

[139] Forma e Técnica¹

Form and Technology

Ernst Cassirer

Tradução de Alexandre de Oliveira Ferreira²

I.

Quando o critério para o *significado* dos âmbitos particulares da cultura humana é obtido primeiramente a partir de sua real *eficácia*, quando o valor desses âmbitos é determinado segundo a medida de seu *desempenho* imediato, então quase não resta dúvida de que, com *esse* critério, a técnica detém o primeiro lugar na construção da nossa atual cultura. Não importa se condenamos ou louvamos, se enalteçemos ou amaldiçoamos esse *primado da técnica*: sua pura existência factual é inquestionável. Todas as energias das forças formadoras da nossa atual cultura se concentram, cada vez mais, nesse único ponto. Mesmo as mais resistentes *forças contrárias* à técnica – mesmo aquelas potências espirituais que, segundo seu conteúdo e sentido, estão mais distantes dela – parecem apenas poder realizar suas funções quando se unem à técnica e, justamente nessa união, imperceptivelmente se submetem a ela. Para muitos, essa submissão é tida como o verdadeiro fim para o qual caminha a cultura moderna e como seu destino inexorável. Não obstante se acredite não ser possível conter ou interromper esse curso das coisas, ainda resta uma última questão. Pertence à essência e às determinações fundamentais do espírito o fato de que ele, com o tempo, não suporta ou tolera nenhuma determinação puramente *externa*. Mesmo ali onde ele se entrega a um poder alheio e vê seu

¹Traduzido do alemão: Cassirer, E. (1930). Form und Technik. In: Ernst Cassirer, *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, (ECW) Bd.17: Aufsätze und kleine Schriften (1927-1931), pp. 139-183. Publicado originalmente em Leo Kestenberg (ed.) (1930). *Kunst und Technik*, Berlin: Volksverband der Bücherfreude-Verband, pp. 15-61.

Nota do Tradutor: As notas sem indicação são aquelas introduzidas por Cassirer na primeira publicação. As notas entre colchetes foram acrescentadas ao texto pela edição alemã aqui utilizada (ECW 17). Elas dizem respeito, na maioria das vezes, às referências utilizadas por Cassirer que não foram indicadas na primeira publicação e a algumas correções que Cassirer fez ao texto original. Os números entre colchetes correspondem à paginação da edição alemã aqui utilizada.

² Doutor em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp - 2007) – Brasil, com estágio (2002 -2005) na Albert-Ludwigs-Universität em Friburgo – Alemanha. Atualmente é Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo onde ocupa a cadeira de filosofia contemporânea alemã. Suas pesquisas concentram-se nas áreas de fenomenologia, hermenêutica, neokantismo, filosofia da ciência e da técnica.

desenvolvimento determinado por ele, o espírito precisa ao menos tentar penetrar no cerne e no sentido dessa determinação. Com isso, ele conserva o seu próprio destino novamente livre para si. Se o espírito não pode, por si mesmo, repelir e derrotar o poder ao qual se submete, ele exige, entretanto, conhecer e *ver* esse poder tal qual ele é. Então, se essa exigência for tomada em sua verdadeira seriedade, novamente é mostrado que nenhum significado meramente “ideal” lhe pertence, que essa exigência não permanece no reino “do pensamento puro”. A partir da clareza e certeza do *ver*, surge uma nova força do *efetuar* (*Wirken*): [140] uma força com a qual o espírito resiste a toda determinação exterior, a toda fatalidade das coisas e a todos os efeitos das coisas. Na medida em que o espírito *reflete* sobre os poderes que parecem lhe determinar de fora, essa reflexão já encerra em si um retorno e uma introspecção peculiares. Ao invés de investir no mundo das coisas, ele retorna cada vez mais a si mesmo; ao invés de tomar parte no mundo das efetuações, ele se recolhe em si mesmo e alcança, nessa concentração, uma nova força e profundidade.

Todavia, precisamente no domínio da técnica, ainda estamos muito distantes de cumprir essa exigência ideal. Novamente, abre-se o abismo entre pensar e fazer, conhecer e efetuar. Se se justifica a afirmação de Hegel, de que a filosofia de uma época nada mais é que justamente essa época “apreendida no pensamento”, de que a filosofia, como pensamento do mundo, apenas surge após a realidade efetiva ter terminado seu processo de formação e ter “se acabado”³, então é esperado que ao desenvolvimento incomparável que a técnica experimentou nos últimos séculos deva também corresponder uma peculiar mudança no *modo de pensar*. Mas, quando se considera o atual lugar da filosofia, essa expectativa é apenas realizada de modo incompleto. Não pode restar dúvida, é verdade, de que em torno da metade do século XIX problemas que tiveram sua origem no domínio da técnica penetraram cada vez mais nas investigações “filosóficas” abstratas e lhes indicaram novos fins e nova direção. Nem a doutrina da ciência, nem a doutrina do valor puderam escapar dessa influência: a teoria do conhecimento, assim como a filosofia da cultura e a metafísica revelam sua amplitude e seu poder crescente. Esse contexto se apresenta, de modo mais claro, em determinadas correntes da moderna teoria do conhecimento que procuram reverter no seu contrário a relação tradicional entre “teoria” e “práxis”, buscando definir a própria verdade teórica como um mero caso especial da

³ [Hegel, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrechts und Staatswissenschaft im Grundrisse* hsg. V. Eduard Gans (Werke. Vollständige Aufgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, Bd. VIII), Berlin 1883, p. 19.]

“utilidade”. Contudo, para além desse modo de pensar propriamente “pragmático”, é inegável a crescente influência dos conceitos e questionamentos técnicos no todo da filosofia. Mesmo a moderna *filosofia da vida* não raramente se submete a eles, sobretudo ali, onde ela pretende oferecer-lhes mais resistência; [141] também ela não é livre dos grilhões dos quais costuma zombar. Esse contato inevitável que ocorre entre o âmbito da técnica e o da filosofia não indica, de modo algum, que se comece a cultivar e a produzir uma comunhão íntima entre eles. Tal comunhão jamais poderia resultar de uma mera soma de “influências” externas – por mais variadas e fortes que possamos pensá-las. A *ligação* (*Verbindung*) que a filosofia e a técnica estabelecem entre si no sistema do positivismo e do empirismo – basta apenas lembrar o princípio de economia de Macht enquanto fundamento da teoria do conhecimento – não deve gerar a impressão de uma verdadeira *união* (*Einigung*) entre elas. Tal união só seria alcançada se a filosofia conseguisse, também *nesse* ponto, desempenhar a função geral que ela, em grande medida e com consciência cada vez maior, já vem desempenhando nos outros âmbitos fundamentais da cultura. Desde a época do Renascimento, a filosofia tem trazido para o seu fórum todas as potências do espírito moderno e as inquirido segundo seu sentido e direito, segundo sua origem e validade. Essa pergunta sobre a validade fundamental, *quid juris*, como diz Kant, é dirigida a todo princípio formativo espiritual – e apenas com ela é revelado o fundamento de seus modos específicos e são descobertos e garantidos seus sentidos e valores próprios. A filosofia obteve tal garantia, tal reflexão e justificação “críticas” para a matemática, para o conhecimento teórico da natureza, para o mundo “histórico” e para as ciências humanas. Embora também aqui surjam constantemente novos problemas, embora o trabalho da “crítica” nunca chegue a um fim, a *direção* (*Richtung*) desse trabalho está estabelecida para nós desde o tempo de Kant e desde que foram lançadas as bases de sua filosofia “transcendental”. Entretanto, a técnica ainda não foi verdadeiramente inserida nesse círculo da autorreflexão filosófica. Ela parece ainda conservar um peculiar caráter periférico: seu conhecimento próprio, a compreensão da sua “essência” espiritual, não acompanhou o crescimento do seu alcance. Justamente nessa inadequação, nessa impotência do pensamento “abstrato” em penetrar o cerne do mundo técnico, reside um motivo fundamental para a tensão e oposição internas presentes nas tendências formativas da nossa época. Uma dissolução dessa tensão não pode ser esperada e nem buscada pelo caminho do alinhamento dos extremos e de um mero compromisso entre eles. O caminho para uma possível unidade deve antes passar pelo exame e pelo nítido e incessante reconhecimento [142] do que é distinto; uma distinção

que, mais que uma mera diferença, é uma autêntica *polaridade*. Aqui, surge a reflexão própria da tarefa que a filosofia deve realizar diante do atual desenvolvimento da técnica. Essa tarefa não pode se limitar a indicar um determinado “lugar” para técnica no todo da cultura – e, assim, no todo da filosofia sistemática que pretende ser a expressão conceitual dessa cultura – colocando-a simplesmente *ao lado* de outros âmbitos ou formações (*Gebilden*), tais como “economia” e “estado”, “moralidade” e “direito”, “arte” e “religião”. Pois, no domínio do espírito, âmbitos separados nunca estão meramente juntos ou um ao lado do outro. Aqui, a comunidade nunca é estático-espacial, mas sim de uma espécie dinâmica: um elemento é “com” o outro apenas pelo fato de ambos se afirmarem *opondo-se* e, nessa reação mútua (*Gegenwirkung*), “confrontarem-se” de modo crescente. Cada elemento novo que adentra não apenas amplia a extensão do horizonte espiritual na qual essa confrontação se desenrola, mas também muda o *modo* mesmo do *ver*. O processo de configuração (*Gestaltung*) expande-se não apenas para fora, mas também experimenta em si mesmo uma intensificação e um crescimento junto aos quais ocorre igualmente uma transformação qualitativa, uma autêntica metamorfose. Assim, não basta que a filosofia moderna tenha passado, cada vez mais, a arrumar um “espaço” para técnica no todo de seu edifício teórico. Um espaço assim forjado, ao contrário de um verdadeiro espaço-sistema, permanecerá sempre um espaço-agregado. Se a filosofia quiser permanecer fiel a sua missão, se ela quiser afirmar sua prerrogativa de representar, em certa medida, a *consciência* lógica da cultura – assim como ela pergunta pela “condição de possibilidade” do conhecimento teórico, da linguagem, da arte –, então ela também deverá perguntar pela “condição de possibilidade” do efetuar e do formar técnicos. Ela apenas poderá fazer a pergunta pelo ser (*Seinsfrage*) e pelo direito (*Rechtsfrage*) após ter esclarecido, desde o fundamento, a questão do sentido (*Sinnfrage*). Mas esse esclarecimento não poderá ser alcançado enquanto a consideração permanecer no campo das *obras* técnicas e na região do efetuar e do produzir. O mundo da técnica permanece mudo enquanto for considerado e questionado apenas a partir desse ponto de vista – ele apenas começa a se abrir e entregar seus segredos quando, aqui também, retornamos da *forma formata*, para a *forma formans*, do ter sido, para o princípio do tornar-se.

