



História e ontologia (Da essência da técnica)

Benedito Nunes

Professor-titular aposentado da Universidade Federal do Pará

Resumo: Num confronto inicial de Heidegger com Spengler e Toynbee assinala-se a importância da História e da época atual para o primeiro, como foco central de interesse filosófico tanto em *Ser e Tempo* como na fase posterior, em que o compromisso político do filósofo com a renovação da Alemanha se alarga numa dimensão ontológica. Transposta para essa dimensão, a questão da técnica levaria a quatro paradoxos, que convergem numa só aporia.

Palavras-chave: Heidegger, história, técnica, metafísica, poesia.

Abstract: In a preliminary confrontation of Heidegger with Spengler and Toynbee, one remarks the importance of History and of the present time to the first one, as the central focus of philosophic interest, both in *Being and Time* and in a subsequent period, in which the political compromise of the philosopher with the renewal of Germany spreads to an ontological dimension. Transposed to this dimension, the question of technique leads to four paradoxes that change this same question into one aporia.

Key-words: Heidegger, history, technique, metaphysics, poetry.

Oswald Spengler e Arnold Toynbee foram filósofos da História, ambos trabalhando dentro da grande tradição hegeliana, que implanta uma visão totalizadora da experiência histórica, como desenvolvimento das culturas segundo o primeiro, e das sociedades, de acordo com o segundo. Sociedades e culturas nascem, crescem e declinam. Aquelas se entrosam com as que as precederam e das quais são herdeiras. As últimas, entendidas à semelhança de formas orgânicas, realizam as possibilidades da alma que as impregnam, e são, de maneira singular, estanques entre si.

Para Toynbee, a civilização Ocidental descenderia da sociedade romana cristianizada; para Spengler, a cultura nutriz dessa civilização transpiraria uma alma própria, da qual ela depende: a alma fáustica, que se sobrepõe à herança do cristianismo e do pensamento da Grécia e de Roma, mas que declina sob a dominância da técnica, por ela mesma produzida, renunciando o desastre de sua desagregação. Toynbee não aceita a fatalidade do desastre; ao declínio poderá seguir-se a recuperação de um novo começo.

Heidegger, o filósofo da finitude, descartaria tanto a concepção organicista de *A decadência do Ocidente* (1952), de Oswald Spengler quanto o historicismo de *Um estudo de história* (1953), de Arnold Toynbee. Não poderia ele aceitar, em nome da temporalidade, firmada em sua Ontologia fundamental, a naturalização do tempo em que implica a idéia de ciclo ou de recorrência de nascimento, desenvolvimento e morte das sociedades ou das culturas adotada pelos dois filósofos da História. Talvez ele pudesse sentir-se mais próximo de Toynbee, pelo papel privilegiado que este concedeu ao espólio da cultura greco-romana na formação do Ocidente europeu e pelo reconhecimento da possibilidade de um “novo começo” histórico.

O filósofo da finitude manteve-se fora da perspectiva hegeliana, anteriormente apontada, de uma totalização da experiência histórica da humanidade, e, portanto, manteve-se à margem da Filosofia da História.

Mas do ponto de vista da finitude, da diferença entre ser e ente, a História constituiu, para Heidegger, um foco central de interesse filosófico. É a História do historiador, a História escrita, a História sopesada nas condições que lhe asseguram o registro escritural e a respectiva legibilidade, o assunto de que trata um dos parágrafos de *Ser e Tempo* (1957) (§ 76); e é a História como processo, a *Geschichte*, que arrebatava o historiador e o não historiador, o objeto de outro parágrafo do mesmo livro fundamental (§ 74).

Mas num caso como noutro, encontramos a mesma temporalidade – o que significa o *Dasein* – conformada ao evento, como fazer-se do homem – o histórico, a historicidade propriamente dita, nos confins, nos últimos limites da Ontologia fundamental.

Curioso filósofo esse: a questão do ser que o norteia leva-o aos lindes da História, e, mais do que isso, leva-o, compelido a interpretar a raiz temporal do mesmo *Dasein*, a esboçar o traçado situacional histórico em que se encontra: o momento epocal, a época, em que toma pé relativamente aos eventos, decidindo desta ou daquela maneira, “numa situação determinada, na e com a sua geração” (idem, § 74).

