser nos retorne e incomode novamente.

Para Heidegger, a essência da técnica e do cálculo modernos atingiu uma força tal que para nós seria ainda impossível ver o brilho de algo que salve a partir da reflexão; o que podemos fazer é preparar-nos para o momento em que a abertura do acesso nos for propiciada, para o momento em que o velamento se re-vele.

A “exploração organizada” realmente se constrói quando instala os entes dentro de seu sistema, onde, por sua vez, quem dita as normas e o método é o próprio sistema. Na estrutura técnica, esse modo de ser age contra as diferentes formas de pensar, buscando sempre a unidade ou a imagem de mundo. Mas, paradoxalmente, parece estar aqui o que seria para o alemão uma fresta. A falta de um projeto, de uma força prévia original nessa organização estrutural abre a possibilidade de questionamentos e desfigurações que podem ser elaboradas por dentro da própria estrutura.

Por isso, acredito que buscar a visão das dimensões política e formativa na tecnologia, dentro da estrutura técnica, possa agir nesse sentido. Tanto com Heidegger buscando os brilhos na filosofia quanto com Hannah Arendt os buscando na política, é possível perceber que a técnica está envolvida sempre. A questão da técnica e da tecnologia é um tema e uma discussão que paira acima dos temas segmentados, como algo excepcionalmente abrangente.

*A preparação para o pensar futuro só será gestada em um questionamento radical da época e de seu processo de consumação. Para esta tese, nossa época é a época da técnica, a era da tecnologia. Por isso, a ela são direcionados os questionamentos.*

O homem não saberá o incalculável, isto é, não o preservará em sua verdade, a não ser no questionamento criativo, em configurações que tiram sua força da reflexão autêntica. Elas posicionam o homem do futuro numa posição intermediária: ele pertence ao ser e, contudo, permanece um estranho no meio do ente (...). Hölderlin sabia algo a respeito. Seu poema intitulado “Aos alemães” conclui: “Bastante limitado é o tempo de nossa vida / O número de nossos anos vemos e contamos / Mas os anos dos

povos / Um olho mortal os viu? // Se tua alma  
por sobre tua própria época /  
Nostalgicamente se arroja, tu te demoras  
enlutado, / Então, nas praias frias / Entre os  
teus e não os conheces.” (HEIDEGGER,  
1951, p. 10)

A visão da dimensão política presente na *techné* expande o pensar para uma dimensão formativa, que seria o repensar da formação para a época técnica, no sentido de fazer gerir, gestar, alimentar a preparação para o olhar às frestas. O exercício desse olhar pode se dar com reflexão, com pensamento e também com produção, técnica e artística, que diga que sim, existem outras formas de fazer. Tanto o pensamento quanto essa produção parecem ser, antes de tudo, linguagem.

O exercício de linguagem como abertura à visão das diferentes possibilidades de pensar e produzir parece ser a urgência política e formativa da preparação para a lida com nossa época.

## § 18: Manualidade: o ato do fazer e a justa medida

*“Tenho meditado constantemente se ainda há um meio de manter duas coisas juntas e discretamente presentes: por um lado, o fato de o ofício mais longo e rigoroso pertencer ao pensamento; por outro, o fato de o pensamento ser em si ação, uma vez que prossegue lado a lado com a essência do ser.”*

*Martin Heidegger, em carta para H. Arendt  
(Correspondência, p. 80)*

A essência da arte nunca foi e nem poderia ser a forma final. Mas mesmo nessa época de arte como imagem ainda é possível inspirar-se em exemplos de onde é possível ver brilho daquela essência esquecida. Esse é o brilho a ser buscado e, se encontrado, a ser estudado de forma a ver que esse encontro original da *poiesis* com a *alethéia* não pode ser apenas contemplativo, nem material e nem mesmo somente espiritual. A perseguição ao brilho pode dar-se numa forma de produção que não pense somente na forma, na *morphé*, como finalidade, como produto.

Ou seja, precisa persistir e acontecer na ação produtiva, no fazer, naquilo tratado como a manualidade.

O processo do fazer, o ato, tem em si a possibilidade aberta de ser técnico-artística. A concretude do momento em que se faz, em que se produz, é onde a inspiração realmente poderá atuar e guiar essa construção para um mergulho do pensamento a uma técnica e a um *logos* mais originário, onde nada está pronto nem formulado previamente. O fazer artístico pode esperar, aguardar, refletir sobre sua ação, de modo a pensar a existência da reflexão anterior que tem como busca não a forma, mas outras dimensões.

A forma de atuar desse fazer, dessa manualidade, pode portanto dar vistas ao brilho, e pensar esse produzir a partir de um direcionamento do pensar a uma dimensão política, que se expande para uma dimensão formativa e que no caso de uma ação produtiva, se coloca também como uma dimensão ética, uma dimensão formativa, que é, de forma breve, defender que a formação humana trate dessa questão.

É um caminho que facilita a percepção da urgência de um modo outro de pensar e de realizar a reflexão prévia rumo ao diferente, ao novo.

Mas os questionamentos que ficam são inúmeros, e podem inclusive ajudar na formação do campo de tensão proposto para um pensamento que se queira artístico. Contextualizando, será que ainda temos em nosso tempo as possibilidades que Heidegger ainda tinha no seu? O que ainda se vela em meio a esse monte de apetrechos e materiais? O que ainda se abre como atuação dentro dessa imensa parafernália teleológica e tecnológica que nos é imposta?

Enfaticamente, em nosso tempo, os aparelhos são quem atuam e quem colocam a forma às ordens da estrutura, do que Heidegger, como ainda veremos, chamou de *Ge-stell*. Ainda há possibilidade de atuar pela manualidade na era tecnológica?

Surge outro conceito essencial para uma discussão da técnica enquanto *techné*: a *diké*. O limite, a justa medida, que é fundamental para o objetivo do equilíbrio, do *agón*; o limite prudente, do qual já Heráclito dizia.

A *techné*, no seu modo de se relacionar com a *phýsis*, desvela e vela no momento em que vê a verdade como *alethéia*. Tendo essa visão e tendo feito essa reflexão anterior, o produtor demonstrará a sua produção como *logos*.

Esse *logos*, como já discutido, se mostra como uma alternativa à interpretação metafísica que retira essa essência “*alethéica*” deste *logos* originário. No produzir metafísico, pensar é na verdade representar o objeto como ele já é, e o *logos* se reduz à lógica racional. O *logos* originário, especificamente o *logos* de Heráclito, é aquela juntura, a reunião do múltiplo; o emergir da *phýsis* reúne os conflitantes, emerge a um vigor e só vigora quando ao desvelar, se abre também ao ocultamento.

Atuando irmanada com o *logos* originário, a *techné*, nessa reunião do múltiplo em uma unidade, no contexto da produção, pede uma forma, um tipo de enquadramento, que delinea os limites, a medida possível, regida pelo pensamento do *telos*, da finalidade.

Essa *morphé*, o aspecto formal da produção regida pela *techné*, é a *diké*, a justa medida, a força balanceadora que visa o equilíbrio. Ela não age apenas no pensamento, no discurso e na ação. Age também na produção. Sendo a força dessa produção a reflexão prévia da *techné*, a própria formação

desse limite na *diké* estará em consonância com o *logos*, ou seja, com o Ser, sendo por ele construída e estimulada. Ela será um tipo de coordenadora, organizadora do caos, dessa força caótica que é característica da produção técnica. A *diké* rege, supervisiona essa força e o espírito “baderneiro” da produção que queira tudo desvelar e ir além do próprio Ser no ímpeto ilimitado do fazer.

A *techné* tem uma essência livre e, sendo um saber, usa desse conhecimento para fazer erigir o novo, o modo diferente de fazer. A *diké* trabalha com a técnica em harmonia, “a mais bela harmonia”, lembrando Heráclito. Sim, pois a relação entre o ímpeto do fazer e do desvelar e o limite que lhe é colocado é, sem dúvidas, conflituoso. Mas o conflito que se dá a partir da pré-visão feita com o olhar na *phýsis* cria a bela harmonia, e a *diké* atua no *ajustamento*, procurando esse equilíbrio.

É possível então perceber dois pontos fundamentais: primeiramente, sendo a *techné* um saber, uma disciplina, algo inicialmente espiritual, a *diké* vai atuar, na verdade, não na *techné* propriamente dita, e sim no seu *logos* prático, na *poiesis*. A *diké* andarà junto com essa práxis, no ato e na ação que realiza a vontade pensada e refletida a priori, seja obra artística ou de linguagem; e guiarà também a *poiesis* enquanto construção na manualidade, no desvelar do fazer, no fazer-aparecer aquilo que foi pensado. Em segundo lugar, observa-se que a *diké* não pode ser um limite sólido. Nunca pode ser impositiva. O conflito precisa continuar, pois é dele que nasce a harmonia e tudo surge.

A *poiesis* e a *diké*, então, não podem ter uma relação de submissão; a *poiesis* não vê o limite e o aceita como destino imposto. O ímpeto do pro-duzir olha para o limite e o compreende. Mas a relação continua conflituosa, pois ele precisa se esforçar no sentido de alargar esses limites, de forma a continuar o círculo do devir, aquela circularidade que vê possibilidades e dinamiza a sua atuação, podendo ver e fazer o diferente.

A *poiesis* é essencialmente subversiva, ela age com dinâmica mesmo quando a imagem já está fixa. Ela exercita, antes de tudo, a polissemia.

Chamando novamente a expressão que utilizamos no prefácio como nomeação da atuação artística, o Espírito

Selvagem, em sua selvageria *poiética*, continua o conflito na intenção de expandir os limites dessa *diké*, mas sem quebrá-los por completo, sabendo que a finalidade do produto, pode ser dinâmica e pertencer ao devir. Há uma limitação, e sempre é necessário que ela exista. Ela é apenas maleável.

Ao alargar a justeza do limite, esse impulso está mostrando que pode agir com outro método. Cria o espaço para a criação de mundos.

Ao fim, pode-se dizer que a *techné* inspirada e conflituada com a *phýsis*, e compreendida dessa forma ampla e complexa, faz o combate, a luta com a *diké*, compreendida como o governo maleável da produção e do desvelar.

Esse combate é o que define o homem como ser histórico e finito. Cada atuação no alargamento cria novos mundos possíveis, novos modos de ser e de pensar. Abre a clareira, que Heidegger demonstra a partir de sua quadridade. A clareira está aberta entre quatro pontos: horizontalmente, entre a mortalidade e a imortalidade e verticalmente entre a terra e o mundo.

A quadridade, enquanto um jogo, demonstra o jogo do mundo, onde o por-se-diante da obra e o brilho de sua instauração no meio do caminho se dá no *Ereignis*. O jogo dessa quadridade é um jogo que se joga com produção, com o fazer, com produzir algo que apareça. O mortal que se relaciona com o divino, abre mundos e busca os instalar na terra, é o que realmente habita a clareira. Mas não basta sua abertura e sua habitação. Para habitar de forma mais segura e tranquila, ele precisa *construir* nesse espaço. O *Ereignis*, o acontecimento, é a abertura da clareira, mas não faz essa construção. Apenas mostra o espaço, apresenta o aberto. O construir para uma habitação mais segura vai depender do modo de fazer do homem, da sua atuação técnico-artística, da sua produção que constrói. É por isso que o fazer, a produção, enfim, a técnica, é pensada por Heidegger e neste trabalho como um fundamento para o novo *logos*.

Se a clareira se abre e nada é feito, as árvores e o mato voltam a crescer e irão tampá-la novamente. A construção *mantém* a clareira aberta.

Por isso, a sua re-visão, uma meditação nela concentrada de modo a interpretar essa construção novamente, podem ser fontes intensas de uma visão do brilho do que salva.

O homem histórico é o homem da quadridade, dos múltiplos mundos, onde a circularidade do devir e a provisoriedade são as únicas normas. O homem se define, nesse modo de pensar, pela provisoriedade.

Sendo provisório, o homem se coloca, se põe como ser finito lançado em um mundo e já, naturalmente, prepara e estimula a sua transição, o seu novo. E dessa mesma forma age em relação ao mundo: cuida para que as transições para os novos e a criação de outros mundos possa ser possível, já que esse emergir do novo virá sempre do velho.

Assim, Heidegger defende que, se é certo que o homem pode rebelar-se contra a *diké*, também é verdade que, enquanto ente que se encontra no domínio do desvelado, é também configurado pela *diké*. A partir do momento em que emerge para fora do desvelado, a *techné* tende para a fixação em conjunturas presentes e, por isso, retorna à *diké*. Ou seja, o homem revolta-se contra a *phýsis*, contra a *diké*, mas só o que pode fazer instaurando novos entes e, assim, retornando constantemente aquele domínio contra o qual se revolta. É este paradoxo que caracteriza a existência humana. Não obstante, é também essa “estranheza máxima” (produzindo violentamente brechas momentâneas no domínio imponente da *diké*) que torna o homem histórico e o distingue dos restantes entes.

Assim, a relação entre a *techné* e a *diké* não é uma simples relação de oposição: é uma relação  tensional de expropriação/apropriação. O artesão desvela quando constrói um banco de madeira, a partir de uma forma prévia do tronco de uma árvore, ou quando utiliza a pedra e lhe dá uma nova forma, seja para construir utensílios, seja para esculpir obras de arte. No pensamento grego original domina ainda a consciência de que essas são formações provisórias, são entes que apenas, e durante um pequeno instante da história, tomaram aquela forma. A madeira retornará ao ciclo

natural da natureza tal como a pedra. Tal como as formações humanas com base nas leis e na política. Esse facto determina aquilo que é sentido de precariedade e de temporalidade absoluta das obras humanas, permanentemente em tensão com uma imponência que lhes é infinitamente superior. Assim, a acção da *techné* é temporária. Ela move-se num duplo paradoxo e que consiste na necessidade de des-familiarizar para tentar estabelecer uma nova ordem do humano que, não obstante, está também sujeita a uma constante mudança. (CASTELLO BRANCO, 2009, p. 19)

Heidegger vai dizer dessa função geral e complexa da *techné* já em “A Origem da Obra de Arte”, dizendo a *techné* como a unidade onde está contido o múltiplo da práxis e da *poiesis*. A *techné* tem por destino, em seus termos, o “colocar-em obra”, o “por-diante-de”. E para isso, deve agir, construir e fazer ao mesmo tempo. Ela age, no contexto da práxis, produzindo, inclusive eticamente e politicamente.

Esse pensamento, o saber técnico que origina a acção, o fazer e o produzir originários na práxis e na *poiesis* são, para Heidegger, sempre uma reacção a um apelo, um aceno do Ser, uma força que vai estimular e chamar o homem para um destino. Toda acção, toda feitura e toda produção, na *techné*, demanda uma reunião entre homem e ser a priori. Essa reunião é a reunião do *logos*. Esse encontro, desvelador por si só, vai *acontecer* como discurso, como o falar, o escrever, o construir. Ele demandará acção, inclusive ao pensar, que é fundamento técnico de toda acção produtora.

Se a técnica cria *logos*, ela, como saber, *ensina*, desde a sua reflexão anterior e a pré-compreensão da finalidade e da necessidade do produto, a pensar. Aqui está a *dimensão formativa da técnica*: nos ensinar a pensar o porque, pensar a finalidade, a praticar o pensar como acção *poiética* no mundo em que nos encontramos lançados. Será que há algum brilho desses ensinamentos na tecnologia como a vemos hoje?

O campo de tensão proposto vai se formando, então, cada vez com mais perguntas, com mais abertura.

Na discussão da *diké*, surge outra pergunta primordial: A técnica moderna quebrou inteiramente com os limites da *diké*? Ela deu um sumiço com a justa medida?

No pensar metafísico, a clareira até pode se abrir, mas é logo coberta de novo pelas frondosas árvores do velamento; e não se trata aqui do velamento da *alethéia*, e sim do ocultar das possibilidades, ficando a verdade aparente como única considerada. A verdade como *alethéia* também faz a dinâmica velamento/desvelamento, mas de forma diferente. Ela abre a clareira deixando claro que o pensar precisa ali habitar para buscar a força de, ali habitando e construindo, continuar perseguindo o velado. Nada se petrifica como verdade. Abrir a clareira com a dinâmica do velamento e desvelamento próprio do devir da *alethéia* demanda o saber da *techné*, que já é, em si, ação, mas que constrói, que manufatura, manualiza, no método da *poiesis*.

A *poiesis* é quem realmente faz, é quem coloca-em-obra de forma física. Ela é *obral*. Dela surge construção, produção material, visível. O que ela constrói é elaborado com outra visão: a de habitar e de exercitar nessa morada a habilidade da criação, característica mais própria do humano.

Formar o mundo só o humano forma (HEIDEGGER, 2003, §42). Formar mundo é formar o habitável, o útil, as coisas concretas e necessárias. O ambiente, forma mais abstrata, saudável para o exercício da ética e da política são do domínio da práxis, mas tem também uma relação de interdependência com a atuação poiética da *techné*.

Heidegger vai dizer dessa relação buscando aprofundá-la e conectá-la ainda mais. Ele escreve sobre a força poética que vai para além da produção física e surge também como um pensamento poético.

O pensar que interroga, que questiona, que medita, mesmo espiritualmente, é uma ação prática no sentido de que guia as mãos e “deixa-ser-o-que-se-põe-em-obra”, demandando, por si, mais reflexão, construindo um círculo entre pensamento e construção. É o pensamento intenso, que age enquanto pensa, que não deixa de ser ação em nenhum momento. Esse pensar poético inspira a construção, assim como o processo de construção e a obra pronta inspiram mais reflexão, mais poesia, mais *Besinnung*. Ambos são interdependentes e se relacionam nesse conflito entre terra e mundo que abre a clareira. Ambos

estão na terra e miram mundos. “A todos os homens é dado conhecer a si mesmo e pensar” (HERÁCLITO, fragmento 116, in LEÃO, 1980).

Há, portanto, uma harmonia e uma inter-relação originária entre o pensamento e a obra. Ambos agem, mesmo que cada um da sua forma. Agem sobre a terra mirando mundos. Isso significa que há, em ambos, a possibilidade de ver o brilho. O fundamental é simplesmente que seja *techné*: que parta de um saber, inspirado na *phýsis* e que no seu desvelamento se compreenda como finito e provisório e objetive abrir mundos e avistar possibilidades.

É pela obra de arte, enquanto ser que é ente, que tudo o que de outro modo apenas (a)parece ou pode ser encontrado é sequer confirmado, tornando-se assim acessível, interpretável e compreensível como ente ou então não-ente. Uma vez que é a arte que cristaliza e faz aparecer, num sentido distinto, o ser da obra que ela pode ser tida, com toda a validade, como o ser-capaz-de-realizar-em-absoluto, como *techné*. Essa forma superior e efectiva de abrir em manter em aberto é precisamente o saber. A paixão do saber é o questionamento. A arte é um saber e é, por isso, *techné*. Não é pois pelo facto de para sua realização serem necessárias habilidades “técnicas” que a arte é *techné*. (HEIDEGGER, 2009, p. 177)

O estar-disposto é puramente afeto. É afetividade. Essa disposição afetiva (*Stimmung*) é o que pode fazer surgir um pensar artístico, que se construa do modo da arte, como afeto fundamental. A relação entre o homem e o ser está nesse afeto e na abertura que ele cria, abertura espacial; ao mesmo tempo que esse pensar se autoconstrói, autopoieticamente, ele constrói o próprio espaço onde irá se manifestar.

(...) é o próprio pensar que, lendo o que olha, faz obra. Decididamente não à maneira da ciência, na herança moderna, mas desse outro saber que é o saber fazer da arte. O

seu legado é o pensar como arte. (BORGES-DUARTE, 2014, p. 11)

Essa afetividade da disposição, o estímulo, a tonalidade afetiva, a vontade de se sentir afetado é o sentimento propulsor de um fazer autêntico.

Esse afeto é a mediação do ser que chama ao homem para que o corresponda. Quando esse encontro *acontece*, quando ele se dá, a manifestação só poderá ser artística, e é produzindo artisticamente a possibilidade de realizar o encontro originário entre a arte e a técnica, possibilitando também um início de uma construção de um novo *logos*.

Os conceitos se inter-relacionam no propósito de destruir e refundar o *logos*, onde, como vimos com Heráclito, tudo é um.

Mas, então, como era a arte? Talvez somente por poucos anos, embora anos sublimes? Porque a arte tinha o nome simples e singelo de *techné*? Porque era um des-encobrir pro-dutor e pertencia à *poiesis*. O último desvelo, que atravessa toda arte do belo, era *poiesis*, era poesia.(...)

Ninguém poderá saber se está reservada à arte a suprema possibilidade de sua essência no meio do perigo extremo. Mas todos nós poderemos nos espantar. Com o quê? Com a outra possibilidade, a possibilidade de se instalar por toda parte a fúria da técnica até que, um belo dia, no meio de tanta técnica, a essência da técnica venha a vigorar na apropriação da verdade. (HEIDEGGER, 2010, p. 36-37)

## § 19: O texto “A questão da técnica”

“MORTE

*Morte é a serrania do ser*

*No poema do mundo.*

*Morte abre para a tua e para minha salvação*

*Junto ao peso que cai -*

*No cerne da elevação de uma quietude*

*Puramente para a estrela da terra.”*

*Martin Heidegger*

*Poema enviado à Hannah Arendt*

*(Correspondência, p. 56)*

Como dito, acredito que o tema da técnica perpassa toda a obra de Heidegger, mesmo a dos primeiros anos de sua escrita. O tema da técnica é um mar conceitual, onde todo pensamento parece desaguar. Ainda assim, é importante uma seção que trate especificamente da conferência de 1953, “*Die Frage nach der Technik*”, ou “A Questão da Técnica” (In HEIDEGGER, 2010, p. 9-33). Ainda que algo se repita aqui ou ali, o tratamento com o tema específico corrobora com o que a tese quer fundamentar e de onde quero partir.

A técnica, para Heidegger, é muito mais do que a sua compreensão instrumental. Novamente: para o grego, técnica e arte ainda não eram conceitos distintos, sendo, mais do que sinônimos, atividades e ações realmente gêmeas, intrínsecas uma a outra, reunidas no mesmo conceito. A técnica era em si um saber, o saber que era capaz de produzir algo. Não somente no sentido de artefatos ou ferramentas, mas também em um sentido ético-político de produzir Ser, no fazer autêntico.

Para os caminhos do pensamento, o passado continua passado, mas o vigente do passado está sempre por vir. Os caminhos do pensamento esperam assim que, um dia, pensadores os singrem. Enquanto o representar corrente e técnico, no sentido mais amplo do termo, quer ir sempre para frente e progredir, arrastando todos consigo, os caminhos indicadores da sabedoria liberam, às vezes, perspectivas para a reunião montanhosa e acolhedora da unidade. (HEIDEGGER, 2010, p. 9)

Contudo, no texto, o alemão vai detectar também mesmo já neste saber o início de um processo que poderia conduzir a produção e o fazer a uma inautenticidade, um mero fazer reprodutor, que direciona o ato produtor e o pensar anterior ao plano unicamente ôntico. Este é o ponto onde a técnica moderna se instala e vai buscar controle, ao impor, propor e solidificar, fugindo de sua essência como *techné*.

O fazer moderno vai tornar a si mesmo ponto de partida, desprezando a reflexão anterior, o momento ético-político que estava contido na produção enquanto *techné*.

A distância de sua essência como *techné* leva a técnica moderna, apartada da arte, e a sua entificação como tecnologia a um novo conceito, uma nova essencialização do termo, que destrói a *techné* como conceito e cria para si uma nova estrutura. A essa estrutura, Heidegger chamou *Ge-stell*, um neologismo que quer definir o modo como o homem moderno, ao buscar se assenhorar da natureza e impor seu controle sobre um mundo dinâmico, termina encontrando-se ele próprio disponível às demandas técnicas e tecnológicas. E essa vontade de controle não para na natureza; essa força, participando da roda do devir, vai atuar para parar essa mesma roda, dizendo e manifestando apenas um modo de ser.

A técnica, em sua essência agora como *Ge-stell*, vai ainda impor ao homem a completa separação de sua outra cabeça de Juno, a arte, forçando-a a uma definição meramente instrumental, como algo que o homem tem à mão, negando o pensamento que a veja como questão, como um modo de ser, uma forma de *alethéia*, uma forma de acontecimento do ser.

Heidegger, e isso é ponto primordial a se observar, pensa a tecnologia não como a expressão da técnica em si, uma produção ou uma atividade. A tecnologia é questão filosófica, realmente uma questão-problema, objeto do pensamento e do espírito, uma pergunta, *Frage*, a qual o homem deve contemplar e questionar. Questioná-la é então o princípio.

A tecnologia, em si mesmo, não é, e nem poderia ser, um problema, pois ele acredita que ela é carregada por valores e que tem a possibilidade de ter o seu controle submetido à humanidade. A questão é que os valores da sociedade moderna ofereceram à técnica total autonomia, fazendo com que

o homem falhe no exercício de seu controle. Rudiger, sobre Heidegger:

Está claro em seus escritos, e é esse o seu mérito, que em si mesma a tecnologia não tem qualquer problema. O problema está em nosso modo de sermos humanos, conforme esse modo se instituiu no Ocidente. (...) O problema da técnica não é a técnica, mas o próprio ser humano: em termos mais específicos, o do futuro desse, agora que o ente passou a ser cada vez mais interpelado pela armação e se encontra sujeito a um imperialismo tecnológico tornado planetário. (RUDIGER, 2006, p. 230)

A questão da técnica é, então, questão humana, e, sendo humana e sendo um saber, deve pertencer ao âmbito do pensamento. Pensar a questão da técnica é portanto refletir sobre seus efeitos, origens e sentidos.

Produzir a partir da *techné* era a busca da revelação de uma verdade no sentido da *alethéia*, antes de tudo um objetivo filosófico, contido no mundo do pensamento, uma reflexão pré-produtiva, uma imagem projetiva do que se esperava descobrir. Diz Heidegger:

O que a essência da técnica tem a ver com descobrimento? Resposta: tudo. Pois é no descobrimento que se funda toda a produção. (...) À esfera da causalidade pertencem meio e fim, pertence a instrumentalidade. Esta vale como o traço fundamental da técnica. Se questionarmos, pois, passo a passo, o que é propriamente a técnica conceituada, como meio, chegaremos ao descobrimento. (...) O decisivo da *techné* não reside, pois, no fazer e manusear, nem na aplicação de meios, mas no descobrimento mencionado. É neste descobrimento e não na elaboração que a *techné* se constitui e cumpre em uma produção. (...) Contra esta determinação do âmbito da essência da técnica pode-se

objetar e dizer que ela vale para o pensamento grego e, no melhor dos casos, pode servir a técnica artesanal, mas não alcança a técnica moderna caracterizada pela máquina e aparelhagens. E é justamente esta e somente esta que constitui o sufoco que nos leva a questionar “a” técnica. (HEIDEGGER, 2010, p. 17-18)

A técnica moderna, que fundamenta a também moderna ciência, não tem mais como questão desencobrir a partir do pensamento anterior à ação. O objetivo ainda é desencobrir, mas esse desencobrimento, agora, se dá de maneira prática, imediatista, empírica. Os ideais, os projetos, serão os que forem encontrados na atividade prática, pois são eles a realidade.

O desencobrimento que domina a técnica moderna possui, como característica, o pôr, no sentido de explorar. Esta exploração se dá e acontece num múltiplo movimento: a energia escondida na natureza é extraída, o extraído vê-se transformado, estocado, o estocado, distribuído, o distribuído, reprocessado. Extrair, transformar, estocar, distribuir, reprocessar são todos modos de desencobrimento. (HEIDEGGER, 2010, p. 20)

Note-se, pois, que a técnica moderna não procura mais o que ainda não foi pensado, o ainda não feito e o ainda não dito. Ela é prática, é empírica, e parte, portanto, do que está posto, instituído. Nas palavras de Heidegger, o disponível. O desencobrimento propiciado pela técnica moderna ao homem moderno é proposital, interessado, tem seu fim já atribuído a um produto ou descoberta.

Heidegger vai dizer sobre essa nova essencialização da técnica, buscando demonstrar que a técnica moderna absolutiza e ultrapassa até mesmo o que Aristóteles, que já concebia ordem e as causalidades, pensava sobre a atividade produtiva. A doutrina aristotélica das quatro causas é alicerce na denúncia de Heidegger da técnica moderna. Ela busca os

efeitos, mas esquece da finalidade, do *telos*, que para Aristóteles ainda era primordial.

Se a técnica enquanto *techné* é desencobrimento, e a verdade enquanto *alethéia* também, elas coincidem em sua dinâmica. A produção, no entanto, tem método diverso: não é ela, simplesmente, que nos abre a verdade. A produção manifesta, apresenta, faz, mas não cria. Construir algo, produzir alguma coisa tem então uma dinâmica ontológica mais profunda e prévia. Heidegger pensa essa dinâmica com o apoio das quatro causas aristotélicas.

O que foi produzido é algo, sim, é tangível, físico, mas a sua colocação no mundo não é um simples resultado da ação do artesão. A estrutura prévia que determina a mera possibilidade de que o produtor pudesse colocar algo no mundo é essa estrutura das quatro causas. Deixar-que-algo-seja, ou fazer-que-algo-exista é o resultado da unidade e da relação fundamental entre as quatro causas. Nenhuma delas pode ser esquecida ou ignorada.

Heidegger busca, neste confronto de inspirações, uma tensão necessária para conceber a questão. Ele prepara, de certa forma, um jogo, esse conflito agonístico, que antes se deu entre os pensadores originários, em especial Heráclito, e a doutrina platônica-socrática e depois aristotélica; e agora põe em embate o próprio pensamento de Aristóteles, considerado um inspirador moderno, contra os fundamentos da técnica moderna.

Heidegger quer esse conflito, para demonstrar que o que há, realmente, é um escape, uma instauração de uma época outra de relação entre ser e entes. Após expor a doutrina aristotélica das quatro causas, Heidegger vai esclarecer que essa mentalidade de causa e efeito só pode pertencer a um pensamento da técnica como instrumentalidade.

Aristóteles, de fato, como já dito, desconstrói a *techné* que se extrai do pensamento do *logos* originário e inicia outra época para o conceito, tendo assim, por consequência, criado outro *logos*. Ele vai distinguir a *techné* da *epistémé*, ainda que mantendo-as relacionadas, vai separar seus modos de desvelamento, identificando diferenças. Para ele, a *techné* não pode desvelar em consonância com a *phýsis*, pois só trata de produções humanas. Isso dificulta a possibilidade da *techné* ser pensada a partir do *logos* de Heráclito.

Mas a técnica moderna não somente segue sua inspiração, mas absolutiza esse modo de pensar a ponto de negar grandes lições desse filósofo inspirador, como a multiplicidade de maneiras de se dizer o Ser, a possibilidade de produção enquanto *poiesis* e o espírito imprescindível do *telos*, da chamada *causa finalis*.

Isso já foi, de certa forma, discutido. Também não pode ser da alçada desta tese discutir profundamente a filosofia aristotélica. O tema aparece novamente inevitavelmente para dizer da importância que tem para Heidegger o conflito. Aristóteles, ainda que sendo um “destruidor” do *logos* originário, é uma inspiração tão forte quanto a de Heráclito. Sim, pois para discordar e fundamentar a crítica, é necessário tão quanto, ou até mais, conhecimento de seu contrário do que de seu mestre. Destruir um *logos* exige domínio desse *logos*. Não há construção de um novo *logos* que não parta do *logos* corrente.

Destruir a metafísica tradicional exige profundidade no saber dela. E pensar outro *logos* para a técnica exige o olhar atento para a técnica corrente, e não a simples recusa. Isso é fundamental. A tradição é fundamental.

A questão da técnica, do mesmo modo, só pode ser tratada a partir do olhar para esta técnica efetiva. A técnica que aí-está, vigente. A técnica moderna é herdeira da *techné*, mas é outra, uma *techné* com outro *logos*. Novamente: a questão da técnica é questão do *logos*.

O que é a técnica moderna? Também ela é um desencobrimento. Somente quando se perceber este traço fundamental é que se mostra a novidade e o novo da técnica moderna.

O desencobrimento dominante na técnica moderna não se desencobre, porém, numa produção no sentido de *poiesis*. O desencobrimento, que rege a técnica moderna, é uma exploração que impõe à natureza a pretensão de fornecer energia, capaz de, como tal, ser beneficiada e armazenada. (HEIDEGGER, 2010, p. 18-19)

A técnica moderna é o que, no pensamento de Heidegger nesse contexto, faz o fechamento daquela abertura

que é inerente ao humano. O seu *logos*, moderno por excelência, é o que busca aquela imobilidade que quer o fim das distrações do homem frente ao seu transformar inerente e constante. Essa imobilidade define padrões: padrão de ser, de pensar e produzir, o que recorre na criação de normativas para que seja cada vez mais difícil que haja algo ou alguém fora da estrutura. Evita a ação autêntica.

A autenticidade significa, em sua profundidade, responder com singularidade ao chamado do ser; ser esse que não se confunde com o ente, é o velado. A questão da abertura é, sabemos, fundamental. A abertura é o que nos engana, nos tira do caminho pronto, aclara a visão do Outro, do diferente, e com ele a necessidade intrínseca da escuta. Só é autêntico o ente que se abre.

A determinação corrente da técnica, a sua representação presente, não corresponde à sua autêntica essência da *techné*. Essa é a afirmação-chave do texto de Heidegger sobre a técnica.

A determinação corrente, vigente, instrumental, da técnica - que a confunde com a atividade prática do homem - constata, explica, domina. Descreve, funciona e demonstra, mas a partir do instrumento. Questionar esta técnica é efetivamente compreender que esta constatação através do artefato pronto não necessariamente significa descobrir o verdadeiro. O que se vê à frente dos olhos carrega em toda a sua clareza algo ainda velado. Ou seja, a técnica moderna, representação maior e reinante desta técnica instrumental, que constata e explica, pode nos mostrar o correto, o que a coisa faz, mas não nos mostra a razão de ser da produção, seu pensamento anterior. É funcional, despreza sua dimensão filosófica.