Hoje em dia, a necessidade desse retorno é sentida, de modo ainda mais forte que na filosofia sistemática, por aqueles homens oriundos, eles mesmos, da técnica [143] e que se encontram em meio a seu trabalho produtivo. Também na técnica há muito tempo se rompeu o poder do modo de pensar e questionar “materialista”. Ali onde se investiga o fundamento e a legitimidade da técnica, a pergunta é feita de modo cada vez mais claro

e consciente na direção da *ideia* que ela encarna – da determinação essencial e espiritual que nela se realiza. “A terra natal da técnica” – assim é abertamente expresso em uma das mais recentes obras sobre filosofia da técnica – “encontra-se na ideia” (Dessauer, 1927, p. 146).⁴ “Nós consideraremos a técnica” – assim um outro autor formula a tarefa –

como a aparência parcial orgânica de um grande fenômeno: do desenvolvimento da cultura em geral. Buscaremos compreendê-la como a expressão corpórea, como a realização histórica de uma ideia fundamental que, no sistema das ideias da cultura, é necessariamente exigida e que domina intimamente todo material visível da criação técnica, independentemente de quão diversas possam parecer as manifestações transitórias dessa ideia nas disputas entre os motivos e tendências dos sujeitos que atuam. Trata-se de visar na história o elo *ideal transpessoal* que ultrapassa a esfera inferior de interesse dos sujeitos mediadores e que não determina a ação humana segundo uma lei cega, mas sim que, no agir dos sujeitos, é livremente apreendido por eles para assim... adentrar na realidade histórica (Zschimmer, 1914, p. 28).⁵

Seja qual for a resposta dada aqui: a *pergunta* é feita naqueles planos e elevada àqueles níveis aos quais pertencem todo fenômeno espiritual fundamental e autêntico. Com esse questionamento, o problema é ao mesmo tempo novamente remetido à sua primeira origem histórica e unido a ela de um modo curioso e surpreendente. Pois, do mesmo modo que um pensador moderno, que se encontra em meio à existência e à vida concreta da técnica, vê seu problema fundamental, assim também, há mais de 2000 anos, esse problema era visto pelo autêntico descobridor da “ideia” e do “mundo ideal”. Quando Platão desenvolve a relação entre “ideia” e “fenômeno” e busca fundamentá-la sistematicamente, ele não recorre primeiramente, para essa fundamentação, às formações da natureza, mas antes às obras e ao âmbito da $\tau\epsilon\chi\nu\eta$. A arte do “formador de obras” (*Werkbildner*), do “demiurgo”, lhe fornece um dos maiores guias e exemplos [144] a partir dos quais ele apresenta o sentido e o significado da ideia. Pois essa arte não é, para Platão, uma mera *imitação* (*Nachbildung*) de algo subsistente e existente, mas ela só é possível sob o fundamento de um modelo (*Vorbild*) e de um arquétipo (*Urbild*), para os quais o artesão, ao criar, dirige seu olhar. O artesão que primeiro inventou o tear não o *achou* como algo previamente dado no mundo sensível, mas ele o *introduziu* no mundo sensível na medida em que visualizou a forma e a determinação, o *eidos* e o *telos* da ferramenta. E assim, ainda hoje, quando o tear se quebra durante o trabalho e o artífice se põe a produzir um novo, ele não olha para o artefato quebrado enquanto modelo e parâmetro, mas o sentido de seu trabalho é antes dado pela visualização daquela forma

⁴Dessauer, F. (1927). *Philosophie der Technik: Das Problem der Realisierung*. Bonn: Cohen. p. 146

⁵Zschimmer, E. (1914). *Philosophie der Technik. Vom Sinn der Technik und Kritik des Unsinn über die Technik*, Jena: E. Diederichs. p. 28

originária tal qual ela se apresentou no espírito do primeiro inventor. Essa forma universal, não uma coisa particular que subsiste no mundo sensível, é aquilo que primeiramente fundamenta e constitui o autêntico e verdadeiro *ser* do tear.⁶ Seria por acaso que esse motivo peculiar e fundamental do platonismo faz-se valer, de modo cada vez mais intenso, também nas modernas reflexões sobre o sentido e a essência da técnica? Assim vemos, por exemplo, em Dessauer:

De uma esfera elevada de poder e realidade, através do espírito e das mãos do técnico e do trabalhador, cai uma corrente monstruosa de experiência e poder sobre a existência mundana. Uma corrente espiritual flui no caótico mundo material, da qual todos tomam parte como destinatários, desde os criadores até o último trabalhador e executor (1924, p. 150).⁷

Nesse mesmo sentido diz Max Eyth:

Técnica é tudo aquilo que dá uma forma corpórea ao querer humano. E, como o querer humano quase coincide com o espírito humano e esse último encerra uma infinidade de expressões e possibilidades de vida, assim também a técnica, a despeito de sua ligação com o mundo material, recebe algo da imensidão da pura vida espiritual (1924, p. 1).⁸

Torna-se claro, nessas manifestações, que a reflexão moderna sobre o fundamento e a essência da técnica já não se contenta em tratá-la como uma “ciência natural aplicada” [145] e, dessa maneira, em atrelá-la e prendê-la aos conceitos e categorias do pensamento científico. O que se busca é sua relação com a plenitude da vida espiritual em sua totalidade e universalidade. Essa relação só pode ser descoberta e estabelecida quando, no lugar do *conceito de ser* das ciências naturais, for colocado como central o *conceito de forma* (*Formbegriff*) e refletido sobre *seu* fundamento e origem, *seu* conteúdo e sentido. Pois é nele que a amplitude do espiritual propriamente se abre a nós e são determinados seu alcance e seu horizonte.⁹ Se, ao invés de partirmos da existência das obras técnicas, partirmos da forma do atuar técnico, se desviarmos o olhar do mero produto em direção ao modo, à maneira do produzir e à legalidade (*Gesetzlichkeit*) que nela se revela, então a técnica perde aquelas restrições, limitações e fragmentações que parecem estar vinculadas a ela e insere-se em um verdadeiro e abrangente círculo de

⁶Platão, *Kratylos*, 389a. Mais detalhadamente em minha apresentação *Die Geschichte der Philosophie*, Berlin 1925, pp.7-138: 92ss.

⁷Dessauer, op. cit.

⁸Eyth, M. (1924). Poesie und Technik. In: *Lebendige Kräfte. Sieben Vorträge aus dem Gebiete der Technik*, 4 ed., Berlin: J. Springer.

⁹No âmbito desse trabalho, só posso apresentar esse princípio como tese: para o desenvolvimento e para a fundamentação sistemática dessa tese devo indicar minha *Filosofia das Formas Simbólicas* (Primeira Parte: A linguagem, Berlin, 1923; Segunda Parte: O pensamento mítico, Berlin, 1925; Terceira Parte: A fenomenologia do conhecimento, Berlin, 1929).

questionamento em cujo interior (se não imediatamente e pelos seus resultados, certamente por sua tarefa e *problemática*) podem ser determinados seu sentido específico e sua genuína tendência espiritual.

Para penetrar esse círculo e atingir verdadeiramente seu ponto central, faz-se preliminarmente necessária uma pura e fundamental reflexão *metódica*. A especificidade da pergunta pelo *sentido* (*Sinnfrage*), com a qual nos deparamos aqui, está sempre na iminência de tornar-se obscura. Seus limites correm sempre o risco de serem borrados, na medida em que outros motivos não apenas se juntam a essa pergunta, como também paulatinamente nela se imiscuem sub-repticiamente. Tal fato ocorre quando se acredita poder igualar a pergunta pelo sentido à pergunta pelo valor (*Wertfrage*) e solucioná-la a partir daí. Nessa equiparação de “sentido” com “valor” já ocorre um deslocamento do problema. Certamente, esse erro *lógico* costuma passar ainda mais despercebido na medida em que ele não pertence apenas ao problema em questão, mas se estende à toda amplitude da “filosofia da cultura” e à totalidade de suas tarefas. Quão frequentemente tem sido feita até agora, na história do pensamento, a pergunta “transcendental” pela “possibilidade” da cultura, pelas suas condições e princípios, [146] e quão raramente essa pergunta tem sido mantida e conduzida, com efetiva acuidade, segundo seu puro em-si (*An-Sich*). Novamente, ela se divide em duas direções distintas e a pergunta acerca da *realização* (*Leistung*) da cultura é submetida à pergunta acerca do seu *conteúdo*. O critério dessa realização pode ser extraído de dimensões espirituais totalmente distintas: pode-se situá-lo muito acima ou muito abaixo – isso já não altera em nada o erro cometido logo no *início* do problema. Esse estado de coisas já é evidenciado claramente pelo primeiro “crítico” da cultura moderna, Rousseau, quando pôs a totalidade das formações intelectuais e espirituais de sua época diante da verdadeira pergunta pela consciência moral e pelo destino – então a elaboração dessa pergunta foi prescrita por uma motivação externa, pelo concurso da Academia de Dijon, no ano de 1750. A pergunta era, se, e em que medida, o renascimento da arte e da ciência contribuiu para o aperfeiçoamento *ético* (*ethischen*) da humanidade (*si le rétablissement des Sciences et des Art a contribué à épurer les moeurs*).¹⁰ Segundo as diretrizes fundamentais da ética da época do iluminismo, essa pergunta se apresenta ao espírito de Rousseau imediatamente à outra sobre o ganho de prazer, sobre o grau de “bem-aventurança” que a humanidade conquistou durante sua transição do estado de “natureza” para o de cultura. “Bem-

¹⁰Jean-Jacques Rousseau. *Discours qui a remporté le prix a l'Academie de Dijon en l'année 1750. Sur cette question proposée par la même Académie: Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les moeurs*. In: *Collection complete de oeuvres*, Bd XIII, Zweibrücken, 1782, pp. 27-62.

aventurança” e “perfeição”: essas são as duas dimensões no interior das quais ele busca uma resposta para seu problema – e elas lhe fornecem os critérios aos quais ele submete esse problema. Apenas a filosofia do Idealismo Alemão trouxe aqui uma mudança decisiva; apenas ela elaborou a “pergunta pela essência” em sua acuidade e pureza e a despreendeu do adorno da felicidade e da pergunta pelo “aperfeiçoamento moral”. Assim, na *Crítica do Juízo* o reino da *beleza* apenas é fundamentado filosoficamente quando a autonomia, a auto-legislação (*Selbst-Gesetzlichkeit*) e a auto-significação do belo são descobertas e asseguradas diante do sentimento de prazer ou desprazer e diante das normas e regras do dever ético. Se olharmos daqui em direção ao reino da técnica e à luta que é conduzida, com intensidade sempre crescente, em torno desse reino, em torno da apreensão do seu sentido e conteúdo específicos, então descobriríamos que essa luta na maioria das vezes se move ainda em um estágio preliminar [147] que já foi há muito ultrapassado em *outros* âmbitos da cultura espiritual. Abençoe-se ou amaldiçoe-se a técnica – exalte-a como o mais elevado patrimônio de nossa época ou acuse-a de ser sua penúria e perdição – nesses juízos sempre se costuma aplicar a ela uma medida que não provém dela mesma; sempre, seja consciente ou inconscientemente, submetem-na a fins que ela desconhece em sua pura vontade e força configuradoras. Assim, o juízo autêntico sobre ela só pode ser conquistado a partir dela mesma, a partir da visualização da lei imanente que lhe é inerente. Pelo menos a *filosofia* da técnica está vinculada a essa exigência. Também a filosofia claramente se coloca diante dos conteúdos da cultura espiritual não apenas considerando e provando, mas também julgando. Ela não quer apenas conhecer, mas ela também precisa e deve reconhecer e rejeitar, julgar e avaliar, decidir e sentenciar. Mas sua consciência intelectual a impede de chegar num veredito antes de ter penetrado na essência daquilo que ela julga e de tê-lo apreendido a partir de seu princípio próprio. Essa liberdade do olhar filosófico quase não pode ser encontrada na moderna apologia da técnica e tampouco nos ataques e acusações que sempre lhe são dirigidos. Tanto os defensores como os acusadores da técnica ainda se sentem tentados a se oporem à máxima que Espinosa cunhou para a filosofia política: *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*.¹¹ A determinação do “ser” e “ser-assim”, a intuição daquilo que a técnica é, deve preceder o juízo sobre seu valor. E aqui claramente parece surgir um novo dilema, pois o “ser” da técnica não se deixa apreender e apresentar, senão em sua atividade (*Tätigkeit*). Ele surge apenas em sua função; ele não consiste