Spengler e Toynbee falam, cada qual a seu modo, no espírito dominante das épocas. Heidegger fará da época, em *Ser e Tempo*, o constrangimento de uma escolha, autêntica se a decisão articula o presente ao passado na fulguração de um instante (*Augenblick*), projetando possibilidades futuras.

O foco de interesse ontológico, em Heidegger, centralizar-se-á tanto na História, nos dois sentidos anteriormente expostos, quanto na época atual, sob a intimação da *Kehre*, da virada, que se prenunciou em 1930 e se efetivou nos anos obscuros da vinculação do filósofo com o Partido Nacional Socialista. É impossível abstrair o fato de que, nessa fase, o evento histórico por excelência, que mobilizou seu discurso, foi o movimento nacional socialista, e que a época então se lhe apresentou como o tempo da decisiva ruptura política, social e cultural operada pelo

Führer. A partir de 1935, porém, a visão da mesma época, antes enquadrada pelo filósofo num compromisso decisório de sua geração com a renovação da Alemanha – da qual nos falamos alocução no momento de sua posse como Reitor e os escritos a estudantes e professores, exortando-os à confiança no III Reich – se alargaria numa dimensão ontológica, que une a História ao desvelamento epocal do ser.

Adensada nos *Beiträge zur Philosophie* (1989), essa dimensão se expande nos ensaios de Holzweg, particularmente nos trabalhos sobre Nietzsche, e culmina em *A essência da técnica* (1967). Esses ensaios e conferências são todos capítulos de uma hermenêutica da época. Trata-se, ainda, de uma fenomenologia hermenêutica, do método preconizado em *Ser e Tempo?*

A fenomenologia hermenêutica com que deparamos em *Ser e Tempo* é uma interpretação do *Dasein* em si mesmo e por si mesmo, que, contra a tendência desse ente ao disfarce e ao encobrimento, desoculta-lhe o ser. Não há dúvida que se pode encontrar o mesmo traço de apreensão do não-aparente na hermenêutica epocal, se considerarmos que cada época é circunscrita como uma determinação do ente. Época equivale a uma *epoché*, a uma retração do ser em proveito do ente: *eidos* platônico, *ousia* aristotélica, sujeito cartesiano como *res cogitans*, metamorfoseado em vontade no idealismo germânico e, finalmente, em vontade de potência no pensamento nietzscheano.

Dado esse movimento de retração, a sucessão das *epoché* assinala uma escala do tempo, que não mais deriva da temporalidade do *Dasein*. O tempo é o tempo das retrações, em cujo âmbito, sempre deficitário em relação ao ser, se desenrola a gesta temporal do *Dasein*. Assim, será preciso requalificar as épocas históricas pela suspensão ontológica que as delimita, e que possibilita, para cada uma delas, na base de uma prévia compreensão do ser, conceituar o homem e escrever a História.

Enquanto a análise fenomenológica em *Ser e Tempo* visa ao *Dasein* em sua medianidade cotidiana, na História do ser a fenomenologia, que capta o retraimento, visa à hermenêutica de textos fundamentais tão diversos como os de Hölderlin e Nietzsche. Hölderlin, o poeta dos alemães, ratificará a proximidade entre poetar e pensar, entre *dichten* e *denken*. Nietzsche descerrará o tortuoso caminho do nihilismo. A interpretação heideggeriana de Nietzsche assegurará, através da vontade de potência, a derivação da linha mais curta para o declínio ou para o fim, enquanto ápice da dominação expansiva da técnica.

Dimensionada ontologicamente, a História deixa de ser um simples relato do passado; e em vez de *Geschichte*, como processo, tem-se uma *Geschick*, destinação do pensamento comensurado pelo ser, que dita no princípio a eclosão do ente enquanto *physis*, e que deve o seu retraimento, no final, à situação extrema de seu próprio olvido. Como destinação, a História do ser se desenvolve entre um princípio e um fim, o passo inicial entrosado ao sentimento de admiração e de estranheza (*thaumazein*) e o passo da decadência permeado pelos sentimentos de angústia e pavor. A hegemonia final do ente acusa a produção e a perda da Metafísica, historicamente realizada, ou seja, passando a efetivar-se, à semelhança da idéia hegeliana, na Antropologia, na Psicologia e na Cibernética.