Permanece, portanto, correto: também a técnica moderna é um meio para um fim. É por isso que a concepção instrumental da técnica guia todo esforço para colocar o homem num relacionamento direito com a técnica. Tudo depende de se manipular a técnica, enquanto meio e instrumento, da maneira devida. Pretende-se, como se costuma dizer, “manusear com espírito a técnica”. Pretende-se dominar a técnica. Este querer dominar torna-se tanto mais urgente

quanto mais a técnica ameaça escapar ao controle do homem. (HEIDEGGER, 2010, p. 12)

Um bom sinal: se tentamos tanto dominar a técnica é porque sabemos que ela pode fugir. Conhecer o perigo não deixa de ser algo importante para a construção de um caminho. Mas o querer dominar diz muito sobre o relacionamento desse homem tecnológico com o Ser; relação de esquecimento, de estranheza. A tentativa de domínio da técnica nada mais é do que uma reação à ação da própria técnica sobre o mundo, que se desvenda cada vez mais. O problema é, ao desvelar o perigo, tentar aniquilá-lo a partir dos mesmos métodos. Essa é a questão da técnica.

É a partir da viravolta que Heidegger vai tratar a metafísica tradicional em novos termos. Em poucas palavras, o modo metafísico de ser e pensar é um modo de ver a “coisa”. E esse é o modo aristotélico, a coisa sempre como um resultado, um fim já determinado pela relação entre causa e efeito. Sua citação à doutrina das quatro causas de Aristóteles, no texto aqui analisado, aparece para demonstrar que, para além disso, mesmo já presos dentro dessa estrutura, encontra-se um caminho para fechar ainda mais as portas do pensamento, colocando uma causa acima da outra, selecionando-as e hierarquizando-as.

A técnica moderna absolutiza o modo técnico e unilateral de pensar e o aplica ao pensamento de Aristóteles nessa questão. Para o grego, as quatro causas não são simplesmente causas que concebem um efeito; elas seriam motivações, os porquês, o que faz uma coisa ou força responder a outra coisa ou força. Desse modo, para ele as quatro causas, para estabelecerem e produzirem ao seu modo, uma coisa, precisam agir sempre em harmonia.

Elas devem se complementar, agir por uma responsabilidade mútua frente à coisa efetuada. Todos os tipos de causas, são, no fim, tipos de origens, que ao se transformarem em uma unidade, formam uma coisa ou obra. A coisa é essa reunião, que irmana as quatro causas e que assim materializa-se e manifesta-se.

A técnica moderna, como dito, estrutura essas causas numa relação de submissão. A finalidade do produto, ou

*causa finalis*, é esquecida em vantagem da causa eficiente, do efeito desejado. O *telos*, a visão projetada do produto, que seria talvez a única parte do pensamento de Aristóteles sobre a produção que re-vela algo inspirado no *logos* originário, aquele resultado da reflexão prévia e da pre-visão meditativa, perde seu lugar para a causa subjetiva, que analisa o produto a partir de seu efeito, brilho ou pela própria subjetividade do produtor.

Há portanto algo como um “duplo grau de incompreensão” na técnica moderna, o que leva à conclusão de que a solução não é mais simplesmente o retorno do pensamento à causa final e com isso trazer a recuperação e o protagonismo do pensamento sobre o *telos*. Isso não tem mais a capacidade de recuperar, assim quase que automaticamente, a dimensão artística que havia na *techné*. Seria talvez um primeiro passo, mas um pensar mais profundo identificaria uma necessidade urgente de perder de vista a proximidade entre causa e efeito que está dentro do modo metafísico de pensar.

Nisto, a hermenêutica é inspiração.

O modo como Heidegger opera ao buscar talvez uma reinterpretação de Aristóteles nos deixa ver esse plano. Seu método fenomenológico-hermeneuta tem como alicerce compreender e ler a tradição filosófica em um modo interpretativo. A busca por fundar uma nova forma de pensar o mundo e a experiência nesse mundo pode encontrar estímulos nos escombros da tradição, a partir do que está instaurado, nas contradições dentro do sólido. Nessa estratégia, ele demonstra também que a mutabilidade e o devir estão intrínsecos ao pensamento. Nem a tradição é capaz de retirar as contradições de si mesma. Heidegger demonstra isso em sua escrita, demonstrando aquele “duplo grau” de esquecimento e estruturação que faz a técnica moderna se inspirando no pensamento de quem é recorrentemente citado como um de seus fundadores, Aristóteles.

O que a análise de Heidegger das quatro causas de Aristóteles sugere é que, na técnica moderna, a causa material, a causa formal e principalmente a causa eficiente, esta que pensa no efeito imediato, na prontidão do produto, superam e obscurecem a causalidade final, do fim, do motivo, da razão de ser. Por ser obscura, a técnica moderna não questiona essa causalidade do fim, a causa *finalis*, o porque dessa produção. Importa apenas o efeito, seu uso, sua instrumentalidade.

No pensamento grego, origem da *techné*, essa causalidade final nada teria a ver com eficiência, eficácia ou na imediatez da atuação do produto, nos termos da técnica moderna. A *techné* nos gregos, como dito, tem essa dimensão filosófica, ela é essa reflexão ética anterior do produtor. É essa reflexão anterior, o projetar, o dever e a responsabilidade que passa do produtor para o produto que, como já dito, interpreta-se aqui como a dimensão política intrínseca à *techné*.

Ao mesmo tempo, sendo política, carrega a necessidade de uma formação que pense esse dever e essa responsabilidade.

As quatro formas de causalidade – material, formal, final e eficiente – não podem se confrontar, obscurecer umas as outras, entrar em conflito. A articulação desses modos causais, a harmonia entre essas quatro causas de ser do produto pode se dar somente na produção pensada enquanto *poiesis*. E como encontrar essa forma poética de produzir? O caminho parece ser a procura de um verdadeiro através e por dentro do que aparece. A produção, como *poiesis*, vai se fundar no desencobrimento. É ela que conduz do encobrimento para o desencobrimento.

Como não ver a necessidade de uma formação que inspire e pense essa prática, essa produção? Os gregos, desde seus ideais de virtude, a *areté* homérica, passando por Heráclito, Parmênides, Pitágoras, e até em Platão e Aristóteles, pensam o formar como *Paideia*. Como projeto que consagra a relação entre teoria e prática, entre o pensar e a produção.

Nós, modernos, parecemos ter perdido de vista esse caráter múltiplo que existe dentro de uma unidade recolhedora. O universal moderno é pleno e impositivo.

A unidade no pensamento originário re-unia, recolhia em si o diferente e executava dentro de si esse conflito. O projeto, a reflexão prévia ao produzir levava em conta essa unidade e era por isso, política em sua essência. O esquecimento do ser denunciado por Heidegger é integrado pelo esquecimento da dimensão formativa e da finalidade política do fazer.

A *techné* traz em si, de forma intrínseca, uma ética política e formativa. Heidegger parece dizer, portanto, neste texto específico sobre a técnica, que a essência da técnica, originariamente está de fato na *techné*. A essência originária, a técnica em sua origem, é *techné*.

O decisivo não é o fazer, e sim o descobrir, que se dá no âmbito do pensamento e do produzir.

A multiplicidade e pluralidade de sentidos para uma “verdade” estão intrínsecas ao conceito da *alethéia*. E é à *alethéia* que busca a *techné* como pensamento e a *poiesis* como prática. Basta lembrarmos que Platão, na sua ruptura com a linguagem de seu tempo e na construção de seu sistema e sua cidade ideal, não vê funções para os poetas e artistas, ou seja, os possuidores de *techné* e de *poiesis*. Não há lugar para a multiplicidade no pensamento monossêmico.

Isso é decisivo para que um enfrentamento à tradição filosófica do Ocidente possa germinar na *techné*. É ela originariamente a essência da técnica.

Isso posto, fica claro que a técnica moderna não respeita essa essência. A técnica das máquinas e dos aparelhos também é descobrimento, mas tem outro método. Não se desenvolve no sentido da *poiesis*, e sim pelo fundamento da exploração da natureza, principalmente como produtora de energia. A técnica moderna vê a natureza, *phýsis*, como algum tipo de entidade que está disponível e passiva ao homem, para que este faça dela os seus instrumentos técnicos. Sendo a *phýsis* algo independente do homem, que surge por si, e sendo o descobrimento da técnica moderna essencialmente explorador, será necessário controle, domínio.

A necessidade do controle e do domínio da natureza efetiva o pensamento dessa natureza apenas como disponibilidade. Longe de ser pensada como um sujeito, como pretende a ontologia de Heidegger, a técnica moderna a rebaixa inclusive da posição de objeto. Ela não é mais objeto, e sim apenas o que se pode fazer com este objeto, a que ele pode servir, a que ele se dispõe, sua funcionalidade e instrumentalidade.

Esta é a característica fundante da técnica moderna: ver a natureza e a produção somente como resultados da disponibilidade. Nem a natureza nem as máquinas são autônomas, sendo pensadas apenas a partir do dispor. É uma técnica de interesses, não altruísta, que não é livre, pois quem define essa disponibilidade é o próprio homem. Não há reflexão, culto, há apenas exploração do mundo disponível.

A técnica moderna não se interessa mais pela busca da verdade no âmbito reflexivo; ambiciona apenas conhecer o

concreto, o aparente, tomar o ser do ente como ser. O objeto de sua atividade, portanto, não é mais, em si, o objeto, e sim a absolutização desta possibilidade do objeto disponibilizada pelo real. Ora, se a técnica é exploratória e dedica sua exploração somente ao disponível, ela não é livre como nos prometeram os cientistas e filósofos modernos. Ela é restringida. Restringe-se ao disponível, à atuação a partir do aparente. O que isso significa, em sua profundidade? Sendo o homem o agenciador da técnica, a atividade do homem, neste contexto, não é autônoma, pois o objeto está posto, passivo, não tendo o homem antes tido espaço para pensá-lo. Se a sua própria técnica não é livre, pode-se afirmar que tampouco é livre o homem que só trabalha a partir de suas demandas. A promessa moderna e iluminista fecha o conceito da liberdade. O projeto iluminista se efetiva restringindo essa liberdade.

A tecnologia fabrica sem o questionamento. A perda desse questionamento prévio coloca a todos, a natureza e aos homens, em situação aleatória, de alerta, difícil de prever. Quem trabalha a evolução tecnológica não é mais o homem; ela se autoevolui, se põe em processo de autogestão. Ela não abre mundo e nem aceita ser postada na terra. Não há limites, *diké*. Ela faz por si mesma.

Heidegger trata como um “sufoco”, ou “asfixia”, essa falta de espaço para pensar, para respirar mesmo. A própria física moderna, ciência que estuda a *phýsis*, é influenciada e influencia na técnica moderna; ela é a base da exatificação da natureza pela ciência. O sufoco é esse: a técnica moderna foge tanto, distancia-se tanto de sua essência como *techné*, que cria para si mesma uma nova essência. Se autofundamenta em seus métodos e instrumentos, o que oculta de forma quase fatal as possibilidades. Fecha-se em si mesmo e sufoca-se.

E encobre também, ainda mais, a armadilha da *Gestell*. A natureza, tida como menos que objeto, não deixa de ser *phýsis*, ainda é independente. Fatalmente, portanto, ela foge ao controle do homem. Ora, quem se encontra disponível então é o próprio homem. Ele está dis-posto ao momento em que a *phýsis* fugirá do seu controle. O filósofo traz exemplos: o lenhador não está somente à dis-posição da indústria madeireira, queira ou não? Não está somente dis-posto às demandas técnicas? E hoje, quanto piorou essa asfixia? Qual o grau de asfixia da “sociedade tecnológica”?

Como ser-no-mundo, como único formador de mundo, o homem precisa desencobrir. Há um apelo, um chamado ao desencobrimento. Um desafio, algo que o lança, que o convida. O homem nunca se reduzirá à completa disponibilidade, pois precisa desencobrir, mas sendo o seu método de desencobrimento a exploração da natureza, que é *phýsis*, esse fazer nunca será dele próprio, nunca será um feito totalmente dele. Ele está, portanto, disposto, à disposição, ele se recolhe como disponível às demandas que não são dele. Essa é a armadilha. Não se trata de nada menos que isso: o apelo pelo desencobrimento na exploração leva o homem a dispor-se a desencobrir apenas o que vê disponível. Cedendo a um quase clichê, o homem está dominado pela técnica. Caiu na armadilha.

Para Heidegger, essa *Ge-stell* é a re-essencialização da técnica moderna, uma nova compreensão que se coloca e se fixa, o que resulta na asfixia monossêmica do mundo.

Que desencobrimento se apropria do que surge e aparece no pôr da exploração? Em toda parte, se dis-põe a estar a postos e assim estar a fim de tornar-se e vir a ser disponível para ulterior dis-posição. O disponível tem seu próprio esteio. Nós o chamamos de dis-ponibilidade (Bestand). Esta palavra significa aqui mais e também algo mais essencial do que mera "provisão". A palavra "dis-ponibilidade" se faz agora o nome de uma categoria. Designa nada mais nada menos do que o modo em que vige e vigora tudo que o desencobrimento explorador atingiu. No sentido da disponibilidade, o que é já não está para nós em frente e defronte, como um objeto. (...)

Quem realiza a exploração que des-encobre o chamado real, como dis-ponibilidade? Evidentemente, o homem. (HEIDEGGER, 2010, p. 20-21)

Não há possibilidades de ser uma técnica livre. O livre precisa ter algo próximo de uma vocação para a abertura no momento do desvelar, já que nesse contexto da produção o manipular só se dá após a reflexão prévia sobre o produto. Essa

disponibilidade, nesse sentido, quer dizer que há um interesse no efeito, o interesse único e brusco do homem no momento do fazer, o querer algo em troca. Ao buscar um fim que não está mais na própria produção enquanto *techné*, o homem não mais tem como guia a *phýsis* e por isso sente o desafio de explorar as energias dessa natureza que aparentam ser tão abundantes. É um desencobrimento, em outras palavras, proposital, não é autônomo, é totalmente dependente de um ente que não mais se relaciona com o Ser.

Esse desafio, que leva o homem ao desvelar explorador é a estrutura da *Ge-stell*.

§ 20: *Ge-stell*

*“Três estadas na Grécia com Elfride - em parte cruzeiros, em parte uma estada em Égina - comprovaram para mim este ponto único, quase sempre impensado: A-Letheia não é nenhuma mera palavra nem tampouco um objeto de etimologização.*

*Ao contrário, ela é o poder ainda vigente da presença de toda essência e de todas as coisas. E nenhuma armação pode ocultá-la.”*

*Heidegger, em carta para H. Arendt  
(Correspondência, p. 111)*

O termo é fundamental para entender a questão da técnica em Martin Heidegger. *Ge-stell*, como dito, é um neologismo criado pelo autor. Em tradução livre, seria algo como compor, armar, algo que estrutura ou oferece suporte. Heidegger quer passar a ideia de uma composição ou estruturação técnica que tem como método o dispor da natureza como matéria-prima e que se “aproveita” do apelo que é natural ao homem por descobrir para oferecer-lhe o método técnico como única possibilidade.

Como já alertado ao leitor, não se opta aqui por nenhuma das traduções mais usuais que alguns comentadores brasileiros e portugueses trazem: armação, composição, instalação produtiva, arrazoamento, dispositivo...nenhuma delas me agrada no momento em que parecem não dar conta da verdadeira amplitude que o termo tem para Heidegger. Faço uso, portanto, do neologismo em alemão, tentando com empenho deixar esclarecido o leitor sobre o seu sentido, suas conotações, suas interpretações, amplitude e todo significado que carrega na obra do filósofo alemão.

*Ge-stell* já é então um exercício de linguagem, uma criação linguística para o que não foi dito, não foi significado. Também por isso, creio ser importante manter o termo, pois traduzi-lo significa tentar transitar seu sentido novo e aventureiro para uma palavra já existente e semanticamente pronta.

Com-posição, "*Ge-stell*", significa a força de reunião daquele pôr que põe, ou seja, que desafia o homem a des-encobrir o real no

modo da dis-posição, como dis-ponibilidade. Com-posição (*Ge-stell*) denomina, portanto, o tipo de desencobrimento que rege a técnica moderna mas que, em si mesmo, não é nada técnico. Pertence ao técnico tudo o que conhecemos do conjunto de placas, hastes, armações e que são partes integrantes de uma montagem. Ora, montagem integra, com todas as suas partes, o âmbito do trabalho técnico. Este sempre responde à exploração da com-posição, embora jamais constitua ou produza a com-posição. O verbo "pôr" (*stellen*), inscrito no termo com-posição, "*Ge-stell*", não indica apenas a exploração. Deve também fazer ressoar o eco de um outro "pôr" de onde ele provém, a saber, daquele pro-por e ex-por que, no sentido da *poiesis*, faz o real vigente emergir para o desencobrimento. Este pro-por produtivo (por exemplo, a posição de uma imagem no interior de um templo) e o dis-por explorador, na acepção aqui pensada, são, sem dúvida, fundamentalmente diferentes e, não obstante, preservam, de fato, um parentesco de essência. (HEIDEGGER, 2010, p. 24)

A diferença é que o desvelar da *Ge-stell* desencobre no método da disponibilidade. Mesmo para analisar a armadilha da *Ge-stell*, a técnica não pode ser pensada no seu sentido instrumental. Essa armadilha é a força que exige que o homem moderno restrinja sua função técnica de desencobrimento ao que está disponível.

Ao apenas se dispor a trabalhar com o instituído, com o disposto, sem um pensamento anterior ou um objetivo transcendente, Heidegger parece afirmar que o homem não mais cria nada, apenas busca resolver ou conhecer o já criado, o existente.

A origem dos artefatos e a sua verdade, que são a busca do desencobrimento, já se encontram, para o moderno, postas, bastando a ele explorar, dissecar o real, para conhecê-lo. É a completa inversão do pensamento grego, da *techné*, e do desencobrimento no sentido da busca pela *alethéia*. Heidegger, sobre isso, em belo trecho, diz:

Tudo que é essencial, não apenas a essência da técnica moderna, se mantém, por toda parte, o maior tempo possível, encoberto. Todavia, a sua regência antecede tudo, sendo o primordial. Os pensadores gregos já o sabiam, ao dizer: o primeiro, no vigor de sua regência, a nós homens só se manifesta posteriormente. O originário só se mostra ao homem por último. Por isso, um esforço de pensamento, que visa a pensar mais originariamente o que se pensou na origem, não é a caturrice, sem sentido, de renovar o passado, mas a prontidão serena de espantar-se com o porvir do princípio. (HEIDEGGER, 2010, p. 25)

A técnica moderna, então, para Heidegger, cria, em si mesma, essa essência própria, já que não tem mais nada a ver com a *techné* grega. Como vimos, ciência e técnica, na modernidade, estão totalmente fundidas. *Epistême* e *techné*, portanto, não existem mais. Suas “correspondentes” modernas, a saber, ciência e técnica, são uma coisa só, não se distinguem. Desaparece então a *techné* como conceito relativo à produção de artefatos e às atividades humanas. A ciência se resume aos resultados aplicados da técnica. Mas a essência da técnica ainda é única, sendo a técnica moderna uma cópia, uma imagem, uma prática tão imperfeita que mal conseguimos ver nela a sua essência, a *techné*. Heidegger acredita que, com a essência da técnica moderna repousando no conceito da *Ge-stell*, o único caminho, o destino, do homem será “a possibilidade de seguir e favorecer apenas o que se des-encobre na dis-posição e de tirar daí todos os seus parâmetros e todas as suas medidas” (2010, p. 28).

A *Ge-stell*, portanto, não trata só da técnica. É uma estruturação de um modo de ser e pensar.

Ela é a essência da tecnologia moderna, mas que consoma a metafísica em um plano geral, potencializada pelo modo de pensar moderno. Ela é uma forma de ver o fazer, o sentir, o produzir e, por isso, o Ser. E é por ser tudo isso que não pode ser uma simples modificação no modo de trabalhar com a

técnica a salvação. O sentido do perigo está mais profundo, e se manifesta na tecnologia.

Nela se manifestando, o perigo aparece muito mais na “logia”, do *logos*, do que no “tecno”, da técnica.

O que Descartes fez, como vimos, foi, nos termos da doutrina das causas de Aristóteles, tornar o ser humano a causa eficiente de tudo o que existe. O ser-situado no mundo, o ente, como o Ser em sua totalidade. O objeto só se torna objeto ao ser observado por um sujeito cognoscente no método científico. O sujeito pode fazer e produzir no sentido de elaborar certezas e a certeza será a sua verdade. Só o que pode fazer *logos* é a razão e sendo o método essencialmente matemático e calculador, o *logos* se petrifica no *logos* enquanto lógica. No caso, o conceito de lógica metafísica.

Isso é o que origina uma *Ge-stell*. O que surge dessa estruturação é o fechamento das aberturas de possibilidades de ser.

Um sistema fechado e estruturado de forma bem definida cria normativas. Quem está fora precisa se adequar para poder entrar. O sistema enforma o ente. O ente não controla mais os sistemas e as estruturas que cria. Essas normativas obrigam os entes a tomarem para si as formas universais, que devem ser de fácil representação e de simples adequação, no sentido tecnológico, de suas aplicações no cotidiano.

O que a *Ge-stell* técnica faz com os entes é o que a ciência moderna faz com a *phýsis*.

mas o *Ge-stell* não ameaça apenas o homem na sua relação consigo mesmo e com tudo o que ele é. Enquanto destino, ele reenvia para esse desvelamento que é da natureza da ordenação. Onde esse último domina, é afastada qualquer outra possibilidade de desvelamento. O *Ge-stell* esconde, sobretudo, esse outro desvelamento que, no sentido da *poiesis*, produz e faz aparecer a coisa presente. (HEIDEGGER, 2010, p. 33)

Por isso, não é de se espantar que o relacionamento dessa ciência moderna com a técnica moderna foi e é rápido e intenso. Somente o humano pode fazer ciência, o cientista é sempre um ente humano. A técnica, supostamente, também

assim deveria ser; mas a técnica moderna, em sua evolução como *Ge-stell*, se envolve consigo mesmo de um modo que consegue se autoproduzir e se retroalimentar. As evoluções técnicas não dependem mais do ente; as manifestações presentes já anunciam o que terá que ser a sua próxima versão ou o seu futuro. A própria evolução da técnica já determina a próxima demanda que virá. O humano não precisa mais pensá-la. Não precisa mais refletir previamente. O projeto já está pronto, pré-determinado. Ela funciona sozinha e o homem prostra-se em sua disponibilidade.

Para a ciência, que quer também absolutizar-se no sentido do discurso sobre a *phýsis*, a fusão com a técnica é o caminho *lógico*.

Mas a ciência enquanto *logos*, enquanto discurso, ainda não se faz sozinha, independentemente da atuação do humano. Por isso, a tensão proposta: o pensamento que queira ver o brilho do que salva se dará na técnica, na *Ge-stell*, e não na ciência isoladamente. Na tecnociência, a parte da ciência é apenas e-laborar o *logos*. A técnica é o que já escapou do controle há tempos, e é quem constrói o que será dito nesse *logos*. E é exatamente por ser incontrolável, independente, que será possível nela ver as aberturas necessárias, pois a visão dessas aberturas não serão as possibilidades de recuperar seu controle, e sim de radicalizar essa força de tensão, de quebra, de intensidade selvagem que ela tem e buscar redirecionar essa força a partir de outro modo de vê-la e de pensá-la.

A confusão entre ciência e técnica é parte fundamental da *Ge-stell*, pois vai esconder a força desenfreada e incontrolável da técnica dentro de algo que ainda depende do humano. Isso fornece a aparência, a imagem, de que ainda tudo está sob controle, o que abre um espaço maior de atuação dessa força intensa rumo ao domínio total do mundo da vida e da *phýsis*.

A *Ge-stell*, em sua amplitude, é fim e começo. É possível ensaiar dizê-la como uma *fronteira*. Algo que, sendo si mesmo, pode ter uma perspectiva ou outra, mesmo que sua essência seja o fechamento de perspectivas.

A força da *Ge-stell*, e essa é a tensão proposta, pode se direcionar para a sua total absolutização e radicalização no sentido do modo de pensar moderno; ou pode direcionar-se para a abertura de fendas que proporcionem a visão das

possibilidades de uma nova forma de construção para a habitação que possa ultrapassar o modo científico e metafísico de pensar.

Pode-se pensar: ora, autor, mas essa composição estruturada poderá criar então seu próprio fim? Essa é a pergunta-conflito. A resposta só será um “sim” se continuarmos a propor o pensamento sobre a questão e sobre a força atuante da técnica.

(...) o *Ge-stell* é um modo destinal, e como tal não pode ser recusado(...). Resta-nos agora perceber como se caracteriza nas suas determinações especificamente tecnológicas. Que tecnologia é essa que é regida pelo *Ge-stell*? Como se manifesta? Como molda o mundo? Como se relaciona com os entes e com o homem? Como determina as feições da cultura e da natureza? Como se relaciona com o ser? Que tecnologia é essa que representa simultaneamente “o supremo perigo” e “aquilo que salva”? (CASTELLO-BRANCO, 2009, p. 53-54)

Ela é portanto um modo de relação do Ser com o ente, é um destino epocal, colocado no tempo e na história. É um movimento da relação entre ser e ente. E, como é característico desse movimento, ao mesmo tempo em que desvela, algo se oculta. É a esse oculto que a atitude destruidora vai buscar. Estar preparado, disposto e aguardar por esse acontecimento que será um movimento da estrutura onde o que está oculto poderá brilhar. Parece não ser mais possível prever ou forçar o momento em que esse acontecimento ocorrerá, mas é possível preparar-se para ele; antecipá-lo. Manter o ente atento e receptivo aos acenos do Ser. Nenhum controle técnico pode acabar com essa relação originária; o Ser, mesmo obscuro, vai sempre buscar apresentar o seu aceno aos entes.

Antecipar o acontecimento da possibilidade de visão do oculto na *Ge-stell* é, portanto, discutir, produzir, fazer arte e linguagem que demonstrem as possibilidades, as várias formas possíveis desse oculto. Isso é preparação. Uma preparação para o que pode ser o aceno, que deixe mais simples o caminho para interpretá-lo quando ele se manifestar.

Exercitar linguagem, construir *logos*, num modo em que a estrutura técnica não esteja familiarizada.

A própria *Ge-stell* enquanto estrutura é resultado de um movimento, de um acontecimento. O homem moderno recebeu o apelo, o aceno, o envio do Ser, o compreendeu, o interpretou e o fixou como modo de atuação. A questão é que o modo de pensar moderno vai tentar afirmar esse envio como o modo de ser verdadeiro, e não como um dos modos possíveis. O *-stell*, da *Ge-stell*, vem do verbo alemão *stellen*, de tradução diversa, mas algo próximo de colocar, por, fornecer. Na interpretação de Heidegger, o Ser põe, fornece esse envio, a provocação para que a partir de sua compreensão, o ente atue, produza, faça. No contexto epocal moderno, ele torna-se *vor-stellen*, algo posto ou colocado como representação. O *Ge-* é o prefixo que dá o sentido de reunião, mas num sentido totalitário de juntar muita coisa em uma pequena estrutura. Assim, a *Ge-stell*, inspirada num *vor-stellen*, impõe o que se representa como a estrutura do verdadeiro. Além disso, a estrutura “*gestéllica*” dissimula essa sua forma totalitária de desvelar. Ela oculta e não se anuncia como realmente é, como se impõe. Essa ordenação impõe o modo de fazer e produzir, mas não de forma ditatorial. Ela faz acreditar que ainda existe uma essência livre nessas atividades. A forma de fazer e produzir não sucede essa estrutura; elas são colocadas *a priori*. São pré-determinadas. Os fins, já postos e impostos, colocam a atuação-meio, da produção, na situação de submissão. Mas a atividade, por si só, mantém certa imagem de liberdade. Isso é parte do perigo, pois dificulta o olhar questionador e crítico. A tecnologia dos nossos dias é grande exemplo disso. Quem questiona os bens que ela traz?

Nesse ponto de se afirmar, a *techné* enquanto saber-fazer ou saber-produzir originária torna-se quase uma subversão. Isso desaparece aos nossos olhos e por isso é essencial que seja questionado.

A subjetividade empoderada precisa calcular, ordenar e sistematizar essa estrutura para que não exista chances de a verdade ou o Ser serem considerados ou pensados como algo fora dessa estrutura.

O caminho então não pode ser a tentativa ingênua de recusá-la, pois, como diz Castello Branco na citação acima, não há recusa possível a um destino. Ela é o que aí está. A caminhada passa por interpretá-la, compreendê-la, analisar suas

estruturas e encontrar elementos que ofereçam uma inspiração para a meditação que pense em sua destruição e reconstrução a partir dos escombros. A partir dela mesma.

Para isso, será necessário desvelar sua estruturação em busca de argumentos que convençam da necessidade de que essa destruição efetivamente aconteça, e exercitar linguagem nesse sentido. O que aqui e-labora-se é mesmo uma tentativa de exercício filosófico. Falar nos termos de uma dimensão política e formativa da técnica é um exercício, uma atuação que espero que repercuta no pensamento do leitor.

Talvez o maior desses argumentos, inspirado no que disse Heidegger, é o cuidado com a casa. A terra, o natural, o *oikos*. A *Ge-stell* estrutura sua atuação a partir do controle, domínio e total exploração da terra, que, como um Ser, também tem fim. A natureza está e foi levada a estar em completa situação de disponibilidade para exploração. Todo o esquema, a estrutura, a ordenação que provoca o agir produtivo do homem a atuar sempre do mesmo modo, instaurando ainda mais esse sistema posto e ao mesmo tempo retroalimentá-lo é baseado na compreensão da natureza como força disponível e controlada. Como uma fonte de energia infinita. Está aqui seu grande erro.

Heidegger usa do termo alemão *Bestand*, o qual Castello Branco traduz por “fundo disponível”, a compreensão da natureza pelo modo de pensar moderno. No império da técnica e, paradoxalmente, da subjetividade, obscurece-se quase totalmente o sujeito; e também o objeto, a natureza e os próprios entes. Há apenas *Bestandes*. Seres disponíveis ao controle e utilização da tecnologia que segue com o seu *logos*, o discurso de que, com ela, viver fica mais fácil.

Se já não há mais a *phýsis*, nem o objeto, e nem os entes, quem poderá responder ao apelo do Ser no acontecimento do movimento temporal do destino da época?

Não há mais o espaço para o “deixar-que-algo-seja”. A ordem é prévia, a estrutura se coloca *a priori*. E a essência dessa ordem é a natureza e a compreensão da *phýsis* colocada inteiramente sob controle e domínio.

Se a terra se acaba, não poderá mais haver a clareira. O modo de ser como *Bestand* age também de forma a impor um modo próprio de produzir ou de criar, *Be-stellen*. Só se cria enquanto um fundo disponível.

Daqui resulta claro como o *Be-stellen* se contrapõe, assim, desde logo, à ideia de produção (*her-stellen*) poiética. E, a ideia fundamental que está na base dessa oposição, deve ser entendida como a diferença abissal que separa aquela desvelação onde reina o máximo fechamento do real e a desvelação levada a cabo pelo sentido original de *techné*, onde se institui uma “abertura”, uma “clareira do ser”, que é um incidente, uma dinâmica entre a desvelação e a ocultação e não uma presença ou permanência constantes. Ao contrário do que acontece no *her-stell*, a actividade da técnica moderna é um *Be-stellen*, isto é, é uma ordenação que consiste num colocar à disposição no interior de um quadro, tomando uma figura e reduzindo-se doravante a essa figura. No *Ge-stell*, os entes são provocados a desvelarem (o que nele se encontra oculto) de uma forma não-harmoniosa. Na desvelação provocante não há lugar para o carácter de coisa devedora do quadripartido, nem para a produção que caracteriza a poiésis. O colocar-em-obra e o deixar as coisas serem são substituídos pelo colocar-à-disposição. (CASTELLO BRANCO, 2009, p. 56)

O que parece mais importante é que ao mesmo tempo em que nossos olhos assumam e reconheçam a *Ge-stell* como uma estrutura de mundo e de pensamento, eles não se acomodem a vê-la como algo inquebrável ou inquestionável. Ela também é destino, é a resposta de uma época a um aceno do Ser. Ela é um desvelamento que mantém algo velado, mesmo que sua forma de ser e impor-se faça com que esse ocultamento se torne invisível no brilho do presente, do manifesto, na luz do espetáculo tão forte que pode cegar. Essa cegueira é o perigo supremo. E é a essência da estrutura “*gestéllica*”. O modo de ser que ao se mostrar esconde os outros modos possíveis de forma a buscar impor-se como único. Sendo um modo de se ex-por como *vor-stellen*, esse modo de ser vai requerer para si a habilidade de estar representando todos os outros. Isso é o

sentido do *Ge-*, enquanto *vor-stellen*, enquanto representação. Uma reunião enganosa, demagógica, que quer representar em um único ponto o que é essencialmente múltiplo.

É a corrupção do múltiplo. Uma estrela que brilha tão forte que é capaz de dizer que representa toda uma constelação.

Não é necessário dizer a distância que essa compreensão de uma reunião acolhedora está da compreensão da reunião do *logos* originário, especialmente em Heráclito.

E é aqui que atuará o pensar: na busca de nunca perder de vista que, não importa o quanto a estrutura pronta uniformize e se imponha, ela nada mais é do que um modo de ser. Um dos vários modos possíveis. Um dos vários modos de fazer, de produzir, de pensar e de elaborar a relação entre Ser e ente. Só assim parece ser possível entender que está nesta estrutura que aí está, imposta, presente, efetiva, vigente, as possibilidades ocultas, o outro, o novo.