¹¹Spinoza, B. (1677). *Tractatus politicus*. Hamburg, p. 268. Compare-se, por exemplo, os juízos díspares sobre o sentido e o valor da técnica que Zschimmer reuniu em sua *Philosophie der Technik*, pp. 45ss. e 136ss.

naquilo que a técnica exteriormente aparenta [49] e nem naquilo que ela externamente dá, mas antes no modo e na direção da própria *exteriorização*: no impulso configurador (*Gestaltungsdrang*) e no processo configurador, a partir dos quais essa exteriorização se anuncia. Com isso, aqui o ser apenas se torna visível no devir e a obra, na energia. Mas é justamente essa dificuldade que indica e abre o caminho [148] para novas considerações, pois é justamente nela que se tornam claras a afinidade e a relação inerente entre a técnica e as outras potências do espírito, a qual subsiste de um ponto de vista puramente formal e de princípio, independente de quão distantes estejam seus conteúdos. Para todas essas potências vale fundamentalmente aquilo que Humboldt disse e revelou sobre a *linguagem*: que a autêntica determinação conceitual, a única *definição* que dela pode ser dada, só pode ser genética. Ela não pode e não deve ser entendida como um “produto morto” (*ein totes Erzeugtes*), mas sim como um modo e uma direção fundamental do *produzir* (*des Erzeugens*). A pergunta pela essência da técnica deve ser feita aqui seguindo essa tendência de pensamento. Goethe diz que sempre que o homem atribui significado, ele também legisla. Pertence à tarefa essencial da filosofia penetrar esse legislar humano; ponderar e tornar transparente sua unidade e suas diferenças internas, sua universalidade e sua peculiaridade. Somente a partir desse empenho abrangente é que se pode conquistar um local seguro para o julgamento dos casos particulares – somente assim pode-se aspirar à determinação de uma norma que está acima de toda exteriorização meramente subjetiva de louvor e censura, de agrado e desagrado e, ao invés disso, apreender, em sua natureza e necessidade, a “forma” objetiva-própria do objeto considerado.

II.

Em uma conferência sobre *Poesia e Técnica*, Max Eyth, o qual pertence aos mais ávidos e eloquentes defensores da autonomia espiritual própria da técnica, parte da afinidade que se pode reconhecer e esmiuçar entre a função da técnica e a função da *linguagem*:

O que difere o homem do animal em sua essência, quando essa surge exteriormente no fenômeno, são duas coisas: a palavra e a ferramenta. A capacidade de criar palavras e ferramentas fez, do animal, o homem. Como essas capacidades chegaram ao mundo permanecerá sempre um segredo que nenhuma teoria da evolução está em condições de revelar, pois elas são de origem espiritual e provém de uma fonte da qual nenhum animal até hoje bebeu. Ambas as capacidades foram imprescindíveis para a permanência do ser humano como espécie diante de um mundo hostil no qual ele, corporalmente indefeso, mais fraco e menos resistente que a maioria dos animais, teria sem dúvida sucumbido em pouco tempo. [149] O que o salvou [...] foi a linguagem, no domínio do saber

e a ferramenta, no domínio do poder-fazer (*Können*) [...]. Reside no saber e no poder-fazer, na palavra e na ferramenta, o poder que fez do ser humano, desprotegido e nu, o soberano de todo ser vivo sobre a terra [...]. Na pré-história, até o início da cultura, a ferramenta desempenha sem dúvida o papel principal na formação da existência humana [...]. Mais tarde [...] ocorre uma mudança peculiar na relação entre palavra e ferramenta. Justamente porque podia falar, a linguagem soube atribuir a si uma importância superior, pode-se até dizer que indevida. Na percepção humana a ferramenta muda foi deixada cada vez mais em segundo plano. O saber rege, o poder-fazer serve; e essa relação se intensificou [...] cada vez mais e permanece geralmente aceita até agora. Hoje em dia nos encontramos em meio a uma batalha violenta que se esforça, senão por transformar, certamente por trazer a relação entre ambas para sua base correta. Nos dias de seu triunfo crescente, a linguagem indevidamente reclamou para si o título de única ferramenta do espírito. Em geral, hoje em dia ela ainda acredita nisso. Para além da ferramenta do espírito, ela esquece do espírito da ferramenta. Mas, ambos, palavra e ferramenta, são o produto de uma mesma força espiritual primeva que fez do animal *homo* o ser humano *homo sapiens*, como o denominam os estudiosos que naturalmente aqui também aludem apenas ao seu saber e esquecem do seu poder-fazer que possibilita todo esse saber (p. 12ss).¹²

Destaquei essas sentenças, vindas de um técnico e de um pensador da técnica, porque no paralelismo que é afirmado aqui entre linguagem e ferramenta se esconde um problema autenticamente *filosófico*. Quando se junta linguagem e ferramenta e se busca compreender ambos a partir de *um* princípio espiritual não se trata de nenhum mero jogo engenhoso, nem de uma mera analogia externa. Já para os primeiros “filósofos da linguagem”, na esfera do nosso pensamento ocidental, não era estranha a ideia de uma tal afinidade de essência. Eles não concebiam a palavra e a linguagem primeiramente como mero meio de exposição, como um meio para *descrever* a realidade efetiva exterior, mas viam nelas antes um meio de apoderar-se da realidade efetiva. A linguagem tornou-se para eles a arma e a ferramenta das quais o ser humano se serve para se impor na luta com a natureza e com os seus iguais na disputa social e política.¹³ [150] Assim, o “Logos” ele mesmo, como expressão da espiritualidade própria do homem, aparece aqui não apenas em seu significado “teórico”, mas também “instrumental”. E nisso encontra-se contida a contra-tese de que a força do logos também está latente em cada ferramenta meramente material, em todo uso de uma coisa material a serviço da vontade humana. A determinação essencial do homem, sua definição, desenvolve-se nessa dupla direção. O homem é um ser “racional” no sentido de que a “razão” provém da linguagem e está indissolivelmente ligada a ela – de que *ratio* e *oratio*, falar e pensar, tornam-se conceitos intercambiáveis. Mas, ao mesmo tempo, e de modo não menos originário, o homem surge

¹²Eyth, M. *Poesie und Technik* (op. cit. P. 12ss.). Comparar com a conferência *Zur Philosophie des Erfindens*: in *Lebendige Kräfte*, pp. 229-264.

¹³Sobre esse caráter agonal do Logos na teoria da linguagem da sofística, ver a exposição de Ernst Hoffmann em *Die Sprache und die archaische Logik*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1925, p. 28ss.

como um ser técnico, construtor de ferramentas: “*a tool-making animal*”,¹⁴ como Benjamin Franklin o denominou. Nesses dois lados de sua essência está contida a força com a qual ele se impõe diante de toda realidade efetiva exterior e por força da qual ele conquista uma “imagem” (*Bild*) espiritual dessa realidade. Toda dominação espiritual da realidade efetiva está ligada a esse ato duplo de “apanhar” (*Fassen*) no “conceber” (*Begreifen*) a realidade no *pensamento* teórico-linguístico e no de apreendê-la (*Erfassen*) pela mediação do atuar (*Wirken*), tanto na conformação (*Formgebung*) espiritual, quanto na conformação técnica.

Nos dois casos, faz-se necessário evitar um mal-entendido a fim de penetrar no sentido próprio dessa conformação. A “forma” do mundo não é simplesmente acolhida e aceita pelo ser humano, seja no pensamento ou no fazer, seja no falar ou no atuar, mas ela deve antes ser “formada” (*gebildet*) por ele. Pensar e fazer são, assim, originalmente unidos, na medida em que ambos provêm dessa raiz comum do formar configurador e, a partir dessa raiz, desdobram-se e ramificam-se. Wilhelm von Humboldt¹⁵ identificou essa relação fundamental na linguagem: ele mostrou como o ato de falar nunca significa uma mera recepção de objetos, uma *gravação* [151] da forma subsistente do objeto no Eu, mas antes encerra em si um autêntico ato de criação do mundo, uma elevação do mundo à forma. Para Humboldt, é particularmente nociva ao estudo da língua a representação segundo a qual as diversas línguas apenas descrevem a mesma quantidade de objetos que subsistem independentes delas. Essa representação esconde aquilo que constitui o verdadeiro sentido e valor das línguas; ela ofusca o olhar para o elemento criador que a linguagem possui na produção, na conquista e na consolidação da imagem intuitiva do mundo. A diversidade das línguas não é uma diversidade de sons e sinais, mas sim “uma diversidade das próprias visões de mundo” (1923, ¹⁶[151]). O que foi dito aqui sobre o uso da linguagem, vale também, bem entendido, para todos os usos de ferramentas, por mais elementares e “primitivas” que sejam. Também aqui o decisivo nunca está nos bens materiais que são com eles conquistados – na expansão quantitativa da esfera de poder pela qual, pouco a pouco, cada parte da realidade efetiva é submetida a vontade humana –, pelos quais a vontade, que no início estava limitada à esfera do corpo humano e ao movimento de seus membros, paulatinamente quebra e rompe todas as barreiras espaciais

¹⁴Verificado segundo James Boswell em *Life of Samuel Johnson*, V.II, London: Macmillan, 1900, pp. 422-430.

¹⁵Humboldt, W. (1923). Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts. In: *Werke (Akademie-Ausgabe)*. Vol. VII, Parte I, p. 119ss. Mais detalhadamente na minha *Philos. d. symbolischen Formen*. Vol. I, Die Sprache, Berlin.

¹⁶Humboldt, op. cit.

e temporais. No fim, essa superação teria sido infrutífera se nela apenas novos *materiais* mundanos se abrissem e se manifestassem ao espírito. Também aqui, o autêntico e mais profundo ganho está na conquista da “forma”: no fato de que a *expansão* do efetivar altera, ao mesmo tempo, seu *sentido* qualitativo e, com isso, cria a possibilidade um novo aspecto do mundo. Em última instância, o efetivar deveria se mostrar impotente, sem finalidade intrínseca e débil em sua ampliação e crescimento constantes se nele ao mesmo tempo não se preparasse e constantemente se realizasse uma transformação interna, uma mudança de sentido. Na exibição *dessa* mudança de sentido repousa aquilo que a filosofia pode fazer pela técnica, para sua compreensão e, ao mesmo tempo, para sua legitimação espiritual. Mas, para isso, ela precisa retroceder ainda mais: ela deve tentar recuar até os primeiros inícios nos quais o mistério da “forma” se abre para o ser humano e começa a surgir pela primeira vez, no pensar e no realizar, para mais se velar do que se revelar ao ser humano, apresentando-se a ele apenas em uma espécie de lusco-fusco misterioso [152] no crepúsculo da imagem de mundo mágico-mítica.