Em cada época, uma pré-compreensão do ser se nos antecipa: oposição entre criador e criatura na Idade Média, oposição entre *res cogitans* e *res extensa* na Idade Moderna, o *Cogito*, a substância pensante conformando o indivíduo em sua humanidade, como sujeito de conhecimento e de direitos, e depois convertendo-se em vontade de potência, na época moderna avançada, quando se dá o fastígio, a dominância da técnica.

Eis a questão: a técnica, a sua dominância, integra a vontade de potência, mas ela se dá, no extremo limite da História do ser, como preeminente modo de pré-compreensão e, dessa forma, enquanto verda-

de do ser impregnando a época. A técnica é um tema antropológico, mas a essência da técnica é de ordem ontológica. Justifica-se esse deslocamento?

“A técnica não é a mesma coisa que a essência da técnica [...] Da mesma forma, a essência da técnica não é absolutamente nada de técnico” (Heidegger 1967, p. 5). Poder-se-ia dizer que todo esforço de conceituação da técnica não possui uma medida técnica. A antropologia mede-a pelo ângulo da aquisição de meios, sejam eles instrumentos, ferramentas, utensílios, objetos fabricados, construções – o conjunto dos dispositivos materiais de uma cultura para a satisfação das necessidades humanas. A História mede-a pelo seu desenvolvimento temporal numa sociedade determinada. Nenhuma dessas medidas é técnica; se-lo-ia, por exemplo, caso se estudassem a forma dos instrumentos, o material utilizado ou o método de fabricação. Nesse caso a técnica seria investigada tecnicamente. Mas teríamos, então, a técnica da técnica e não a sua essência – o seu modo de ser, de atuar e de perdurar.

Por outro lado, a técnica pode constituir um poderoso meio de investigação do passado humano; não há outro que melhor sirva para o conhecimento da pré-história. Pedra lascada, pedra polida, fatura de bronze, utilização do ferro, etc., fornecem-nos testemunhos de organização da vida humana e de sua caminhada para estágios mais avançados de cultura e civilização. E ainda nos oferece a técnica, em seu desenvolvimento, um veículo para a ciência histórica e para as visadas de conjunto da chamada evolução do espírito humano. A Filosofia mesma tem-se interessado por esse tema. Veja-se, por exemplo, o elucidativo livro de Ortega y Gasset, *Meditação da técnica* (1963), ao qual vou reportar-me por instantes.

Para Ortega y Gasset, o animal é atécnico; vive ajustado ao seu ambiente; basta-lhe a adaptação orgânica. A técnica é o dom dos inadaptados como o homem, que leva a espécie a reformar as circunstâncias em que vive, eliminando as suas necessidades, “suprimindo ou

minguando o acaso e o esforço que exige satisfazê-las” (1963). Por meio dela criamos possibilidades complementares de vida, com objetos novos que ultrapassam a natureza. *Homo faber*, o homem se inventa. *Man makes himself*, resume Gordon Childe, no título de um de seus livros.

O ponto de vista do filósofo espanhol coincide com o do antropólogo, até na sua enumeração dos três estágios da técnica: 1. a técnica do acaso; 2. o artesanato; 3. a técnica do técnico. A do acaso não consegue senão um escasso repertório de atos, sempre iguais, produzindo as mesmas coisas, e que mal se distinguem da atividade natural biológica. Falta ao seu beneficiário, o chamado primitivo ou selvagem, consciência específica de seu precário instrumental, um prolongamento da manejabilidade da mão, de que, um dia, Engels fez exaltado elogio. Se ele inventa, não sabe que inventa.