É na própria essência da técnica moderna que está o gérmen do que salva.

A *Ge-stell* vai enquadrar o ente na estabilidade de uma ordem prévia. Isso, nos termos de Heidegger, desfigura esse ente. É a própria entificação. Ele perde sua identidade. Estar disponível dissimula essa identidade. A técnica moderna, ao mesmo tempo em que entifica tudo, nesse caminho calculador e ordenador, precisa trazer o que já é um ente, no caso, o homem, para a estrutura prévia, e nisso desfigura esse ente. O ente não pode mais formar mundo, portanto é desentificado. Ele nada mais é do que disponibilidade, e, por isso, não é necessário. A técnica precisa entificar. O ente desfigurado nada mais é que reserva, algo secundário.

Pensar nessa perda da essência do ente será a busca da visão de uma partida sólida para a configuração de um horizonte ou de um lugar, um habitar, para, com serenidade, conseguir visualizar o brilho do que pode salvar. Isso porque com a perda de identidade do ente, parece perder-se também a tão sólida e instaurada dicotomia subjetividade-objetividade moderna. Claro que há de se esperar a reação da *Ge-stell*, buscando realimentar a estrutura do supremo perigo. Mas o ente que se dispõe e se prepara a meditar sobre essa desfiguração do humano enquanto formador de mundo pode conseguir ver os restos de um brilho de algo diferente, e vendo-o e instaurando-o como fonte de inspiração, ele pode pensar, construir, fazer e agir

de forma consonante à possibilidade de um acontecimento que aproprie novamente a relação Ser e ente.

Por isso, é no reino do homem e da natureza tidos como *Bestandes* e na estrutura da *Ge-stell* enquanto armação, que está medrando o que salva.

## § 21: Como escapar?

*““Salvar” não significa nem equivale apenas a justamente retirar de um perigo. Ao contrário, ele implica a priori uma liberação em direção à essência. Esta intenção infinita é a finitude do homem. A partir dela ele consegue superar o espírito de vingança. Já há muito medito sobre isso, pois uma atitude apenas moral não é suficiente para tanto - tampouco quanto uma educação pairando livremente.”*  
*Heidegger, em carta para Arendt (Correspondência, p. 57)*

Como dito, a essência da técnica moderna não nos responde à questão da técnica.

Como escapar, então, da *Ge-stell*? Em Heidegger, o caminho contra a armação parece ser, primeiramente, ir à origem. O retorno. Ir ao originário significaria passar de escravo do destino a *ouvinte* do destino.

Aqui, Heidegger demonstra a sua liberdade criadora, ao perceber a importância do pensamento grego no sentido de radicalidade, de buscar a raiz e a origem dos conceitos, mas ao mesmo tempo negando a metafísica platônica que vê o mundo ideal como pronto, bastando acessá-lo. O seu método intersubjetivo requer cuidado e responsabilidade na abertura de si e na escuta do outro.

Em “A Questão da Técnica”, ele chega a criticar enfaticamente Platão na aventura que este pretende, ao esperar de uma palavra, no caso, *eidos*, que diga a essência de tudo e de cada coisa. “Ora, Platão pretende da palavra algo inteiramente extraordinário. Pretende designar o que jamais se poderá perceber com os olhos” (2010, p. 32). Ao criticar essa “extravagância”, que é nas suas palavras um “antigo costume do pensamento”, Heidegger deixa claro como o seu método quer, fundamentalmente, romper com a tradição filosófica platônica.

Fica claro que olhar para o mundo e fazer *logos* precisa ser uma aventura para a linguagem - não no sentido da extravagância platônica -, mas sim no sentido de criação, que busque significar o que não é visto, o que não pode ser significado, ou seja, o que permanece encoberto no

desencobrimto. Ir à origem com esse novo pensamento metodológico seria a tentativa de encontrar a liberdade do desencobrimto que ao desvelar, sabe que algo continua velado.

Exercitar e aventurar linguagem parecem ser o que pode abrir as frestas na estrutura, em seu sentido dinâmico e não na extravagância que petrifica e que monta essa estrutura.

A essência da técnica moderna não é permanente, não é uma regra. A nova essência que a técnica moderna construiu “repousa”, hoje, na *Ge-stell*. Mas há possibilidades de “acordá-la”.

Essa armação como essência da técnica moderna cria o “perigo supremo”, no sentido do trancar possibilidades, da absolutização dessa monossemia, de deixar na total obscuridade outros sentidos para a técnica.

A com-posição não põe, contudo, em perigo apenas o homem em sua relação consigo mesmo e com tudo que é e está sendo. Como destino, a com-posição remete ao desencobrimto do tipo da dis-posição. Onde esta domina, afasta-se qualquer outra possibilidade de desencobrimto. A com-posição encobre, sobretudo, o desencobrimto, que, no sentido da *poiesis*, deixa o real emergir para aparecer em seu ser. Ao invés, o pôr da ex-ploração impele à referência contrária com o que é e está sendo. Onde reina a com-posição, é o direcionamento e asseguramento da disponibilidade que marcam todo o desencobrimto. Já não deixam surgir e aparecer o desencobrimto em si mesmo, traço essencial da dis-ponibilidade. Assim, pois, a com-posição provocadora da ex-ploração não encobre apenas um modo anterior de desencobrimto, a pro-dução, mas também o próprio desencobrimto, como tal, e, com ele, o espaço, onde acontece, em sua propriedade, o desencobrimto, isto é, a verdade. (HEIDEGGER, 2010, p. 20)

O perigo, portanto, não está simplesmente no modo epocal de se conceber a técnica, ou seja, no contexto de seu percurso histórico no tempo. Ele seria apenas mais um modo histórico de concepção, colocado no devir da temporalidade. O perigo está no fato de que o modo de pensar a técnica obscurece quase fatalmente a visão do Ser; o perigo é o seu vício metafísico de buscar impedir o devir de atuar, de acabar com a circularidade dinâmica que originariamente é intrínseca às produções humanas.

O perigo é esse “antigo costume do pensamento”, de, numa extravagância filosófica e linguística, buscar afirmar, em uma palavra, tudo o que a coisa é e tudo o que ela pode ser.

O perigo não são apenas os aparelhos, os sistemas, nem mesmo as bombas atômicas. O grande perigo é que esse modo de pensar estanque o girar da roda da história e coloque o homem em uma condição onde ele não pode mais pensar ser nada mais do que lhe é pré-determinado; só poder desvelar a partir de métodos prontos, que não foram construídos por ele e são dele totalmente independentes.

O perigo extremo, nessa armadilha que aparenta ser o único modo de desencobrimento o da disponibilidade, impera, e afasta qualquer outra possibilidade de modos de desencobrir; tecnifica, torna automático, tecnológico, o próprio desencobrir. Encobre, portanto, a *poiesis* como forma de produção.

Se, porém, o destino impera segundo o modo da com-posição, ele se torna o maior perigo, o perigo que se anuncia em duas frentes. Quando o des-coberto já não atinge o homem, como objeto, mas exclusivamente, como disponibilidade, quando, no domínio do não objeto, o homem se reduz apenas a dispor da disponibilidade - então é que chegou à última beira do precipício, lá onde ele mesmo só se toma por disponibilidade. E é justamente este homem assim ameaçado que se alardeia na figura de senhor da terra. Cresce a aparência de que tudo que nos vem ao encontro só existe à medida que é um feito do homem. Esta aparência faz prosperar uma derradeira ilusão, segundo a qual, em

toda parte, o homem só se encontra consigo mesmo. (HEIDEGGER, 2010, p. 29)

É com esse perigo, mais geral, em mente, que devemos atuar na busca do que salva.

Ao pensar no mergulho do homem para si mesmo, não nos aparece a imagem da tecnologia digital? A aparelhagem tecnológica contemporânea não é a expressão efetiva do homem em sua subjetividade absolutizada? O mergulho fatal para dentro de si mesmo. Pensemos na tecnologia contemporânea, na internet, nas redes sociais!

Mas, como dito, não são os aparelhos em si o perigo. É exatamente essa subjetividade absoluta, que ao mesmo tempo em que aparenta dar ao homem um poder total, está o colocando como o ente mais submisso.

Heidegger parece também guardar em si certa esperança, de certa forma, no sentido da formação humana. Ele acredita que o homem pode perceber esse perigo extremo que corre e buscar, a partir de um desespero por salvação, a essência deste perigo através do pensamento, compreendendo assim a estrutura em que está enquadrado.

Pode a educação assumir esse papel, de apresentar essa estrutura e estudar a tecnologia em uma perspectiva crítica?

Esse parece ser o sentido de sua imersão inspirada nos versos de Hölderlin, de que, “na regência da com-posição, a força salvadora se enraíza” (2010, p. 31). Compreendendo a *Gestell*, acredita ele, o homem poderá perceber que a técnica moderna o impede de colocar em prática toda a sua força criativa e produtiva, restringindo-o ao disponível, ao instituído, o que de certa forma é um abandono da própria essência de ser humano. Em suas palavras:

Assim, a vigência da técnica guarda em si o que menos esperamos, uma possível emergência do que salva. Por isso, tudo depende de pensarmos esta emergência e a protegemos com a dádiva do pensamento. E como é que isto se dá? Sobretudo, percebendo o que vige na técnica, ao invés de ficar estarecido diante do que é técnico. Enquanto representarmos a técnica, como

um instrumento, ficaremos presos à vontade de querer dominá-la. Todo nosso empenho passará por fora da essência da técnica. (HEIDEGGER, 2010, p. 35)

A tecnologia é um caminho, uma forma de expressão da técnica. É *um logos*, e não ‘o’ *logos*.

Parece, assim, claro que sem uma dimensão formativa, as tecnologias nunca conseguirão cumprir suas promessas demagógicas, democráticas, harmoniosas, integradoras e políticas. A tecnologia, principalmente relativa à comunicação, em alguns momentos parece prometer ser a refundação da *ágora* ateniense. Como seria, sem pensar a produção em sua dimensão política e formativa? Nos gregos, sem a *Paideia* não poderia existir a *ágora*. Ou seja, sem uma unidade, uma compreensão dinâmica das partes isoladas, mas que formam um todo, uma reunião organizada. A *Paideia* é um termo remetido ao *logos* socrático ou ao *logos* dos sofistas, mas é possível pensar em uma *Paideia* originária em Heráclito, por exemplo, no seu *logos* reunidor.

No brilho da *Paideia* socrática, o *logos* de Heráclito se mantém oculto, posição privilegiada do *logos* originário. Mas numa aventura de ressignificação do termo, a proposta de compreensão pode se dignificar mesmo nos poucos fragmentos do filósofo de Éfeso.

Compreender esse destino a partir dessa temporalidade da história do Ser exige, demanda do homem situado no mundo que parta para a superação da metafísica tradicional. E esse pensar de outra forma não significa de modo algum continuar no caminho da filosofia corrente, pois a filosofia ocidental é nada mais do que a expressão dessa hegemonia metafísica no modo de pensar dessa época histórica que já é demasiado longa, lutando contra os limites de sua finitude.

Superar a metafísica tradicional passará então por superar essa filosofia. Por que digo “esta”? Porque também a filosofia é um modo de ser do “amor ao saber”, da *philia* pela *sophia*. Pensar é inerente ao humano, assim como amar o saber. Trata-se portanto de uma refundação. A destruição deixará escombros. Desses escombros, inicia-se uma refundação.

Esse modo de pensar que chega ao fim é um dos modos de ser da filosofia. Sua essência, que é o pensar,

continua, segue, não chega ao fim enquanto não chegar ao fim a espécie humana. Pensar pertence à *phýsis*. E como *phýsis*, esse “outro pensar”, esse refundar deve ser estimulado a surgir, a brotar, a partir de seu preparo, da vigília por sua aurora, do olhar expectante.

De onde pode vir esse surgir? É a grande questão. Para Heidegger, na visão da história do Ser como acontecimento, essa visão deve se voltar ao produzir, ao saber sobre o fazer, ou seja, à *techné*, compreendida como arte e *poiesis*.

Há quem acuse a defesa dessa atitude expectante, de um aguardo sereno pelo emergir de um brilho ou do aparecimento de uma fresta para o pensar, como uma ode à passividade. Uma defesa da não participação, da não política, da inação. Ora, como poderia ser assim? Numa época que tudo quer dizer, tudo quer falar, explicar, conduzir, informar; numa época onde todos querem agir, mesmo que sem pensar, expor-se, olhar-se...como pode a defesa de uma atitude meditativa e de de-mora ser passiva? Antes de tudo, será enfrentamento.

Estar em consonância com o *logos* originário é entendê-lo como *logos* enfrentador. Essa é a disposição originária, esse é o estar-disposto ao *logos*, crucialmente diferente da disposição da *Ge-stell*. Habitar na disposição ao *logos* é o caminho para a busca de outras dimensões no que aqui está. Exercitar esse *logos* é se dispor a enfrentar, e é essa a atitude formativa por excelência.

O estar-disposto é também uma disposição a fazer linguagem. No processo do fazer, na identificação da diversidade de modos de fazer, esse exercício é o que pode nos levar a pensar em quem somos e em que mundo queremos estar. A resistência à estrutura tecnológica se dá também, nesse sentido, com a própria tecnologia. Nela é possível exercitar linguagem.

A dimensão formativa da técnica tem então um caráter meditativo – o pensar de outro modo – e um caráter prático – exercício de linguagem. Essa relação, essa negociação, cria o espaço para atuação da formação humana no tema da tecnologia. Isso é o que chamei de expansão daquela dimensão política.

O pensar precisa do construir que lhe dê forma. E o construir precisa do pensar que lhe dê sentido.



## QUARTA PARTE - HANNAH ARENDT: A QUESTÃO DA TÉCNICA É QUESTÃO DA POLÍTICA

§ 22: Hannah Arendt: Eichmann, um 'mero técnico'

*“O mundo é assim mesmo, que as mentiras são muitas e as verdades nenhuma, ou alguma, sim, deverá andar por aí, mas em mudança contínua, não só não nos dá tempo para pensarmos nela enquanto verdade possível, como ainda teremos primeiro de averiguar se não se tratará de uma mentira provável.”*

*José Saramago, em "A Caverna".*

A distância em que a *techné*, enquanto técnica moderna, hoje se encontra da arte, é a mesma distância que separa uma produção como *poiesis* da representação pura.

O poder que se manifesta na técnica, mas que não é ele mesmo de tipo técnico, consiste numa certa maneira de se impor ao homem, atribuindo-lhe um lugar ou posto e provocando-o a que actue com a correspondente (com)postura, isto é, exigindo que se comporte no mundo, com as coisas e com os outros, de determinado modo: aquele que é requerido pela sua função. O que, assim, acontece é a universalização das 'relações meramente técnicas'. (BORGES-DUARTE, 2014, p. 16)

Heidegger vai dizer sobre as consequências tenebrosas, para a terra e para a essência humana, dessas relações técnicas.

Mas é Hannah Arendt quem vai nos alertar de sua consequência talvez mais sombria: a política. Em “Eichmann em Jerusalém”, resultado de sua participação no julgamento do responsável pela logística do transporte de pessoas para campos de concentração durante o nazismo, Adolf Eichmann, Arendt percebe e teoriza sobre a “banalidade do mal”, conceito cunhado para dizer que aquela pessoa ali, Eichmann, não era a personalização do mal. O mal era a função que ela cumpria. Durante o julgamento, Eichmann deixa claro que nada mais fazia

do que cumprir a sua função técnica. Defendia-se dizendo não saber o que era o próximo passo. Ele só fazia o que era esperado dele como técnico. Aqui está um exemplo do terror que uma relação meramente técnica pode criar: a falta de sensibilidade com a finalidade do que se está fazendo, o ‘fazer por fazer’, sem pensamento, sem reflexão, sem a dimensão política. De fato, como observou Arendt, o mal, e a sua banalidade, têm essa origem clara: em relações meramente técnicas, os humanos se tornam ‘incapazes de pensar’.

João Paisana (1990), em um breve texto, indica, efetivamente e de forma simples, o que me faz ver a necessidade de buscar as inspirações políticas para a questão da técnica em Hannah Arendt: em uma palavra, o pensamento político de Heidegger é inconsistente. Para ele, no erro ôntico de 1933, que o faz assumir a reitoria e filiar-se ao Partido Nacional-Socialista, Heidegger tentou extrapolar o caráter ontológico de seu discurso filosófico e os conceitos de Ser e Tempo para o contexto político, “sem autêntico trabalho de reformulação” (p. 35). Não se tratou apenas de uma escolha política que depois se mostraria sombriamente e totalmente equivocada. Heidegger buscou fazer identificações, por exemplo, do *Dasein* com o povo alemão, do mundo como a pátria alemã, e o trabalho como relação com a terra. Dessa forma, diz Paisana, tentou transpor o nível ontológico para o ôntico de maneira insensível, deixando de lado toda sua complexidade filosófica. Por isso, mais que um erro político, tratou-se de um erro ôntico.

Hannah Arendt e Irene Borges-Duarte fazem a analogia com a aventura política de Platão em Siracusa, que também acabou em tirania. Foi depois desta aventura malsucedida, e depois de ver o horror, que Heidegger passa a tratar do tema da arte, calando-se, inexplicavelmente, sobre a questão política.

Nas correspondências com de Heidegger com Hannah Arendt, em um discurso dela em homenagem aos 80 anos do mentor, ela diz:

Agora todos nós sabemos que também Heidegger se deixou levar certa vez pela tentação de mudar a sua morada e de se “interligar” com o mundo das coisas humanas – como se dizia outrora. E no que concerne

ao mundo, o que aconteceu com ele foi algo ainda pior do que com Platão, porque o tirano e suas vítimas não se encontravam no além-mar, mas na sua própria terra. No seu caso, penso que as coisas são diversas. Ele ainda era jovem demais para aprender com o choque do embate que o lançou depois destes dez meses curtos e nervosos antes de 1935 de volta para a sua morada natural, enraizando e acolhendo o experimentado no interior de seu pensamento. O que veio à tona para ele através daí foi a descoberta da vontade enquanto vontade de vontade e com isso da vontade de poder. (...). De qualquer modo, ninguém viu antes de Heidegger o quanto esta essência se contrapõe ao pensar e o quanto ela atua sobre ele de maneira destrutiva. Ao pensar pertence a “tranquilidade.

(...) Nós, que queremos honrar os pensadores, mesmo se nossa morada estiver no meio do mundo, só conseguimos contornar com grande dificuldade a sensação de estranheza e talvez até de irritação diante do fato de tanto Platão quanto Heidegger, ao se meterem com as coisas humanas, encontrarem abrigo junto a tiranos e líderes. A culpa por isso não pode ser imputada apenas às respectivas circunstâncias do tempo e ainda menos a um caráter pré-formado, mas antes ao que os francês chamam uma “*déformation professionnelle*”. Pois a tendência para a tirania é passível de ser demonstrada teoricamente junto a quase todos os grandes pensadores. Kant é a grande exceção. (LUDZ; ARENDT; HEIDEGGER, 2001, p. 139-140)

Sendo assim, o caminho que se mostra para buscar uma dimensão política na técnica está mais acessível a partir de Hannah Arendt.

A amplitude da qual falo para tratar dessa dimensão política da técnica se expande para uma dimensão formativa. Ela ultrapassa o político, mas ainda é política. O preparo para o

pensar a partir do que salva é mais amplo do que apenas o 'buscar ver' o que salva a partir de ações políticas ou do resgate de uma dimensão política no produzir. O preparo para o pensar é a dimensão formativa que também está na questão da técnica, em uma expansão da amplitude daquela dimensão política.

Lembremos sempre: pensar é agir.

Heidegger inicia sua carta a Jean Beaufret, "Sobre o humanismo", dizendo "Estamos ainda longe de pensar, com suficiente radicalidade, a essência do agir." (2005, p. 7). Agir para ele também é produzir, no sentido de fazer com que algo chegue à sua essência, chegue 'a termo', que se consuma em ser o que se é. E ser, para o homem, é pensar; e o que traz a termo a relação do homem com o ser é, de fato, pensar. Não há portanto como negar: pensar é, definitivamente, agir.

Essa é a interpretação para o que Heidegger quer dizer no título de uma de suas últimas conferências, "A proveniência da arte e a determinação do pensar" (2009 [1969]). Na preleção, desvela-se que a ordem para que o que pode salvar possa aparecer é a união dessas duas coisas: a proveniência da arte e a determinação do pensar. N'a Questão da Técnica (2010, p. 35), é dito: "E a arte chamava-se tão só *techné*. (...) Era piedosa, *prómos*, isto é, dócil ao vigor e salvaguarda da verdade".

Ou seja, a proveniência da arte está no âmbito da *techné*, do fazer, do produzir. E a determinação do pensar? Ora, o pensar só pode estar no campo da formação humana. Evitar que existam novos Eichmann's é da alçada também da educação e da formação.

## § 23: Hannah Arendt e a dimensão política do fazer

*As próprias palavras, que não são coisas, que só as designam o melhor que podem, e designando as modelam, mesmo se exemplarmente serviram, supondo que tal pôde suceder em alguma ocasião, são milhões de vezes usadas e atiradas fora outras tantas, e depois nós, humildes, de rabo entre as pernas, como o cão Achado quando a vergonha o encolhe, temos de ir buscá-las novamente, barro pisado que também elas são, amassado e mastigado, deglutido e restituído, o eterno retorno existe mesmo, sim senhor, mas não é esse, é este.  
José Saramago, em "A Caverna".*

Como dito, há a diferença na conceituação dos autores inspiradores, Heidegger e Arendt, sobre o mundo. E isso é o que me trouxe a necessidade da contribuição de Hannah para a delineação do campo de tensão proposto. O campo de tensão, ainda que filosófico, é político. E é no conceito de mundo que Arendt coloca a política em discussão. O mundo para Hannah Arendt não é um simples conceito, uma parte de seu pensamento, é a chave fundamental, a origem do percurso teórico e político. É a chave que origina uma leitura e interpretação de sua obra.

A política e toda atividade humana dão-se no mundo, acontece, pois pertencemos ao mundo. Ser humano depende, portanto, de um mundo, e é essa chave que nos leva ao dever de amá-lo. A 'fenomenologia inovadora' de Hannah Arendt começa neste fenômeno fundamental: a existência humana é a existência do mundo.

O mundo é, para Arendt, e aqui está a diferença quanto a Heidegger, o que há de caráter público por excelência. A filosofia, para ela, nasce pós-mundo. O pensar nasce da visão do mundo dado. Se há algum fundamento, este é o mundo.

O pensar sempre nasce de uma pergunta, e essa pergunta é sobre o mundo, vem da necessidade de se compreender o mundo e o próprio pensamento a partir de situações. Situações cotidianas, presentes, efetivas. O pensamento parte do que aí-está, do que há posto. Arendt vivia e pensava o mundo moderno e nele tinha suas experiências. Nós estamos na chamada pós-modernidade, acusada aqui de ainda ter muito de modernidade e pouco de "pós". O pensar originário e

o pensar presente precisam entrar em parceria. Por isso, Heidegger e Arendt.

Mesmo não tendo vivido a pós-modernidade e a era digital, meus inspiradores parecem fundamentar aquela acusação. A virada paradigmática do século XIX não redescobriu a *vita activa* – expressão com a qual Hannah Arendt nomeia as atividades humanas: trabalho, obra e ação - e não trouxe a questão política a termo. Por que? Por ainda serem modernos, pela vontade de verdade. Inverteram-se hierarquias, conceitos, pensamentos, mas os escombros metafísicos ficaram e ainda buscam por verdade.

Esse talvez seja o maior legado deixado por Heidegger, por ser mais velho, para Arendt: Não querer mais a verdade. Propor uma nova essência da verdade, cujo potencial é mais destruidor do que construtor. Se, para Heidegger, Ser é pensar e somos no mundo lançados, é só dessa localidade, deste *topos*, deste lugar que o pensamento poderá ser ontologia, que só é possível como fenomenologia. Esse é o projeto de um novo pensar. Hannah Arendt, com sua chave interpretativa do mundo, é quem vai dizer da necessidade de se colocar esse pensar na esfera pública. Os filósofos de um novo pensar têm que fundamentar no mundo este pensamento. E o mundo é político, é o mundo da pluralidade, dos homens. O pensar tem que mirar também a *vita activa*. É aqui que a questão da técnica, que perpassa todo esse processo, se coloca como uma questão-fundamento.

As diferenças no conceito de mundo entre os autores não limitam, e sim potencializam uma discussão sobre a questão da técnica e a educação. O mergulho originário próprio do pensar precisa reestabelecer seus laços com as coisas humanas, com o efetivo.

Se o Ser é ser-no-mundo, e esse mundo é comum e político, pensar esse Ser terá que ser, independente do tema específico, *pensar politicamente*.

Heidegger e Heráclito eram homens que de certa forma deixaram a política de lado. Heráclito chegava a zombar do modo como se desenvolvia a *pólis* no seu contexto e Heidegger, depois do erro de 1933, silenciou-se.

Até por isso, para de certa forma justificar a presença do que chamei de dimensão política da técnica nesse campo de tensão projetado, senti a necessidade de convocar a contribuição

de Hannah Arendt; que certamente tem a teoria política como cerne de sua obra. Isso não quer dizer que Heidegger não me daria elementos suficientes para pensar a conjunção entre técnica, política e formação. Mas a leitura de Hannah Arendt aparece para mim como um tratamento direto da política, nos termos e nas formas que me interessam para esta tese. O método é o pensar de Heidegger, mas como o próprio diz, ele não chegou ao específico da política. Em carta a Arendt, Heidegger diz:

No que diz respeito às coisas políticas, não sou bem versado nem bem dotado. Mas andei aprendendo um pouco a não deixar no pensamento absolutamente nada de lado e gostaria de aprender ainda mais no futuro. (LUDZ; HEIDEGGER, ARENDT, 2001, p. 67)

E em outra carta:

Diferentemente de você, só concedo à política um interesse ínfimo. No principal, a conjuntura mundial é porém clara. O poder da essência da técnica quase não é experimentado. Tudo se movimenta no primeiro plano. O singular não consegue fazer mais nada contra a rebeldia dos “meios de comunicação de massa” e das instituições – e já não faz absolutamente nada, se se trata da proveniência do pensar a partir do começo do pensar grego. Não obstante, permanece ainda desperto aqui e ali o sentido para o inútil. (p. 179)

Vale a pena dizer aqui que Heidegger e até mesmo Heráclito nada diziam da política enquanto a política aparente instituída. Mas os seus *logos*, obscurecidos, ocultos, permanecem estruturalmente políticos. Em Heidegger, não poderia ser diferente, já que ele parte da *techné* não só como produção de artefatos, mas também como produtora de *logos*. A reflexão anterior que a constitui é, antes de tudo, ético-política, como dito. A *polis* também está contida no *logos* originário; o produtor, o poeta e o pensador são os entes que, em

consonância com o Ser, podem trazer as novas eras. O Ser, por si, não é político. Isolado, não teria como ser. Mas ao pensar o Ser em relação consonante com o ente, além da relação entre entes na terra, essencial ao criar produtivo e artístico, realiza-se a abertura para o pensamento da política enquanto caminho para uma dignidade e um respeito à essência humana. O outro *logos*, ou o “outro pensar”, traria intrínseco a si uma dimensão política na atividade de produção, que a pense a partir da visão da *phýsis* como surgimento, como brotar, e não como um alvo a se explorar e controlar.

A questão central é defender a existência de uma rede de tensão contra essa mentalidade técnica acomodada, um conflito que pense uma formação política com vistas à técnica. E pensar uma formação política com vistas à técnica é, intrinsecamente, pensar a formação humana. A dimensão política se expande para uma dimensão formativa.

As relações entre técnica e arte – agora segmentadas; e a ciência e a tecnologia – agora fundidas – precisam ser pensadas como algo *alogoi* – que não tem *logos*, ou tem um que perdeu a força e o caráter de um *logos* originário. Se o *logos* não é político, não pensa e discute a *phýsis*, não existe a prática *poiética*. Não há mais formação e não há mais política no fazer, no produzir. Dito isso, fica clara a importância desse retorno insistente ao pensamento grego. Para identificar essa artificialidade e instrumentalidade do *logos* moderno, é preciso compreender o que é aquele *logos* originário. Ir à gênese da *techné*, da *epistémé*, da *poiesis*, e encontrar a origem, a gênese do *logos*. Este é o caminho tentado aqui.

O que há de tensionar-se é que o fundamento dessa entificação da técnica moderna como tecnologia pode estar, portanto, no esquecimento de sua dimensão política e formativa, que são intrínsecas à *techné*.

E é, como dito, para pensar o que seria essa dimensão política, junto com Heidegger, que vejo a importância de Hannah Arendt, em termos específicos e de forma mais clara: sua obra diz sobre a ação e o trabalho político com vistas na ação do produzir, da fabricação. Arendt traz a influência de Heidegger no seu sistema de análise e filosofia existenciais. A parceria com o filósofo inspirador também se mostra quando seu pensamento político se demonstra também crítico à tradição filosófica do Ocidente: Arendt pensa o âmbito político com ênfase

na pluralidade, pois somente no pluralismo a política será possível. A liberdade só é possível com pluralidade, na perspectiva da relação dos entes no mundo.

E por que exatamente uma dimensão política? Porque o perigo supremo é o desaparecimento da liberdade.

O ente que se enquadra, se molda, e tem negado o seu acesso ao Ser que lhe acena, está essencialmente privado de liberdade. E, segundo Arendt, a liberdade humana se dá, essencialmente, na política.

Com a visão e a linguagem mais voltadas à política e à ação propriamente dita, o que Hannah Arendt quer dizer, no horizonte interpretativo desta tese, é que, usando de termos de Heidegger, a liberdade, que se dá na política, é a condição para o emergir do Ser e para o emergir de brilhos obscurecidos.

Assim como Heidegger, sua fenomenologia é inovadora e é uma ontologia da existência, mas que se dá na política. O homem só pode existir enquanto político, na esfera pública. Principalmente n' "A condição humana", Arendt se aproxima do tema específico da técnica. O homem forma mundo e não poderá ser livre apenas na contemplação, ele precisa cumprir sua existência por uma reflexão criativa e na posição política no mundo.

Somente no trabalho e na ação política reside o cuidado com o mundo. A dimensão política da técnica está aqui latente. Somente uma ontologia das obras de arte poderá servir ao pensamento como abertura, oferta para um diálogo verdadeiro, uma linguagem que diga e ouça, que converse, discuta, atividade essa essencialmente política. Aqui está a dimensão política da técnica.

A concepção sobre esse fazer, sobre a coisa, a produção, a obra é o caminho que une Heidegger e Hannah Arendt sobre o que deve ser a filosofia, para o primeiro, e o que deve ser a política, para a última.

O 'obrar' é o ponto de partida, tanto para o Heidegger das décadas de 40 e 50, quanto para a Arendt d'A Condição Humana. O fazer da obra é o 'abrir mundo', o formar mundo, a construção dessa rede insana de relações onde a faticidade da vida se coloca. Por isso, essa relação entre os dois autores precisa ser recolocada, agora na questão da técnica, buscando nele o método do pensar e nela a visão da dimensão

política desse produzir que forma mundo e com isso forma Ser, e-labora em formação humana.

Uma análise sobre uma proximidade filosófica entre Heidegger e Arendt precisará iniciar, mesmo que superficialmente, da relação pessoal que tiveram.

Em correspondência para Heidegger, Hannah diz sobre o que está fazendo, no contexto da escrita da *vita activa*, que se tornaria “A Condição Humana”:

Partindo talvez de Marx por um lado e de Hobbes por outro, empreender uma análise destas atividades fundamentalmente distintas que, consideradas a partir da vida contemplativa, foram jogadas com frequência no caldeirão unívoco da vida ativa: trabalhar – produzir – agir; sendo que o trabalhar e o agir foram compreendidos a partir do modelo do produzir: o trabalho tornou-se “produtivo” e a ação foi interpretada no contexto meio-fim. Eu não poderia fazer isso sem o que aprendi com você na juventude. (LUDZ; ARENDT; HEIDEGGER, 2001, p. 106)

A relação entre Martin Heidegger e Hannah Arendt e o seu possível encontro no âmbito do pensamento só se pode demonstrar partindo de um, nos termos de André Duarte (2010), “diagnóstico em comum sobre a modernidade”. Nesse ponto da análise é necessário voltar a certas questões da modernidade para demonstrar a proximidade que há entre meus dois inspiradores aqui, no âmbito do pensamento.

Como vimos, a modernidade é concebida a partir da paixão pela forma calculista de pensar. As promessas do Iluminismo, no culminar de sua decadência, vão ser buscadas na própria evolução dessa ciência que se desenvolve no período. Nos termos de Heidegger, o modo de viver controlado pela instauração do homem em disponibilidade e a exploração da natureza formam uma época; uma era epocal que determina que a relação entre ente e Ser se dê de tal modo. É assim que precisamos pensar a modernidade.

A questão, para ele, é sempre a questão do Ser; não é a política, nem a história, é o modo como o Ser se envia e acena aos entes em cada determinada época. Na época

moderna, porém, há uma explosiva peculiaridade: essa época é a época de esquecimento do Ser. Não se trata mais da questão de como ou de que forma esse Ser vem ao homem e o toca, se vela, desvela e re-vela. Agora, trata-se primeiramente de como rememorá-lo.

O pensamento de Heidegger é portanto sempre um pensar o presente. Filsofa-se somente dentro do tempo, e o espanto com que algo se coloca dentro desse tempo leva o ente-filósofo ao retorno à questão ontológica, a qual ele busca adequar de modo a saltar para além das certezas ou determinações da época onde está, rumo ao acontecer de um novo questionamento. É a partir desse espanto que a filosofia pode estabelecer esse movimento que vincula o presente e o originário, buscando o Ser.