Se confrontarmos a imagem de mundo dos povos civilizados com aquela dos povos primitivos (*Naturvolk*), talvez a profunda oposição que existe entre elas se mostre de modo mais nítido e claro na direção que a vontade humana tomou para tornar-se senhora da natureza e dominá-la progressivamente. O tipo do querer e do realizar *técnicos* opõe-se ao tipo do querer e realizar *mágicos*. Dessa oposição originária tem-se buscado deduzir o conjunto das diferenças que existem entre o mundo dos povos civilizados e o mundo dos povos primitivos. Os seres humanos dos primórdios e os dos estágios posteriores se diferenciam entre si do mesmo modo que a magia se diferencia da técnica: aquele se caracteriza como *homo divinans*, esse como *homo faber*. O curso completo do desenvolvimento da humanidade se apresenta, desde então, como uma infinidade de formas intermediárias de um processo que se autorrealiza, graças ao qual o ser humano passa do estágio inicial de *homo divinans* para o de *homo faber*. Se aceitarmos essa diferença – do modo como Danzel estabeleceu e desenvolveu em seu escrito sobre *cultura e religião dos homens primitivos*¹⁷ – então nós simplesmente não chegamos a nenhuma solução, mas apenas a uma exposição e formulação do problema. Pois, tem-se apenas um esclarecimento e desenvolvimento aparente dessa diferença quando a etnologia, da qual ela provém, tenta explicá-la reduzindo o comportamento do homem “mágico” essencialmente à predominância das determinações e motivações “subjetivas” sobre às

¹⁷Danzel, T. (1924). *Kultur und Religion des primitiven Menschen*. Stuttgart: Strecker und Schröder, p. 2ss.; 45ss.; 54ss.

“objetivas”. Assim, a imagem de mundo do *homo divinus* se concretizaria pelo fato de ele projetar na realidade efetiva seus próprios estados e ver no mundo exterior aquilo que se passa dentro de si. Processos interiores, que se desenrolam apenas na alma, são transferidos para fora: instintos e emoções volitivas são interpretadas como forças que intervêm diretamente nos acontecimentos, podendo conduzi-los e modificá-los. Mas, considerada de um ponto de vista puramente lógico, essa explicação contém em si uma *petitio principii*: ela previamente toma aquilo que deve ser explicado como o fundamento da explicação. Quando acusamos o homem primitivo de “confundir” o subjetivo com o objetivo, de fazer confluírem os limites de ambas as regiões, falamos da perspectiva de *nostra* consideração teórica do mundo, a qual se baseia no princípio de “razão suficiente”, na categoria de causalidade como condição de possibilidade da experiência e do objeto da experiência. [153] Esses limites não estão imediatamente dados “em-si”, mas eles devem antes ser estabelecidos e assegurados, eles primeiramente devem ser *traçados* pelo trabalho do espírito. E o modo pelo qual esse estabelecimento de limites se realiza difere segundo a postura geral que o espírito assume e segundo a direção na qual ele se move. Cada passagem de uma postura ou direção à outra contém em si sempre, ao mesmo tempo, uma mudança de “orientação”, uma nova relação entre “eu” e “realidade”. Assim, a relação entre ambos não é desde o começo estabelecida como única e inequívoca, mas ela surge apenas em razão dos múltiplos processos ideais de “confrontação”, como aqueles que se realizam no mito e na religião, na linguagem e na arte, na ciência e nas diversas formas fundamentais do comportamento “teórico” em geral. Para o ser humano, não há, desde o início, uma representação fixa de sujeito e objeto para a qual ele então possa direcionar seu comportamento, mas é apenas na totalidade desse comportamento, na totalidade de suas ocupações corpóreas e anímico-espirituais que surge a ele o conhecimento de ambos [sujeito e objeto], de que primeiramente o horizonte do Eu se separa do horizonte da realidade efetiva.¹⁸ Entre ambos não há inicialmente um comportamento fixo e estático, mas sim certo movimento flutuante de ir e vir – a partir do qual aos poucos se cristaliza a forma na qual o ser humano apreende seu próprio ser e o ser do objeto.

Se nos voltarmos para essa visão geral do problema que aqui se apresenta, então vemos que o ser humano, tanto no comportamento mágico como no técnico, já não *tem* uma determinada forma do mundo, mas que ele antes deve *buscar* essa forma e *encontrá-*

¹⁸Para uma fundamentação mais detida, ver a introdução à minha *Filosofia das Formas Simbólicas*. Vol. I, p. 6ss.

la seguindo caminhos diversos. A maneira pela qual ele a encontra depende do princípio dinâmico que acompanha o movimento geral do espírito, se assumirmos que já na concepção mágica do mundo vale o princípio de “causalidade”, a pergunta pelo “fundamento” do ser e pelas “causas” do acontecer, então, com isso, cai o muro que separa a magia da ciência. Foi um dos melhores conhecedores do fenômeno da magia quem, na exposição desse problema, chegou a essa conclusão. Quando Frazer, na sua obra *The Magic Art*, [154] tentou expor diante de nós o domínio fático da arte mágica em toda sua amplitude, ao mesmo tempo atrelou a sua descrição desse domínio fático a uma determinada teoria sobre o sentido e a origem da magia e ela se tornou para ele nada mais nada menos que o primeiro início da “física experimental”. Na magia, o ser humano chega à primeira concepção de um ser e de um acontecer objetivos que são ordenados segundo leis fixas. O curso das coisas se apresenta agora a ele como um nexos fechado, como uma cadeia de “causas” e “efeitos”, na qual nenhum poder sobrenatural do além pode interferir arbitrariamente. Com isso, segundo Frazer, o mundo da magia se separa de modo nítido e claro do mundo religioso. Na concepção religiosa, o homem se submete a poderes exteriores, aos quais ele confia a totalidade do ser. Aqui ainda não existe nenhum curso fixo da natureza, pois o mundo ainda não possui nenhuma forma e poder próprios, mas ele é antes um brinquedo nas mãos de forças transcendentais superiores. É precisamente contra essa concepção fundamental que a visão mágica de mundo se insurgirá. Ela apreende a natureza como um acontecimento rigorosamente *determinado* e busca penetrar na essência dessa determinação. Basicamente, ela não conhece nenhum acaso, mas concebe antes uma rigorosa *uniformidade* nos acontecimentos. E apenas assim, ao contrário da religião, ela alcança o patamar do conhecimento científico do mundo. A magia difere da ciência nos resultados, mas não em seu princípio e em seu problema. Pois nela também predomina o princípio fundamental “mesmas causas, mesmos efeitos”, que lhe dá seu cunho característico. Segundo Frazer, o fato de a magia não poder *aplicar* esse princípio fundamental do mesmo modo que a ciência teórica da natureza não se deve a razões lógicas, mas apenas a razões fáticas: ela não é *primitiva* segundo sua *forma* de pensar, mas segundo a medida e a certeza do conteúdo de seu conhecimento. O campo de observação é tão restrito, o modo de sua observação tão oscilante e impreciso para que ela pudesse chegar a uma apresentação de leis empíricas efetivamente seguras, mas a consciência dessa legalidade enquanto tal está desperta nela e é por ela invariavelmente mantida. Em última instância, Frazer vê em ambas as formas fundamentais da magia nada além de aplicações e variações do princípio “científico” de causalidade, que ele aqui

concebe e discute segundo a perspectiva do empirismo inglês. A magia “simpatética” e a magia “homeopática ou imitativa” baseiam-se nas mesmas leis fundamentais de associação de ideias que governam todo pensamento causal: [155] em um dos casos atua a lei de “associação por semelhança”, no outro é a lei de “associação por contato” que se torna o fio condutor de todo comportamento teórico e prático.¹⁹

O erro dessa teoria de Frazer, adotada por grande número de pesquisadores em etnologia, pode ser descrito em *uma* palavra: ele atribui ao comportamento *mágico* um significado e lhe reivindica uma função reservados apenas ao comportamento técnico. A magia pode sempre se diferenciar da religião pelo fato de que nela o homem abandona o comportamento passivo em relação à natureza – ele já não concebe o mundo como uma mera dádiva de poderes divinos superiores, mas sim ele próprio toma posse do mundo e busca lhe conferir uma determinada forma. Entretanto, o *modo* dessa tomada de posse é totalmente outro que aquele que se realiza no atuar técnico e no pensamento científico da natureza. O homem mágico, o *homo divinans*, acredita, em certo sentido, na supremacia do Eu, mas essa supremacia se apresenta a ele meramente na força do *desejo* (*Wunsch*). A realidade efetiva não pode, no limite, subtrair-se ao desejo em seu grau e potência mais elevados; ela está atrelada e submetida a ele. O sucesso de um agir determinado está ligado ao fato de que o fim desse agir seja antecipado com precisão na representação e de que a imagem desse fim seja elaborada e estabelecida com uma intensidade elevada. Toda ação “real”, que queira obter êxito, deve adotar tais preparações e antecipações mágicas: uma incursão militar ou uma pilhagem, uma pescaria ou uma caçada, apenas podem obter êxito quando cada uma de suas fases individuais for magicamente antecipada e, ao mesmo tempo, “previamente exercitada” de maneira correta.²⁰ Na visão de mundo mágica o homem já se desvincula da presença imediata das coisas e edifica um reino próprio, com o qual ele se lança no futuro. Mas, se assim ele se livra, em certo sentido, do poder das sensações imediatas, por outro lado ele apenas as substitui, pondo no lugar delas a imediatidade do desejo. No desejo ele acredita poder apreender e dominar diretamente a realidade. O conjunto de práticas mágicas apenas é, em certa medida, a manifestação, [156] o desdobramento progressivo da imagem desejada que o espírito traz em si do fim a ser alcançado. A simples e cada vez mais intensa *repetição* desse fim já vale como o caminho que deve seguramente conduzir a ele. Desse modo, surgem as duas formas da

¹⁷Ver Frazer, *The Gouden Bough*, Parte I: The Magic Art and Evolution of Kings, London, Vol. I, Cap. 3 e 4.

²⁰Um rico material etnológico sobre essa intuição fundamental encontra-se em Levy-Bruhl, *Das Denken der Naturvölker*, Edição Alemã, Viena, 1921.

magia: a palavra mágica e a imagem mágica. Pois ambas, palavra e imagem, são maneiras pelas quais o ser humano trata algo não-presente como sendo algo presente. Nelas, ele põe diante si algo desejado e almejado para então, já nesse ato de “representar”, desfrutá-lo e torná-lo seu. O espacialmente-longínquo e o temporalmente-distante são “evocados” na palavra ou “imaginados” e “prefigurados”. Assim, aqui já é buscado o *regnum hominis*, mas ele logo escapa novamente ao homem e se dissolve em um mero ídolo. Sem dúvida a magia não é apenas um modo de *compreensão* do mundo, mas nela já se encontra o germe da *configuração* do mundo. O meio no qual ela se movimenta não permite que esse germe se desenvolva, pois, a realidade empírica ainda não é vista em *sua* ordem e lei, mas ela é velada de modo cada vez mais denso em um mero espaço de desejo que encobre a sua forma. Também *essa realização* da “subjetividade” não deve ser avaliada exclusivamente de modo negativo: já é um primeiro, e em certo sentido, decisivo, passo o fato de o ser humano não simplesmente se entregar e se submeter à simples impressão das coisas, ao seu mero “estar dado”, mas, ao invés disso, chegar a erigir a partir de si um mundo; o fato de ele já não se contentar com o mero existir, mas exigir um ser-assim e um ser-outro. Esse primeiro direcionamento ativo, no qual o mundo do ser se defronta com o mundo do agir, carece ainda do meio autêntico de realização. Na medida em que a vontade salta diretamente à sua meta, nessa identificação mágica entre Eu e mundo, não se chega a nenhuma “confrontação” verdadeira entre ambos. Pois toda confrontação desse tipo exige não apenas proximidade, mas também distanciamento; não apenas apoderamento, mas também renúncia; não apenas a força do apreender, mas também a força de manter distância.