Já no segundo estágio, o repertório aumenta, acompanhado pela consciência de que o seu uso, parte de uma tradição estabilizada, demanda a capacidade especial de alguns homens: os artesãos, artífices e profissionais, conservadores por excelência; o que fabricam ou modificam resulta de uma aprendizagem herdada, esquecida, que continua inercialmente, como repetição de práticas passadas, fixando-se num sistema de artes e ofícios. Mas o artesão é, ao mesmo tempo, técnico e operário, o que sabe e o que executa.

A “técnica do técnico” é aquela do pleno conhecimento das práticas em uso, quando o homem chega a fabricar o instrumento que pode fabricar tudo: a máquina. Então o conhecimento pleno das práticas e, portanto, da técnica, corresponde à noção de uma só capacidade ilimitada de fazer e de produzir. Ortega aqui, já tem em vista a técnica avançada, a tecnologia, que separa o técnico do operário, e cujas potencialidades incalculáveis assustam. Devido a essa capacidade para fazer e ser tudo, capacidade imaginável “de ser tudo o que é”, o homem “já não sabe que é o que efetivamente é” (1963, p. 84). E, no entanto, a assustadora técnica, a tecnologia, como pletora de possibilidades, é “mera for-

ma oca – como a lógica mais formalista, é incapaz de determinar o conteúdo da vida” (idem).

Da meditação orteguiana resulta uma história interna da técnica. Também, como Ortega, Heidegger medita sob o fulgor rubro da técnica avançada; mas, ao contrário do outro, é para o histórico, açambarcado pela História do ser, que transfere esse fulgor. Oswald Spengler, sem tal enquadramento ontológico, já havia procedido a essa transferência em sua *A decadência do Ocidente* 1922, obra seminal do livro de Toynbee, e que Heidegger leu e criticou em *Conceitos fundamentais da metafísica* (*Die Grundbegriffe der Metaphysik*).

Uma espécie de tratado de história comparada, pondo em prática uma poderosa imaginação analógica traduzida numa exposição ricamente metafórica (a cultura atualiza as potencialidades específicas de sua alma), *A decadência do Ocidente* profetizava o próximo fim da civilização, saturada e exaurida pelas criações de sua própria alma fáustica: a metrópole, o Estado gestor da sociedade e de negócios, o racionalismo, a ciência e a técnica que mutuamente se influenciam. Da alma fáustica provieram o cálculo infinitesimal e a arte da fuga; mas a técnica, especialmente o maquinismo industrial, que leva ao máximo o poderio da razão, que se estende, sob o patrocínio do Estado e do colonialismo negocista, a todo o planeta, é a sua *hybris* mortal.

A indústria ocidental mudou as antigas vias comerciais das outras culturas. As torrentes da vida econômica movem-se segundo os lugares em que reside o “monarca carvão” e os grandes países produtores de matéria-prima. A natureza se esgota; o globo terráqueo se sacrifica ao pensamento fáustico da energia. A terra trabalhando: eis aqui o quadro fáustico. À sua vista morre o Fausto da segunda parte, em que o espírito de empresa chega à sua máxima clarificação. Nada se opõe mais completamente à realidade da época imperial antiga. O engenheiro é o que mais distanciado está do pensamento jurídico romano. Ele conseguirá, sem dúvida, que sua economia obtenha o direito que

lhe corresponda, um direito em que as forças e os rendimentos ocupem o posto das pessoas e das coisas. (Spengler 1952, p. 652)

Heidegger não critica essa e outras descrições da dominância da técnica, detalhadas e ampliadas no trabalho específico de Spengler sobre o assunto – *O homem e a técnica* (*Der Mensch und die Technik*, 1931) – com as quais as suas têm marcante afinidade. O que o filósofo repele nos *Grundbegriffe*, a propósito da situação do homem em nosso tempo e dos sentimentos que o caracterizam, é o princípio, o fundamento, da perspectiva histórica, que Spengler comparte com Max Scheler, Ludwig Klages e Leopold Ziegler, também examinados no item a do parágrafo 18 de *Grundbegriffe*, correspondente a um curso ministrado entre 1929 e 1930: o conflito da alma com o espírito, tornado um estereótipo, do qual o jornalismo se apropriara.