Mas a peculiaridade moderna está aqui: ela evolui rumo à incapacidade de pensar essa questão de forma originária, já que seu fim é eliminar o espanto. A questão do Ser perde seu sentido, pois os entes que se relacionam de modo a erigir essa questão estão agora com suas relações com a terra, o mundo e com o Outro, controladas e determinadas pela ciência que é técnica.

A forma de envio do Ser ao ente que a época moderna erige e determina a resposta destinal do ente a ela própria é essa. Esse é o período histórico do Ser que corresponde à época moderna.

O Ser doa-se, acena, oculta-se no ente e some.

Por isso, na época moderna reside o perigo supremo, pois seu modo de envio, se chegar ao extremo, não vai permitir a continuação dessa história no tempo.

O caminho filosófico de Heidegger, então, pode-se dizer que é pensar essa época com os olhos na filosofia e no originário, buscando entender o que fundamenta esse modo de ser e pensar dessa época, e assim partir para a busca da rememoração do Ser para liberar seu caminho pela história. Esse movimento, como já tratado, começa depois de sua “viravolta”, mas já havia sido delineado em “Ser e Tempo”.

Na “Introdução à Metafísica”, resumiu o que é a época moderna em uma frase: “época do obscurecimento do mundo, da fuga dos deuses, da destruição da terra, da massificação do homem, da suspeita odiosa contra tudo que é livre e criador” (HEIDEGGER *apud* DUARTE, 2002, p. 20).

A modernidade é, em uma expressão, a época da técnica.

O ente não pode ser disposto em toda a sua multiplicidade. É impossível. Mas ainda assim, a ciência precisa dizê-lo. Não aceita o não poder dizê-lo. Dizer o ente será, portanto, representá-lo. O próprio pensar moderno é uma representação, já que ele diz o ente que agora é tido como Ser. É necessário esse trazer do ente ao sujeito para que ele possa claramente e logicamente definir: “isso é”. A diferença ontológica pensada por Heidegger, esquecida, torna os entes o destino do Ser, e essa busca, empurrada pela vontade, só pode ser frenética e destrutiva. Esse é o perigo extremo, a extrema cegueira para as saídas, a impossibilidade de ver os escapes.

O ente precisa se representar e dar-se como imagem ontológica. E quem o representa é só o homem. Eis o chamado mergulho a si mesmo. Nos termos de Hannah Arendt, a fuga do mundo e da terra. A desmundanização.

Todo esse diagnóstico de Heidegger da época moderna, é possível dizer, inspirou imensamente Hannah Arendt, especialmente no último capítulo de sua principal obra, “A Condição Humana”, que ela nomeou “A vita activa e a era moderna”.

De fato, a expressão “proximidade na distância”, além de poética e bela semanticamente, é perfeita para definir a relação dos meus dois principais inspiradores aqui. A relação sempre foi instável, mas é clara a admiração mútua pela filosofia, pelo modo de pensar e pela paixão docente. A distância, por muito tempo, foi literal, física mesmo. E a proximidade está no pensar, na ênfase fenomenológica.

Pode-se dizer que essa ênfase distancia os dois autores no momento em que Arendt se foca na política, dizendo inclusive que existe uma tensão inevitável entre teoria filosófica e teoria política – algo como uma inimizade, que Arendt quer evitar. Ela quer relacioná-las de novo, e nisso Heidegger, por conta do erro ôntico quando quis aproximar-se da política, não pôde para ela ser inspiração.

Mas, como vimos nas cartas e veremos também na análise da questão da técnica em “A Condição Humana”, a influência de Heidegger é clara, na forma de ler os filósofos antigos, e principalmente na amplitude concedida ao pensar,

aproximando esse pensar do Ser e buscando ver o pensar como uma ação, um modo de ser e atuar no mundo.

Na leitura desta pesquisa, é possível dizer que Hannah Arendt é a atitude política do pensamento de Heidegger.

É difícil e trabalhoso defender essa afirmativa, demandaria talvez outra tese, mas creio ser importante posicionar-me aqui dessa forma, para justificar a busca daquela, a meu ver imprescindível, dimensão política da técnica, na clareira entre o pensamento dos dois. Hannah Arendt é, sem dúvidas, uma filósofa-teórica em que seria perverso dizer que tenha obra e espírito influenciado ou dependente. E é por isso que “proximidade na distância” me pareceu tão perfeito.

A expressão é talvez inspirada pela própria Hannah Arendt, que no seu discurso em homenagem aos 80 anos de Heidegger, a usa como sinônimo de pensar. Pois nisso é que eles estão juntos, no pensar como paixão:

O pensar, diz Heidegger, é o “aproximar-se da distância”. É possível dar concretude a isso em meio a uma experiência conhecida. Nós saímos de viagem a fim de visualizarmos pontos turísticos muito afastados em sua proximidade; aí acontece frequentemente que somente na recordação retrospectiva, quando não nos encontramos mais sob a pressão da impressão, as coisas que vimos se apresentam para nós como bem próximas, como se elas só revelassem agora seu sentido, uma vez que estão ausentes. Esta inversão das proporções e relações, o fato de o pensar distanciar a proximidade ou se retrair a partir da proximidade e atrair o distanciado para a proximidade, é decisiva, se nós quisermos tornar claro para nós a morada do pensamento. A recordação que se torna lembrança no interior do pensar desempenhou na história do pensamento um papel tão eminente sobre o pensar enquanto uma aptidão mental, porque nos garante que proximidade e distância, como são dadas sensorialmente, são capazes de uma tal

inversão. (LUDZ; ARENDT; HEIDEGGER, 2001, p. 137)

É necessário que fique claro: pensá-la como atitude política da filosofia de Heidegger não significa nada no sentido de desvalorizá-la. A intenção é a oposta: é igualá-la a seu mestre, mostrar a quase impossibilidade que existe de dizer um sem citar o outro, pensando a técnica e em uma dimensão política que ela carrega em sua essência.

Duarte (2010, p. 40) observa que ela mantém a todo o momento o “respeito intelectual” e a “independência pensante”, que são, de fato, inegáveis. Mas também é inegável o diálogo e o suporte que ela busca em Heidegger para a reflexão. O diálogo especificamente se encontra velado em sua obra: às vezes brilha, às vezes se apaga, às vezes se vê nas entrelinhas. É fato que a sua principal obra, não cita nem uma passagem de Heidegger e nem mesmo cita seu nome. Mas, nas correspondências, Hannah Arendt deixa claro que isso se deu por conta das circunstâncias políticas. Se essas circunstâncias fossem diferentes, inclusive, a obra seria dedicada a ele.<sup>26</sup>

A contribuição de Hannah Arendt nesta tese concerne então a dois fatores: além desse já citado diagnóstico da modernidade, que é similar; o fato da palavra “política” aparecer em todas as tentativas de dizer o que é essa dimensão que acredito ser importante tensionar e levar ao pensamento no âmbito da técnica. No desafio de dizer o que seria esta tese ou seu tema em uma frase ou em rápidas palavras, a “dimensão política” sempre teima em aparecer. Heidegger é, sem dúvidas, a base teórica desta pesquisa para compreender a questão da técnica, mas ao buscar pensar nesta técnica uma dimensão

---

<sup>26</sup> Em carta para Heidegger, de 28 de outubro de 1960, Arendt, se referindo à “Condição Humana”, diz: “Caro Martin. Instruí a editora a enviar-lhe um livro meu. Quanto a isso, gostaria de dizer-lhe algumas palavras. Você verá que o livro não contém nenhuma dedicatória. Se as coisas entre nós tivessem seguido algum dia os trilhos corretos – tenho em mente “entre”, portanto nem você e nem eu -, então lhe teria perguntado se poderia dedica-lo a você. Ele surgiu imediatamente a partir dos primeiros dias de Freiburg e deve assim quase tudo a você em todos os aspectos. Tal como as coisas se encontram, a dedicatória me pareceu impossível. De algum modo, porém, quis lhe dizer ao menos o fato nu e cru. Tudo de bom! Hannah”.

política, que, expandida para uma dimensão formativa, pode ser o que faz brilhar o que salva, Arendt é quem por sua vez brilha em meio aos teóricos inspiradores. Afinal, como dito, ela aprendeu a pensar com Heidegger, admira sua filosofia e seu modo de ler ao mesmo tempo em que faz um diagnóstico da época moderna com base no seu modo de agir e produzir; além de se declarar uma teórica da política.

Seu diagnóstico sobre a modernidade, construído com sua peculiar autonomia, independência e incisividade, a leva também a detectar o protagonismo técnico-científico no modo de pensar e, com isso, a separação do homem de seu mundo.

O mundo em Heidegger é o local onde o *Dasein* se encontra lançado e onde vai produzir e construir. Apesar de haver, portanto, um sentido coletivo nesse mundo, ele é interpretado e compreendido por cada ente de forma intersubjetiva. Em Hannah Arendt, o mundo é realmente o local da habitação coletiva, que aqui está para ser cuidado pela política. Todavia, o diagnóstico geral sobre essa fuga mergulhante do homem para dentro de si e o abandono de sua ação terrena, do cuidado e responsabilidade para com a terra e o mundo no reino da tecnociência estão próximos em Heidegger e Hannah Arendt.

Concordando com Duarte (2010, p. 47), a correspondência de pensamento é clara entre o prólogo da “Condição Humana”, publicado em 1958, e “A Questão da Técnica”, de 1953, por exemplo. Arendt diz, sobre o homem que quer fugir da condição humana:

Esse homem futuro, que os cientistas nos dizem que produzirão em menos de um século, parece imbuído por uma rebelião contra a existência humana tal como ela tem sido dada – um dom gratuito vindo de lugar nenhum (secularmente falando) que ele deseja trocar, por assim dizer, por algo produzido por ele mesmo. Não há razão para duvidar de que sejamos capazes de realizar tal troca, assim como não há motivo para duvidar da nossa atual capacidade de destruir toda vida orgânica na Terra. A questão é apenas se desejamos usar nessa direção nosso novo conhecimento científico e

técnico, e essa questão não pode ser decidida por meios científicos; é uma questão política de primeira grandeza, cuja decisão, portanto, não pode ser deixada a cientistas profissionais ou a políticos profissionais. (ARENDR, 2014, p. 3)

Também segundo Duarte, o já citado último capítulo dessa principal obra de Hannah Arendt, onde ela trata especificamente das mudanças trazidas pela ciência moderna que se fundamenta na técnica, traz bastante proximidade filosófica também com o ensaio de Heidegger “A Época das Imagens de Mundo”, que aqui analisou-se.

Em síntese, para Arendt o mundo moderno é aquele no qual culminam a ciência e a técnica por meio das ações coordenadas de inúmeras organizações científicas, as quais desencadeiam na natureza processos incontroláveis, produzindo efeitos artificiais que jamais se manifestariam por si sós na natureza e que trazem consigo o risco iminente da própria destruição tecnocientífica da morada mundana dos humanos e da própria Terra. (DUARTE, 2010, p. 46)

Mantendo a sua tese de que as determinações ontológicas do ser se dão por eventos no mundo, Arendt vê o lançamento de satélite para a órbita do planeta e a automação progressiva do trabalho como as bases factuais do que chama de desmundanização, ou seja, a separação total do homem do âmbito do mundano. Sabemos também que o evento da segunda guerra mundial teve um efeito transformador e decisivo na visão de Heidegger sobre o mundo tecnocientífico: da busca mais ou menos ativa, principalmente a partir da arte, frente às determinações do modo de ser técnico, o Heidegger da segunda metade da década de 1950 vai voltar sua obra para a serenidade, a necessidade do aguardo meditativo e da preparação expectante e vigilante do brilho de algo que nos possa salvar. Claro que a atitude artística não é deixada de lado; longe disso. Mas há uma linguagem mais amena, um tanto

menos esperançosa, uma possibilidade outra de disposição para o pensamento que tenha ímpeto destruidor.

A evolução e absolutização do tecnológico aparecem e se impõem fenomenalmente como destruição, exploração, negação de possibilidades. O humano, para se afirmar, precisa esquecer do seu mundo. Arendt observa que esse é o contexto de aparecimento dos primeiros discursos e obras sobre a crise ecológica e a conseqüente crise ético-política, que vivemos até os dias de hoje. Isso também já se encontrava nas entrelinhas da obra de Heidegger, em todo o seu diagnóstico da técnica moderna e enfaticamente n'A questão da Técnica, onde dedica algumas linhas ao lenhador que se vê disponível à indústria madeireira, além do Rio Reno, disponível às tecnologias das usinas hidrelétricas.

Em outras palavras, a manifestação fática do modo de ser que veio ao destino do homem moderno é aquela nova essência que a absolutização técnica cria para a técnica moderna – *Ge-stell*. A natureza é recurso a ser explorado e controlado, sem o necessário cuidado e responsabilidade pela terra – nos termos de Heidegger -; e sem o necessário interesse e amor pelo mundo – nas palavras de Hannah Arendt -.

Ambos vão concordar também entre si na questão da origem filosófica e da construção desse modo de pensar: René Descartes. Nos termos de Heidegger, como já dito, a tradição vem de Platão e Aristóteles, mas Descartes é quem inaugura a modernidade absolutizando o fundamento metafísico do cálculo e da representação. Nas palavras de Arendt, essa introspecção, que chamei aqui de mergulho em si mesmo do homem, foi proposta na absolutização da subjetividade de Descartes, que faz aparecer a forma moderna de ser-no-mundo, colocando esse mundo na situação de dependência e submissão à consciência individual do sujeito que quer tornar-se senhor de tudo.

Com sua autonomia de linguagem e sua liberdade de pensamento, Heidegger e Arendt parecem concordar que, em poucas palavras, o homem moderno deixa de pensar.

Hannah Arendt vai além, no sentido de pensar que o sentido político, de escolha do modo de utilização desses novos conhecimentos e aparelhos tecnológicos, que podem inclusive destruir a terra e a natureza, deveria ser a questão política por excelência do mundo moderno. Restringindo essa decisão ético-

política aos experts ou a certos escolhidos, cria-se o que Duarte vê como “fosso” entre o fazer e o *logos*, que originariamente precisam estar em harmonia.

(...) o aspecto mais grave da questão é que cada vez mais se abre um fosso entre as capacidades fabricantes do homem no âmbito tecnocientífico e sua capacidade de falar, pensar, julgar e opinar de maneira significativa a respeito daquilo que ele é capaz de fazer. Como decidir politicamente alguma coisa se não somos sequer capazes de pensar, compreender e julgar o que estamos fazendo e aquilo que está em jogo no que fazemos? (DUARTE, 2010, p. 51)

Aqui aparece claramente o que chamo de expansão de uma dimensão política para uma dimensão formativa da técnica. A dimensão política pode nos inspirar a atuar, refletir e produzir de forma ética e política. Mas ela deixará clara sua insuficiência no sentido do pensar. Fazer-aparecer esse pensar vai demandar formação, educação.

Essa expansão leva à necessidade de colocar essa decisão política no âmbito da esfera pública, como estímulo ao homem disposto a pensar e compreender o que ele mesmo está fazendo e o que de fato está ocorrendo em seu mundo. Mas o modo de pensar moderno impede não somente o pensar esse mundo como possibilidades abertas, como também impede essa esfera pública de existir, já de que desmundaniza o homem e o mergulha em si mesmo. O reino da ciência e da técnica não é somente mais um problema político, mas a maior e mais fundamental possível questão política, pois ao mesmo tempo em que age, oculta seu sentido e impede o homem de ver esse ocultamento. O espetáculo tecnológico brilha e cega.

Um outro pensar, ou um novo *logos*, poderá surgir a partir dessa conscientização do que está oculto e da meditação sobre esse oculto e sobre o perigo que significa sua ocultação absoluta. Aquela ação ou decisão política, que Arendt pensa ser fundamental, não está, portanto, muito distante também da atitude de aguardo na serenidade que Heidegger propõe nos fins de década de 1950. (DUARTE, 2010, p. 52)

*A primeira ação política é o pensar.*

É a capacidade de pensar que está se perdendo, a capacidade humana por excelência de parar e ponderar, na sua forma autêntica e singular; e não no pensar calculador e dualista no sentido de causa e efeito, já que esse tipo de pensar pode ser facilmente e muito mais eficientemente realizado pelas máquinas.

Quanto a Arendt, ela alertava para o abismo que se abre cada vez mais entre a linguagem na qual podemos pensar e nos exprimir e a linguagem formal que orienta a produção do conhecimento científico moderno. Donde sua advertência: se o conhecimento tecnocientífico e o pensamento se divorciarem por completo, então chegará o tempo em que nos tornaremos “criaturas desprovidas de pensamento (thoughtless) à mercê de qualquer aparato tecnicamente possível, por mais mortífero que seja”. Esse alerta arendtiano, por sua vez, remete sutilmente à advertência de Heidegger em sua reflexão sobre a essência da tecnologia moderna, na qual ele já antecipava o perigo de que o próprio homem viesse a se conceber e se transformar em matéria subsistente para quaisquer empreendimentos tecnológicos, vale dizer, em recurso humano ou capital genético, em matéria bruta, manipulável, modificável, conservável ou descartável. (DUARTE, 2010, p. 52-53)

A decisão política do futuro do mundo, da terra e do homem só poderá então ser proposta em um ambiente mais amplo do pensar, onde uma nova forma de pensar esse mundo esteja crescendo e sendo construída.

A dimensão política de um produzir, observa-se, se expande para uma dimensão formativa, onde, nesta reflexão anterior ao fazer, esteja proposta uma atitude reflexiva-meditativa que vai intensificar o pensar, movimentando-o para a construção, para a visualização do brilho.

Há então, como vemos, concordância e proximidade, mesmo que “na distância”, principalmente nos efeitos e

consequências de um mundo tecnológico. De fato, o cientista moderno se entrega às técnicas que facilitam e que também já encaminham seu trabalho. A parafernália dos aparelhos e novas descobertas espetaculares arrancam o homem de seu mundo criando o desejo pelo universo. Ora, só o que pode dar conta do universo são os aparelhos, os inventos, a força técnica. O cientista decai; ele é agora um simples fazedor de instrumentos.

A suposta discórdia está, concordando com Duarte, nas causas, na resposta a “como isso chegou a ser assim?”.

Arendt mantém seu olhar para os eventos, que são para ela instauradores. Para Heidegger, o que se dá dá-se pelo modo do homem compreender o envio do Ser e seus ocultamentos.

Esse distanciamento teórico de Arendt em relação a Heidegger diz respeito ao modo como ela entende a história e os eventos históricos. Em linhas gerais, Heidegger enxerga a história ocidental segundo a tese hermenêutico-epocal dos envios do ser que se oculta ao manifestar-se nos entes que a cada vez podem ser o que são e como são historicamente. Desse modo, para ele a interrogação da história deve ser filtrada pela meditação filosófica sobre o fundamento metafísico que estrutura a reflexão dos filósofos em cada época determinada. Por outro lado, Arendt concebe especial atenção à discussão de certos eventos históricos tangíveis, tais como a descoberta da América, a Reforma Protestante e o aperfeiçoamento do telescópio por Galileu. Em sua consideração da história, Arendt pensa que mais importante do que as ideias são os eventos, pois as ideias, ao contrário dos eventos, nunca são inéditas e nem tem as consequências palpáveis que todo evento apresenta na longa duração temporal. (DUARTE, 2010, p. 59)

Ou seja: Heidegger vê a história com base ontológica, Hannah Arendt a vê com base fática.

Talvez seria possível trabalhar no sentido de defender que não existe uma discórdia, pois acontecimentos singulares históricos, como os que Arendt identifica, podem ter força para estimular o *Ereignis* de que fala Heidegger, o acontecimento que apropria novamente ente e Ser e pode originar outro modo epocal de ser e pensar. Mas não teria condição de propor aqui uma discussão dessa amplitude.

Mas Duarte, de certa forma, inicia este trabalho, ao identificar nessa questão uma outra via de aproximação, mesmo que com discordância. Ele nos lembra que Arendt está sempre atenta por fazer uma relação entre esses eventos singulares modernos e as transformações ontológicas da mesma época. Em sua leitura, fica claro que para Arendt a ciência moderna é resultado, é consequência dessas transformações no modo de pensar o ser, que levaram a antiga *epistémé* até a ciência dos tempos modernos. Tudo seria resultado, mesmo que dos eventos singulares. Duarte acredita então que não haja uma discórdia, mas apenas uma inversão de prioridades: Hannah Arendt sobrepõe a atividade frente à contemplação, e Heidegger prioriza o contemplar transcendental, mesmo que iniciado no círculo pelo ente fático. Mas ambos fazem essa diferenciação e priorização mantendo o sentido da unidade que existem em ambas, contemplação e atividade.

O modo de pensar moderno não só segmenta essas duas formas de pensar, como também as coloca em sentido de submissão e em polos opostos. Não há como atividade e contemplação, no pensar moderno, formarem uma unidade complementar. O sentido cartesiano do mergulho em si mesmo absolutiza-se no sentido do pensar a mente humana como capaz de conhecer somente o que o homem produz.

A viagem para dentro de si é transformada em destino final. Nada mais precisa ser pensado.

O produzido já é a verdade, já é o real. A dimensão formativa está obscurecida e velada quase que por completo. Revertendo totalmente a *techné* grega, a técnica moderna leva o homem a não-pensar, pois não há espaço para isso. Se o homem só pode conhecer o que produz, nada mais existe por si mesmo.

Inverteu-se a *techné*, esqueceu-se da *alethéia* e desfigurou-se totalmente a *phýsis*. Tudo torna-se processo, submisso à experiência técnica.

Extrapolase-se, ultrapassa-se o *animal rationale* para mais dentro dele ainda: o homem é o único ser que pode raciocinar e representar. Impossibilitase a visão de maneiras possíveis de se transcender esse mundo de imagens. Nos termos de Arendt, n'A Condição Humana, essa é a *modern world view* (moderna visão de mundo). Nos termos de Heidegger, é a "concepção do mundo por meio de imagens". Só no ente há totalidade.

O que fazem Martin Heidegger e Hannah Arendt, enfim, brilhantemente, cada um a seu modo, é nos levar a uma denúncia e melhor compreensão do mundo tecnocientífico que temos que enfrentar. Arendt quer ver o caráter político dessa relação entre ciência e técnica modernas. Heidegger deixa claro que é urgente a necessidade de voltar a pensar, pensar esse mundo de outra forma. Ambos querem, enfim, nos meus termos, voltar à dimensão política da técnica, que se expande para uma dimensão formativa do formar para esse pensar.

Ao argumentar que Hannah Arendt possa ser vista como a apropriadora político do pensamento de Heidegger, André Duarte (2002) parte do percurso teórico da própria autora: para ele, em "As Origens do Totalitarismo", primeira grande obra de Arendt, a premissa central é de que o fenômeno totalitário é algo tido como sem precedentes. Algo totalmente fora das categorias da tradição filosófica e da teoria política. Mas foi também onde Hannah percebeu que seria absolutamente necessário retornar à tradição, para que houvesse a possibilidade de encontrar a origem dessa ligação entre categorias aceitas e formuladas de um lado; e a realidade da vida, de outro.

Hannah Arendt, lembremos sempre, foi aluna de Heidegger; e é inegável o pioneirismo de Heidegger quando tratamos do questionamento à tradição filosófica mesmo que partindo dela mesma. Para o alemão, ela não poderia ser o arauto da sabedoria, pois esse seria o caminho para absolutizar-se em si mesma e com isso encobrir o que realmente é enquanto caminho questionador. Se tudo que é pudesse ser determinado a partir de uma forma de pensar, o acesso ao originário teria obrigatoriamente que ser obstruído, já que este é feito de questões. O "como veio a ser" não importaria mais e isso teria a consequência de desenraizar o *Dasein* de sua historicidade, impossibilitando-o de questionar até suas raízes. Essa é a

relação com a tradição que impulsiona o pensar de Heidegger e que parece ter sido herdado por Hannah Arendt: ir às fontes é uma experiência originária necessária a todo Dasein questionador.

Buscar essa experiência e vivê-la significa ter de lidar com os tremores causados no edifício da tradição e da investigação e escrutínio de seus encobrimentos. Destruir pela crítica e construir pelos escombros.

O que Hannah Arendt parece ter feito, e por isso o termo “apropriação política”, usado por Duarte, é realmente apropriar-se dessa forma de pensar para investigar efetivamente a política<sup>27</sup>.

Se assim é com a filosofia, por que com a teoria política não passaria o mesmo? Ou seja, já que os conceitos teóricos da política são também construídos e transmitidos, o que pode nos garantir que não existem categorias colocando-se como certas deixando encobertas ações e experiências que a linha histórica aconteceu por não explorar?

Arendt parece chegar a uma quase conclusão, ou um ensaio, de que o pensamento político ocidental se construiu, realmente, de uma forma diametralmente oposta do que nos é legado pela tradição. Ela acusa a tradição de nos legar apenas categorias como a hierarquia, subordinação, dominação e violência, além de estimular o reinado dos dualismos como o de pensamento/ação e de verdade/opinião.

A sua intenção é, portanto, trabalhar numa “hermenêutica violenta” (DUARTE, 2002), questionando a tradição com o objetivo de recuperar fenômenos políticos originários soterrados pela historicidade do conceito. Isso significa, logo percebemos, uma destruição da metafísica, projeto de Heidegger. Os objetivos se diferem, pois ramificam-se; e Arendt caminha para o lado da política, a partir de uma crítica à concepção de Platão sobre o tema, chamando-a de um desespero com a *polis*. Heidegger pega o caminho da filosofia, e

---

<sup>27</sup> Não se trata portanto de uma expressão pejorativa, como se Arendt copiasse ou tomasse para si pensamentos e teorias de Heidegger. Apropriação aqui significa exercitar o método como uma teoria e um modo de ser, pensar e fazer próprios, criando originalidade e autoria. Podem existir autores tão originais quanto Arendt; mais que ela, impossível.

vai buscar essa destruição a partir do estudo dos conceitos fundamentais.

Os caminhos se cruzam e se distanciam; Arendt chega a criticar os filósofos por, nas palavras dela, ignorarem a política como algo democrático e coletivo. Mas o cruzamento é inevitável, especialmente no ponto de partida: os gregos.

Heidegger diz, em entrevista de 1969 (HEIDEGGER, 1969), que “talvez, há séculos, o homem agiu muito e pensou pouco demais”. Isso pode parecer contrário a uma pensadora da ação como Arendt, mas veremos que não; e que isso é fundamental na relação dos dois autores com o conceito da *techné*.

O fazer, o agir para Arendt, a obra e a ação preveem o pensar. Vão se fundamentar nesse pensar para existirem efetivamente. Na mesma entrevista, - já talvez com a obra de Arendt no pensamento -, Heidegger concorda com Marcuse quando este diz que a técnica é uma forma de existência mundial que levou a vida a ser uma servidão ao *labor*. Ou seja, à ação humana que não pensa. E completa dizendo que o totalitarismo, tema ao qual Hannah se debruçou em sua primeira grande obra, não é uma forma de governo, e sim a consequência do domínio da técnica. Ora, vemos então que mais difícil do que estudá-los, juntos em um tema comum, seria separá-los.

Outra inspiração para um caminhar conjunto, paralelo ainda que distante, é na questão do método: a relação visceral entre pensamento e temporalidade não é esquecida por ambos. Isso é cheio de efeitos, especialmente no estilo de Arendt: ela quebra com o reinado do tempo como *Chronos*, ignora a concepção da história como uma sucessão de eventos lineares no tempo. Mas mesmo esse repensar da temporalidade deixa clara a sua relação íntima com a possibilidade de pensar.

Para ela, existem promessas políticas feitas pelo passado para o futuro. O passado repensado nunca será um risco de repetição, pois sempre que repensado ele automaticamente se reatualiza. Seu método então é um mergulho às experiências políticas esquecidas, especialmente gregas, romanas e revolucionárias, rumo a uma reapropriação da política enquanto atividade de ação e de palavra.

Em outras palavras, Hannah crê que outra política pode ser pensada e construída a partir da recuperação ou da rememoração do passado e das origens. Abrir, descortinar o

passado para buscar nele ver as possibilidades de que ali estejam inspirações para atuação no presente que, por ser outro presente, terão consequências diferentes, inéditas. Um projetar do futuro partindo do passado.

Partindo dessa recuperação originária de ações políticas ocultadas pela tradição, ela aposta que poderíamos encontrar inspirações latentes e potentes, que tenham, nessa potencialidade, uma muito especial: a de reinventar o vínculo da política com a mentalidade coletiva e com a liberdade.

A aposta desta tese é que esse vínculo pode ser perseguido através do questionamento político da questão da técnica no âmbito da formação humana.

*A reapropriação de uma dimensão política originária na estrutura técnica, a partir da dimensão formativa, pode ser uma via, um caminho privilegiado, para um pensamento que faça essa reapropriação da política.*

Nos termos tratados aqui, é a reaproximação da técnica com sua irmã originária, a arte. Mas em uma sociedade que as segmentaram e que seguiu pelo caminho da técnica moderna, qual seria a efetividade disso no real? A tese em questão: o exercício de linguagem. E esse exercício, fundamental, pode dar-se em um espaço privilegiado: o espaço da educação, da formação.

A dimensão política e a dimensão formativa da técnica formam uma unidade, assim como para mim parece formar o pensamento de Heidegger e Arendt. O que quero é contribuir no caminho de construção dessa unidade. E, para isso, preciso mergulhar no pensamento dos meus dois inspiradores. Sigo, então, especificamente para o que Arendt tem a dizer sobre a técnica.

§ 24: Cuidado e amor-mundi: isso é formação humana

*“Alegre-se!, este é o modo como doravante passarei a saudar a senhorita. E apenas se conseguir se alegrar, a senhorita se tornará a mulher que pode dar alegrias: a mulher que concentra em si mesma toda a alegria, o acolhimento, o descanso e a gratidão pela vida. Somente assim a senhora permanecerá verdadeiramente pronta para apropriar-se do que a universidade pode e deve lhe dar. Nisso, sim, reside a autenticidade e a seriedade, não em uma atividade científica exercida sob pressão.”*

*Martin Heidegger, em carta para Hannah Arendt, de 10-02-1925. (Correspondência, p. 34)*

Antes, o cuidado.

Estar então com esses dois grandes inspiradores me traz uma fundamental tarefa. Pode parecer um pequeno detalhe semântico, mas creio ser bem cheio de efeitos: o mundo precisa aparecer no plural. São mundos. Se o mundo é objeto filosófico e precisa ser delimitado de modo a não tender ao infinito como metafísica, ele será, antes de tudo, plural. Será perspectivado.

Hannah Arendt, como dito, toma um caminho diferente dentro da ramificação da linha hermenêutica histórica, ou seja, reflete sobre o mundo de forma diferente e a partir de uma concepção diferente.

Mas a hermenêutica existencial que a guia a deixará ainda na necessidade do cuidado ao mundo. Sua incrível e absoluta honestidade intelectual me faz ver as inspirações de Heidegger em suas teorias e perceber que a política, na sua perspectiva, é o espaço do *Dasein*, e que, sendo esse espaço, precisa do cuidado (*Sorge*) com o mundo, o que ela chama de amor-mundi.

O mundo é abertura, e essa abertura é espaço. A clareira de Heidegger parece ser a esfera pública de Arendt.

A habitação, e a construção a se fazer dentro dela, se dão de formas diferentes para os dois. Na clareira se aguarda, na esfera pública se age. Heidegger não poderia habitar na esfera pública, pois precisou da solidão. Já Arendt habita nessa esfera política que seu professor parece ter deixado de lado.

Heidegger prepara filosoficamente o mundo político que Hannah habitará.

No aguardo da visão do brilho, agir; no sentido de tentar apressar o seu aparecimento. Ou mesmo agir em uma busca imediata, mas que seja consciente de que a caça mais ampla se dará a longo prazo. Pensar a tecnologia e a educação no hoje estaria aqui colocado. Nesse lugar. É aqui que eu habito e, por isso, questiono.

Dito tudo isso, em poucas palavras, a dimensão formativa da técnica pensada no âmbito de sua irmã univitelina, a arte, está no exercício de linguagem que, a meu ver, se coloca no âmbito da formação humana.

Mas há também outra esfera dessa dimensão que está, claro, conectada, mas que pode e deve ser tratada em outros termos: aquele cuidado com o mundo, o *Sorge* de que fala Heidegger, de que já falei nesta tese, mas que aqui preciso voltar para compreender a dimensão formativa.

De fato, uma relação livre com a técnica só parece ser possível quando essa relação for compreendida como um modo de ser no mundo. Afinal, um Ser que pensa o fazer e as obras pensa, reflete e, com isso, forma. Como também já vimos, essa formação carrega em si uma ensinabilidade, um poder-ser-transmitida. Está aqui portanto uma nova dimensão da relação entre filosofia e educação.

Se a formação filosófica que pense essa técnica investigá-la a partir do fundamento do cuidado, do proteger e meditar sobre a essência humana, as frestas na estrutura da *Ge-Stell* podem mais facilmente aparecer.

Weber (2014) nos lembra o fato inequívoco: a estrutura está posta. A atitude frente a ela, portanto, terá de ser, mais do que confrontadora, de ímpeto destruidor. Mas esse ímpeto precisa ser, paradoxalmente talvez, sereno. O ente que abriga e constrói em si um modo de pensar que possa ir para o embate já previamente compreendeu essa técnica e a tecnologia e agora deve meditar em busca do brilho, do que pode salvar no interior da estrutura. É uma atitude de *techné*: projetar, antever, antes da ação.

Fazer essa reflexão prévia nos termos do cuidado com o mundo será mutuamente pensar a relação livre do humano com a técnica.