Justamente esse duplo processo se manifesta no *comportamento técnico* e especificamente lhe diferencia do comportamento mágico. Aqui, o poder da vontade (*Wille*) toma o lugar do poder do desejo. Essa vontade não se manifesta apenas na força dos impulsos que se lançam adiante, mas também no modo pelo qual esses impulsos são conduzidos e dominados. Ela se revela não apenas na capacidade de alcançar fins, mas também em uma capacidade [157] peculiar de empurrar o fim para longe, de mantê-lo à distância, de “deixá-lo estar” (*stehenzulassen*) nessa distância. Esse “deixar-estar” do fim é o que possibilita uma visão “objetiva”, uma visão do mundo como mundo de “objetos”. Para a vontade o objeto, é, ao mesmo tempo, o fio condutor e guia que lhe dá sua determinidade e sua solidez, como também o limite da vontade, seu contraponto e aquilo que lhe oferece resistência. Apenas da força desse limite cresce e se fortalece a força da vontade. A *realização* da vontade jamais pode ser alcançada na mera intensificação de si

mesma, mas tal realização exige antes que a vontade intervenha em uma ordem que lhe é originariamente alheia e que ela saiba dessa ordem e a conheça como tal. Esse conhecer é sempre, ao mesmo tempo, um modo de reconhecer. A natureza já não é agora, como a magia, simplesmente submetida ao próprio desejo e fantasia, mas lhe é reconhecido um ser próprio e independente. Apenas nessa automoderação é conquistada a vitória do pensamento. “*Natur non vincitur nisi parendo*”:²¹ a vitória sobre a natureza só se alcança obedecendo a ela. Apenas mediante essa obediência – que deixa viger a força da natureza, que já não procura bani-la e subjugar-la magicamente – é agora construída uma nova forma do mundo em sentido puramente “teórico”. O ser humano já não busca tornar a realidade efetiva dócil com todos os meios da mágica e do encantamento, mas sim a toma como uma “estrutura” característica independente. Ela deixa de ser para ele um material amorfo, que se presta a qualquer metamorfose, que em última instância pode ser coagida pelo poder da palavra e da imagem mágicas a adquirir qualquer forma arbitrária. No lugar da coação mágica surge o “descobrimento” da natureza, o qual já se encontra em todo comportamento técnico, em todo uso de ferramenta ainda que simples e primitiva. Esse descobrimento (*Entdeckung*) é desencobrimento (*Aufdeckung*): é a apreensão e apropriação de um nexos fundamental e necessário que antes estava encoberto. Com isso, a plenitude e a variação ilimitada de formas do mundo mítico-mágico são remetidas a uma norma fixa, a uma determinada medida – e, no entanto, a realidade efetiva não se torna um mero ser *rígido* mediante essa redução a essas relações de medida que lhe são inerentes, mas ela mantém sua mobilidade intrínseca. Ela não perde nada de sua “plasticidade”, mas essa plasticidade, essa “formabilidade” (*Formbarkeit*) [158] é, de agora em diante, como que atrelada a um quadro de pensamento fixo e a determinadas regras do “possível”. Esse possível-objetivo surge agora como o limite imposto à onipotência do desejo e das fantasias afetivas. No lugar do mero desejo pulsional surge, apenas agora, um verdadeiro comportamento consciente da vontade – um comportamento que abarca em si de uma só vez o dominar e o servir, o exigir e o obedecer, vitória e submissão. Em tal determinação recíproca é apreendido um novo sentido do Eu e um novo sentido do mundo. A arbitrariedade, a mera obstinação e o mero capricho do Eu recuam – e, na medida que isso ocorre, surge o sentido próprio do existir e do acontecer, surge a realidade como cosmos, como ordem e forma.

Para ter isso presente não é necessário voltar o olhar para o desenvolvimento completo da técnica e para sua atual configuração, pois esse fenômeno fundamental se

²¹Francis Bacon, F. (1858). *Novum organum*. In: *Works*, V. I, London. p. 157

apresenta, quase que mais nitidamente do que em todas as maravilhas da técnica moderna, nos fenômenos bastante simples e imperceptíveis, nos primeiros e mais fáceis começos do uso de ferramentas. Aqui, já penetramos – de um ponto vista puramente filosófico – no cerne e no ponto central do problema. Do puro ponto de vista do conteúdo, a distância entre aquelas ferramentas abundantes e ainda incompletas, das quais o ser humano se serve, e os mais elevados resultados e conquistas do produzir técnico pode parecer gigantesca: entretanto, quando simplesmente se tem em vista o *princípio* do agir, essa distância não é maior, mas sim menor que o abismo que separa o primeiro descobrimento e o primeiro uso de ferramentas rudimentares do mero comportamento animal. Não é exagerado afirmar que, na transição para as primeiras ferramentas, não apenas se encontra o germe de uma nova *dominação* do mundo, mas que aqui também se introduz uma mudança no *conhecimento*. Na maneira de agir, agora conquistada, funda-se e consolida-se pela primeira vez aquele modo de mediação que essencialmente pertence ao pensar. Todo pensar é mediado segundo sua pura forma lógica – dependente da descoberta e da conquista de um termo médio que une entre si o começo e o fim, a premissa e a conclusão, de uma cadeia dedutiva. A ferramenta preenche, na esfera *objetal*, a mesma função que se apresenta na esfera da lógica: ela é, por assim dizer, o “*terminus medius*” apreendido na intuição objetal, e não no puro pensar. Ela se coloca entre o primeiro direcionamento da vontade e seu fim – e apenas nessa posição intermediária lhe é permitido separá-los [159] um do outro e mantê-los na sua devida distância. Enquanto o ser humano se utiliza apenas de seus membros, de seus “órgãos corporais” para alcançar seus fins, esse distanciamento ainda não é atingido. Ele opera, sim, em seu mundo, mas ainda há uma grande distância que leva desse operar mesmo ao *conhecimento* desse *operar* (*Wirken*). Quando todo agir humano se concentra em capturar (*ergreifen*) o mundo, ele ainda não pode concebê-lo (*begreifen*) como tal – ele ainda não põe o mundo diante de si em sua forma objetiva, como um mundo de objetos. O tomar-posse pulsional, o apreender (*Fassen*) corporal nunca pode chegar a um “compreender” (*Erfassen*), a um construir na região do puro intuir e do pensar. Na ferramenta e em seu uso, ao contrário, o fim almejado é, pela primeira vez, mantido à distância. Ao invés de olhar fascinado para esse fim, o ser humano aprende a “vê-lo-à-distância” (*absehen von*).²² E precisamente esse

²²Nota do tradutor: trecho de difícil tradução. O verbo *absehen von*, em cuja raiz está o verbo *sehen* (ver), pode significar *não tomar em consideração*; *abstrair*; *prescindir de*, *desviar o olhar*. Tal verbo está na origem da palavra *Absicht* (intenção), em cuja raiz está a palavra *Sicht* (visão), e do advérbio *absichtlich* (intencional). O pensamento abstrai do fim desejado, mantém-no à distância e, só assim, pode conquistá-lo como algo objetivo e intencionado, como algo que repousa em si mesmo e possui leis próprias que já não se submetem ao desejo (*Wunsch*), mas à vontade (*Willen*).

ver-à-distância (*Absehen*) se torna o meio e a condição de sua obtenção. É apenas essa forma do ver que separa “intencionalmente” (*absichtliche*) o agir humano do instinto animal. A “visão-intencional-à-distância” (*Ab-Sicht*) fundamenta a “pre-visão” (*Voraus-Sicht*), fundamenta a possibilidade de – ao invés de agir sobre um estímulo sensível imediatamente dado – direcionar a determinação do fim para algo espacialmente ausente e temporalmente distante. Não é porque o animal se coloca atrás do homem na destreza corporal que não há, no reino da existência animal, nenhum uso de ferramentas,²³ mas porque falta ao animal esse peculiar direcionamento do *olhar*. E é nesse direcionamento do olhar que também surge o primeiro pensamento da *conexão causal* em sentido rigoroso e autêntico. Se for tomado simplesmente o conceito de causalidade de modo tão relaxado e solto que se possa vê-lo em qualquer lugar em que coisas semelhantes ou temporalmente e espacialmente vizinhas estão ligadas por pura “associação”, então a origem desse conceito deve situar-se em um tempo bem mais distante. Não há dúvida de que o mundo mítico e o atuar mágico já são preenchidos e dominados por tal “associação”. Frazer procede de modo consequente quando, sobre a base dessa concepção de causalidade, já submete o mundo da magia ao princípio de causalidade: ele vê na magia o princípio autêntico da física experimental.²⁴ Entretanto, quando se toma o conceito causal naquele significado mais preciso e rigoroso que Kant lhe deu em sua crítica da doutrina da causalidade *humeana*, surge uma outra imagem e um outro juízo sobre o nexos e a diferença espirituais [160] entre as formas fundamentais de concepção do mundo. O ponto central dessa crítica está na comprovação de que o que constitui o núcleo do conceito de causa não é, de modo algum, a ligação habitual, mas sim a ideia de *conexão necessária* enquanto uma categoria do *entendimento puro*. E a *justificação* desse conceito é buscada e comprovada, em última instância, no fato de que sem ela não seria possível a relação da nossa representação com um *objeto* (*Gegenstand*). O conceito de causa pertence àquela forma fundamental de síntese pela qual nos é possível dar a representação de um objeto: enquanto condição de possibilidade da experiência, ele é a condição de possibilidade do objeto da experiência. O pensamento mítico-mágico não sabe ainda nada de tal causalidade que se volta para o que é objetivo e que constrói e possibilita o reino do

²³Para mais detalhes sobre isso, ver *Philos. der symbol. Formen* III, p. 317ss.

²⁴Em inglês, na edição alemã original: *Wherever sympathetic magic occurs in its pure unadulterated form, it assumes that in nature one event follows another necessary and invariably without the intervention of any spiritual or personal agency. Thus its fundamental conception is identical with that of modern science. The magician does not doubt that the same causes will always produce the same effects. Thus the analogy between the magical and the scientific conceptions of the world is close. In both of them the succession of events is perfectly regular and certain, being determined by immutable laws, the operation of which can be foreseen and calculated precisely; the elements of caprice, of chance and of accident are banished from the course of nature* (Frazer, *The Magic Art*, I, p. 220ss.).

objeto. Também para ela o todo da natureza se resolve em um jogo de forças, em um entrelaçamento de efeitos e contra-efeitos; essas forças são essencialmente do mesmo tipo daquelas que o ser humano vivencia e experimenta em seus instintos imediatos. Elas são potências pessoais, demoníaco-divinas, que conduzem e determinam o acontecer e o ser humano deve certificar-se da cooperação dessas forças se ele mesmo quiser adquirir influência sobre esse acontecer. Em princípio, apenas a *ferramenta* e seu uso regular rompe com a limitação desse modo de representar. Nele se anuncia o crepúsculo do mundo mágico-mítico. Pois apenas aqui o pensamento da causalidade se afasta da limitação da “experiência interna”, do vínculo ao sentimento subjetivo da vontade. Ela se torna um elo que une entre si puras determinações objetivas e estabelece entre elas uma regra fixa de dependência. A ferramenta já não pertence diretamente ao ser humano, como o corpo e seus membros: ela implica algo desprendido de sua existência imediata – algo que possui uma constância que perdura muito além da vida do homem individual [161]. Agora, esse algo “coisal” e efetivo assim determinado não subsiste por si mesmo, isoladamente, mas ele apenas é verdadeiramente efetivo no *efeito* que exerce sobre outro ser. Efeito esse que não se liga apenas externamente a ele, mas que pertence a sua determinação essencial. A intuição de uma determinada ferramenta – a intuição do machado, do martelo etc. – nunca se esgota na intuição de uma coisa com propriedades particulares, um material com determinados atributos. No material é antes revelado seu uso, na “matéria” a forma de seu atuar, sua função peculiar: ambos não se separam um do outro, mas são apreendidos e concebidos como uma unidade indissolúvel. O objeto é determinado *como* algo, sempre na medida em que é determinado *para* algo. Isso significa que no mundo da ferramenta nunca há meras qualidades de coisas, mas sim que, nele, para usar uma expressão matemática, apenas há uma totalidade de “grandezas vetoriais”. Aqui, cada ser é determinado em si mesmo, mas também é, ao mesmo tempo, a expressão de um determinado *direcionamento-operativo* (*Verrichtung*). Nessa intuição do direcionamento-operativo, surge para o ser humano de modo bastante genérico um novo *direcionamento do olhar* (*Blickrichtung*), surge para ele a compreensão de uma “causalidade objetiva”.