Para nós o essencial é o que subjaz à ‘profecia’ spengleriana como a sua tese principal. Reduzido a uma fórmula, consiste no seguinte: o declínio da vida no e através do espírito. O que o espírito, em particular como razão (*ratio*) formou e criou por si mesmo em tecnologia, economia, comércio mundial e na reorganização inteira da existência, simbolizada pela cidade, está agora se voltando contra a alma, contra vida, saturando-a e forçando a cultura ao declínio e à decadência. (Heidegger 1992, p. 105)

A afinidade da descrição heideggeriana da técnica e de sua dominância com a de Spengler não deve ser, contudo, interpretada no sentido de que o filósofo tivesse tomado, na leitura das páginas fulgurantes de *A decadência do Ocidente*, o incentivo e o caminho para a tardia abordagem desse tema. Desde cedo, em *Ser e Tempo*, declara-se sua afinidade com a técnica, da qual já ele se encontrava bem próximo, ao focalizar metodologicamente aí, na *Analítica do Dasein*, o ser desse ente que so-

mos nós mesmos, diferenciando-o pela equiparação nele da essência com a existência, entendida como poder-ser, dos outros entes com que nos defrontamos na conduta ativa, vetoriada pela preocupação: os entes-à-mão (*Zubanden*) e os entes-à-vista (*Vorbanden*).

Não nos relacionamos primeiramente com objetos ou coisas na acepção de seres naturais, a nós apresentados, diante dos quais estamos, suscetíveis de conhecimento teórico. Mesmo a estes, que não ocupam a dianteira em nossa experiência comum, dirigimo-nos como entes disponíveis, utilizáveis, a que podemos recorrer como meios. Seriam os entes-à-mão, chamados úteis – objetos ou meios técnicos propriamente ditos, como ferramentas e utensílios, e coisas naturais tratadas como utensílios, descobertas em sua instrumentalidade, alvo prático ou pragmático da envolvente lida cotidiana, primeiro patamar da conduta pré-predicativa.

Tratamos o ente-à-mão como se obra fosse, à luz de sua serventia pela qual descobrimos os entes-à-vista. A natureza mesma vemos enquanto produto e as coisas que a constituem enquanto produtos da natureza, se não forem vistas como manancial de forças. “O bosque é parque florestal, a montanha uma pedreira, o rio força hidráulica, o vento força nas velas” (Heidegger 1957, p. 70).

O insistente nexos de serventia e de instrumentalidade, os utensílios no papel de referenciais, cujo complexo, relativamente à conduta de trato nos dá acesso ao mundo, acusam o preenchimento do espaço do *Dasein* pelos úteis. A técnica, por certo, não está sendo tematizada, mas coassumida no ser dos úteis; esse patamar da experiência pré-predicativa é tão pragmático pelo lado da preocupação quanto técnico pelo lado dos utensílios em sua prestante serventia. Dir-se-ia que Heidegger, sem atentar à técnica em sua generalidade, atém-se, porém, ao segundo estágio a que se refere Ortega – ao artesanato. A natureza, referta de ferramentas, utensílios, forças, sujeita à operatória do trabalho, a produtos e a obras, se nos oferece, e o mundo com ela, como uma grande oficina de artes e ofícios.

Para que a meditação de Heidegger se firmasse no terceiro estágio, na técnica do técnico, na técnica avançada, teria que atravessar o revolto rio da vontade de potência, que embebe a face do *Übermensch*, do super-homem, desse habitante das montanhas e do deserto no *Assim falava Zarathustra* para quem o ser se dissipa como fumaça e ilusão, deixando, enquanto se desvalorizam os mais altos valores – e Nietzsche tenta criar novas tábuas valorativas – a bruma do niilismo. De certo modo, é essa bruma que dá o clima à problemática de tantos dos escritos de Heidegger na década de 30 – como os ensaios sobre Hölderlin, a conferência “A origem da obra de arte”, “O ultrapassamento da metafísica” (“Überwindung der Metaphysik”), anotações entre 1936 e 1946, as conferências e cursos sobre Nietzsche, além do tratado *Beiträge zur Philosophie* (1938), do mesmo ano que “A época das concepções do mundo” (“Die Zeit des Weltbildes”) – todos formando o contexto do texto “A questão da técnica” (1953).