Qual seria a via privilegiada para isso se não a da formação humana, a da educação? A discussão vai precisar sair da mera discussão sobre os aparelhos, sua participação ou não no cotidiano escolar; precisará ampliar-se no sentido filosófico de compreender a técnica moderna e porque o seu desenvolvimento estético nesses aparelhos e dispositivos deu-se como foi. E quais foram os efeitos, as consequências de assim ter sido?

Questionar é o caminho, rumo ao que Weber (2014) chama de “uma ontologia crítica do objeto tecnológico” (p. 94), sempre dentro da relação intrínseca, fraterna, entre filosofia e educação.

Uma filosofia da técnica tem e terá esse desafio: desenvolver-se, inevitavelmente a meu ver em conjunto com novas facetas da filosofia política e da filosofia da educação.

Ou seja, o mero uso de objetos tecnológicos na escola também não implica que já esteja resolvido o problema do alcance da percepção e da inteligência do que é um objeto tecnológico, qual sua relação com o animal, com o humano e, enfim, com a natureza. E o modo como, via de regra, é concebido o computador na escola, a saber, como um objeto usado para resolver um problema, ou um objeto que, ao agenciar processos de cognição, auxilia, facilita o processo de conhecimento, revela que talvez ainda não saibamos posicionar adequadamente os objetos tecnológicos no plano das realizações humanas. (WEBER, 2014, p. 93)

Qual aceno a estrutura técnica moderna permite que o Ser do homem faça ao ente? Enquanto *Ge-Stell*, apenas um: o modo de fazer explorador. Ora, tudo o que explora, agride, obviamente não pode cuidar, nem resguardar nem proteger. Eis o perigo. A técnica ou a tecnologia, enquanto aparelhos, dispositivos e ferramentas, não são perigosas. O perigo é o seu método, é a sua estrutura. Meditar sobre isso, rumo à construção de outro método que supere o da técnica vigente, exigirá questionamento. Constante, firme, sistemático.

Do exposto, é possível ver que, para Heidegger, o que está em perigo com a vigência da disponibilização planetária da técnica não é apenas um domínio particular do humano, restrito a um mau uso, decorrente de uma moda ou um defeito do tempo, e sim, o próprio pensamento, entendido enquanto irrupção da diferença. (WEBER, 2014, p. 99)

De fato, se há alguma definição simples mais aceitável para a filosofia de Heidegger seria que trata-se de uma filosofia da diferença.

Para Weber, pensar no cuidado é o fundamental estímulo desse questionar, pois diz respeito ao mundo, à vida e às experiências humanas.

É uma relação simétrica, de duas vias: o pensar com cuidado pode educar, pode formar, e a formação humana pode estimular o pensar nesse cuidado. O cuidado com o mundo e com a terra é também o cuidado de si mesmo enquanto humano. Compreender isso é formação.

A atividade de ensinar que habitue o ente a compreender a si mesmo como ser no tempo e com a angústia da finitude é o que pode estimular, fazer crescer a necessidade daquela meditação, do cuidado com a existência e com a morada. Pensar esse cuidado fatalmente passará por pensar a técnica, pois é ela quem hoje explora, usa e destrói esse mundo.

A educação também tem, podemos perceber, a sua dimensão técnica no sentido da *techné*: ela projeta, ela reflete, ela pensa previamente o que é o ser humano e que ser humano se quer formar. A educação também é, de certa forma, produzir, fazer coisas, e me parece ser ela a via privilegiada para pensar essa estrutura ético-política, cultural e sociológica que permite que a atividade de formação aconteça e que a alegria e satisfação do produtor seja a mesma dos entes a quem ela se destina.

É tarefa talvez fundamental da educação formar a consciência dos perigos que a humanidade enfrenta. Quem dirá então do perigo supremo! Amar o mundo - nos termos de Hannah Arendt, amor-mundi - passará por pensar a tecnologia em sua dimensão filosófica, pois essa estrutura é o perigo.

De forma poética e bela, disse Gadamer (citado por WEBER, 2014, p. 12): “Mantenho-me na posição de que, se o que alguém quer é educar-se e formar-se, é de forças humanas que se trata, e que somente assim sobreviveremos incólumes à tecnologia e ao ser da máquina”.

O perigo da tecnologia e a atitude de suspeita para com ela dificilmente poderão ser inscritos no cotidiano de seu uso, já que ele é espetacular, útil, convidativo. A formação humana, portanto, precisa tomar para si essa tarefa, em uma relação irmanada com uma filosofia da técnica.

§ 25: A questão da técnica em “A Condição Humana”

“O CLAMOR  
 No distante curso da proximidade  
 Mora.  
 Cuida  
 Ante as suas subtaneidades selvagens  
 De um meigo olhar  
 Em meio a um destino mais do que eterno,  
 Ao qual pertencem aqueles  
 Que escutam intensamente o clamor:  
 "O Presente!"  
 Lá se oculta  
 Conquista  
 Do ser articulação.”  
 Martin Heidegger  
 Poema enviado à Hannah Arendt  
 (Correspondência, p. 63)

Partimos, portanto, para uma análise específica do que esta tese interpreta como efetivamente a questão da técnica em Hannah Arendt. O que interpreto como a questão da técnica em Arendt está colocada na tripartição que a autora pensa para definir as atividades humanas no contexto do que ela chama de *vita activa*, vida ativa: o trabalho, a obra e a ação.<sup>28</sup>

O trabalho, ou labor, diz respeito às atividades necessárias para a vida, fisiológicas, básicas, as atividades que mantém e perpetuam a vida; a obra trata das atividades de fabricação, o âmbito do fazer, os esforços técnicos para criar obras, objetos e instrumentos que facilitem a vida. O trabalho é do corpo e a obra das mãos.

Já a ação está no âmbito da política; ela é o que revela o novo, que surpreende, é atividade de práxis, que vai se dar na esfera coletiva, na esfera pública da diversidade e da pluralidade.

---

<sup>28</sup> Durante muito tempo, a tradução dessa tripartição: *labor*, *work*, *action*, manteve o termo inglês do primeiro termo, *labor* e *work* traduzia-se por trabalho. Na tradução aqui utilizada, Adriano Correia propõe a tradução de *labor* por trabalho, o trabalho fisiológico do corpo, e *work* por obra. Interpreto de forma similar a Correia, pois o termo obra remete efetivamente ao resultado de uma produção, de um processo de fazer, sentido que parece ser o pretendido por Hannah Arendt.

Em outras palavras, a vida ativa é não apenas aquela em que a maioria dos homens está engajada, mas ainda aquela de que nenhum homem pode escapar completamente. Pois é próprio da condição humana que a contemplação permaneça dependente de todos os tipos de atividade – ela depende do trabalho para produzir tudo o que é necessário para manter vivo o organismo humano, depende da fabricação para criar tudo o que é preciso para abrigar o corpo humano e necessita da ação para organizar a vida em comum dos muitos seres humanos, de tal modo que a paz, a condição para a quietude da contemplação, esteja assegurada. (ARENDDT, 2005, p. 176)

“A Condição Humana” é portanto uma ode à vida ativa, que, de acordo com Hannah, foi esquecida pela tradição filosófica até a modernidade. Deixando clara a sua inspiração no método de Heidegger, o decisivo está em repensar ou refundar o conceito de verdade:

E uma mudança nesta ordem hierárquica era de fato impossível enquanto a verdade era o único princípio abrangente para estabelecer uma ordem entre as faculdades humanas, uma verdade que, ademais, era compreendida como revelação, como algo essencialmente dado ao homem, distinta da verdade que é ou resultado de alguma atividade mental – pensamento ou raciocínio – ou aquele conhecimento que adquire por meio da fabricação.

Portanto, surge a questão: porque a *vita activa*, com todas as suas distinções e articulações, não foi descoberta após a ruptura moderna com a tradição e a inversão final da ordem hierárquica, a “re-valorização de todos os valores”, por Marx e Nietzsche? E a resposta, embora bastante complexa na análise efetiva, pode ser resumida brevemente aqui: é da própria natureza da

famosa inversão dos sistemas filosóficos e hierarquias de valores que o próprio quadro conceitual permaneça intacto. (ARENDDT, 2005, p. 177)

O quadro conceitual permanece. É o que acontece também, a meu ver, na transição da modernidade para a pós-modernidade, no âmbito da questão da técnica e da tecnologia, como veremos no Excurso final.

Para Hannah Arendt, os grandes questionadores da tradição no sentido específico das atividades humanas não destruíram ou reconstruíram valores: apenas os “viraram de cabeça para baixo”, mantendo estruturas e modos de pensar.

O que ela propõe, então, é antes de tudo outro pensar, um novo pensar sobre as atividades da vida ativa, que possa realmente confrontar as estruturas do pensar enquanto vida contemplativa. “Pois o verdadeiro evento que caracteriza a era moderna a este respeito era que a própria contemplação tornara-se sem sentido.” (ARENDDT, 2005, p. 179)

Afirmando então o trabalho, labor, como atividade biológica do corpo, repetitiva, constante, que satisfaz as necessidades vitais, cabe à proposta aqui feita, de buscar a questão da técnica nessa tripartição da autora, uma análise mais aprofundada da relação entre obra e ação. Assim, penso ser possível colocar na clareira uma dimensão política da técnica.

A obra se diferencia do trabalho em dois aspectos fundamentais: 1) a obra não carrega em si a “bênção da vida” como o trabalho, e inclusive dele dependerá para poder construir; e 2) a obra abre mundos, o que o labor não pode fazer por si mesmo.

A obra de nossas mãos, distintamente do trabalho de nossos corpos, fabrica a mera variedade infinita das coisas cuja soma total constitui o artifício humano, o mundo em que vivemos. Tais coisas não são bens de consumo, mas objetos de uso e o seu uso adequado não causa seu desaparecimento. Elas dão ao mundo a estabilidade e a solidez sem as quais não se poderia contar com ele para abrigar a criatura mortal e instável que é o homem. (ARENDDT, 2005, p. 183)

A obra, mesmo que se deteriore, *permanece*. Ou seja, o ser-lançado no mundo constrói seu mundo com ela, sua morada, é o que pode dar estabilidade e sentido à vida.

O homem que faz obra é o *homo faber*, edificador, fabricante de coisas, construções e artefatos para o mundo. Há no fabricante algo da *techné*. Ele precisa ter consigo o ‘como começar’ e o ‘como eu quero que termine’. Isso distingue o fazer-obra como atividade.

A violência contra a natureza existirá em um processo de fabricação, pois a matéria será dela extraída. E é a ligação com o trabalho, o labor, que protagoniza esse processo, pois o processo do fazer, por si mesmo, não precisa repetir-se quando a obra se conclui. Mas a necessidade de consumo ou subsistência, ou a demanda de um “mercado” tornam necessárias a repetição e a intervenção constante na natureza.

Aqui reside algo fundamental: a fabricação, enquanto fazer obral, tem na exploração da natureza uma consequência, mas que, guiada por um saber-fazer cuidadoso, como *techné*, vai buscar a prudência, a moderação, *sophrosyne*. Na técnica moderna, a exploração se torna método.

A tecnologia moderna tem essa característica fulcral: o que é construído, fabricado, não pode mais ser destruído e colocado de volta ao ciclo a partir do próprio homem. O descontrole, assim, é iminente. As ferramentas e instrumentos permanecem sempre à mão, a serviço do homem, e as demandas são infinitas. As máquinas não dependem mais do corpo humano, podem inclusive substituí-lo. Por isso, estamos em disponibilidade: porque a técnica cria suas próprias demandas. Nós, entes humanos, somos as ferramentas e os utilitários.

Nos termos de Hannah Arendt, transforma-se a categoria meios-fim. A fabricação e o produto, que no pensar da *techné* são meios para um fim mais ampliado, tornam-se o fim. E o fim, na técnica moderna, justifica os meios, inclusive a violência irrestrita contra a natureza e o próprio mundo.

A experiência mais fundamental que temos da instrumentalidade surge do processo de fabricação. Aqui é realmente verdade que o fim justifica os meios; ele faz mais, ele os produz e os organiza. O fim justifica a

violência feita à natureza para conseguir o material, como a madeira justifica matar a árvore, e a mesa justifica destruir a madeira. Do mesmo modo, o produto final organiza o próprio processo de fabricação, decide sobre os especialistas necessários, o grau de cooperação, e o número de assistentes ou colaboradores. Por conseguinte, tudo e todos são julgados aqui em termos de adequação e de utilidade para o produto final desejado, e nada mais. (ARENDDT, 2005, p. 187)

É o que Lyotard, por exemplo, em análise do ‘pós-moderno’, vai chamar de adequação ao sistema. O argumento da eficiência, entendida como melhor funcionamento, como o que define o método.

E o que há a se fazer?

Hannah Arendt vai dizer que esse modo de pensar pode absolutizar-se, mas não há como reinar para sempre, pois ele vai contra a essência da atividade. Para ela, a fabricação nunca poderá ser um fim em si mesmo. A cadeia de meios e fins se transforma, é outra, mas o fazer continua sendo meio, com o fim sendo “uma vida confortável ou um objeto de troca” (2005, p. 187), ou seja, um fim individual, subjetivista. “A saída habitual deste dilema é fazer do usuário, o próprio homem, o fim último” (p. 188)

É a dupla fuga da era moderna: da terra para o universo e do mundo para si mesmo.

Aqui está o desafio, o campo de tensão da tese: este fim, inevitável de ser pensado, tem originariamente uma dimensão política; ele precisa se abrir à esfera pública.

Com isso, importa afirmar também: não há mais *telos*, finalidade, para além do individual. A dimensão política, assim, rege a, pede uma dimensão formativa que abrace este pensar.

A questão da técnica é questão do pensar e, por isso, é questão da educação.

Se o homem enquanto usuário é o fim mais elevado, “a medida de todas as coisas”, então não apenas a natureza, tratada pela fabricação como o “material quase sem valor”

sobre o qual operar [work] e agregar “valor” (como disse Locke), mas as próprias coisas “valiosas” tornam-se meros meios, perdendo assim sua importância intrínseca. Ou para dizer isto de um outro modo, a mais mundana de todas as atividades perde a sua significação objetiva original e torna-se um meio para satisfazer necessidades subjetivas; em e por si mesma, não é mais significativa, não importa quão útil pode ser. (ARENDDT, 2005, p. 188)

Em outras palavras, nada do que o *homo faber* faça, neste método, pode fazer brilhar o ser.

Platão quis substituir a ação política pela fabricação. Ele quis a fixidez da obra no campo da ação humana. O caminho aqui é o contrário. Esse é o passo decisivo que dá o pensamento de Hannah Arendt nesta questão: a proposta de uma religação, uma reconstrução da ligação entre as atividades da obra e da ação política. Buscar, nesta fabricação, a ação.

Nisso ela é grande inspiração desta tese: o híbrido entre o obrar e o agir é a obra de arte.

(...) o utilitarismo nunca pode encontrar a resposta para a questão que certa vez Lessing colocou aos filósofos utilitaristas de seu tempo: “E qual é, por favor, a utilidade da utilidade?”.

Na própria esfera da fabricação, há apenas um tipo de objetos aos quais não se aplica a cadeia sem fim dos meios e dos fins, e é a obra de arte, a coisa mais inútil e ao mesmo tempo mais durável que as mãos humanas podem produzir. (ARENDDT, 2005, p. 189)

A obra de arte tem um fim para além de si mesma, para além do artista, para além do individual, para além até mesmo do político: ela permanece. É ela que transforma o pensamento em coisa, faz o impermanente permanente. Ela fica. Ela é mais que obra, ela é ação, ela é política: ela é, em uma palavra, linguagem.

O mundo das coisas fabricado pelo homem torna-se uma morada para homens mortais, cuja estabilidade suportará e sobreviverá ao movimento de permanente mudança de suas vidas e feitos apenas na medida em que transcenda tanto a pura funcionalidade dos bens de consumo como a mera utilidade dos objetos de uso. A vida, em seu sentido não-biológico, o lapso de tempo concedido a cada homem entre o nascimento e a morte, se manifesta na ação e na fala (...) (ARENDDT, 2005, p. 190)

Na ação e na fala... ou seja, no *logos*. Nós nos inserimos no mundo nessa relação do obrar com o agir, que é *logos*. A construção de mundo, envolvida no devir e na dinâmica do *logos*, é a nossa expressão como único ser formador de mundo.

O *logos*, que é ação política no mundo, precisa ser, em sua essência, incondicionado e ilimitado, entendendo aqui esses limites como estruturas do próprio mundo. O único limite, também ele flexível, dinâmico, é a justa medida, a *diké*, a prudência. O homem nasce para este agir.

Aqui, Hannah reinterpreta o ser-para-a-morte de Heidegger. Antes de ser-para-a-morte, o ser humano é um ser-para-agir-no-espaco-e-no-tempo-disposto.

Ser humano é poder agir na criação do novo. E o pensar é também agir.

A ação, com todas as suas incertezas, é como um lembrete sempre presente de que os homens, embora tenham de morrer, não nasceram para morrer, mas para iniciar algo novo. *Initium ut esset homo creatus est* – “para que houvesse um início o homem foi criado”, disse Agostinho. Com a criação do homem, o princípio do começo veio ao mundo – o que é naturalmente apenas um outro modo de dizer que com a criação do homem o princípio da liberdade apareceu sobre a Terra.” (ARENDDT, 2005, p. 194)

## § 26: A dimensão política da técnica: Leslie Thiele

*“O homem age como se fosse o senhor e mestre da linguagem, enquanto que na verdade a linguagem permanece mestra do homem.”*  
*Martin Heidegger*

Leslie Thiele (1998) é outro autor que, inspirado em Arendt e Heidegger, pode ajudar esta tese e o leitor a compreender essa dimensão política da técnica que se expande em uma dimensão formativa. O primeiro passo, também para este autor, é compreender a linguagem como a forma prática de Ser-no-mundo.

Thiele chega a dizer: “De uma forma geral, assumimos que a linguagem é a ferramenta mais poderosa que a humanidade, alguma vez, desenvolveu.” (1998, p. 152). Nosso aspecto “fazedor”, produtivo, de fato é o que nos diferencia de outras espécies, quando colocado na forma do *logos*.

A linguagem é sobretudo aquilo que nos apresenta – a nós mesmos e aos outros – já definidos no mundo. Sempre que falamos, revelamos, muito frequentemente, o nosso Ser-no-mundo de uma forma assaz indeliberada. A linguagem, pelo seu apego aos propósitos instrumentais, revela a mundanidade do ser humano através de sua revelação e da mediação de maneiras e comportamentos. (...)

Em primeiro lugar, encontramos-nos no mundo, fundamentalmente, de uma forma linguística, não apenas porque a linguagem nos permite definir o nosso mundo, mas porque, através da nossa linguagem, acabamos por ser definidos como residentes mundanos. (THIELE, 1998, p. 152-153)

O perigo supremo, a tecnologização de tudo, a imposição do modo único de ser e fazer, logicamente, também vai mirar a linguagem. No instante em que o pensar se vê na necessidade de adaptar-se a um modo de linguagem dada ou imposta, temos não só uma questão da técnica ou uma questão da linguagem. É uma questão política.

Ora, se a questão da técnica é questão política, um pensamento que mergulhe nessa questão também precisará ter e buscar essa dimensão da política. Como nos lembra Thiele, tirar a política do jogo da técnica levou um movimento político, com o ente Heidegger incluído, a determinar um povo como um todo unitário, universal e orgânico. Não é necessário aqui falar da tragédia humana que se deu, talvez a maior da nossa existência como humanos na Terra.

A questão da técnica, sendo questão de linguagem, se define na pluralidade, na diversidade e nas possibilidades da posição e da condição humana no mundo.

Para Thiele (1998, p. 199):

Heidegger, ao propor uma concepção de arte distinta daquela que orienta a modernidade e, em grande parte, a antiguidade, também nos está a oferecer uma concepção profunda, se bem que velada, da vida política que, ao lado da arte e da filosofia, recebem as mesmas saudações de sua parte.

O formar-mundo, atividade eminentemente política, se faz com atuação, com obras. A obra de arte, como vimos, é para Heidegger um acontecer de uma verdade, algo que faz, que deixa-ser e viger uma realidade.

A obra é o trânsito da verdade, na tridimensionalidade entre o ser, o fenômeno e a verdade, tal como tratamos a partir de Ferreira (2012). O condutor desse transporte é o artista.

Isso é fundamental: o condutor só existe porque existe antes o transporte. O artista não é um 'deus', responsável por tudo na obra de arte. Quem o leva, quem o rege, o guia, é a *techné*, a arte. O artista, ou produtor, é um facilitador do transporte e a sua criação não está no produto final, na forma física, na *morphé*. Sua criação é o processo do fazer, é o durante. É no ato que pode se propiciar a abertura que permite a manifestação do Ser. Trata-se, vemos, de uma inversão no modo de pensar a criação artística e estética.

N'a Origem da Obra de Arte, isso fica claro: o artista, ou produtor, é o responsável pelo deixar-que-algo-seja, pelo deixar que o Ser se manifeste e construa.

O que se descobre na obra de arte não é a *produção*, por meio do gênio, da beleza extraída da matéria morta, nem a *projecção* auto-expressiva, pelo gênio, da beleza extraída de um estado de trevas impenetráveis de uma alma soberana. Pelo contrário, a obra revela a exposição da beleza como um acontecer da verdade, como uma harmonização com o Ser.

O gênio do artista consiste na sua habilidade estética para deixar-ser-o-Ser. Enquanto caminho de passagem, o artista permite que o Ser flua através de si, mediado cultural, social e politicamente pelo ser, com vista à sua concretização sob a forma de obra de arte. (THIELE, 1998, p. 201-202)

Isto é a dimensão política da técnica e da arte. Há planejamento, há o projeto, mas o que dá o tom do andamento e do devir é o processo. A intenção prévia está ali, a reflexão, e o mistério do Ser aparece para colocar a sua parte na obra. É numa combinação exótica entre o antes e o durante o fazer que se dá o acontecer da verdade, essa abertura para a manifestação do Ser. O processo em si é a representação constante do devir dessa abertura. Tanto no projeto quanto no ato do fazer precisa existir essa mediação cultural, social e política.

A habilidade do possuidor de *techné* é essa: deixar-algo-ser, deixar-viger, escutar o aceno. Sendo assim, o Ser perpassa esse fazer e como o produzir, com um todo, é formar mundo e o mundo é público, é com-os-outros, essa mediação está intrínseca. Uma mediação, arrisco, eminentemente *democrática*. “Heidegger não nos indica qual será, aqui, o caminho. (...) os vislumbres filosóficos de Heidegger induzem a uma investigação da fundação política ocorrer com patrocínio de uma política democrática” (THIELE, 1998, p. 203).

Essa origem política de uma obra de arte, uma técnica, ou *techné*, está no originário, mas também mostra-se no presente e no futuro: se entendermos, como Hannah Arendt, a política fundamentalmente como “construir algo novo”, a técnica está no aqui e no agora. O decisivo é o modo de fazer, o modo de pensar.

Contudo, a política não é pura iniciação ou novidade. Está também relacionada com o acto de salvar e de zelar. Heidegger, no âmbito da sua discussão sobre a arte, oferece apoio a esta perspectiva. Ao declarar que o acto de fundar consiste numa aplicação, numa fundamentação e num começo, ele avança incluindo todas estas categorias sob o escopo daquilo que é mais essencial à fundação: um 'preservar'. (...) a arte é um fundar, pelo facto de que ela aplica, fundamenta e coloca em movimento a revelação da verdade. Simultaneamente, a arte preserva essa verdade, pois o Ser é colocado ao seu cuidado. (THIELE, 1998, p. 204)

E o que é, na política, que cuida? O que, na política, é que pode preservar?

*Linguagem.*

Nós criamos, produzimos, falamos, escrevemos, construímos. Isso nos define. Somos criadores, feitos, falantes.

Como a arte, a política também é o que pode transpor, ver transitar a verdade em forma de produção ou discurso. Trazer à terra, facilitar a rememoração, o transporte. E também proporcionar a preservação do que somos. Nossas ações filosóficas, produtivas ou políticas são todas, antes de tudo, linguagem.

Como a tese vem dizendo desde a introdução deste trabalho, a questão da técnica é questão do *logos*. O *logos* é solicitado, regido por uma *techné*.

A produção é realizada pelo artista; e a política é fundamentalmente coletiva. Mas ambas encontram-se na nossa essência de formadores de mundo. O produtor não pode, sozinho, ser responsável pelo mundo. Seu fazer é político, coletivo. Essa reaproximação entre homem e mundo é o que parece ser mais urgente.

Falando em termos ontológicos, o conto, tal como a escultura, é uma preservação criativa da realidade histórica e mundana. O mundo

do artista adquire uma forma particular, no trabalho concreto, com o Eu histórico como um intermediário. Eu não estou a sugerir que uma força externa, denominada de Ser, utiliza os artistas como utensílios de fabricação de obras de arte. Pelo contrário, os artistas, enquanto entes históricos inseridos no mundo, mantêm obrigatoriamente uma relação com o Ser (de uma forma autêntica ou inautêntica) e, sempre que estes criam algo, não podem deixar de efectuar a diferença de alguma maneira, historicamente (em termos sociais, culturais e políticos) intermediária. (THIELE, 1998, p. 208)

Isso define a dimensão política da técnica e a urgência do que trato como rememoração.

O pensar e a política não são o mesmo. Nunca poderiam ser. Cada um tem a sua atividade e a sua atuação. Quando se relacionam é através do intermediário: a linguagem. Que, antes de tudo, é arte, é técnica.

## § 27: Afinal, como nos salvar?

*“A experiência da comunicação tem vindo a provar que essa abundância aparente de visualizações não diminuiu a necessidade das palavras, quaisquer palavras, mesmo sabendo elas dizer tão pouco sobre as acções e interacções do corpo, da vontade que há nele ou ele é, do que chamamos instinto na ausência doutro nome, da química das emoções e o mais que, precisamente por falta de palavras, não se mencionará.”*

*José Saramago, "A história do cerco de Lisboa".*

Entendendo essa dimensão política como a reflexão anterior, que se expande para uma dimensão formativa no sentido de uma formação para esse pensar reflexivo, o campo de tensão toma forma: há possibilidade de ver algo dessa dimensão na técnica moderna que entifica? A tecnologia moderna consegue, em algum local, pensar a técnica com sua dimensão política e formativa?

Há algum rastro dessas dimensões na técnica moderna e no seu *logos* – a tecnologia -?

Afinal, portanto, além do “como escapar da *Gestell?*”, surge a questão “como nos salvar do perigo”? Salvar, no sentido de retirar algo ameaçado do caminho da destruição. Como?

Em que medida a força salvadora também cresce onde mora o perigo? Onde algo cresce, é lá que ele deita raízes, é de lá que ele medra e prospera. Ambas as coisas se dão escondidas, em silêncio e no seu tempo. Segundo a palavra do poeta, porém, não nos permitido esperar que, no perigo, se possa apanhar a força salvadora, imediatamente e sem preparação. Por isso é que temos de pensar agora a medida em que, no perigo extremo, isto é, na regência da com-posição, a força salvadora se enraíza até, o mais profundamente possível, é lá que ela medra e prospera. Para pensá-lo, torna-se mister olhar, com um olho mais vivo ainda, o perigo, num último e derradeiro passo de nossa caminhada. Assim devemos questionar, mais

uma vez, a essência da técnica. Pois, em sua essência, deita raízes e prospera, como se disse, a força salvadora. (HEIDEGGER, 2010, p. 31)

Pensar o que salva será portanto, pensar a coisa que é a partir de sua essência; não só na essência que ela demonstra, mas também na temporalidade histórica dessa essência e nos modos epocais em que ela se deu. Isso demanda do pensamento que ele pense tendo como princípio o devir, e não com o “antigo costume do pensamento” de pensar a essência como o que perdura para sempre permanentemente.

Esse modo de pensar, antigo costume, permanente na filosofia ocidental, em si mesmo, perdura. E perdura porque o *logos* que nele brilha e aparece concede a essa estrutura que ela vigore.

A concessão ao *logos* apofântico não é espontânea; é parte do ônus por estar o humano em disponibilidade.

Não é portanto uma concessão que vem do ente, do homem; a concessão que pertence ao humano como ente no mundo é de outro tipo: é a concessão a que a roda do devir siga girando. Heidegger diz em “A Questão da Técnica” sobre esse conflito entre conceitos de concessão. Ao mesmo tempo em que o passo primordial para pensar a possibilidade de ser de outra maneira depende de uma quebra na concessão de que este vigente perdure, essa concessão de outro tipo precisa atuar; o conceder ao devir que ele apareça, brilhe e atue.

A *Ge-stell* nada concede. O conflito então se dá no momento em que, dentro da estrutura que nada concede, o homem busque conceder ao Ser que envie seus acenos da forma mais livre possível. O homem que não concede sua faculdade de pensar ao devir acaba concedendo o espaço que a estrutura da *Ge-stell* precisa para impor o perigo extremo de se mostrar como possibilidade única de ser e agir.

Pensar essa essência da técnica moderna e despertar para a necessidade de não mais conceder a ela o privilégio de vigorar é o que salva. O que salva é ver possibilidades, é o desvelar que leva o homem a perceber que o formador de mundo é ele.

Nisso, entra a tese aqui trabalhada: talvez, perceber a falta de uma dimensão política e formativa nessa essência

enganosa da técnica possa facilitar o direcionamento do olhar do ente ao brilho do que pode vir-a-ser, do que pode substituir o vigente e, assim, emergir a partir dessa concessão para a vigência efetiva.

Assim, a vigência da técnica guarda em si o que menos esperamos, uma possível emergência do que salva.

Por isso, tudo depende de pensarmos esta emergência e a protegemos com a dádiva do pensamento. E como é que isto se dá? Sobretudo, percebendo o que vige na técnica, ao invés de ficar estarecido diante do que é técnico. Enquanto representarmos a técnica, como um instrumento, ficaremos presos à vontade de querer dominá-la. Todo nosso empenho passará por fora da essência da técnica. (HEIDEGGER, 2010, p. 35)

Algo então, pelo menos por enquanto, ainda parece pertencer ao homem. Essa concessão ainda é possível, mesmo que toda força do pensar técnico esteja a cada dia buscando fechar mais suas portas. A força espiritual do poder que ainda há nesta concessão possível abre na essência dessa técnica moderna um espaço para pensar e descobrir novas formas de desvelar. Nesse exercício é onde ela mostra que ainda não é absoluta; ainda não reina totalmente no mundo.

No esforço do olhar que vê esse espaço está a possibilidade de ver e analisar o perigo e, além de vê-lo mais claramente, conseguir perceber o que salva crescendo.

E por que chamo de exercício? Porque a espera, o aguardo, essa serenidade expectante é ativa, é prática, é atuante. Ela se faz ação como linguagem.

Hannah Arendt nos lembra de que nem só de contemplação pode viver o filósofo. O pensar também precisa ser ação, fazer-se ação, para demonstrar o que viu, fazer *logos* sobre o que viu naquela medrança do novo, do diferente, e poder assim estimular mais esse pensamento e as contribuições que podem vir da visão mais coletiva desse brilho. O aguardo com serenidade é sereno porque viu que há o novo; já abriu a clareira. Resta fornecer e inspirar essa serenidade ao *logos*.

Como vimos, a *techné* grega foi traduzida como *ars*. Arte e técnica são conceitos historicamente sinônimos. São uma mesmidade. Sua segmentação e fragmentação, características da modernidade, fazem parte da criação do perigo. Buscar a *techné*, ou a essência da técnica, seria estabelecer definitivamente este laço que une os conceitos de técnica e de arte.

É isso que inspira Heidegger, em parceria principalmente com Hölderlin.

Por isso, a arte na filosofia de Heidegger é tema constante e central. Porque a questão da técnica também é constante e central. A modernidade segmenta as duas atividades e os dois conceitos, e por isso o conselho heideggeriano de buscar o originário. Veremos então que arte e técnica vão, mesmo quando opostas, se entrelaçar na formação de uma 'dinâmica ontológica do espaço que habitamos'. (BORGES-DUARTE, 2014, p. 114)

Não é por acaso então que Heidegger, pensador do originário, vai buscar na arte, na poesia, a inspiração que traga a visão do que salva. Inspirado em Hölderlin, Heidegger parece acreditar que o que salva é chegar à essência, é fazê-la aparecer em seu brilho. O domínio da *Ge-stell* não pode deturpar todo o brilho da verdade, porque este ainda se encontra na própria *Ge-stell*. Na própria essência da técnica moderna, está crescendo, está a “medrança” do que salva.

O poeta disse:

Ora, onde mora o perigo  
É lá que também cresce  
O que salva  
(...)

Poeticamente  
O homem habita esta terra

A *Ge-stell* é a essência da técnica moderna; mas, no sentido da essência como substância, *ousia*, “universal”, ela não é o gênero comum da técnica, do que é técnico. A essência da técnica está na *poiesis*, no originário, na *techné*. O caminho é

buscar, dentro do perigo extremo, o que salva: a produção da verdade na beleza; a verdade a fulgar no brilho que hoje só se vê apagando, obscurecendo. Ao ver o brilho do que salva, a visão de uma possibilidade da *poiesis*, esse mistério nos impulsionará a nele mergulhar com o pensamento.

E o que fará brilhar esse poder salvador dentro da própria estrutura *gestélica*? Para mim, somente a percepção cada vez mais profunda do que ela realmente é, como destino do desvelar. Isso vai requerer de nós o olhar cada vez mais vivo para essa estruturação do nosso modo de ser, para o perigo. Questionar ainda mais a técnica! Olhar para a *techné*. Discutir, tensionar, comparar, contemplar, propor, fazer emergir um *logos* a partir da ruptura com o *logos* hegemônico. Por isso é que penso que uma zona tensional que proponha a discussão de uma dimensão política e formativa na técnica pode muito contribuir para o emergir deste brilho.