O tamanho da tarefa que aqui é exigida surge com especial clareza quando se tem presente que o abismo entre os dois aspectos de mundo distintos, que aqui são contrapostos, não pode ser transposto a partir de *uma* abordagem única. A distância entre os dois polos permanece: e ela só pode ser percorrida passo a passo. Muito antes de o espírito humano ter criado, na linguagem e na ferramenta, os mais importantes meios de

libertação, esses meios mesmos apareciam envoltos naquela névoa mágico-mítica para fora da qual eles, em seu último e mais elevado desdobramento, deveriam conduzir o espírito.²⁵ O mundo da linguagem, assim como o mundo da ferramenta, [162] de modo algum eram imediatamente concebidos como *criações* do espírito humano, mas atuavam como forças alheias e superiores. O caráter demoníaco, que é próprio da visão mítica como tal, estende-se até esses dois mundos e, em um primeiro momento, ameaça arrastá-los totalmente para seu encantamento. A totalidade da linguagem e a totalidade da ferramenta parecem, elas mesmas, uma espécie de pandemônio. Originalmente, a linguagem não é, de modo algum, um puro meio de exposição que se determina e que se orienta por coisas, ela não é nenhum mero meio de compartilhamento sobre o qual se erige uma compreensão recíproca no sentido lógico. Quanto mais se busca retroceder à origem da linguagem, tanto mais desaparece o “caráter de coisa” de seu elemento fundamental. Herder diz que o dicionário e a gramática mais antigos da humanidade não são nada senão um “panteão ressonante” – nem tanto um reino de coisas ou nomes de coisas, mas antes um reino de seres que vivem e agem. O mesmo vale para as primeiras e primitivas ferramentas. Também elas são tomadas como “dádiva que vem de cima” – como presente de um deus ou salvador. Assim, elas mesmas são louvadas como divinas. Entre os Ewés, no Togo meridional, o malho é tido ainda hoje como uma divindade poderosa, para a qual se reza e se faz sacrifícios. Podem-se seguir os rastros desse sentimento e dessa visão de mundo em todas as grandes religiões primitivas.²⁶ Essa reverência se perde e a escuridão mítica que, em um primeiro momento, ainda envolve a ferramenta, já é iluminada na medida em que o ser humano não apenas *usa* a ferramenta, mas, justamente nesse uso, a *transforma*. Agora, cada vez mais ele se torna consciente de ser um soberano livre no reino da ferramenta: em poder da ferramenta ele igualmente chega a uma nova visão de si mesmo como seu administrador e produtor. “O homem não experimenta e não frui de nada”, diz Goethe, “sem que seja ao mesmo tempo produtivo.

²⁵Ludwig Noiré mostra, em seu escrito *Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte der Menschheit* (Maiz 1880), que o significado próprio da ferramenta, em sentido puramente espiritual, está no fato de que ela representa um meio fundamental naquele processo de *objetivação* a partir do qual resultam os mundos da *linguagem* e da *razão*. Assim ele ressalta: “A grande importância da ferramenta se encontra principalmente em duas coisas: primeiramente na separação ou destaque do comportamento causal, pelo que esse último se torna, de modo crescente, cada vez mais claro à consciência humana e, em segundo lugar, na objetivação ou projeção dos seus próprios dos órgãos, que até então se encontravam ativos apenas na consciência obscura de sua função instintiva”. (op. cit, p. 34.). Essa tese permanece legítima, mesmo quando não se concorda com a fundamentação dada por Noiré – que se baseia fundamentalmente em fatos histórico-linguísticos e em uma determinada teoria sobre a origem da linguagem.

²⁶Mais sobre isso em meu escrito *Sprache und Mythos* (Studien der Bibl. Warburg VI), Leipzig: B. G. Teubner, 1925, p. 48ss.; 68ss.

Essa é a propriedade intrínseca da natureza humana. Sim, pode-se dizer sem exagero, que essa é a própria natureza humana.”²⁷ Em nenhum outro lugar essa força fundamental do ser humano se revela de modo tão claro [163] como na esfera da ferramenta: o homem atua *com* ela apenas quando, em alguma medida e ainda que de forma tímida no início, atua *sobre* ela. A ferramenta não se torna para homem apenas um meio para transformar o mundo objetivo, mas, precisamente nesse processo de transformação da objetividade, a ferramenta mesma sofre uma mudança e se desloca de lugar em lugar. E *nessa* mudança o homem vivencia agora um crescimento progressivo, uma potencialização peculiar de sua autoconsciência. Agora se anuncia uma nova posição no mundo e um novo sentimento do mundo em relação à visão de mundo mítico-religiosa. O homem se encontra naquele grande ponto de mutação de seu destino e de seu saber de si mesmo que foi fixado pelo mito grego na forma de *Prometeu*. Ao medo demoníaco-divino se confronta agora o orgulho titânico da consciência de liberdade. O fogo divino é furtado da sede dos imortais e instalado no reino dos homens, na sua morada e na sua lareira. A terra do desejo e do sonho, na qual a magia havia envolvido o ser humano, é despedaçada, o ser humano se vê lançado em uma nova realidade que o recebe com toda sua seriedade e rigor, com uma necessidade na qual todos seus desejos se dissolvem. Mas, se ele já não pode escapar dessa necessidade, se ele já não pode guiar o mundo pelos seus desejos, ele cada vez mais aprende a dominá-lo com sua vontade. Ela já não busca desviar o mundo de seu curso: ele se vincula a lei ferrenha da natureza. Entretanto, essa lei mesma não o circunda como os muros de uma prisão, mas ele conquista e experimenta nela uma nova liberdade. Pois a realidade efetiva mesma, apesar de sua legalidade rigorosa e insuprimível, não se revela como uma mera existência rígida, mas sim como uma matéria modificável e maleável. Sua forma não é acabada e definitiva, oferecendo ao querer e ao fazer humanos um campo de jogo (*Spielraum*) ilimitado. Na mediada em que ele se move nesse campo de jogo – na totalidade daquilo que pode ser realizado por seu trabalho e que apenas se torna possível por esse mesmo trabalho – o homem constrói progressivamente para si seu mundo, seu horizonte de “objetos” e sua intuição de sua própria essência. Agora ele se vê finalmente expulso daquele reino encantado de preenchimento imediato do desejo que a magia tentadoramente pusera diante dele – ele é conduzido para um caminho ilimitado [164] do criar, o qual não lhe promete nenhum fim definitivo, nenhum ponto de apoio e de descanso derradeiros. Mas, ao invés disso, estabelece-se agora para

²⁷Goethe, J.W. (1887-1919). *Paralipomena. Vorarbeiten und Bruchstücke*. In: *Werke* (Weimarer Ausgabe), Weimar, 1 Abt, Bd XLVII, S. p. 323.

sua consciência uma nova determinação de valor e de sentido: “o sentido” próprio do fazer já não se deixa medir por aquilo que ele efetua e por aquilo que ele finalmente conquista, mas o que determina esse sentido é a *forma* pura do fazer, é o modo e a direção das forças formadoras enquanto tais.

III.

Quanto mais clara se tornou, na consideração precedente, a imprescindível colaboração do produzir técnico na conquista, certificação e consolidação do mundo da intuição “objetiva”, tanto mais nitidamente surge agora com isso uma suspeita que não apenas ameaça tornar problemático o valor dessa realização, como também parece simplesmente revertê-la em seu oposto. Aquilo que fora visto como a *realização* própria da técnica não seria antes o mal radical do qual ela padece? Não seria a *abertura* do mundo objetivo ao mesmo tempo a *alienação* do ser humano em relação a sua própria essência, em relação àquilo que ele originariamente é e ao modo como ele originariamente se sente? O primeiro passo nesse mundo de coisas que o trabalho técnico abre e constrói para o ser humano parece também submetê-lo para sempre à lei, à dura necessidade das meras coisas. E não seria essa necessidade o maior inimigo da plenitude que se encerra em seu Eu, em seu ser anímico? Toda técnica é uma criação do *espírito*: daquele espírito que só pode justificar sua dominação derrotando todas as forças próximas a si e subjugando-as despoticamente. Para dominar, ele não apenas deve limitar o reino da *alma*, mas também negá-lo e destruí-lo. Nessa disputa não é possível nenhum compromisso: o espírito, cujo fim e cujo poder se revelam na técnica, é o adversário irreconciliável da alma. Assim como ele progressivamente aliena o ser humano de seu próprio centro vital, assim também ocorre com seu comportamento relativo ao conjunto da natureza quando essa não é tomada em um sentido já desfigurado pela técnica: quando ela não é pensada como um mero mecanismo submetido a leis gerais, mas sim sentida em sua peculiaridade orgânica e em sua plenitude orgânica de vida. Quanto mais cresce o poder da técnica na esfera da cultura moderna, tanto mais fervorosa e implacavelmente [165] a filosofia tem lhe feito essa reclamação e acusação. Assim nos diz Ludwig Klages, o mais eloquente e radical defensor desse ponto de vista fundamental:

Enquanto toda forma de vida não-humana pulsa no *ritmo* da vida cósmica, o ser humano separa dela a *lei* do espírito. Aquilo que para o ser humano, enquanto portador da consciência do eu, vem à luz como a superioridade de um pensamento que calcula antecipadamente sobre o mundo, para o metafísico, se ele for suficientemente a fundo, vem à luz como servidão da vida sob o jugo do conceito. [...] O ser humano se indispôs com o planeta que o gerou e nutriu, até mesmo com

a órbita de todos astros, porque ele foi possuído por esse vampiro, por esse poder destruidor da vida (1920, p. 45).²⁸