Preliminarmente, os *Beiträge* nos aproximam da questão formulada em “A questão da técnica” pelo viés da factibilidade e da propensão à grandeza quantitativa como traços distintivos da época moderna. Nada existe que não seja representável e nada há de representável que não seja fabricável. O primeiro é objeto de vivência, o segundo objeto de valor. Já em “O eterno retorno do mesmo e a vontade de potência” (1939)¹ pode-se ler que a reflexão historial (*geschichtlich*) sobre a modernidade não poderá omitir que, nessa época, a propriedade do ser do ente em sua totalidade é concebida enquanto representatividade de tudo o que é fabricável e explicável. Também, nessa época, a humanidade do homem, provida pelo sujeito cartesiano, é pensada como algo fabricável, a antropologia então forjando o conceito de *homo faber*. O *homo faber* é

1 Trata-se do primeiro ensaio publicado em Heidegger 1961, v. 2, pp. 7-256 (Nota da redação).

o animal racional que fabrica e que é também fabricável, se tem a vontade de fazê-lo. E, por isso, pela vontade de fazer e de fabricar, o *homo faber*, organizador e provedor, encontrando na vontade o pálio de sua segurança, tem em vista sua instalação na totalidade do ente. Somente a técnica possibilitará o gigantismo, a grandeza quantitativa dessa instalação na totalidade do ente. “O que a técnica deve ser?”, pergunta Heidegger.

(...) É ela, a técnica, o caminho destinamental para o fim, para a decaída do último homem² no animal tecnizado, que até mesmo também pode perder a originária animalidade do animal adaptado, ou antes assumir como recolhimento (*Bergung*), incluindo o fundamento do *Dasein*? (Heidegger 1989, § 152)

O ensaio “Die Zeit des Weltbildes” (1938) replica: o mundo é conquistado como imagem, e imagem significa o “que se configura como representação; é o homem feito sujeito, entificado em seu *Dasein*, que dá a medida a todo ente e estabelece todas as normas” (Heidegger, 1972, p. 87). Assim erigem-se visões do mundo colidentes que a antropologia estuda. E é sob essa colisão, na qual depende ilimitadas possibilidades de cálculo, de planejamento e de cultura universal, que o homem se instala na totalidade do ente, graças aos préstimos da ciência. O gigantismo – a enormidade do encurtamento das distâncias e da rapidez das comunicações, a enormidade do cálculo e da planificação – seria um signo desse processo.

Mas os préstimos não são privativos da ciência. A ciência mesma, a ciência moderna, que não pode ser entendida sem a matematização e sem a setorialização em especialidades, a ciência mesma, no seu funcionamento experimental e nos seus resultados, é uma instalação da

2 A referência diz respeito à figura do “último homem” no *Assim falava Zaratustra*.

técnica do técnico. Essa técnica, de que se indaga a essência, mas não como um gênero, não como o efeito de causas múltiplas de cada invenção, de cada máquina, de cada aparelho, de cada engenho elétrico ou eletrônico, de cada motor, de cada turbina ou da totalidade dos meios disponíveis para fins de transporte, comunicação, ataque e defesas militares – armas e radares, aviões a jato, televisão, rádio e telefonia celular – é antes o desencadeamento de uma pré-compreensão do ser e, como tal, o desencadeamento de uma abertura na qual já nos encontramos e em cuja órbita vivemos. Não se pode dar conta dela como o que é feito, como o que é produzido? Sim e não. Sim quando visamos os engenhos técnicos isoladamente, quando sondamos a fabricação de cada qual, quando os descrevemos de *per se*. Mas, conforme já ouvimos, a essência mesma da técnica não é técnica. Não se trata do produto ou da produção, mas do que possibilita o produto e o produzir-se desse produto, em sua expansão de possibilidades ilimitadas.