A questão-tensão: é possível, ao olhar atento para a *techné*, ver, na técnica moderna, ainda algum brilho do que salva?

Afinal, por onde andaria a sua dimensão política, que se expande para uma dimensão formativa, desse pensar?

A complexidade da questão da técnica e da sua expressão corrente, a tecnologia moderna, é a mesma complexidade do estudo e do pensamento sobre o Ser. A questão da técnica, Heidegger deixa isso claro, é ontológica. Há de se analisar então, existencialmente, algo como o “*Dasein* da técnica”, como a possibilidade que vige. Isso consistirá em demonstrar que o caminho deve ser o evitar a perda absoluta da abertura que nos permitirá enxergar o perigo extremo e buscar nele o que salva. Buscar, portanto, ver o brilho do que salva na técnica será ver o que pode resultar na reminiscência do ser. O confronto necessário está no *logos*, nessa tensão agonística, nessa construção de linguagem.

O Ser, desde a viravolta de Heidegger na década de 30, precisa ser desvelado somente enquanto mistério. Não se pode falar dele com provas; ele é imune a qualquer *logos* que se pretenda apofântico. Reconhecer isso é o fundamento de um “outro pensar”, já que esse modo de pensar não será o *logos* teórico como o vemos hoje, mas um *logos* que interroga, que pretende o conflito, que se inspire no *logos* originário e que proceda àquela reunião também originária, ao recolhimento que

se colhe na linguagem. Ser um mensageiro desse *logos* significa manter-se aberto ao mistério desse Ser, em condição meditativa, expectante, e com “serenidade”.

Estar aberto é fazer perguntas. E quantas interrogações já não há neste texto! E terão ainda mais, pois faz parte da tese imaginar que as perguntas gerarão mais perguntas até que a visão da fresta nesta estrutura possa possibilitar a visão do brilho.

No texto sobre essa “Serenidade”, publicado já em 1957, Heidegger faz uma de suas raras menções à educação, especificamente. Diz ele que preparar a necessária superação da metafísica demandará esforço surreal rumo a uma *educação do pensar*. O conduzir ao pensar.

Heidegger não escreveu propriamente nenhum texto sobre educação. E se quisermos relacioná-lo a esse tema, é necessário tomar a noção de educação em uma perspectiva mais ampla, ou seja, aproximá-la de seu sentido filosófico, que se conservou, na época moderna, de modo privilegiado, no termo alemão *Bildung* (formação). A importância desse termo para a tradição humanista foi acentuada por Hans Georg Gadamer, ao citar W. von Humboldt, em *Verdade e Método*. A *Bildung* se refere a uma educação total, interior e exterior, inclusive sensível do ser humano, que leva em conta o desenvolvimento imanente de todas as suas possibilidades e potencialidades, ao contrário da *formatio*, que se volta mais para o desdobramento de faculdades ou de talentos e se orienta por preceitos oriundos do exterior. Desse modo, a *Bildung* se impõe como um dever ou uma máxima individual, que o homem escolhe por si e para si, “*er bildet sich selbst*”, não sendo, portanto, o educado de “fora para dentro” por um mero cultivo de habilidades. O meio e o fim desaparecem nesse processo, pois o alvo não consiste apenas em adquirir algo, como se aquilo que se aprendesse pudesse ser em

seguida novamente abandonado. (WERLE, 2008, p. 18-19)

A dimensão formativa, que já tanto citei neste trabalho, da técnica, estaria resumidamente aqui retraída: como educar a pensar a técnica? Ou: como pensar uma técnica que seja formativa, e contribua à educação do pensar?

Não somente de contemplação pode viver o filósofo. A educação pode ser a dimensão prática, a dimensão política, que, como defendo, estão irmanadas, uma gera e expande a outra. Na ação, seja política ou de construção, na feitura de algo, de produção, esse espírito de ação também deve se impor. Esse cuidado, essa responsabilidade, que determina uma dimensão política se espraia por toda essa ação e por todo o pensamento, e vai também para o trabalho, para toda a “vida ativa”. É o que Hannah Arendt chama de amor-mundi. O amor-mundi é a ação, em todas as suas formas, que traz como condição intrínseca o cuidado, a responsabilidade, uma ética.

No fazer de uma obra onde a reflexão anterior anteviu esse fazer a partir de uma dimensão política, coletiva e formativa – no sentido desse pensar, colocar algo no mundo envolve responsabilidade e cuidado -, o mundo se abre pois a decisão sobre a finalidade se dará no processo do fazer. Isso quer dizer que não estará determinada *a priori*, será sempre interina. Estará envolvida no devir, na mutabilidade dinâmica caminhada pelo fazer, pelo e-laborar, pela produção.

O mundo se abre porque há como possibilidades surgirem no processo do fazer. Possibilidades antes *insuspeitadas*. Aceita-se o insuspeitado, pois a atitude é de abertura em seu sentido essencial.

Existem outros modos de fazer tecnologicamente que não seja pelo método da destruição do mundo comum.



## EXCURSO: O QUE É AFINAL ESSA PÓS-MODERNIDADE?

§ 28: Pós-modernidade: pode ela ser o acontecimento-apropriador?

*“Penso que as palavras só nasceram para poderem jogar uma com as outras, que não sabem mesmo fazer outra coisa, e que, ao contrário do que se diz, não existem palavras vazias.”*

*José Saramago, em "A Caverna".*

O que será, afinal, essa tal de pós-modernidade? Para começar, a pergunta fundamental, como lembra Dieguez (1996): De qual pós-moderno se trata? A segmentação, a desunidade, a multiplicação de possibilidades ocorre com tamanha força e intensidade que o próprio conceito de pós-moderno se despedaça, é in-referenciável, não há linha limítrofe. Por isso a necessidade do “de que pós-moderno se está falando?”. É da arte? Ora, é certo que a arte para o grego era uma coisa, para os modernos românticos e inventores do drama era outra e hoje é ainda outra coisa. É de economia que se trata? De fato, há mudanças. O capitalismo moderno industrial não se parece com o atual capitalismo multi e transnacional, de uma ordem globalizatória, que busca integração e expande uma cultura de massas. Falamos de cultura? Sem dúvidas, há mudanças também. O moderno conseguiu ver a crise das totalidades e dos ideais universais, mas ainda buscava utopias. A crise de valores, as grandes guerras, demandava ainda a busca das utopias. Hoje, para usar a expressão de Baudrillard lembrada por Dieguez, só há “orgia”. A utopia, é possível dizer, finda, morre. As ideias da desconstrução, da desintegração, o “fim das ideologias, o fim da história” (DIEGUEZ, 1996, p. 2) e a total crise das narrativas magnânimas universais oferece mudanças culturais significativas, que podem sim identificar algo como uma mudança epocal.

E o humano? Antropologicamente falando, o que mudou no homem da década de 50 para cá, no ‘pós-moderno’?

Deve o homem ser o fundamento? Não sei responder. Mas é significativo que se percebam tantas mudanças na cultura, na política, na tecnologia, na arte, na economia e não se mire o homem em si, a espécie, o espírito que é início de

todas essas categorias. A teoria pós-moderna, enxergando a lacuna, elege seu fundamento.

Um fundamento que seja o mais não fundamental possível: a estética.

É seguro dizer, mesmo que dessa forma simplista, que o mundo tecnológico é um mundo estetizado.

É importante dizer, como um fortalecer do argumento condutor desta tese, há aqui uma segmentação essencial. Em um contexto primordialmente estético, a arte consegue um impulso para sair do mero utilitário, da obrigação da ideologia, de uma razão que era muitas vezes limitadora. Por outro lado, o prazer estético, que, pode-se dizer, é essencialmente subjetivo, acaba surgindo como uma nova normatividade; essa liberação de tudo, absolutizada, também se torna norma. As leis da razão, indo para o outro polo desse dualismo, se tornam as leis da não-razão. Isso significa, enfim, dizer que arte e teoria se separam.

O artista e o teórico, irmãos fraternos no contexto da *techné* grega, se distanciam.

O cenário, que é apocalíptico para os intelectuais (DIEGUEZ, 1996), é um cenário de oportunidade para os artistas. Vejam que fizemos um círculo. Se no prefácio defendi a aproximação entre arte e filosofia como forma de exercício de linguagem de um espírito que seja selvagem, cá novamente estamos no mesmo dilema.

Mas, como dito, a fuga dos fundamentos ainda é um fundamento. E onde há fundamento há limites. O limite do pós-moderno parece ser a formação de sentido. Gilda Dieguez lembra que o moderno via um sentido: a utopia política. Caindo na descrença, esse sentido abriu espaço para que surgisse o pós-moderno. Mas, nesse círculo, a arte transgride e regride.

Perdendo de vista o seu sentido, o pós-moderno recorre a elementos modernos para se justificar: nesta tese, o maior deles seria a absolutização técnica.

O recurso a conceitos como a eficiência, a legitimação, o desempenho são partes de um todo que se mostra técnico, que entrega a suposta valorização da arte aos critérios normativos técnicos. Lyotard é quem vai argumentar mais enfaticamente a favor desta tese, e trago sua contribuição algumas páginas à frente.

Continuando com Gilda Dieguez, ela finaliza esse escrito apresentado de forma poeticamente bela. Ao afirmar que

para ela também o pós-moderno se mostra, essencialmente, uma continuação do moderno, ela vai analisar o termo semanticamente: O “pós”, em pós-moderno, longe de significar para ela o seu sentido usual, seria o plural de “pó”. Um pó, de maquiagem, por exemplo. Ele maquia o moderno, tenta disfarçar, mas após a camada de engodo, é o mesmo – é tecnociência. O pós-moderno é um pó maquiador no moderno. Ele busca o hibridismo, algo como um caos libertador, quer a liberdade criadora, a transgressão, faz a crítica ao formalismo, às normativas, mas mantém-se em uma necessidade de legitimação, de regras, que é tentada a partir da estética.

Dieguez, usando de outro termo poético, diz: o pós-moderno *transborda*. A atenção ao regional, ao provisório, à circularidade, a crítica enfática a tudo que se mostre totalitário, são fatores sem dúvida transformadores. O problema é a dificuldade em desvelar o que se esconde nessa suposta ausência de regras. É uma suposta liberdade que joga tanta coisa à baila que esse caos transborda. Se transborda, é porque ainda há limite, há barreira. A possibilidade de transgressão é tão intensa, que há uma “agressividade violenta” (DIEGUEZ, p. 4) das formas. Os limites velados são mais perigosos que os mesmos expostos.

O transbordar parece inevitável, e ao buscar evitá-lo, o pós-moderno vai quedar-se novamente naqueles limites, antigos e que pensava estarem superados. Dieguez reitera que não quer dizer que não existem diferenças, mudanças. Claramente existem. O moderno pretendeu olhar para o passado para que pudesse projetar o futuro aqui, no presente efetivo; o pós-moderno não o faz, pois vai olhar para o passado apenas para entender como se deu aquele rejeitar da sensibilidade e dos desejos em submissão à razão, fazendo com que seu principal objetivo seja evitar qualquer que tenha sido essa causa. A sensibilidade ganha seu espaço no pós-moderno, o corpo é tentado como protagonista, mas essa fixação pelo presente se absolutiza; aquela falta de sentido se demonstra à frente dos olhos. Não há projeto, não há uma ‘utopia’.

Aquele representar metafísico, tradicional, tão rejeitado, vai para o outro polo: a presentificação, o apresentar, o demonstrar aqui, agora e logo. Tudo o que possa apressar ou facilitar essa apresentação, esse brilho do novo, é bem-vindo. O efetivo está no presente, no imediato. A questão da originalidade

e da autenticidade perde assim também seu espaço. A absolutização do presente leva a um prejuízo da noção de temporalidade, da construção de uma visão histórica.

Se supostamente não há limites, também não há perspectiva. A arte, a cultura, a tecnologia precisam aparecer agora. Precisam por-se, demonstrar-se e *funcionar*. Para funcionar, são necessárias regras. Ora, o que é mais eficiente, o que funciona mais e melhor do que a técnica? A técnica, segmentada de suas irmãs conceituais arte e teoria, re-essencializada como a técnica moderna, é quem vai instaurar as normativas e limites necessários para o *funcionamento* da sociedade pós-moderna. A tecnologia dita as regras.

A pós-modernidade existe, sim, ela é algo. Novas tendências, formas outras de pensar e de se colocar. Mas parece estar tão apegada e submissa à técnica quanto o seu “passado que a condena”.

O pós-modernismo tenta ampliar a sua discussão sobre a arte para uma teoria geral da sociedade. Havia mudanças e resolveu-se inventar um nome, que parece dar conta das mutações na arte e na arquitetura, mas nunca do homem e nas sociedades. Afirmar esse termo, ainda mais do modo como foi criado semanticamente, dando a ideia do depois, do “deixei para trás o que era”, pode ser perigoso no sentido de abrandar a mais do que nunca necessária crítica ao moderno e a seus ideais.

Algo como “já sou diferente, não sou mais moderno. Sou pós”. A individualidade, o hibridismo e o asco ao formalismo tornaram-se a busca por novos modelos, novas normas, novos sistemas. Aqui o espírito moderno continua em voga, maquiado com os pós.

O que é possível dizer com segurança é que o trajeto moderno da técnica foi o domínio de uma técnica autoritária, impositiva sobre o homem frente à ideia da *techné*, uma técnica/arte que pode ser dita como democrática. Com isso, o que chamamos de pós-modernidade pode estar realmente retornando à pergunta sobre “o que fazer?”. Para essa resposta, a atenção precisa se voltar à Lyotard. O autor francês nos lembra que o caminho moderno, do Iluminismo, que propunha a libertação e a igualdade, não cumpriu suas promessas, e acabou sendo um caminho que trouxe ainda mais grilhões e exclusão para o homem. Junto com essa lembrança, ele denuncia que a

proposta pós-moderna, com um novo estatuto da razão, está também totalmente tomada por esse predomínio da técnica; transforma-se o modo de ser da razão, o modo de pensar e construir *logos*, mas que a técnica continua a predominar como pano de fundo de toda essa reconstrução.

Portanto, essa nova forma de pensar a razão não a questiona na forma do verdadeiro e do falso, e sim pela forma da performatividade e da eficácia dos discursos e dos jogos de linguagens. Não se trata então de definir a verdade ou a falsidade do *logos*. Trata-se de reinar o *logos* mais eficaz e eficiente. Não é possível então afirmar que a pós-modernidade estaria construindo um novo *logos* ou uma nova razão. As referências são a performatividade do discurso e sua eficiência, que são definidas e controladas por fatores técnicos. Não há, portanto, uma mudança na essência da verdade ou na forma de pensá-la.

Nesse sentido, pode-se dizer que a pós-modernidade está sendo pensada sem a necessária crítica ao modo técnico de pensar. Ao pensar a questão da técnica, nada se difere do modo moderno. Está mantido o modo técnico de operar. Os aparelhos, a conexão, as inovações, introduzem algo de novo, mas que não é, ao mesmo tempo, essencialmente algo novo. É uma nova configuração.

Apesar de buscar afirmar uma pluralidade, o faz a partir da eficácia ou de desempenho técnico. Há de se respeitar seus pressupostos: mas rejeitar o seu rebaixamento e submissão à necessidade de uma aprovação técnica ou funcional.

A história sugere que a ciência e a tecnologia, embora hoje casadas, passaram por um longo e pouco entusiasmado namoro. Elas cresceram de forma independente, com uma desconsiderando a existência da outra ou desdenhando sua presença. Quando alcançaram a puberdade – a Revolução Científica no caso da ciência e a Revolução Industrial no caso da tecnologia, começaram um comportado namoro.

O casório, quando por fim veio acontecer, foi um casamento de conveniência e necessidade, sem muito amor envolvido. Até então, tinham tido encontros bastante

ousados e secretos, propiciados por necessidades militares. As cerimônias realizadas poderiam ser chamadas de um casamento relâmpago, e o casal, como era previsível, nunca foi muito feliz.

Cada parceiro manteve uma boa cota de independência, embora recentemente tenham tido problemas de identidade. Constantemente se engalfinham sobre quem se dedica mais à vida conjugal. Discutem sobre responsabilidades mútuas, sobre a educação de seus filhos e, como era de se esperar, sobre o orçamento doméstico.

É um casamento bem moderno. Ciência e tecnologia vivem independentemente, mas de forma coordenada, com uma conta bancária conjunta e um único carro. Frequentemente discutem sobre o divórcio. Contudo, ele é invariavelmente rejeitado, porque o escândalo iria prejudicar a imagem pública das duas, e por causa, desconfio eu, dos indiscutíveis prazeres e conhecidas frivolidades da cama.

(Melvin KRANZBERG, 1989. Traduzido em OLIVEIRA, 2010, p. 71).

Inspirada em Heráclito, esta tese vai ter que formar o seu próprio círculo e voltar ao seu começo. Lá, onde discutimos o início do pensamento moderno, com Descartes e a origem da confusão da técnica com a ciência, com Francis Bacon. Para trabalhar com Lyotard, é inevitável trabalhar de novo com esses princípios e ideais modernos, mesmo para dizer da sua recusa e da sua mudança de estatuto no que se decidiu chamar de pós-modernidade.

A intenção nesta seção, então, sucintamente, é pensar algumas linhas da “condição pós-moderna”, na obra do francês Jean-François Lyotard e, com ele e a partir dele, questionar se e onde houve (ou não) reais rupturas na forma de pensar herdada da modernidade. Criaram-se rachaduras, tensões, algum conflito; mas *o modo de pensar moderno* ainda se impõe nesta tentativa de ruptura que se chamou de pós-moderno, e isso parece ocorrer enfaticamente pelo protagonismo

da técnica na estruturação e legitimação do conhecimento filosófico e científico.

Contra isso, Heidegger vem com o esboço do “outro pensar”, que vá para além nesse questionamento e na tentativa de destruição e ruptura: o que nos “pode salvar” parece ser a refundação de um *logos*, um método novo de pensar, que partindo da compreensão do perigo extremo que nos oferece a armadilha da técnica moderna, vá em frente, continue, siga essa destruição e elabore na reconstrução a partir dos escombros.

Jean-François Lyotard, pesquisador francês, professor de filosofia e um debatedor ilustre do marxismo, escreve sua tese, que se transformaria em sua principal obra, em 1979. Entre as mais diversas formas de pensar, ver e teorizar o que os pensadores da época viam surgir, “A condição pós-moderna” de Lyotard se faz notável por partir de uma hipótese central bastante original: a mudança do estatuto do saber no momento em que as sociedades entram em uma era pós-industrial e as culturas passam a se caracterizar como o que se chamou “pós-moderno”. Essa mudança de estatuto do saber é tratada a partir do “problema da legitimação”, no que ele vê a principal mudança da compreensão do saber na modernidade para uma pós-modernidade; os dois relatos de legitimação do saber na modernidade, o de emancipação e o especulativo, chegam à suas falências.

Em seu lugar, o pós-moderno vai tentar com novas formas de legitimação desse conhecimento e novas formas de pensar a ciência, propondo um legitimar pela linguagem e pela paralogia; mas a tentativa parece definhar no que ele denuncia como uma forma de legitimação técnica, que entrega seus discursos e sua finalidade, seu *telos*, para o desempenho e a performance meramente técnicos, em um sistema cooptador.

O autor também constata algo importante: toda a transformação estrutural desta forma de tratar o conhecimento e o saber não foram consequências apenas das guerras mundiais ou da reconstrução europeia. Tudo já vinha de um processo iniciado já no fim do século XIX, junto com a evolução das condições de produção de saber e da evolução técnica. Trata-se, portanto, de um período histórico que corresponde a dois finais de séculos, duas viradas temporais comportando em si uma continuidade nas transformações culturais, sociais e filosóficas.

A modernidade pensava e propôs seu ideal de conhecimento legítimo baseado em dois grandes relatos. No relato da emancipação, ideal da Revolução Francesa e do Iluminismo, do século XVIII, a legitimação estaria subordinada ao bem da Nação, que buscasse sua dignidade e liberdade.

Aceitar a ciência agora como verdade única exigirá dela que tenha legitimidade, e essa legitimação é que será a base para que possam existir e vigorar instituições que nesta ciência se fundamentem, em áreas como ensino, pesquisa ou saúde. Mas o que se transforma é a forma de obter essa legitimação, já que parece não depender mais dela mesma. A sua linguagem, por si só, não constrói mais legitimidade. O discurso científico se confunde com aqueles grandes relatos, que tendem a ser recusados. O discurso científico é demasiado denotativo; explica, informa, descreve. O saber narrativo, que no ideal pós-moderno ganha espaço, é o que prescreve, que indica; ele tem possibilidade de ultrapassar o conceito que se deseja como única verdade. O discurso científico não transmite emoção, sentimento; ele é por essência direto, positivo. O narrativo não se compromete tão intensamente com o empírico. Ele transita para o campo dos costumes, da cultura.

É importante aqui lembrar Platão: o inaugurador no Ocidente de uma linguagem que se diz epistemológica, ou seja, que faz *epistême*, que foi traduzida por ciência; mas que relaciona-se com as questões da cultura, como a ética e a política. É em Platão que a filosofia ocidental inicia uma forma de fazer linguagem científica utilizando-se de meios narrativos. Ela nasce já criando o que depois vai ver-se obrigada a negar. Os diálogos tinham por intenção afirmar, dizer o que e como deveria ser o homem ético, o homem político e o homem virtuoso. E como o fazem? Por relatos, por narrativas, por estórias. Platão inaugura a ciência da forma como ela seria compreendida no Ocidente, e o faz a partir do discurso narrativo. Os dois tipos de discursos se complementavam, se confundiam, eram interdependentes; não haveria em Platão saber científico, ou epistemológico, sem as narrativas.

A imagem da caverna, que foi analisado por Heidegger especificamente, é o exemplo disso: o falso eram as sombras, as aparências; e olhar somente para as sombras seria não buscar a luz do verdadeiro. Isso é dito e simbolizado por um relato narrativo.

A ciência moderna, herdeira de Platão, sente a necessidade de legitimação e vai fazê-lo a partir da negação do saber narrativo, que foi a característica principal de seu mestre. Ela precisa legitimar-se a partir da absolutização do discurso positivista, pois sua função é universalizante. Ela não pode estar na dependência de um tipo de discurso dinâmico e mutável, como o narrativo; ela precisa afirmar, dizer o correto, instaurar a verdade.

Sendo uma forma de legitimação mais voltada à política, o conhecimento seria o meio para a obtenção do fim desejado: a sociedade livre e o Estado soberano. A humanidade precisa se colocar dentro dessa história universal com o caminho pronto, cuja chegada é o progresso. Os direitos humanos e seus deveres são também universais. Para o bem do Estado e a sua adequada estabilidade, a formação humana tem agora função: atualizar as capacidades necessárias para o Estado e universalizar essa formação na busca das suficientes matérias humanas que mantenham o Estado e a nação. O demagógico discurso de liberdade vai criar o ambiente necessário para a difusão desses saberes universais e legitimar a ciência como o que nos leva ao progresso.

Complementando-se, no viés filosófico e educacional, o relato especulativo tem como origem a fundação da Universidade de Berlim, em 1808, com Humboldt e Fichte, entre outros pensadores que vão propor o saber especulativo, na influência idealista, como o “saber dos saberes”. O conhecimento especulativo seria tanto um meio como também o próprio fim, sendo um pressuposto para se compreender aqueles fins que a emancipação política propõe. O ideal é uniformizar o saber e buscar regulamentá-lo de forma hierárquica. A independência da ciência é importante, mas bastante relativa; ela tem regras próprias e cria as suas normativas. Mas deve se manter nesse relato universal da formação espiritual e moral da nação. O idealismo alemão cria o seu conceito de Paideia; a *Bildung*.

Outra digressão aqui: a crítica a uma visão universal não é aqui veemente ao termo; como Conforme já tratamos, o *logos* de Heráclito, também tinha a perspectiva de uma unidade; todo *logos* em essência carrega em si um *telos* por unidade, universal. A questão é o modo como se forma esse universal: em Heráclito, pelo conflito entre os contrários, que, como a *phýsis*, têm em si um dinamismo intrínseco e participam da roda do

devir. No conflito agonístico, vai se formar a unidade, provinda da harmonia originária, resultado do combate. No *logos* moderno, essa unidade é impositiva. Funciona e forma-se pela positividade de apenas um discurso, que não tem combatentes, não se sujeita ao conflito. É a universalidade formada pela imposição de uma verdade juntamente com o intencional obscurecimento de quaisquer outras possibilidades.

O *logos* moderno, é de fato, como defendo, origem da *Ge-stell*.

Voltando à *Bildung*: como projeto formativo e cultural ideal e universal, pensado nos moldes do *logos* moderno, precisa unificar os discursos científico e ético-político. O saber científico, como dito, precisa se integrar ao projeto de formação do cidadão para o Estado. O idealismo alemão vai fazer essa unificação no conceito de Espírito. Buscar a verdade, para o Espírito, é o mesmo que buscar a excelência ético-política. Esse Espírito especulativo vai funcionar portanto como uma representação, uma subjetivização desse sujeito político detentor do saber. O que deve fazer a *Bildung*? Encher esse Espírito, evoluí-lo. O Espírito vai se desvelando como subjetividade e sendo assim, vai se incluir como sujeito em uma história, que, por sua vez, só se re-vela como relato narrativo.

O caminho traçado por esse Espírito tem agora mais valor do que o conhecimento isolado; isso significa dizer que o conhecimento só importa em relação com o sujeito. Em outras palavras, o sujeito é quem legitima o saber científico. O *logos* moderno, antes positivista, agora subjetivista, encontra a sua crise. Estamos no fim do século XIX, com Dilthey e Nietzsche, na virada de paradigmas já tratada nas primeiras seções.

Houve a necessidade de fazer esse círculo como uma pequena introdução para chegar à discussão da pós-modernidade. Será que há como ela ser “aquilo que salva”?

A legitimação do saber científico pelo saber especulativo se abala, portanto, quando a unidade desse Espírito, pensado como ideal, é fragmentada. A subjetividade aflorada não aceita mais que o sujeito seja apenas um recipiente, passivo, do saber que lhe é transmitido. Na época digital, considerada uma fase final da suposta pós-modernidade, isso se intensifica ainda mais. O saber idealista, que encontrava a sua validade em si mesmo ou no Espírito absoluto se depara com a impossibilidade de continuar seu tipo de desvelamento, pois o

sujeito que surge é o sujeito da existência, o humano concreto. Esse sujeito, portanto, agora senhor da terra e do mundo, vai definir sua dimensão ética e política por ele mesmo. Ele se governa, ele se emancipa. As virtudes políticas não podem ser a ele exteriores. Isso fragmenta histórias e fragmenta conceitos, que vão se colocar nos jogos de linguagens como saberes narrativos. A busca por legitimação é agora para o saber narrativo. O saber científico e o sujeito se separam e se hierarquizam, estando o saber submisso a esse novo sujeito.

A fragmentação hierárquica das ciências se desenvolve - já em um período histórico pós-industrial, de valores pós-modernos - para uma segmentação e departamentalização, enterrando aquela ideia do saber universal, que queria ser percebido como um todo.

Estabelecem-se requisitos para que um saber seja ciência: se não cumpri-los, que vá ao banco dos réus, acusado de ilegítimo. A denotação e a prescrição, características destes relatos de emancipação e especulativo se perdem quando buscam afirmar enfaticamente “o que é”, e não o que pode ser, perdendo o sentido de guia político e se colocando como alvo, como fim posto - ou imposto - *a priori*.

Os grandes ideais modernos perdem credibilidade, portanto, no momento em que as grandes metanarrativas (LYOTARD, 2004) com as quais seu conhecimento e saber eram legitimados parecem sufocar por demais. Sempre fortes, retumbantes, sublimes, fáusticos, começam a ser vistos com olhares desconfiados. A liberdade como princípio filosófico através do acesso ao saber e o *Aufklärung* e a *Bildung* como processos prontos, agindo juntas na condução da formação do sujeito esclarecido que vai trazer o progresso à Nação perdem sua magnificência por não aceitarem o devir, o dinamismo e a volatilidade da vida e da cultura, que aparecem em um momento onde a linguagem - *locus* primordial do devir e dinâmica por natureza - atuará na virada paradigmática da filosofia.

Pode-se retirar dessa explosão uma impressão pessimista: ninguém fala todas essas línguas, elas não possuem uma metalíngua-universal, o projeto do sistema-sujeito é um fracasso, o da emancipação nada tem a ver com a ciência, está-se

mergulhado no positivismo de tal ou qual conhecimento particular, os sábios tornaram-se cientistas, as reduzidas tarefas de pesquisas tornaram-se tarefas fragmentadas que ninguém domina e, do seu lado, a filosofia especulativa ou humanista nada mais tem a fazer senão romper com suas funções de legitimação, o que explica a crise que ela sofre onde ainda pretende assumir-las, ou sua redução ao estudos das lógicas ou das histórias das ideias, quando, conformando-se com a realidade, renunciou àquelas funções. (LYOTARD, 2004, p. 73-74)

Nesta virada, os metarrelatos modernos nada mais serão que fábulas, pois pretendem se autolegitimar como suposta racionalidade universal. A descrença é geral nos conceitos de justiça e verdade já instaurados *a priori*, aqueles do idealismo, especulativos, que muito prometiam e trouxeram não mais do que insuficiências. A crise destes metarrelatos é então a crise do ideal moderno de ciência e também da ideia de universidade que o expandia e difundia.

Em alguns momentos, pode parecer ao leitor que faço um vai-e-volta por vezes confuso entre o moderno e o pós-moderno. Isso acontece pois delimitar essa transição na linha do tempo é muito controverso.

Como dito antes, tudo se inicia já nos fins do século XIX, na virada paradigmática da Escola Histórica e de Dilthey; continua com Nietzsche e vai chegar à fenomenologia e na ontologia fundamental de Heidegger. A fragmentação do Espírito traz a valorização das áreas e disciplinas em suas formas e jogos isolados, e pode-se dizer que cada uma tem a sua compreensão da transição<sup>29</sup>. Desta forma, as artes, o cinema, a música, enfim, cada elemento cultural terá, na sua área do saber, as suas

---

<sup>29</sup> Na arquitetura, por exemplo, Harvey (2001) conta a curiosa história do arquiteto e teórico Charles Jencks, cuja tese data a transição de seu campo do moderno para o pós-moderno até mesmo com mês, dia e horário exatos. Para ele, a arquitetura pós-moderna nasce no dia 15 de julho de 1972, às 15h32, quando um complexo habitacional em St. Louis, nos EUA, tido como exemplo de uma construção no ideal moderno, foi dinamitada por ser considerada inabitável.

próprias discussões sobre a transição de um moderno para o pós-moderno.

Lyotard chega a afirmar portanto, que, geralmente falando, trata-se de uma transição que se deu entre dois finais de séculos; o fim do século XIX, da virada; e o fim do século XX, onde entram no jogo as tecnologias digitais e as novas mídias. De forma geral, então, trata-se de uma mudança no estatuto da cultura, com transformações nos campos da ciência, da literatura, das artes, e tudo mais; e que se deu entre dois finais de século. Em poucas palavras, trata-se da crise dos relatos. Da descrença geral nas narrativas especulativas que buscavam universalizar o homem, a ética e a virtude. O sujeito assume um protagonismo impositivo frente ao objeto e a ciência passa a recorrer ao saber narrativo para legitimar-se.

A fragmentação e multiplicação de campos e áreas do conhecimento e, junto a isso, a conjunta fragmentação da informação e – pode-se arriscar dizer – a fragmentação da verdade; a rejeição à literalidade e ao discurso único e exato; a compreensão da história a partir de microvisões; o protagonismo da interpretação e da dinâmica nas visões históricas; o questionamento da relação causa/efeito... Hoje, sobretudo, na intensificação da tecnologia digital e do protagonismo cada dia mais absoluto da subjetividade. Sem dúvidas, o modo de ser do *logos* se transformou; há uma libertação do *logos* para que diga mais, para que faça jogos e combates, e até mesmo uma visão mais estética desse *logos*. Tudo isso é inegável.

O ponto para questionar se há uma real pós-modernidade se coloca na questão da técnica. O *logos* que se liberta dos limites modernos libertou-se também da sua tecnificação? O discurso positivista moderno, que, como vimos, se confunde com a técnica já em suas origens, na sua decadência, vê alguma transformação na relação com a técnica nessa transição histórica?

Em um mundo técnico, as transformações que não contemplam um pensamento outro sobre a técnica serão suficientes?

A tecnologia, agora, se torna o próprio ser, afinal ela representa o ser, e, nesse espetáculo representativo, só a própria representação pode fazer sentido. Essa é, num paradoxo extremamente confuso, a promessa da liberdade humana feita pela modernidade e pela própria tecnologia contemporânea.

Lyotard também detecta a presença desse caminho ainda na modernidade e, ao demonstrar o que seria o “pós-moderno”, parece revelar que existe a ruptura na forma de ver o saber e a ciência, mas a dependência técnica não se altera; ao contrário, cresce.

O que veio a se chamar de pós-modernidade, considerando esta perspectiva aberta com a obra de Jean-François Lyotard, tem uma proposta de trazer para o humano a essência da linguagem. A falência dos relatos da modernidade é uma reação à crise da confusão entre ciência e técnica. O pós-moderno vem então sugerir uma nova forma de legitimação do saber, que Lyotard chama de paralogia.

Legitimar pela paralogia significa submeter as regras e as prescrições, tão queridas à ciência denotativa, a uma renovação, de forma a favorecer a dinâmica dos enunciados e os jogos de linguagem. Buscar um tipo de legitimação científica autopoietica, da linguagem enquanto produtora de enunciados que vão se enfrentar nos jogos linguísticos. A ciência precisa ser compreendida como apenas uma das formas de se dizer o conhecimento. Uma das expressões do saber. Pode sempre ser ultrapassada, ela é em essência uma sobreposição de teorias.