Não se compreende o sentido autêntico dessa acusação quando se acredita poder enfraquecê-la ou refutá-la atendo-se simplesmente à consideração da aparência, do mero *efeito*. Não basta aqui confrontar os *efeitos* nocivos do espírito técnico-racional, evidentemente visíveis, com outras *consequências* agradáveis e benéficas e, então, a partir desse confronto, extrair um saldo aceitável ou positivo, chegando a um determinado “montante de felicidade”. Pois a pergunta não se dirige às consequências, mas sim aos fundamentos; não se dirige aos acontecimentos, mas às funções. É de tal consideração e análise *funcionais* que deve partir toda crítica de determinado conteúdo e âmbito cultural. No centro dessa crítica deve sempre estar a pergunta pelo ser humano ele-mesmo, pelo seu significado e “determinação”. Nesse sentido, Schiller, no ápice de uma determinada época estético-humanista da cultura, fez a pergunta pelo significado e pelo valor do “estético” como tal. E ele respondeu a essa pergunta dizendo que a arte não é uma mera *posse* do ser humano e muito menos representa uma simples realização e *ação* humanas, mas ela antes deve ser compreendida como um caminho necessário para o tornar-se humano e como uma *fase* desse tornar-se humano. Não é o ser humano, como mero ser natural, como ser físico-orgânico, quem se torna criador da arte – mas é antes a arte que se revela como criadora da humanidade, [166] é ela que primeiramente constitui e possibilita um “modo” específico de ser-humano. O impulso lúdico (*Spieltrieb*) sobre o qual Schiller fundamenta a região da beleza não aparece simplesmente ao lado dos meros impulsos naturais, como se ele fosse uma ampliação de seu *alcance*, mas transforma o *conteúdo* específico desses impulsos naturais e, apenas assim, abre e conquista a esfera própria da “humanidade”. “O homem joga somente quando é homem no pleno sentido da palavra, e somente é homem pleno quando joga.”²⁹ Em nenhuma outra função essa totalidade da humanidade parece se realizar no mesmo sentido e na mesma medida que na arte. Na história alemã do espírito, pode-se facilmente acompanhar como o “humanismo”, concebido e fundamentado de modo puramente estético, ampliou-se paulatinamente na medida em que um outro poder espiritual surgiu ao lado da arte de modo autônomo e igualitário. Em Herder e Humboldt, é a *linguagem* que divide com arte o papel de criador e aparece como sendo o motivo subjacente à toda verdadeira

²⁸Klages, L. (1920). *Vom kosmogonischen Eros*, Munique, G. Müller; ver também: *Mensch und Erde*, 5 Abhandlungen, Munique: G. Müller, p. 40ss.

²⁹Schiller, F. (1793) *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. In: Philosophische Schriften, Bd.II, Stuttgart/Berlin: W. Spemann, 1905, p. 3. Tradução para o português de R. Schwarz e M. Suzuki: Schiller, F. *Educação estética do homem*. São Paulo, Iluminuras, 1995. p. 84

“antropologia”. Ao domínio da técnica, entretanto, tal reconhecimento parece ser negado. Pois seu atuar parece estar totalmente submetido ao assenhoreamento daquele impulso que Schiller caracteriza como impulso sensível ou “impulso material”. Nele se manifesta o ímpeto para *fora*, o impulso tipicamente “centrífugo”; ele traz um pedaço do mundo após o outro sob o domínio da vontade humana – mas essa expansão, esse alargamento da periferia do ser, conduz, justamente por isso, cada vez mais para fora do centro da “pessoa” e da existência pessoal. Assim, o ganho em extensão parece dever ser pago com uma perda em profundidade. Pode-se empregar em relação a uma função como essa, ainda que de um modo indireto, o mesmo sentido da palavra que Schiller cunhou para a arte: que ela não é apenas uma criação do homem, mas sim sua “segunda criadora”?

Todavia, uma ponderação totalmente genérica já se insurge contra essa interpretação que pretende ver a técnica como um mero esforço dirigido para *fora*. Pois o dito de Goethe segundo o qual a natureza não possui nem cerne nem casca pode ser empregado com direito ainda maior em relação à totalidade das ocupações e energias espirituais. No fundo não há aqui nenhuma separação, nenhuma barreira absoluta entre “fora” e “dentro”. [167] Cada nova forma do mundo liberada (*erschlossen*) com essa energia é, ao mesmo tempo, sempre uma nova elucidação (*Aufschluss*) do seu ser interno – ela não obscurece esse ser, mas o torna visível de um outro ângulo. Temos diante de nós uma manifestação que vai constantemente de dentro para fora e de fora para dentro; e apenas nesse duplo movimento, apenas nessa oscilação peculiar, é estabelecido o contorno tanto do mundo interno como do externo e seus limites mútuos. Nesse sentido, também é válido para o atuar técnico o fato de que ele não está de modo algum direcionado à conquista da mera “exterioridade”, mas que ele encerra em si um voltar-se para dentro e um retornar peculiares. Também não se trata aqui de *apartar* um polo do outro, mas antes de *determinar* um pelo outro em um novo sentido. Se seguirmos essa determinação, veremos primeiramente que o *saber* do Eu parece estar vinculado, em um sentido bastante particular, à forma do *agir* técnico. A fronteira que separa o puro efetuar orgânico desse agir técnico é, ao mesmo tempo, uma nítida e clara linha de demarcação no interior do desenvolvimento da consciência do Eu e do “autoconhecimento” autêntico. Do lado puramente físico, isso se mostra no fato de que a consciência da própria corporalidade, a consciência da sua forma e sua função corporais apenas cresce no ser humano quando ele as dirige para fora e, em certa medida, reconquista-as como reflexo do mundo exterior. Ernst Kapp, em sua *Filosofia da Técnica*, buscou desenvolver a ideia de que o ser humano apenas obtém *conhecimento* de seus órgãos pela via tortuosa da

projeção dos órgãos. Por projeção dos órgãos ele entende o fato de que os membros individuais do corpo humano não atuam simplesmente para fora, mas eles, em certa medida, criam na existência exterior uma imagem de si mesmo. Tal imagem do corpo é a ferramenta primitiva, ela é o contraponto e o reflexo da forma e dos comportamentos do corpo em um determinado âmbito material do mundo exterior. Nesse sentido, toda ferramenta manual surge como um prolongamento e um aperfeiçoamento, como uma exteriorização da própria mão. A mão forneceu, em todas as maneiras concebíveis de sua posição e movimento, a forma original orgânica segundo a qual o ser humano forjou seus primeiros e necessários aparelhos. Martelo e machado, cinzel e broca, tesoura e pinça, são projeções da mão.

Em seus desmembramentos como palma da mão, polegar e dedos, como mão aberta, em forma de cunha, espalmada, que torce, [168] que pega e suporta, a mão é, por si mesma ou junto com o antebraço esticado ou dobrado, a mãe comum das ferramentas manuais batizadas segundo seu nome (Kapp, 1877, p. 41).³⁰

Com isso, mais adiante, Kapp chega à conclusão de que o ser humano apenas pode conquistar uma visão da constituição de seu corpo e de sua estrutura fisiológica no mundo do *artefato*, na contra-imagem (*Gegenbild*) *artificial* que ele cria para si. Apenas por ter aprendido a produzir determinados aparatos físico-técnicos, o ser humano verdadeiramente conheceu, neles e através deles, a estrutura seus órgãos. O olho, por exemplo, é o modelo de todo aparato ótico, mas, por outro lado, a constituição e a função do olho apenas se deixam apreender nesse aparato.

Apenas quando o órgão da visão foi projetado em um sem-número de operações mecânicas, e novamente remetido à sua estrutura anatômica, pôde seu enigma fisiológico ser resolvido. Do instrumento formado inconscientemente a partir da ferramenta orgânica, o ser humano, de modo consciente, transferiu o nome para o verdadeiro foco de propagação da luz no olho, o cristalino.³¹

Não seguiremos mais de perto o conteúdo *metafísico* dessa tese, bem como a fundamentação metafísica que Kapp lhe deu. Na medida em que essa fundamentação se apoia em puros pressupostos fundamentais especulativos, na filosofia de Schopenhauer e na *Filosofia do Desconhecido* de Ed. V. Hartmanns ela foi legitimamente contestada e acuradamente criticada.³² Mas essa crítica não traz nenhum prejuízo para a concepção e

³⁰Kapp, E. (1877). *Grundlinien einer Philosophie der Technik*, Braunschweig: G. Wester-mann.p.122

³¹idem.

Nota do tradutor: do alemão, *Kristall-Linse*, literalmente, a *lente-cristal*.

³²Ver, por exemplo, Max Eyth em *Zur Philosophie des Erfindens* (op. cit., p. 234ss.) e Zschimmer em *Philosophie der Technik*, p. 106ss.

visão fundamentais que Kapp expressa quando diz que o efetuar técnico, em seu direcionamento para fora, sempre representa um autoconhecimento do ser humano e, com isso, um meio para seu autorreconhecimento.³³ Quando se assume essa opinião, também não se pode evitar a consequência radical de que o ser humano, ao saborear pela primeira vez o fruto da árvore do conhecimento, é banido para sempre do paraíso da pura vida e existência orgânicas. Se, com Kapp, buscarmos compreender e interpretar as primeiras ferramentas humanas ainda como meras extensões dessa existência – seja reencontrando na forma do martelo e do machado, do cinzel e da broca, [169] na pinça e no serrote, nada além que o ser e a estrutura da mão – então essa analogia fracassa tão logo seguimos adiante e adentramos na esfera da atividade técnica autêntica. Pois essa esfera é regida por uma lei que se caracterizou, a partir de Karl Marx, como a lei da “emancipação dos limites do orgânico”. O que separa os instrumentos técnicos altamente desenvolvidos das ferramentas primitivas é justamente o fato de que eles se libertaram do modelo que a natureza imediatamente podia lhes fornecer e, em certa medida, renunciaram a ele. Apenas sobre a base dessa “renúncia” vem à luz aquilo que eles têm a dizer e a realizar, seu sentido independente e sua função autônoma. Tem-se apontado, como princípio fundamental que domina o desenvolvimento geral da moderna engenharia das máquinas, o fato de que a máquina já não busca imitar o trabalho manual ou mesmo a natureza, mas sim que ela se esforça para resolver tarefas com seus próprios meios, muitas vezes completamente distintos dos meios naturais.³⁴ Foi apenas com esse princípio e sua aplicação cada vez mais acentuada que a técnica alcançou sua maioridade. Agora ela erige uma nova ordem que não pode ser encontrada na imitação da natureza, mas não raro em uma oposição consciente a ela. A descoberta dessa nova ferramenta representa uma transformação, uma revolução na *maneira* de se atuar até agora no próprio modo do trabalho. Assim, como se tem destacado, com a máquina de costura foi descoberta uma nova maneira de costurar, com o laminador uma nova maneira de forjar o ferro – até mesmo o problema de voar apenas pôde ser resolvido definitivamente quando o pensamento técnico se libertou do modelo das asas dos pássaros e abandonou o princípio das asas em movimento.³⁵ Mais uma vez mostra-se aqui uma analogia completa e surpreendente entre as funções técnicas e linguísticas: “entre o espírito da ferramenta” e

³³Kapp, E. *Philos. der Technik*, p. 26.

³⁴Ver Franz Reuleaux (1875) *Theoretische Kinematik. Grundzüge einer Theorie des Maschinenwesens*, Braunschweig: F. Vieweg und Sohn.