Trata-se da fonte energética, vapor, eletricidade ou transistor? Mas o produto e o produzir-se não se alheiam dessas fontes nem as fontes se alheiam do produto e do produzir-se. A técnica também é um encadeamento por ser um desencadeamento. E o desencadeamento, por constituir pré-compreensão do ser, o detentor de um produzir mais original, de um *producere*, desvelando o que se produz no produzido.

“A técnica é um modo de desvelamento. A técnica desdobra seu ser (*west*) na região onde o desvelamento e a não-ocultação, onde a *alétheia*, onde a verdade acontece” (Heidegger 1967, p. 13). E ela pode estar aí nessa região da verdade essencial porque, já o dissemos, traz as condições fundadoras da ciência moderna, que utiliza em proveito próprio segundo um pacto selado entre as duas na *Instauratio Magna* de Francis Bacon, no espírito do aforismo do *Novum Organum*: “Ciência e poder humano coincidem...” (1949, III, p. 72) – o que equívale a dizer que a técnica, em seu poder, traspassa a ciência em seu saber, e ainda, que ambas veiculam a vontade de poder como senhorio do homem sobre a terra in-teira.

Senhorio do homem assenhoreado pela técnica! Assim, se as técnicas são um fato humano, não é humano o fato desse assenhoreamento desencadeado pela essência da técnica. Assenhorear-se a técnica de nós consiste em atribuir-nos um destino, um modo de ser e de conduzir-nos que sem ela não existiria. “Enquanto ela é esse destino, a essência da técnica compromete o homem naquilo que ele não pode nem inventar nem fazer por si mesmo” (Heidegger 1967, p. 31). E o que é que o homem, nesse campo, não pode nem inventar nem fazer por si mesmo?

Pode, seguramente, inventar aparelhos, fabricar turbinas, aviões, satélites e naves espaciais. Mas não pode fazer por si mesmo o produzir dessa produção, não pode inventar a proveniência, de onde ela vem: a pré-compreensão proporcionada a uma abertura convocando o homem a relacionar-se de certo modo com o ser, com a totalidade do ente, onde modernamente se instala favorecido pela factibilidade e o gigantismo do real.

Convocar o homem é colocá-lo no âmbito da pré-compreensão respectiva que corresponde à abertura. E como o ser convoca o homem? Convoca-o na forma de uma provocação ao ente. Provoca-o a liberar-se como produtivo, como fonte de energia que se possa extrair, acumular e transformar. E se assim o provoca é porque o toma – e nisso vai a pré-compreensão – como fundo de reserva (*Bestand*) para cometimentos, de onde, de maneira ilimitada, novos recursos podem ser extraídos em função de novas demandas no ciclo da produção e do consumo. Mas quem provoca também é provocado, eis que o homem se torna parte do mesmo fundo. Se perguntarmos “o que é?”, de modo geral, a resposta será: o produtivo. Se perguntarmos ainda o que é o homem, a conceituação emergirá desse fundo: reserva humana ou material humano.

Nessa perspectiva, “a técnica moderna, enquanto desvelamento que acomete não é um ato puramente humano. Por isso é preciso considerarmos essa provocação que insta o homem a cometer o real como fundo tal como se mostra. Essa provocação vincula o homem ao cometer. Semelhante vínculo concentra o homem no encargo de acometer o

real como fundo” (Heidegger 1967, pp. 18-19). Heidegger chama de *Gestell* a convocação ou o apelo do ser para esse cometimento.

Dificuldade há para traduzir o termo *Gestell*. Arrazoamento, como se traduz para o francês? Ter-se-ia a provocação interpeladora, mas perderíamos o acometer e o cometimento, que descobre o ser como o que se instala produzindo ou como instalação produtiva. Bastaria traduzir *Gestell* como instalação produtiva? Não sei.