Emergem, portanto, na filosofia, as teorias que vão trazer o devir, as estruturas interpretativas e as tensões hermenêuticas; que vão colocar os fáusticos ideais, tão sólidos e puros, na esfera do questionamento, da curiosidade - em uma palavra, da dúvida. A legitimação das regras desses jogos de enunciados não é feita por elas mesmas. O acordo é exterior, feitos por quem joga. São o *agón*, o conflito, a força do dissenso, e não mais o consenso ou a síntese dialética, os juízes da partida.

À luz da perspectiva de Lyotard, pode-se dizer que essa tentativa de destruição, a partir do protagonismo da linguagem, da pretensiosa ética universal, está ainda em andamento. E precisa continuar seu caminho a partir de tensões, como a que aqui busca-se construir.

O esforço da tentativa de ruptura na questão da linguagem e da negação à universalidade científica não teve, por enquanto, o ânimo e a força necessários para questionar a primazia da técnica e da tecnologia no estatuto do saber. Por isso, parece urgente que qualquer discussão que pretenda seguir, continuar, o caminho dessa quebra pós-moderna, não

fuja da discussão sobre a técnica, a tecnologia e o papel que ela terá em uma transformação dessa amplitude.

Discutir a técnica nos termos da caça a uma dimensão política e formativa que ela, essencialmente e originariamente, já teve, traz também a discussão da subjetividade intensificada, do mergulho a si mesmo que o pós-moderno também não evita.

Ao negar a submissão dos particulares a um universal, a condição pós-moderna parece nos guiar ao outro extremo: uma ode à individualidade, a uma subjetividade isolada, que parece ser perpetrada, talvez até imposta, pelo sistema técnico, que vige em toda a sua força. Esquece-se um tanto a ideia de coletividade, o *telos* coletivo que afinal era a promessa iluminista. O que vai construir os vínculos sociais nesses jogos de linguagem “cooptados” pelo *logos* técnico que mantém seu domínio é o próprio “sistema”, em busca de seu desenvolvimento e melhoria.

O acesso às informações é e será da alçada dos experts de todos os tipos. A classe dirigente é e será a dos decisores. Ela já não é mais constituída pela classe política tradicional, mas por uma camada formada por dirigentes de empresas, altos funcionários, dirigentes de grandes órgãos profissionais, sindicais, políticos, confessionais. (LYOTARD, 2004, p. 27)

Esse modo de pensar e agir se aproveita daquela deslegitimação dos relatos modernos e usa a sua habilidade potencial de adaptação para afirmar o poderio técnico.

Se a ciência não pode mais se autolegitimar, o capital pode propor novos meios de legitimação. Se a linguagem se torna o vínculo social, ele pode impor suas regras para a comunicação. Se a filosofia especulativa fracassou, o sistema pode propor o domínio ainda mais forte da técnica, que oferece respostas em prazo curto. Se os sábios agora são cientistas, o sistema técnico cria a figura dos *experts*, aumentando ainda mais a fragmentação do conhecimento em busca de controle. Há agora um pessimismo generalizado? Ora, que venha a ideia do progresso e do bem-estar tecnológico.

A técnica, não mais tendo dimensão política, não poderá ser controlada pelo coletivo, pela sociedade. Ela está sob controle dos especialistas. A configuração técnica define limites de linguagem, regula o *logos*, o colocando a favor de uma estrutura, *Ge-stell*: a estrutura do sistema técnico.

Mesmo com as mudanças ocorridas, essa manutenção do caráter técnico do *logos*, na sociedade da exacerbação técnica, vai se aproximar demasiadamente da concepção moderna. O esquecimento do ser, ou seu obscurecer, continua. A fragmentação do saber não se torna, ainda, uma fragmentação de modos de desvelamento.

A concepção moderna, que confunde ciência e técnica, mantém seu ímpeto e vai se consumando na chamada nova época; a verdade não se fragmenta, ela ainda tem a pretensão de ser única, pois deve *funcionar*. E o seu funcionar depende de resultados e de eficiência. Resultados esses que serão favoráveis ou desfavoráveis de acordo com critérios eleitos pelo próprio homem. Ou, agora, pela máquina. O autodenominado sujeito, no engodo de seu empoderamento, cria hipóteses e tendo a visão dessa hipótese, vai ele mesmo criar o instrumento ou a máquina que confirme aquela hipótese. Sendo confirmada, esse resultado torna-se o real ou a verdade única.

A natureza, na amplitude do conceito de *phýsis*, assim como o Ser, são definidos por processos; processos esses só possíveis de serem realizados pelos especialistas técnicos ou então pelos aparelhos tecnológicos. O mundo pós-moderno segue a concepção moderna de se apresentar como representações verificáveis por processos instrumentais e tecnológicos.

O homem, assim, não mais precisa estar no mundo. Não há, portanto, motivos para dele cuidar.

Suas invenções resolverão os imprevistos e a eficiência está garantida. Os jogos de linguagem, agora múltiplos e instaurados em um modo algo caótico, se organizam no sentido de se tornar *informações*. E essa informação, como o saber, também precisa de legitimidade para atingir sua difusão. A legitimidade da informação está dependente de que seja traduzida em uma linguagem técnica, em linguagem-máquina.

O que isso significa, em sua profundidade? Que retornamos ao ponto de uma confusão, como se deu com Francis Bacon, entre discurso (científico, filosófico ou narrativo) e

técnica. Os jogos de linguagem, ou o que podemos chamar de *logos pós-moderno*, foge da ordem, rejeita uma sujeição à normativa, mas para deslegitimar essa ordem moderna, vai necessitar ele mesmo de uma ordem para legitimar-se. Forma-se um espiral que aparenta o caos e a liberdade do discurso, mas que tem uma causa, um jogo maior que controla todos esses jogos de linguagens, e esse é o jogo da técnica, da eficiência tecnológica, ou como Lyotard o chama, o jogo da lógica do desempenho.

No retorno a Bacon, “conhecimento é poder”, novamente. Os discursos científicos, filosóficos e narrativos vão se encontrar novamente em confusão recorrente com o discurso da técnica, ou seu *logos*, tecno-logia.

Sendo a técnica que elabora este *logos*, ainda compreendida na sua concepção moderna, tão denunciada por Heidegger, essa tecno-logia vai trabalhar com o controle, com a submissão e sua dimensão política vai inexistir, ou, demagogicamente, buscar se reinventar como esse controle a que entrega sua produção e seu modo de pensar e de fazer ao modo de Ser corrente.

Ora, volta-se a um fundamento claramente metafísico. O ente como Ser nunca poderá ser questionado como o Ser em sua verdade; sendo assim, não há como ver o homem fora de si mesmo, lançado, ou no termo de Heidegger, ex-sistente. A experiência, nesse sentido imposto pelo pensamento moderno e repetido agora a partir da manutenção da relação com a técnica, não precisa do pensamento.

Na realidade, divorcia-se dele completamente, pois no contexto da verdade calculada, planejada e demonstrada, tudo o que o pensamento pode fazer é atrapalhar o processo.

O sujeito cognoscente não é mais ele o produtor, o poeta do saber.

Esse sistema, essencialmente ordenador, controlador, estruturador, ou seja, amigo e herdeiro da *Ge-stell*, vai elaborar a reunião, o recolhimento necessário ao *logos* de modo a submeter a multiplicidade dos jogos de linguagem a um *super-jogo* que lidera todo o processo, pois é o guardião das demandas do sistema e do modo de pensar corrente. Esse *super-jogo* é o jogo de linguagem tecnológico.

Penso ser possível nomear esse *logos* da técnica moderna, encorpado e agora mais maduro e forte, de *metatecnologia*.

Estamos nessa era, a era da metatecnologia. A tecnologia que, ao se afirmar como elemento do controle e construtora da relação entre conhecimento, discurso e modo de pensar e Ser, vai para além de si mesmo e vai buscar se impor como destino.

## § 29: Heidegger: O pós-moderno metatecnológico

*“Autoritárias, paralisadoras, circulares, às vezes elípticas, as frases de efeito, também jocosamente denominadas pedacinhos de ouro, são uma praga maligna, das piores que têm assolado o mundo. Dizemos aos confusos, Conhece-te a ti mesmo, como se conhecer-se a si mesmo não fosse a quinta e mais dificultosa operação das aritméticas humanas, dizemos aos abúlicos, Querer é poder, como se as realidades bestiais do mundo não se divertissem a inverter todos os dias a posição relativa dos verbos, dizemos aos indecisos, Começar pelo princípio, como se esse princípio fosse a ponta sempre visível de um fio mal enrolado que bastasse puxar e ir puxando até chegarmos à outra ponta, a do fim, e como se, entre a primeira e a segunda, tivéssemos tido nas mãos uma linha lisa e contínua em que não havia sido preciso desfazer nós nem desenredar estrangulamentos, coisa impossível de acontecer na vida dos romances e, se uma outra frase de efeito é permitida, nos romances da vida. José Saramago, em "A Caverna".*

Precisamente neste ponto, o horizonte filosófico de Heidegger oferece contribuição para a amplitude dessa questão, filosófica, da técnica, e vai contribuir no sentido de ex-por, de realmente delinear em palavras o campo de tensão que pretendi aqui propor.

A velocidade das informações tecnológicas, principalmente no seu desenvolver como informática, vão impor as suas demandas à pesquisa científica e à transmissão dos conhecimentos. A necessidade de agilidade, de facilitação, de acesso, vai exigir das pesquisas e do saber que se transformem em linguagem-máquina. O saber em si, o conhecimento, não é mais importante do que o como acessar, como navegar, como organizar. Como dito, o “como” se sobrepõe ao “o que”. E o “como” só se explica tecnicamente.

Se o saber se submete à técnica, assim também o será a sua legitimação. Em perfeita sintonia com um sistema econômico que se torna hegemônico pelo controle, o conhecimento cai em um processo de reificação, tornando-se, ele mesmo, mercadoria. É força de produção, elemento econômico, tem papel importante na disputa de poder

econômico, na competição mercadológica. Sua legitimação então não pode se dar de outra forma senão pelo desempenho, pela performance, pela sua forma de mão-de-obra.

No âmbito político, as palavras decisoras saem das mãos da classe política: é atribuída e entregue aos “experts” (LYOTARD, 2004), especialistas em cada área fragmentada daquele saber que um dia quis ser um todo. Discussões e debates de posições, de teorias e hipóteses são cada vez mais raros. Reina a competição por dinheiro, por investimento, por poder de divulgação, por influência, arrebanhados por quem tenha melhor performance, melhor desempenho pró-sistema.

A educação tenta, mas tem sido difícil fugir da regra. Professor e aluno, em um contexto de saber exteriorizado, trabalham de forma igual, com “informação completa” (LYOTARD, 2004, p. 129). Será possível chegar o dia em que não haverá o que o aluno esperar ou desejar de seu professor? “A pedagogia na sociedade pós-moderna não desaparece, mudam-se os seus métodos. Ensinam-se não os conteúdos, mas o uso dos terminais” (p. 129).

O jogo de linguagem está posto. É livre apenas a escolha da ferramenta a se utilizar para marcar pontos e vencer esse jogo.

Inegavelmente, como dito, assumiu-se um novo patamar ao *logos*; foi oferecido um protagonismo ao *logos*. Mas não realizou-se ou elaborou-se sua real transformação. O *logos* permanece enfaticamente apofântico, pois ainda vai se apoiar numa forma de pensar técnica, além de ser por ela também legitimado.

A proposta de Lyotard, em suas palavras uma “agonística geral dos discursos”, parece ser uma proposta de real transformação, da refundação de um *logos*, não a partir de um total desprezo pelo antigo, mas partindo de seus pilares, de seus escombros, buscando também a inspiração da virada paradigmática para fazer esse jogo agonístico.

O limite da técnica – e isso ainda brilha! – parece ser sua linguagem. Sua linguagem dura, petrificada e sistemática poderá ser desafiada no momento em que se colocar em conflito com novas formas de linguagem. Essa é a disposição.

Estar-disposto a produzir linguagem que conflite a linguagem técnica e demonstre seus limites. Em rápidas palavras, o “outro pensar”.

O que parece ser o que brilha, como defende-se aqui, é o exercício de linguagem inspirado em uma *poiesis*, que, ainda sendo técnica, vai buscar o seu sentido artístico, um sentido mais consoante com a *techné* originária. Uma arte-técnica. O protagonismo da linguagem é a dimensão política dessa arte-técnica, e preparar essa linguagem a partir do exercício é a dimensão formativa, provável na via da educação.

Heidegger, nos seus primeiros pensamentos, já em “Ser e Tempo”, como vimos, parece então também pensar em algo nesses termos, no sentido de destruição dos paradigmas metafísicos da tradição ocidental na filosofia. Partindo da tradução de Giacoia Jr. (2013), os dois momentos que Heidegger pensa para essa ultrapassagem à metafísica seriam a superação (*Überwindung*) e a distorção (*Verwindung*) de seus paradigmas. Superar é realizar mesmo a destruição de suas categorias. Já com relação à distorção, o significado vem com maior profundidade; ele quer dizer algo como restabelecer, curar – nas palavras de Gianni Vattimo, “denotar um ultrapassamento que, na realidade, é reconhecimento de vínculo, convalescença de uma doença, assunção de responsabilidade”. (*apud* Giacoia Jr, 2013, p. 42).

A superação e “destruição da metafísica” (HEIDEGGER, §6, de ST) e, portanto, da tradição filosófica ocidental, não poderá partir do inteiramente novo, do imaginado, de algo transcendente. Será necessário que ela parta das entranhas da própria metafísica, de suas origens, seus grandes pensadores, de seus gérmenes. Giacoia Jr, talvez inspirado por Lyotard, chega a usar o mesmo termo do autor francês, dizendo que essa superação “só pode ser feita de dentro da história da metafísica, pelo diálogo agonístico (...) com os grandes pensadores, eles próprios herdeiros e transmissores do legado espiritual da tradição” (2013, p. 42-43).

Na perspectiva desta tese, as propostas se conectam. Lyotard, escrevendo mais de cinco décadas depois de “Ser e Tempo”, parece ver na pós-modernidade uma proposta desta desconfiança que se torna vontade de destruição e reconstrução frente aos ideais modernos, mas que é cooptada pela mentalidade técnica própria do capitalismo industrial contemporâneo. Isso constatado, a proposta é que a virada para uma filosofia da linguagem continue naquilo que começou; que

elabore e estimule uma agonística geral dos discursos que pense a superação dessa cooptação.

Na entrevista concedida dez anos antes de sua morte, em 1966 – ainda treze anos antes da obra de Lyotard – Heidegger parece ver o total domínio da técnica moderna sobre o homem, a facticidade completa do estado técnico, decretando inclusive o fim da filosofia, como já havia previsto em conferência anterior, mas agora com esta dando seu lugar à cibernética; – e ainda, em frase já famosa, que “já só um deus nos pode ainda salvar”.

Heidegger parece dar ao *logos* um caráter de divindade. O *logos* é o divino, é deus. “O ‘raio’ está aqui, como palavra evocativa de Zeus. Zeus é o destino do universo. Assim, o *logos*, o *Hén Pantá* não seriam senão o deus. A essência do *logos* acenaria, pois, para a deidade de Deus” (HEIDEGGER, 2010, p. 196). Importo que isso seja dito para que possamos ver uma fresta, um fio para compreender o que ele diz na famosa frase na entrevista de 1966 a *Der Spiegel*: “já só um deus nos pode salvar”. Se esse deus for o *logos*, podemos rephrasear: já só o *logos* nos pode salvar.

Só vemos o relâmpago dentro da tempestade do ser. Hoje em dia, porém, tudo indica que todo empenho busca afastar a tempestade. Usa-se de todos os meios possíveis para se atirar contra a tempestade, para que ela não nos estorve a tranquilidade. Mas essa tranquilidade não é tranquilidade. É apenas insensibilidade, sobretudo a insensibilidade do medo de pensar. (HEIDEGGER, 2010, p. 202)

Talvez seja a força heraclitiana, o raio, o relâmpago, o fogo, que, por força retórica, Heidegger talvez tenha decidido chamar de deus. Trata-se do que ele chama de “outro pensar”. Uma refundação da tarefa da filosofia, o fazer emergir um *logos* que, ao destruir, se construa como o novo, dinâmico e consciente de sua provisoriedade. Algo como o que o *logos* moderno teve sucesso, ao realizar com a *techné*, de forma equivocada apesar de intencional, buscando eliminar a provisoriedade e possibilidade de modos de fazer.

No melancólico fim de sua tarefa máxima enquanto filosofia, o modo de pensar corrente pode permitir, ajudar, dar suporte, a que isto seja compreendido: o que pode salvar é o estar-disposto a procurar e construir este “novo pensar”, que vá retornar e compreender a origem e a história da metafísica e, quem sabe, espantar-se com a estrutura da *Ge-stell*, a essa composição que situa o homem e o provoca a agir somente a partir do apelo pelo fazer técnico. Somente este novo pensar, nas tentativas de construção desse *logos* renovado, será capaz de dizer como o homem está usado, como só imagina dominar e se encontra dominado. Neste possível espanto, podem residir as possibilidades do poder-ver o que se vela no breu da *Ge-stell*.

Na entrevista, Heidegger diz com todas as palavras que a filosofia realmente já não é capaz de ser, em si mesma, efetiva nesta reconstrução, já que seu papel, pensado como descrição, esclarecimento ou iluminação já foi assumido pelas ciências, que, como conclui Lyotard, são parte integrante do estado técnico. Como já dito, para o alemão a cibernética já agora ocupa o lugar da filosofia. Esta filosofia, segmentada em suas várias particularidades, é nada mais que parte do domínio técnico, é integrada ao *logos* corrente.

Ao descrever isso, Heidegger diz que a filosofia chegou ao seu fim e precisa rapidamente aceitá-lo, pois só assim poderá ir ao âmbito de uma refundação, uma reconstrução a partir de seus escombros. O pensar, ele diz, não tem mais como agir diretamente no mundo; será nesta refundação que o novo *logos* vai construir essa mediação, que é intrínseca ao pensar, na figura de um pensamento novo.

O caminho delineado para a visão do que brilha, então, é o exercício de linguagem que tenha essa intenção heraclitiana agonística.

O *agón* que busca o conflito contra a linguagem-máquina, que busque fazer o que ela – ainda – não pode.

Todo modo de desvelamento que faz, ou produz, que institui algo e o coloca na terra, é um perigo, no sentido de que uma coisa que nasce, nasce destinada a manter-se como essa coisa, e, sendo coisa, fechar-se no ente presente. O que pode a transcender é só o homem. O artista, o artesão, o técnico enquanto possuidor de *techné* são a possibilidade de transcender a coisa da forma que está posta.

Essa coisa não pode deixar-ser-algo sozinha, independente de alguma ação humana, e nem mesmo colocar diante de si mesma uma representação diferenciada de si. A técnica em sua essência originária depende do homem.

Sendo a *Ge-stell* um destino, e sendo a sua compreensão de destino a força do manter-se a estrutura como é, ela prevê a habilidade do homem em transcender essa estrutura e é por isso que trata o homem também como coisa, como parte da estrutura. Esse é o conflito. O modo de ser moderna instala sua compreensão inovadora de técnica e coloca esta técnica, em sua nova essência, em conflito com o seu agente, com o homem que a possui para construir mundo.

O único ente formador de mundo, e portanto capaz de ser criador e atuar na visão e na construção de possibilidades diversas de modos de ser e pensar está fechado, dominado e limitado. Limitado em que? Principalmente em saber. Ele não tem mais acesso à *techné* enquanto conhecimento, enquanto saber.

Não tem, portanto, a possibilidade de amar o saber. A possibilidade de *philía*, um amor fraterno, para com a *sophia*, o saber está severamente prejudicada. Por isso, Heidegger decreta, já no fim de suas atividades e de suas obras, o fim da filosofia. Estando o homem colocado em uma das gavetas da estrutura da *Ge-stell*, não pode mais haver filosofia. Ela chega ao seu fim.

Mas, ancorando-se em sua linguagem, Castello Branco nos faz ver algo como um – com perdão do paradoxo – “otimismo desesperançado”. A autora lembra que o título da conferência, em alemão, é “*Das ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkes*”, sendo esse “*ende*” traduzido como fim; mas que esse fim que expressa o alemão “*ende*” não é um fim como nós o compreendemos. Interpretado em sua amplitude, a expressão significaria algo como um “fim que vai a outro começo” ou “ir de um lugar a outro”. Ou seja, um movimento, uma transição. Não quer dizer que ela se encerrou, que acabou seu espaço de atuação, que não há como amar o saber de forma geral. Ele quer expressar que chegou-se a um ponto culminante da atividade filosófica, onde ela não é mais possível de ser feita no modo vigente. Ela precisa portanto aceitar seu fim e buscar outro começo. Buscar fazer o movimento, a transição, que lhe

abra novas possibilidades da sua atuação essencial enquanto amor ao saber.

A época da formação se aproxima do fim. Mas não porque os carentes e desprovidos de formação tomaram o poder e a direção da história. Os motivos são outros. Há sinais de uma idade do mundo onde o que é digno de ser questionado abre, de novo, as portas para se acolher a essência de todas as causas e de todos os envios do destino. (HEIDEGGER, 2010, p. 59)

O fim da filosofia é então o fim do seu modo destinal de ser da época moderna. É a sua finitude enquanto aparência no círculo do devir.

Historicamente, diz Martin Heidegger, discípulo do fenomenólogo Edmund Husserl, que a metafísica se extraviou. Ela não atingiu a questão fundamental da filosofia: a *questão do sentido do ser*. Mas, a problemática é que, de Platão (427-347 a.C) e Aristóteles (384-322 a.C) até Georg W Friedrich Hegel (1770-1831), a filosofia preocupou-se unicamente com os *entes*, isto é, com as coisas existentes; esqueceu-se do ser que foi entendido como permanência, congelado em sua realidade, confundido com os entes. Com isto, conclui Heidegger que não é mais possível fazer filosofia ao modo tradicional, a não ser apenas, para repetir o que os outros já disseram. E propõe: depois de *desconstruir* toda a metafísica, pensar e dizer o impensado desse modo tradicional. (MENDES, 2009, p. 195)

O perigo supremo não está na técnica. E nem na filosofia. Está na forma de desvelamento em que os entes se encontram destinados. A *Ge-stell* faz *logos*. Faz reunião, recolhe, reúne. Mas o faz no sentido de colocar o leque de possibilidades apenas como meios cujo fim é único e pré-determinado. Nada mais se vela, mas tudo que se apresenta no brilho está moldado,

recortado, enquadrado. Ainda assim, o caminho não pode ser a recusa. A insatisfação que recuse o olhar à estrutura torna-se facilmente nihilismo.

O brilho do que pode salvar está dentro da *Ge-stell* e dentro da filosofia, por isso a elas devemos olhar.

A tecnologia, pensada de forma originária, é então, começo e também fim do campo de tensão. Ao olhar para a *techné* e reunir e colher os elementos que a formavam, o pensamento se volta à técnica corrente e busca nela algo que resta ainda do conceito originário. O campo de tensão se localiza então no corrente, na tecnologia moderna, na *Ge-stell*. A *techné* é o gérmen de algo que pode estar crescendo aqui e que pode nos direcionar o olhar.

Será possível, afinal, encontrar algo na estrutura tecnológica que possa rememorar a dimensão política e a dimensão formativa que constituía o conceito da *techné*?

A luta tensa, difícil, mas necessária, é não pensar essa técnica tecnicamente. Há que se retirar do que é calculador, do estruturador, da necessidade de sistema, do impositor. A irmandade da técnica originariamente é com a arte.

A confusão com a ciência é pecado da modernidade. Arte e técnica são o mesmo.

A união é essencial e se apresenta como talvez única alternativa à mentalidade do cálculo e da ordenação; a *poiesis* só ainda é possível na arte. A junção, a reunião originária de toda a multiplicidade daqueles “conceitos-mestres” gregos - *phýsis*, *alethéia*, *logos* - se dão, no contexto de produção, na *techné* enquanto *poiesis*. Só na construção poiética a *phýsis* e a *techné* podem atuar com complementaridade e não com controle e domínio.

O pensamento e a poesia na aurora da Antiguidade grega atuam ainda hoje e são atuais a ponto de sua essência, encoberta para os próprios gregos, vir e estar por vir, em toda parte, ao nosso encontro. E está por vir sobretudo onde menos esperamos, a saber, no domínio da técnica moderna, tão estranha para a Antiguidade não obstante nela encontre a proveniência de sua essência. (HEIDEGGER, 2010, p. 41)

É possível dizer, segundo Castello Branco (2009), que Heidegger inclusive já reside em uma pós-modernidade, se considerarmos que a tecnologia moderna passa a ser pós-moderna com a onda eletrônica. Já agora não se trata, como no contexto dos anos 30 e 40, da industrialização ou da mecanização das cidades, do trabalho e da vida; trata-se de uma parafernália incrível de tecnologias, aparelhos e dispositivos, que muitas vezes já trazem em si mesmas as suas próximas versões e trazem também em si mudanças implícitas na vida econômica, social e cultural. Heidegger já pre-via para além da mecanização e da industrialização: já falava na exacerbação técnica como “vontade de vontade” ou “vontade de sistema”, que era em si só a retirada do Ser do âmbito do pensar e do produzir humanos. A vontade de vontade já trazia em si a uniformização do que é essencialmente diverso, a dissolução do sujeito no objeto, o culto à imagem e o pensamento sobre a arte apenas como um caldo de cultura de massa e da própria tecnologia. Heidegger não viu, por exemplo, a internet, mas antecipou, em suas meditações, o modo de ser e de pensar de uma sociedade conectada a partir de uma rede técnica, indicando inclusive o possível surgimento de falsas esperanças a partir do controle técnico da vida, que seriam nada mais que o fortalecimento dessa forma de controle.

O sujeito, dissolvido, nega a experiência e a experiência é um alicerce para a fenomenologia do alemão. A experiência é que pode trazer sentido, e só na busca do sentido é que se pode iniciar o pensamento de uma recusa do que está tão solidamente instituído.

Hoje mostra-se também como caminho o contato cotidiano com o estranho. “Morada do homem: o extraordinário” (HERÁCLITO, fragmento 119). Fink disse que o espanto é o melhor do humano. O espantar-se como atitude e desse espanto fazer logos, declarar, reunir esse estranho como linguagem.

A surpresa, o espanto, precisam continuar sendo esperados, e estar-disposto a compreendê-las é estar sensível, afetível, atento à linguagem, pois é na linguagem que pode aparecer o projeto de mundo possível. No mundo do império da razão, do cálculo, não há estilo de linguagem, pois ela é universal. Tudo é mecânico, e quando é mecânico não há projeto, pois este já está dado.

A surpresa, o espanto, essa ênfase no afeto da *Stimmung* pode dar-se no momento em que se ‘suspeita’. A

suspeita de que o que está não é o único possível, a suspeita de que poder haver 'outros projetos'. Formar para essa suspeita faz parte da dimensão formativa de uma filosofia da técnica, pois leva à suspeita da tecnologia, que pode levar à denúncia da *Ge-Stell*.

De fato, "Apenas encontramos uma coisa nas suas palavras [de Heidegger]: a indicação de uma via. Qual? Aquela que possa recuperar a "força prístina do projecto"" (BORGES-DUARTE, 2014, p. 226).

O que denomina-se aqui de projeto, essa ante-visão, o refletir originário e anterior à produção, seria então a dimensão política e formativa da técnica, tendo força, uma força pura e singular. Força poética. Elas são, portanto, nada mais que linguagem.

Pensar a técnica é, então, finalmente, resgatar o seu carácter eminentemente positivo como o "fazer-se obra" e o "trazer à figura" da verdade, ao mesmo tempo que é perceber e trazer à palavra aquilo que é inerente a toda a *poiesis*, a toda "articulação" do ser: que, sendo "a mais inocente" das ocupações, é "o mais perigoso de todos os bens". A época técnica é a síntese ontológica terminal da história do ser na sua morada humana. (BORGES-DUARTE, 2014, p. 208)

Pensar a si mesma. Pensar o que ela é aí, o que ela faz. Isso faz parte da dimensão formativa originária da *techné* e necessária na técnica moderna.

O modo de pensar moderno evita o estranho, quer o cômodo, o prático, o apressado. A *phýsis*, inclusive, o modo de ser da natureza, é, para o homem moderno, algo essencialmente estranho. Não o agrada, pois ele não consegue desvendá-lo, não consegue dizê-lo com certeza e exatidão, pois a sua mutabilidade cada vez mais o desmente. O homem moderno não consegue, enfim, ver-se como *phýsis*, como ser natural. A filosofia pode aqui encontrar sua esperança de ressurgir frente ao seu fim; há aqui um ponto de partida. A filosofia nasceu para ser, e mesmo com sua cooptação e tecnificação, ainda pode-se dizer o local do estranho. Aconteceu de, durante sua evolução no Ocidente, a imagem desse estranho estar cada vez mais

associada enganosamente ao comum, ao objeto, às ideias prontas, ao pensamento uniforme. Um engodo!

Parecem o estranho, mas se apresentam fenomenalmente como o que há de mais comum e controlador. A filosofia precisa fortalecer o seu discurso de ser o locus do encontro com o estranho, mas ao mesmo tempo ressignificar as características desse estranho, transformá-lo ao que seja realmente estranho ao modo de pensar moderno. Afirmar o estranho como o que é múltiplo nesse reinado da uniformidade. O que pode ser mais múltiplo que a linguagem?

Poderá a filosofia elaborar nessa desfamiliarização, nessa abertura ao incômodo, nessa reconstrução de seu *logos* que seja mais irmanado com a *phýsis* e tira do comodismo a partir da atuação violenta, no bom sentido da palavra? Pode a filosofia atuar como criação artística de linguagem na abertura da clareira? Posso ensaiar que ao menos a Filosofia da Educação, nessa perspectiva, pode contribuir.

No império da técnica, as saídas terão que ser buscadas na técnica. Não há como ignorar o que vige.

Se não há mais espaço para a atuação da essência da técnica enquanto *techné* e enquanto modo poiético de fazer e produzir; se a floresta é intransponível e não há modo de abrir a clareira, isso significaria o fim das tensões.

Por isso o questionamento dá-se no sentido de criar tensão, porque são as tensões que podem criar algo como um movimento questionador que esteja atento à técnica moderna, que vige, à tecnologia que vigora e ao modo de fazer filosofia vigente. A tentativa é de um rejuvenescimento dessa tensão por dentro do modo de ser e operar da técnica, propondo esse pensamento baseado na reflexão sobre uma dimensão política, que inevitavelmente se expande para uma dimensão ético-formativa, que, nesses termos, podem fazer com que o olhar vá além do que se apresenta.

São as tensões que poderão recuperar a habilidade de abrir a floresta. A proposta inicial é essa tensão entre a *Gestell* e um novo *logos* baseado na meditação serena em um "outro pensar", nos termos de Heidegger. A estratégia para o combate é buscar no pensamento uma re-visão da técnica na busca de algo que possa possibilitar sentir e farejar rastros de suas outras dimensões.

Meditar na técnica pelo encontro de uma força formativa que faça com que o próprio humano se apresente e apareça em sua essência, que faça brilhar o modo como estamos inseridos e colocados de forma submissa nesse império. Como estamos limitados, ancorados, presos nas fronteiras, à disposição das demandas técnicas em um modo de ser e pensar que nos foi pré-determinado.

Não estamos mais no mundo enquanto formadores desse mundo. Estamos pobres de mundo. Dizer isso não poderá ser feito de forma afirmativa e taxativa. É necessário que seja precedido por tensões.

A tensão vem como preparação, como meditação, como instauração de um estado de atenção para a possibilidade do *Ereignis*, do acontecimento, do evento que poderá expor algo da salvação dentro da estrutura ordenada. Vale a pena uma citação sobre o termo:

*Ereignis* significa, literalmente, “acontecimento”, “acaso”, “ocorrência”. Segundo Heidegger, “a palavra *Ereignis* é tomada da linguagem natural. Er-eignen (acontecer) significa originalmente: Er-äugnen, quer dizer, descobrir com o olhar, despertar com o olhar, apropriar. (...) A palavra é empregue agora como singulare tantum. Aquilo que designa só se dá no singular, no número da unidade, ou nem mesmo num número, mas unicamente”. Segundo André Préau, o *Ereignis* hegeliano significa “ao mesmo tempo nascimento ou eclosão e uma aparição; é uma clareira, uma claridade ou um clarão, através do qual o ser acede aquilo que tem de próprio.” (NR nota do tradutor de EC em francês). Na mesma linha, Ernildo Stein opta pelo termo “acontecimento-apropriação” (O princípio da Identidade). (...) É, inclusivamente, o próprio Heidegger que afirma: “como palavra guia, o *Ereignis* deixa-se traduzir tão pouco como a palavra guia grega *logos* ou como a chinesa Tao”. (CASTELLO BRANCO, 2009, p. 66, nota de rodapé 112)

O brilho de algo que pode salvar dentro do perigo será um evento, um acontecimento. Um acontecimento que propicia ao pensamento modos de transcender sua estrutura anterior e voltar ao essencial e talvez até para o originário – o co-pertencimento ao Ser. Voltamos a Parmênides: pensar e ser são o mesmo, mesmidade, são identidade na diferença. O foco será a já dita criação de tensão, a recuperação dessa dimensão tensional que é parte constitutiva de uma preparação meditativa para esse acontecer, de trabalhar para a sua construção efetiva.

Essa construção se dá, sem dúvidas, na linguagem, na tensão que provoca, no debate conflitivo.

No que diz respeito especificamente à técnica moderna, com o *Ereignis*, isto é, com o advento daquilo que salva, esta reconquista o seu caráter de *techné*, de abertura, de luta contra o domínio da *diké* e reaproxima-se do seu caráter de desvelação criadora. Aquilo que salva traz necessariamente consigo o abandono radical da visão instrumental da técnica. Com o advento do *Ereignis*, os utensílios adquirirão a sua essência de colocar-em-obra através da ação do saber e ganham as determinações de coisas devedoras do quadripartido, onde aquilo que é desvelado contém em si o oculto, de forma que esse oculto faça parte integrante do ser da coisa. (CASTELLO BRANCO, 2009, p. 73)

Se o homem de alguma forma se preparar para esse acontecimento, recobrando a consciência da co-pertencência de ente e Ser, ele automaticamente rejeita o modo metafísico de pensar. O reencontro com a liberdade de ação e produção e as possibilidades de modos de ser e pensar poderá colocar esse homem, novamente, em irmandade com seu Ser.

Essa falta de fundamento faz girar novamente a roda do devir, traz o dinamismo, o indeterminado. Que tipo de produção se adequa mais a um espírito e a uma atmosfera livre assim colocada? Arte. A arte é a preparação ao *Ereignis*, é o que pode, enquanto diversidade de linguagem, jogar luz no brilho ainda opaco da força destruidora que está dentro da estrutura. A

preparação é meditativa, serena, mas também artística. Dizer, expressar o que pode salvar com poesia. “Que na verdade a poesia seja também tarefa para um pensamento, eis o que ainda temos de apreender nesse instante do mundo” (HEIDEGGER, p. 318).

A possibilidade que brilha dentro da opacidade do mundo técnico, e é a ele que temos que nos dedicar, estaria nesse pensar de outro modo, no poetar, na beleza e na infinidade de possibilidades da linguagem. Sendo uma “fabricante” de *logos*, uma artesã da linguagem, a filosofia pode iniciar sua recriação sendo anfitriã essencial da paralogia.

O “devoto que se mantém em atitude de abertura” não é mais filósofo. Ele é o arquiteto<sup>30</sup> do novo *logos*, do outro pensar, de um novo método de pensar, que não apenas quebra com a tradição metafísica, mas a destrói, para que assim possa ver que o início de seu trabalho está ainda ali, nas ruínas.

O *e-laborar* nesta construção estará ali originado, mesmo que não seja ainda, de nenhuma forma, visível, pois serão apenas pedaços. E o que reúne, aprendemos com Heráclito, é o *logos*.

A pós-modernidade parece não mais aceitar essas formas prontas e essa mentalidade de uma arte pré-determinada; aquelas amarras modernas que prendem o artista a uma visão específica da forma *a priori* são também rejeitadas. Mas também parece encontrar-se em relação de submissão à técnica, e essa técnica é a castradora da manualidade, do fazer, do ato produtor.

Esse é o conflito que Lyotard (1979) visualizou: a pós-modernidade será (está sendo) uma real sucessora do moderno, que corrompe os fundamentos antecessores e cria algo novo; ou é uma era que conquista independência, que quebra paradigmas, mas que se entrega a uma cooptação àqueles fundamentos antecessores? Dentre esses fundamentos, falo especificamente da mentalidade técnica. Pode a pós-modernidade fazer o “salto” para o “fim do fundamento”?

Será que é realmente possível tentar algo no brilho dessas possibilidades que a tecnologia deixa escapar, deixando

---

<sup>30</sup> Lembrando ao leitor a etimologia: Arquiteto, ou *arkhé-tekton*. O técnico, ou o artista, que tem a *arché*, que tem a visão do princípio, da origem, do sentido do que ele produz ou faz. O fazedor de *techné*, o artista fundamental.

de lado o inevitável fato da sujeição da manualidade aos aparelhos e a esse esquecimento do corpo e das sensações que o fazer maquinal carrega? A tensão é essa: ainda é possível abrir clareiras no auge da *Ge-stell*?

Este espaço ocorre no interior de dispositivos que se movem com base numa tensão. Essa tensão opõe, por um lado, um movimento ordenador, calculador e dominador dos objetos e sua transformação em reversa permanente, e, por outro, a possibilidade de criação de uma clareira, que permanentemente escapa a qualquer reificação ordenativa. Este processo acontece de duas formas: o permanente fazer e desfazer de figuras, tanto ao nível da produção, como da recepção, através da apropriação colectiva interactiva da experiência concreta, e através do enfoque no corpo, no qual as percepções sensoriais podem funcionar como importante reduto de resistência à racionalização e desmaterialização absoluta das tecno-logias modernas. Nesse sentido, a revelação da importância da experiência concreta para atribuição de sentido, por si só, revela as insuficiências da linguagem puramente desenraizada e abstracta da máquina. Esse facto está associado a um segundo elemento: A experiência é indissociável da corporeidade e, nesse sentido, o corpo associado à experiência concreta é também um lugar de resistência à hegemonia do *Ge-stell*. (CASTELLO BRANCO, 2009, p. 35)

A postura, mesmo meditativa e de uma tranquilidade serena, nunca é passiva. Ela precisa atuar, escavar, resistir ao que a composição da *Ge-stell* impõe para que as contradições de sua estrutura apareçam mais frequentemente.

O sentido é sempre de questionar e de negar. Isso só aparece como possibilidade em um exercício de linguagem.

O que aparece no brilho nunca vai surgir como uma coisa pronta, para delas simplesmente falarmos e utilizarmos. Vai

aparecer apenas como possibilidade, para que a partir dela possamos criar, falar, dizer, pensar e formular.

O que brilha aparecerá como possibilidade de um novo *logos* que a ressignifique e que, com isso, ressignifique também toda a estrutura.

Por isso, a arte, como dito antes, não é já uma perspectiva pronta para atuação de quem quer algo diferente para o mundo. A arte mostra-se como possibilidade de ressignificação. Ela mostra-se sempre como possível de ser ressignificada, repensada e assim aparecer como a semente para um outro *logos*. Sua irmandade originária com a técnica é o que contribui para isso.

Mas mesmo a partir dessa semente, o cuidado para com ela terá que ser de outra natureza, para que dela possa ser possível colher outros frutos. A pós-modernidade e sua arte, mesmo que inscrita em uma mentalidade técnica, traz no seu modo de enfrentamento uma volta ao protagonismo para o corpo. Deu-se esse passo.

Não importa a evolução que tenha a estrutura tecnológica, nem a imposição, o controle ou o domínio que ela tenha de tudo que é humano; no âmbito da linguagem, ela ainda assim será insuficiente. A máquina sem o corpo só pode fazer linguagem pré-determinada, programada. A tecnologia pode gravar, repetir, armazenar, estocar; mas ainda não pode criar linguagem sem a intervenção do humano.

O uso da linguagem como arte, como poesia, como criação, já a partir das conferências dos anos 1940, mas de forma mais presente nos fins dos anos 50 e início dos 60, é pensada por Heidegger como a talvez maior possibilidade de via de acesso ao Ser nesse mundo da técnica. A possibilidade maior, portanto, de ver algo do brilho do que pode salvar na técnica ainda pertence à manualidade, ao corpo. As mãos. Produção. Sensações. O fazer e o obrar. O meditar que cria. Colocar-em-obra de uma linguagem poética e criadora que deixa a coisa ser o que é e a presente, a declare, pode ser então mais uma semente para construção de um novo *logos*.

A resistência que se pretenda dar no âmbito da própria tecnologia pode então ser essa produção de linguagem enquanto possibilidade de aparição do corpo e da sensibilidade dentro da estrutura maquinal. O pensar, o sentir, o reunir e esse fazer poético, sendo linguagem, podem aparecer e brilhar,

mesmo enquanto agenciados por um aparelho ou dispositivo tecnológico. Uma produção dessa forma pode permanecer dentro do dispositivo, mas ao mesmo tempo construindo *logos* que não se corresponda ao *logos* desta técnica.

Mais uma vez será necessário encerrar com questionamentos: a tecnologia ainda hoje oferece essa abertura? A construção dessa produção, sendo recorrente, pode ser o acontecimento?

O que fazer, enfim, para que nos surja aos olhos o re-velar desta construção? Ora, já está dito: pensar! É o pensar que poderá levar à compreensão da necessidade do estar-disposto a pensar ainda mais, e, de repente, de maneira nova. A teoria já é práxis, ele é o agir, e esse agir em busca da efetivação deste “outro pensar” reside, ou pelo menos assim parece, no que Lyotard chamou de “agonística geral dos discursos” e que Heidegger afirma simplesmente como o “questionar”. Esse perguntar, questionar, inquirir, escrutinar, é o que cria a tensão necessária ao *agón*, esse conflito entre o posto e o que há-de-vir.

E o que há de mais político que o questionar?

O que temos ainda é a necessidade de continuar e fazer crescer essa força questionadora que busca aquela outra força, a salvadora, de dentro da estrutura técnica de um mundo tecnológico. O caminho parece ser esse, o criar e cada vez mais alimentar esse *logos* questionador.

Se a técnica moderna nega a sua dimensão política originária e na expansão dessa negação nega também a possibilidade de formação humana, e sendo a política e a formação duas práxis inerentemente humanas, o pensamento poderá ter a força, o afeto, o impulso de oferecer a esses entes uma possível reconciliação com seu Ser.

O questionamento fundamental que resta e que pode servir como acesso privilegiado a uma preparação serena é o próprio questionar. Onde ainda há espaço para o questionamento?

Onde existem restos de possibilidade de uma *poiesis*?

A *techné*, nos diz Heidegger, era esse saber que ao mesmo tempo produz, um saber-fazer, uma percepção que reflete e de forma circular também uma manualidade que pensa. A compreensão da *techné* é teórica, mas envolve o corpo em sua constituição, pois a percepção depende dele. A manualidade, a

importância do ato do fazer, que atua junto com o pensar e o saber, é uma ode ao corpo. Heidegger também pensa um corpo. No momento em que direciona seu pensamento para a técnica, brilha o conceito da manualidade, que é essencialmente corpo. Aquela pré-compreensão ontológica, da qual falamos, que é o início de tudo, parece habitar na percepção corpórea.

Voltar a atenção ao corpo no império tecnológico é também caminho para a visão do brilho, porque o corpo, essencialmente, é dinâmico, rejeita estruturas prontas de comportamento. Ele é *phýsis*. Ele percebe. A preparação para a visão de um brilho salvador é, antes de tudo, percepção. A Cibernética é infalível, mas seus efeitos são sentidos, percebidos. Preparar-se para uma visão de um acontecer dentro da estrutura passará pelo corpo, na manualidade de uma construção como *poiesis*. Ele precisa sentir, perceber e participar da produção, do fazer, e ao demandar seu merecido protagonismo, poderá rejeitar uma atuação somente mediada por aparelhos e tecnologias.

O corpo é o que pode exercitar linguagem.

Poetizar a tecnologia parece ser, talvez, o que salva. Meditar sobre ela e com ela com serenidade. O seu modo de ser poderá, quem sabe, ser visualizado a partir de um deslocamento da irmandade que mantém com a ciência para uma irmandade originária com a arte. Pensar uma pós-tecnologia será pensar uma *tecno-poiesis*.

A tensão, construída rumo à refundação de um *logos*, no império da técnica moderna, é o que poderá ser o fundamento para se pensar uma real e autêntica pós-modernidade, que será, de fato, uma pós-tecnologia. Uma *tecno-poiesis*.

### § 30: Considerações últimas

*“Às pessoas de agora não lhes passa pela cabeça o trabalho que deram a criar estes vocábulos, em primeiro lugar, e quem sabe se não terá sido, de tudo, o mais difícil, foi preciso perceber que havia necessidade deles, depois houve que chegar a um consenso sobre o significado dos seus efeitos imediatos, e finalmente, tarefa que nunca viria a concluir-se por completo, imaginar as consequências que poderiam advir, a médio e a longo prazo, dos ditos efeitos e dos ditos vocábulos. Comparado com isso, e ao invés do que tão perentoriamente o senso comum afirmou ontem à noite, a invenção da roda foi um mero bambúrrio, como o viria a ser o descobrimento da lei da gravitação universal só porque uma maçã se lembrou de ir cair em cima da cabeça de Newton. A roda inventou-se e ficou logo ali inventada para todo o sempre, enquanto as palavras, aquelas e todas as mais, essas vieram ao mundo com um destino nevoento, difuso, o de serem organizações fonéticas e morfológicas de carácter eminentemente provisório, ainda que, graças, porventura, à auréola herdada da sua autoral criação, teimem em querer passar, não tanto por si próprias, mas por aquilo que de modo variável vão significando e representando, por imortais, imorredouras ou eternas, segundo os gostos do classificador. Esta tendência congénita, a que não saberiam nem poderiam resistir, tornou-se, com o decorrer do tempo, em um gravíssimo e se calhar insolúvel problema de comunicação.”*

*José Saramago, em "O Homem Duplicado".*

Uma pequena história, talvez até de certa forma anedótica, mas real, pode ajudar a deixar claro o que aqui quer-se dizer sobre a tecnologia. Aconteceu em um Núcleo de Educação Infantil de Florianópolis. O personagem é o menino Arthur, de apenas 5 anos de idade.

- Vamos desenhar, gente? – convida a professora. – Depois voltamos às brincadeiras.

O menino Arthur faz um monte de rabiscos na folha de papel, em 2 minutos e diz, animado: “terminei!”.

- Mas Arthur, tu pensou neste desenho? Pensou em algum significado, no que tu quis desenhar?

- Não, professora. Eu só queria ir brincar logo.

A forma de produção tecnológica dos nossos dias, advinda da forma de proceder da técnica moderna, é a forma de desenhar de Arthur. A tecnologia produz pensando em “ir brincar logo”.

Não pensa, não reflete, não planeja, não projeta, não prevê. Não contempla a abertura que a dimensão política pode propiciar em sua produção, fechando-a em uma estrutura, abertura essa que, como estou tentando argumentar aqui, está intrínseca e integralmente colocada na produção pensada como *techné* e como *poiesis*. Não se trata de achar que ela deve servir para algo, ser utensílio ou artefato político. Não. Trata-se de pensar a produção, a feitura de algo como algo eminentemente humano, e por isso a necessidade dessa reflexão prévia, de um pensamento-guia livre, que, como *poiesis*, vai atuar no momento do fazer.

Essa abertura da dimensão política traz em si, portanto, uma dimensão formativa, no sentido de preparar, de acolher e de buscar fazer brilhar possibilidades outras, modos outros de pensar, de fazer, de produzir e de agir no mundo. Nessa possibilidade precisamos habitar.

Na entrevista ao jornal francês L'express em 1969, em comemoração aos seus 80 anos, Heidegger vai dizer que a filosofia é hoje considerada inútil exatamente por ser intempestiva. Surpreendente, impossível de prever. Em suas palavras, uma "loucura". Na sociedade do fácil, algo que torne pesado o que é leve está fadado ao ostracismo, de fato. E é por isso, por esse sentido crítico mais profundo que tem, que a filosofia pode ser uma possibilidade de autonomia e de criação. Mas não nos enganemos: Heidegger diz que a filosofia sozinha, como conceito, nada faz; quem faz somos nós, pessoas, quando nela nos engajamos.

Não se trata de um retorno ao mundo grego, impossível física e logicamente. E muito menos recusar o mundo moderno, igualmente absurdo. Importa então buscar um ponto de partida de onde se possa denunciar o que está aí e o que está por vir, demonstrando preocupação, responsabilidade e cuidado com o futuro e com o mundo onde hoje estamos e onde estarão daqui décadas nossos filhos e netos.

Essa denúncia só pode ser feita, segundo Heidegger, de maneira suficientemente profunda, quando nos reencontrarmos com a questão do Ser e nos estranharmos com a falta de pensamento.

A filosofia, como disse Heidegger, é "(pôr em curso o) filosofar" (HEIDEGGER, 2009, p. 5). O que parece uma assertiva simples tem uma profundidade em si: filosofar é

colocar-se na dinâmica do mundo, é estar sempre em movimento. O filósofo precisa, pela natureza de sua atividade, questionar unanimidades sempre, para colocar o assunto fechado de novo em âmbito de abertura.

Há apenas um futuro certo: o fim. Para nós, humanos, a morte. A filosofia deve ser, portanto, nos termos de Charles Feitosa (2017), sempre um “*memento mori*”, um “lembre-se da morte”; a lembrança sempre firme e tensa da nossa condição humana. Hoje, talvez, a condição do filósofo seja contrária à do iluminismo: é necessário tirar um pouco da luz, abrandar um pouco o brilho que cega e procurar outros. Novos brilhos só surgirão em novas escuridões. Esta parece ser a tarefa “pós-moderna” do pensamento filosófico: defender os espaços das novas escuridões.

A questão do Ser está visceralmente conectada à questão da técnica. A falta de pensamento do mundo em relação à tecnologia é a denúncia de sua falta de pensamento sobre o Ser.

O mundo moderno, ao mesmo tempo em que a segmenta a técnica da arte, aproximou a técnica da sua concepção de ciência. Em outra daquelas sentenças curtas, mas que dizem muito, na entrevista acima citada (1969), Heidegger diz: “A ciência está estendendo seu poderio a toda a Terra. Mas a ciência não pensa. Pois sua marcha e seus meios são tais que ela não pode pensar.” Como dissemos em outras palavras, seu caminho já é pronto.

A tecnologia, em seus produtos e na sua forma de produzir, é o excesso. É a luminosidade violenta. Por isso, lembremos da imagem da clareira: é um espaço de luz, mas a luz suave que surge em meio à escuridão. Feitosa pensa na imagem de um fósforo: acender um fósforo na completa escuridão ilumina pouco, mas contribui muito ao tornar visível toda a escuridão que há ao redor.

Essa foi a intenção primordial aqui: acender um fósforo, iniciar em uma caminhada pela mata escura, rumo à clareira: isso só se dará a partir de tensões, do questionamento da unanimidade tecnológica, da criação de uma situação incômoda que nos impulsiona ao pensar e repensar da questão e da nossa condição como humanos em um mundo.

Exercitar linguagem. Isso é técnica, é arte, e tem dimensão política e dimensão formativa.

A sabedoria indígena sempre tratou dessa imprescindível conexão entre o discurso e a ação, *logos* e *poiesis*. O falar e o fazer. O pensar e o produzir. Se o fio da ação que o discurso criou fica solto, ele se enrola nos nossos pés e nos prende, nos impede de caminhar livremente. Ata-nos.

Essa conexão entre discurso e ação, entre linguagem e manualidade é o que, diz essa sabedoria, dá integridade ao pensar, ao sentir e ao agir. Ela é o caminho da beleza. A beleza do *Logos* de Heráclito: unidade, cosmos.

A sabedoria dos povos originários sintetizava essa necessidade em uma expressão: por-as-palavras-a-andar. Exercitar linguagem, o pensar e o agir juntos. É a isso que convido o leitor que aqui encerra essa leitura: vamos por-as-palavras-a-andar.

Agir no mundo, como nos ensina Hannah Arendt, é amá-lo, é esse amor-mundi é, antes de tudo, um amor à pluralidade de formas de ser, de fazer e de pensar. Também nos diz Arendt que apresentar esse mundo, cuidando do ser que se vê nele lançado, é também parte do papel do professor e da educação. A expansão para uma dimensão formativa nos desvela a urgência do *cuidado*.

Amar o mundo é dele cuidar, e essa via de uma filosofia da técnica que investigue e escrutine a técnica moderna e nas frestas de sua estrutura elabore na caçada de uma dimensão política e formativa parece ser uma via privilegiada.

É a via que brilha, e esse brilho nunca vai declinar. Então, “como manter-se encoberto face ao que nunca declina?”

## REFERÊNCIAS

### Obras de Martin Heidegger:

- HEIDEGGER, M. A época das imagens de mundo. 1951. Tradução Claudia Drucker. Disponível em: [www.cfh.ufsc.br/~wfil/Heidegger.htm](http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/Heidegger.htm). Acesso em: 05.12.2012.
- HEIDEGGER M. Ser e tempo. [Tradução revisada e apresentação Márcia Sá Cavalcante Schuback; posfácio de Emanuel Carneiro Leão]. 10a ed.-Petrópolis, RJ: Vozes; 2015.
- HEIDEGGER, M. “Vom Wesen und Begriff der Fúsis. Aristoteles, Physik B, 1” in Wegmarken, GA 9, 1996b.
- HEIDEGGER, M. A Doutrina de Platão sobre a Verdade. 2002. Trad. C. Drucker e S. Gollnick. Disponível em <http://www.cfh.ufsc.br/~wfil/verdade.htm>. Acesso 21-4-18.
- HEIDEGGER, M. A linguagem. In: HEIDEGGER, M. A caminho da linguagem. Petrópolis: Vozes, 2003.
- HEIDEGGER, M. A Origem da Obra de Arte. Tradução utilizada: MOOSBURGER, Laura de Borba. A Origem da Obra de Arte de Martin Heidegger: tradução, comentário e notas. Curitiba, 2007. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná – UFPR, 2007.
- HEIDEGGER, M. Carta sobre o humanismo. 2. Ed. Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2005.
- HEIDEGGER, M. Conceitos fundamentais da metafísica: mundo-finitude-solidão. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003b.
- HEIDEGGER, M. Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador. Trad. Marco. Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Veritas, 2015b.
- HEIDEGGER, M. Ensaios e conferências. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 6ª edição. Petrópolis: Vozes, 2010.
- HEIDEGGER, M. 1969. Entrevista à revista L'express por ocasião das comemorações de seus 80 anos. Publicada em português no Caderno B do Jornal do Brasil, 01 de novembro de

1969. Disponível completa em:

<http://pessoaypessoa.blogspot.com/2016/01/entrevista-de-heidegger-i.html>. Acesso em 21 abr 2018.

HEIDEGGER, M. Entrevista ao semanário Der Spiegel, 1966. Tradução utilizada: BORGES-DUARTE, Irene. “Já só um deus nos pode ainda salvar”: Tradução e notas à entrevista de Martin Heidegger ao Der Spiegel em 1966. Covilhã: LusoSofia Press, 2009.

HEIDEGGER, M. Heráclito. Tradução e Notas Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: ed. Vozes, 1998.

HEIDEGGER, M. Introdução à Filosofia. Tradução de Marco Antônio Casanova. São. Paulo: Editora Martins Fontes, 2009.

HEIDEGGER, M. Ontologia. Hermenêutica da facticidade. Trad. Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2012b.

HEIDEGGER, M. Serenidade. Trad. Maria Madalena Andrade e Olga. Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

HEIDEGGER, M. Sobre a Essência da Verdade. Tradução de Ernildo Stein, 2ª edição. In: Col. Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1983.

HEIDEGGER, M. The basic problems of phenomenology. Indianapolis: Indiana University Press, 1982.

HEIDEGGER, M.. Carta al Padre William Richardson. (Traducción, presentación y notas de J. Borges - Duarte). Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, Norteamérica, 13, ene. 1996. Disponible en: <<http://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF9696120011A>>.

HEIDEGGER, M.: A proveniência da Arte e a determinação do pensar. Trad. de Irene Borges-Duarte. On line: [http://www.martin-heidegger.net/Textos/html/Athenaer\\_Vortrag-Pt-fin\[1\].pdf](http://www.martin-heidegger.net/Textos/html/Athenaer_Vortrag-Pt-fin[1].pdf). 2011.

### **Obras de Hannah Arendt:**

ARENDD, H. A condição humana. 12ª ed. revista. Trad. Roberto Raposo. Rev. téc. e apres. Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

ARENDT, H. A Vida do Espírito: o pensar, o querer, o julgar. Trad. Antônio Abranches, Cesar Augusto R. de Almeida, Helena Martins. 04.Ed. Rio de Janeiro: Relume Damará, 2000.

ARENDT, H. Da Revolução. Trad. de Fernando Didimo. São Paulo: Ática-UNB, 1990b.

ARENDT, H. Eichmann em Jerusalém - Um Relato sobre a banalidade do mal. Trad. José Rubens Siqueira. 1ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

ARENDT, H. A crise na educação. In: ARENDT, H. Entre o passado e o futuro. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 221-247.

ARENDT, H. O que é política? Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

ARENDT, H. Origens do Totalitarismo. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

ARENDT, H. Trabalho, obra, ação. Trad. A. Correia. Cadernos de ética e filosofia política, n. 7, p. 175-201, 2005.

### **Outras referências (citadas):**

ARENDT, Hannah; HEIDEGGER, Martin; LUDZ, Ursula (Org.). Hannah Arendt-Martin Heidegger: Correspondência 1925/1975. Tradução: Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

BORGES-DUARTE, Irene. Arte e técnica em Heidegger. Lisboa: Documenta, 2014.

BORGES-DUARTE, Irene (2013). Gestell e Gestalt. Fenomenologia da configuração técnica do mundo em Heidegger. In; BORGES-DUARTE, I. & PARDELHA, I. (Org.): Fenomenologia e Ciência. Actas do IVº Congresso Internacional da AFFEN – IIIº Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia. Ed. AFFEN.

BORNHEIM, Gerd. Os Filósofos Pré-socráticos. São Paulo: Cultrix, 1993.

CASTELLO-BRANCO, Patrícia. Martin Heidegger: A Técnica como possibilidade de Poiesis. A Parte Rei. Revista de Filosofia

nº 63, Maio de 2009. Disponível em:

<http://serbal.pntic.mec.rs/AParteRei> Acesso em: 23 out. de 2013.

CARVALHO, Alexandre Filordi; GALLO, Silvio. Do sedentarismo ao nomadismo: intervenções para pensar e agir de outros modos na educação. Revista Educação Temática Digital – ETD, Campinas, v. 12, n. 1, p. 280–302, 2010.

CASANOVA, Marco. Compreender Heidegger, 3.ed, Petrópolis: Vozes, 2012.

CASTORIADIS, Cornélius. A instituição imaginária da sociedade. São Paulo, Paz e Terra, 1982.

CASTRO, Manuel Antônio de. A Poética da *Poiesis* como Questão. Rio de Janeiro: Disponível no site: <http://www.travessia poetica.com>. 2005.

CHAUÍ, Marilena. Convite à filosofia. 12ª Ed. São Paulo: Editora Ática; 2001.

CHAUÍ, Marilena. Introdução à história da Filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles. Volume I. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CHAUÍ, Marilena. Merleau-Ponty: obra de arte e filosofia. In: NOVAES, Adauto (Org.). Artepensamento. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1994, p. 467-491.

COURTINE. Jean-François. Heidegger et la phénoménologie. Paris: Vrin, 1990.

CRITCHLEY, Simon; SCHÜRMAN, Reiner. Sobre o Ser e Tempo de Heidegger. Rio de Janeiro; RJ: Mauad X, 2016.

DESCARTES, René. Meditações (1641). Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2004, p. 233-334. (Os Pensadores).

DESCARTES, René. Discurso do Método, 3ª edição, São Paulo: Martins, 2001.

DIEGUEZ, Gilka. Espaciando o pós-moderno? Logos (Rio de Janeiro) , v. 5, p. 31-35, 1996.

DILTHEY, Wilhelm. A construção do mundo histórico nas ciências humanas. São Paulo: Unesp, 2010.

- DUARTE, André. *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitário, 2010.
- DUARTE, André. Hannah Arendt e a apropriação política de Heidegger. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. *Fenomenologia hoje II: significado e linguagem*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- DUARTE, André. Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política. *Trans/Form/Ação*. 2001, vol.24, n.1, pp.249-272.
- ÉSQUILO. *Prometeu acorrentado*. Tradução de Mário da Gama Kury. Jorge Zahar Ed. Rio de Janeiro, 1993.
- FEITOSA, Charles. *Filosofia em tempos bizarros*. 2017. Disponível em: <https://www.recantodasletras.com.br/artigos-de-cultura/6054068>. Acesso em 15-09-2018.
- FERNANDES, Maurício. Ética originária, hermenêutica e (bio) tecnologia: notas sobre a possibilidade de uma ética para a sociedade (bio) tecnológica em Hans-Georg Gadamer. *Pensando: Revista De Filosofia (UFPI)*, v. 7, p. 110-124, 2016.
- FERREIRA, Acylene Maria. A fenomenologia heideggeriana e a construção tridimensional da verdade. In: Roberto Wu, Cláudio Reichert do Nascimento (Orgs.). *A obra inédita de Heidegger*. São Paulo/SP: LiberArs, 2012. p. 9-20.
- GADAMER, Hans-Georg. *Estética y Hermenêutica*. 3. Ed. Trad. António Gomez Ramos. Madrid: Tecnos, 2006.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica da obra de arte*. Tradução: Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1998.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária, 2002.
- GIACCOIA JR, Oswaldo. *Heidegger Urgente – Introdução ao novo pensar*. São Paulo: Editora Três Estrelas, 2013.

GRONDIN, Jean. *Hermenêutica*. São Paulo: Parábola Editorial, 2012.

HARDT, L. S. ; MOURA, R. S. . *Filosofia da Educação e o universo labiríntico da formação do intérprete*. In: Matos, José Claudio. (Org.). *Comunicação, Linguagem e Mente no contexto da Filosofia da Educação*. 1ed. Florianópolis: UDESC, 2015, v. , p. 144-163.

HARVEY, David. *A Condição Pós-Moderna: Uma Pesquisa sobre as origens da Mudança Cultural*. SP: Ed. Loyola, 2001.

KAHN, Charles. *A arte e o pensamento de Heráclito: uma edição dos fragmentos com tradução e comentário*. Trad. Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Paulus, 2009.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Héaclito. Fragmentos, origem do pensamento; edição bilingüe com tradução, introdução e notas do autor*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980.

LEÃO, Emmanuel Carneiro; WRUBLEWSKI, Sérgio. (Org.). *Os pensadores originários. Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Petrópolis, Vozes, 1991.

LIMA SILVA, Bruno Pedroso; MOURA, Rosana Silva de. O “Espírito Selvagem” de Paul Cézanne: inspirações para a pesquisa em filosofia. *Revista enciclopédia (UFPEL)*, v. 6, p. 84-93, 2017.

LIMA SILVA, Bruno Pedroso. *Em Busca Dos Princípios Da Paideia Na Sociedade Tecnológica*. Riga, Letônia: Novas Edições Acadêmicas, 2018, v.1. p. 128.

LOPARIC, Zeljko. *A fabricação dos humanos*”. In: Alves, Pedro et al. (orgs.): *Humano e inumano. A dignidade do homem e os novos desafios*. Atas do Segundo Congresso Internacional da Associação Portuguesa de Filosofia, pp. 31-48. Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. 8a edição. Rio de Janeiro: José Olympio, 2004.

MANZALI, Ione. *Die Kehre, a viragem de Heidegger*. In: *Da verdade como abertura existencial ao acontecimento poético da verdade*. Dissertação de mestrado – PUC Rio, 2010.

MERLEAU-PONTY, Maurice. A dúvida de Cézanne. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. Os pensadores. Tradução e notas de Marilena Chauí e Nelson Alfredo Aguiar. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

MÜLLER, Marcos José. Merleau-Ponty: acerca da expressão. Porto Alegre: EdiPucrs, 2001.

NOVAES, Adauto. Constelações. In: \_\_\_\_\_ (Org.), Artepensamento. São Paulo: Cia das Letras, 1994, p. 9-18.

NUNES, Benedito. Passagem para o Poético. São Paulo : Loyola, 2012.

NUNES, Benedito. Hermenêutica e Poesia: o pensamento poético. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999.

OLIVEIRA, Bernardo Jefferson. Francis Bacon e a fundamentação da ciência como tecnologia. Editora UFMG, 2010.

OS PRÉ-SOCRÁTICOS. Trad. José Cavalcanti de. Souza et al. São Paulo, Abril, 1989 (Coleção Os Pensadores).

PAISANA, João. A questão política em Heidegger. Vértice, II série, n23, p. 35-37, 1990.

PALMER, Richard. Hermenêutica. Lisboa: 70, 2006.

PATZER, Harald. *Phýsis*. Grundlegung zu einer Geschichte des Wortes [trad. aproximada: *Phýsis*. Apontamentos fundamentais para uma história da palavra]. Habilitationsschrift, Marburg, 1940.

PLATÃO. Íon . Tradução Carlos Alberto Nunes. In: \_\_\_\_\_. Diálogos ( Apologia de Sócrates ; Crítão ; Mênon ; Hípias maior ; e outros). Belém: UFPA, 1980, p. 223-239.

ROBERTSON, William: Dictionary of Latin Phrases; new edition, p. 8vo; London, 1829.

ROCHA, Zeferino. Heráclito de Éfeso, filósofo do Lógos, in Rev. Latinoam. Psicopat. Fund., VII, 2004, p. 7-31.

SCHNADELBACH, Herbert. Philosophy in Germany, 1831-1933, New York: Cambridge University Press, 1984.

STEIN, Ernildo. Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana. Ijuí: Editora UNIJUI, 2001.

STIEGLER, Bernard. La técnica y el tiempo I. El pecado de Epimeteo. Trad. de Beatriz Morales Bastos, Hondarribia: Ed. Argitaletxe Hiru, 2002.

THIELE, Leslie Paul. Martin Heidegger e a política pós-moderna: meditações sobre o tempo. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

WEBER, José Fernandes. (2014). A relação entre a meditação heideggeriana sobre a essência da técnica e o tema do Cuidado (Sorge). Ixtli. Revista Latinoamericana de Filosofía de la Educación. 1(1). 89-109.

WERLE, Marco Aurelio. Heidegger e a arte de questionar. In: Aprender – Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação. Vitória da Conquista: Ano VI, nº 10, 2008, p. 17-31.

WERLE, Marco Aurélio. Heidegger e a produção técnica e artística da natureza. Trans/Form/Ação. 2011, vol.34, pp.95-108.

ZARIFIAN, Philippe. O tempo do trabalho: o tempo-devir frente ao tempo espacializado. Tempo Social; Rev. Sociol. USP, São Paulo, 14(2), p. 1-18, outubro de 2002.