A instalação produtiva, a essência da técnica, equivaleria ao surto do desencadeamento a que antes me referi. Desencadeamento que também é encadeamento: o provocar da técnica desenrola-se do produzir ao consumir, das demandas de um e de outro. No exemplo de Heidegger, o guarda florestal, que parece seguir caminhos ancestrais que não mudaram, é demandado pela indústria madeireira. Ele está preservando a celulose, a qual, por sua vez, é demandada pela indústria do papel “para os jornais e magazines ilustrados” (Heidegger 1967, p. 17). A provocação se estende à economia do mercado, que “coloca todo ente como produto no processo de produção” (Heidegger 1972, p. 270) e o objetifica como valor mercantil em todos os entes.

Portanto, a objetificação chega ao auge na época da técnica, no rastro da vontade de potência, última metamorfose do sujeito na filosofia moderna, concomitantemente à desvalorização dos valores, ao niilismo. Nihilismo significa o completo olvido do ser. O *Gestell* é a entificação no grau máximo. O animal de presa nietzscheano é o homem tecnizado. Tanto Nietzsche quanto Heidegger recorrem à arte para salvá-lo. Salvação de quê? Da razão socrático-platônica para o primeiro, da razão tecnológica para o segundo, e que reduz o homem à condição de material humano. Esse o extremo perigo a que está exposto o homem.

Mas toda abertura é perigosa, diz-nos Heidegger, e a da essência da técnica ambígua. Por quê?

Porque, na sua mesma raiz, a essência da técnica é um *producere* e como *producere* que abre, vizinha da *poiesis*, que sustenta toda arte. Daí o paradoxal resultado a que Heidegger pode chegar em sua história destinamental do ser.

Primeiro paradoxo: o *Gestell*, provendo a máxima entificação, é uma abertura oclusa, fechando-se para o ser, mas é na época da dominância da técnica que podemos não só pensar a essência da técnica como antever o *Ereignis*, a mútua apropriação do ser e do homem.

Segundo paradoxo: o *Gestell* é o ponto onde a metafísica culmina; mas essa culminância é por onde a metafísica realizada – na ciência, na antropologia, na psicologia e no conjunto das técnicas disponíveis – pode ser ultrapassada.

Terceiro paradoxo: a arte, como o pôr-se em obra da verdade, fundando o mundo e recuperando em sua materialidade a terra, é discernida nessa sua essência em contraposição à essência da técnica.

Quarto paradoxo: a técnica, perigo extremo para o homem, habilita-o, pelo discernimento de sua essência como afim à *poiesis*, a recuperar as coisas como coisas, em sua existência mítica ou sacral e a decidir-se a habitar poeticamente a terra. A poesia passaria, então, a ser uma técnica da vida.

Poetização da técnica ou tecnificação da poesia? O paradoxo, então, converte-se numa aporia, num beco sem saída para o pensamento.

Referências bibliográficas

- Bacon, Francis 1999: *Novum organum*. Buenos Aires, Editorial Losada.
Childe, Gordon 1951: *Man Makes Himself*. New York, A. Mentor Book.
Heidegger 1957: *Sein und Zeit*, 8. ed., Tübingen, Max Niemeyer.
_____ 1961: *Nietzsche*, 2 vols. Pfullingen, Neske.

- _____ 1967: "Die Frage nach der Technik", in: *Vorträge und Aufsätze*, Neske.
- _____ 1972: "Die Zeit des Weltbildes", in: *Holzwege*.
- _____ 1972: *Holzwege*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- _____ 1989: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- _____ 1992: *Die Grundbegriffe der Metaphysik (Welt, Endlichkeit, Einsamkeit) (Conceitos fundamentais da metafísica)*. Gesamtausgabe, col. 29/30.
- Ortega y Gasset 1963: *Meditação da técnica*. Rio de Janeiro, Livraria Ibero Americana.
- Spengler, Oswald 1941: *O homem e a técnica (Der Mensch und die Technik)*. Porto Alegre, Meridiano, 1941).
- _____ 1952: *La decadencia del Occidente (bosquejo de una morfología de la historia universal)*. Buenos Aires e México, Espasa Calpe.
- Toynbee, Arnold 1953: *Estudio de la historia (A Study of History)*. Buenos Aires, Emecê Editores.
- Zimmerman, Michael E. 1990: *Heidegger's Confrontation with Modernity – Technology, Politics, Art*. Bloomington, Indiana University Press.