³⁵Mais detalhes em Dessauer, op. cit. P. 40ss.; Zschmimmer, op. cit. P. 102ss.

a “ferramenta do espírito”. Pois também a linguagem, em seus primeiros inícios, intenta ainda consolidar totalmente a “proximidade com a natureza”. Ela se entrega à impressão sensível imediata das coisas, busca fixá-la e, em certo sentido, esgotá-la na medida do possível em sons e imagens sonoras. Quanto mais busca avançar em seu caminho, mais renuncia a essa vinculação, abandona o caminho da expressão onomatopeica [170] e se desvencilha da mera metáfora fonética para tornar-se puro símbolo. Apenas assim ela encontra e estabelece sua forma espiritual peculiar e sua função latente pode irromper verdadeiramente.³⁶

Também o curso da técnica é submetido aqui a uma norma geral que domina a totalidade do desenvolvimento da cultura. Mas, tal como em outros domínios, a transição para essa norma não pode se realizar aqui sem luta e sem a mais intensa oposição. Ao assumir o risco de declarar-se livre da tutela da natureza e de apoiar-se puramente em si mesmo, em seu próprio querer e pensar, o ser humano também renuncia a todo benefício contido na proximidade imediata à natureza; e uma vez rompido, esse laço que os une jamais poderá ser atado do modo antigo. No momento em que o ser humano subscreve a dura lei do trabalho técnico, submerge para sempre a abundância da felicidade imediata e ingênua que lhe fora doada pela existência e atividade orgânicas. Entretanto, nos estágios iniciais e mais primitivos, parece restar ainda um nexo de proximidade entre as duas formas de atuar, como se ocorresse entre elas uma transição constante e quase imperceptível. Karl Bücher mostrou, em seu escrito sobre “trabalho e ritmo”, como os trabalhos mais simples que o ser humano executa ainda estão intimamente ligados e aparentados a determinadas formas originárias do movimento rítmico do próprio corpo.³⁷ Eles aparecem como um prolongamento desse movimento e são mais internamente motivados e determinados do que conduzidos por uma determinada representação de um fim externo. O que se apresenta nesses trabalhos, o que os regula e conduz, não é uma vontade ciente de seus fins, mas sim um puro impulso e uma alegria ingênua de se expressar. Esse nexo ainda pode ser imediatamente comprovado nos costumes amplamente difundidos dos povos primitivos. A respeito de algumas tribos indígenas, foi relatado que sua língua designa pela mesma palavra a *dança* e o *trabalho*: para elas, ambos os fenômenos são tão imediatamente aparentados e tão indissoluvelmente atados que não podem ser separados um do outro pela linguagem e pelo pensamento [171]. Na consciência dessas tribos, o sucesso do trabalho do campo depende da correta execução

³⁶Mais sobre isso em minha *Philosophie der symbol. Formen*, Vol. I: Die Sprache, p. 132ss.

³⁷Karl Bücher em *Arbeit und Rhythmus*, 2 ed., Leipzig: G. Teubner, 1899, p. 24ss.

de seus cantos e danças rituais, na mesma medida em que depende de determinados procedimentos externo-técnicos: um mesmo ritmo de movimento compreende ambas as formas de atividade e as reúne na unidade de um sentimento de vida único e inquebrantável.³⁸ Essa unidade se mostra cada vez mais em perigo e ameaçada tão logo o agir passa para a forma da mediação, tão logo a ferramenta se coloca entre o homem e sua obra. Pois a ferramenta obedece a sua lei própria. Uma lei que pertence ao mundo da coisa e, conseqüentemente, irrompe no ritmo livre dos movimentos naturais com uma medida e uma norma alheias. Até onde consegue, a atividade orgânico-corporal se impõe a esse incômodo e a essa obstrução, na medida em que inclui a própria ferramenta na esfera da existência natural. Essa inclusão parece suceder ainda sem dificuldades nos estágios relativamente iniciais da atividade laboral técnica. A unidade orgânica e o nexos orgânico novamente se restabelecem e se reproduzem, na medida em que o ser humano, cada vez mais, “cresce junto” com a ferramenta: na medida em que ele não vê a ferramenta como algo meramente material, como uma coisa ou matéria, mas se coloca no centro de sua função; e, graças ao deslocamento desse centro de gravidade, sente-se solidário a ela. Esse sentimento de solidariedade é o que anima o verdadeiro artesão: na obra individual particular, que surge de suas mãos, ele não tem uma mera coisa diante de si, mas contempla ao mesmo tempo a si mesmo e o seu autêntico agir pessoal. Quanto mais a técnica progride e a lei da “emancipação” dos limites orgânicos age nela, tanto mais se afrouxa a unidade originária, até romper-se totalmente. De alguma maneira, o nexos entre trabalho e obra deixa de ser um nexos *vivenciável*. O fim da obra, seu telos próprio, é agora confiado à máquina, [172] enquanto o homem torna-se algo dependente na totalidade do processo laboral: ele se torna uma peça (*Teilstück*) que, cada vez mais, transforma-se em um mero fragmento (*Bruchstück*). Simmel vê como a verdadeira razão daquilo que denomina de “tragédia da cultura moderna”³⁹ o fato de toda cultura criativa produzir, a partir de si, em quantidade sempre crescente, determinadas ordens de coisas, as quais, em seu ser e ser-assim, entram em confronto com o mundo do eu. O eu, a subjetividade livre, criou essa ordem, mas ele já não sabe como abarcá-la e nem como penetrar nela. O movimento do eu se quebra na sua própria criação, sua torrente de vida primitiva se dissipa conforme o tamanho do alcance e a força do poder dessa criação.

³⁸Mais detalhadamente em Preuß, K.T. *Religion und Mythologie der Uitoto*, Göttingen/Leipzig 1921, p. 123ss. Também na conferência de Preuß: *Der Ursprung der Religion und Kunst*, Globus, 1905, Vol. 87.

³⁹Georg Simmel. (1923). *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*. In: Philosophische Kultur. Gesammelte Essays, Potsdam, pp. 236-267.

Talvez, esse trágico impacto, presente em todo desenvolvimento cultural, não tenha surgido em nenhum outro lugar, com tão irrefutável evidência, como no desenvolvimento alcançado pela técnica moderna. Mas, aqueles que, devido a esse fato, procuram se esquivar da técnica, normalmente esquecem que o juízo condenatório que lançam sobre ela consequentemente deverá incluir a *totalidade* da cultura espiritual. A técnica não criou esse estado de coisas, ela apenas o coloca urgentemente diante de nós em um exemplo especialmente marcante: ela não é, se falarmos aqui de doença e sofrimento, a razão do sofrer, mas apenas uma manifestação, um sintoma do mesmo. O decisivo, aqui, não é uma *área* particular da cultura, mas sim sua função, não um determinado *caminho*, mas a *direção* geral que ela toma. Assim, a técnica deve ao menos reivindicar que a acusação que lhe é sempre feita não seja intentada em um falso tribunal. A única medida com a qual ela pode ser medida não pode ser outra senão aquela do espírito; não aquela da mera vida orgânica: a lei que lhe é aplicada deve ser extraída do mundo espiritual da forma e não da mera esfera vital. Assim concebida, a pergunta pelo valor ou não valor da técnica logo adquire um outro sentido. Ela não pode ser decidida pelo fato de se pesar e avaliar mutuamente a “utilidade” e a “desvantagem” da técnica – pelo fato de se contrapor as dádivas, com as quais ela presenteia o homem, ao idílio de um “estado de natureza” pré-técnico, situando-a por demais facilmente nessa ponderação. Não se trata aqui de prazer ou desprazer, [173] de felicidade ou sofrimento, mas sim de liberdade e não liberdade. Se for descoberto que o crescimento do poder-fazer (*Können*) técnico e dos bens técnicos necessária e essencialmente encerra em si um montante cada vez maior de *sujeição*, que a humanidade, ao invés de ser um veículo para sua autolibertação, é cada vez mais coagida e escravizada: então a técnica está condenada. Se, ao contrário, for mostrado que é a ideia mesma de liberdade que lhe indica a direção e está destinada a manifestar-se na técnica, então a importância *desse* fim não pode ser diminuída pelo fato de se ter em vista os sofrimentos e as dificuldades do caminho. Pois o caminho do espírito está aqui, como em toda parte, sob a lei da renúncia: sob o mandamento de uma vontade heroica que sabe que seu fim só pode ser alcançado, que ele apenas pode ser estabelecido, renunciando a toda pretensão de felicidade ingênua e impulsiva.

IV.

O conflito que surge entre o desejo de felicidade do ser humano e as exigências a que o espírito técnico e a vontade técnica o submetem, não é, de modo algum, a única e mais contundente oposição que aqui se manifesta. O conflito se torna mais profundo e

ameaçador quando avança para o âmbito das formas da cultura. O verdadeiro *front* de batalha só se mostra ali, onde a mediação do espírito já não disputa simplesmente com a imediatez da vida, mas onde, ao invés disso, as tarefas do próprio espírito se distanciam cada vez mais umas das outras na medida em que se diferenciam cada vez mais sutilmente. Pois agora o que está ameaçado por esse distanciamento já não é a unidade orgânica da existência, mas sim a unidade da “ideia”, a unidade de dirigir-se a fins e de estabelecer fins. Também a técnica, em seu desenvolvimento, não se coloca simplesmente *ao lado* dos outros direcionamentos fundamentais do espírito e nem se insere pacífica e harmoniosamente neles. Na medida em que a técnica se diferencia deles, ela, ao mesmo tempo, separa-se deles e se opõe a eles. Ela não apenas persiste em suas próprias normas, mas também ameaça estabelecer essas normas de modo absoluto e impô-las aos outros âmbitos da cultura. Um novo conflito irrompe aqui na esfera do agir espiritual e, em certa medida, no seu próprio seio. Agora já não se exige nenhum confronto puro e simples com a “natureza”, mas sim um estabelecimento de fronteiras no interior do próprio espírito – a edificação de uma norma universal que, ao mesmo tempo, satisfaça e limite as normas individuais.

[174] Essa determinação de fronteiras se configura de modo mais simples na relação da técnica com o *conhecimento teórico da natureza*. Aqui a harmonia parece estar previamente dada e assegurada, aqui não se apresenta nenhuma luta por supremacia ou subordinação, mas sim um mútuo dar e receber. Cada um desses dois direcionamentos fundamentais é autossuficiente, mas justamente essa autossuficiência se desdobra, desimpedida e despretensiosamente, em uma pura servidão (*Diensbarkeit*) de um em relação ao outro e com o outro. Aqui, como em nenhum outro lugar, torna-se visível a verdade da máxima goethiana segundo a qual agir e pensar, pensar e agir, formam a soma de toda a sabedoria. Pois de forma alguma é o puro conhecimento teórico “abstrato” das leis da natureza que precede e apenas então indica o caminho da problematização técnica e da ocupação técnica concreta. Mas, desde o início, ambos os processos interferem mutualmente um no outro e, em certa medida, mantêm o equilíbrio. É possível esclarecer *historicamente* esse processo observando como o “descobrimento da natureza” se realizou na consciência europeia desde os tempos da Renascença. Esse descobrimento, absolutamente não é uma obra dos grandes *pesquisadores* da natureza, mas ele antes remete essencialmente às motivações que surgiram do questionamento dos grandes *inventores*. Em um espírito como o de Leonardo da Vinci o entrelaçamento desses dois direcionamentos fundamentais se apresenta em uma simplicidade e profundidade

clássicas. O que separa Leonardo da mera erudição, do espírito dos “*Letterati*”, como ele assim denomina, é o fato de que nele “teoria” e “práxis”, “práxis” e “poíesis” interpenetram-se em uma escala nunca antes vista. Ele passa de artista a técnico e pesquisador científico, do mesmo modo que, para ele, inversamente, toda pesquisa logo se reverte novamente em problemas técnicos e em tarefas artísticas.⁴⁰ E aqui não se trata de uma mera ligação excepcional, mas sim de uma relação fundamental de coisas que, desde então, tem indicado o caminho de toda ciência da Renascença. Também Galileu, o verdadeiro fundador da teoria dinâmica, parte de problemas técnicos. Com razão, em sua monografia sobre Galileu, Olschki deu forte ênfase a esse momento. Assim, ele nota que:

Poucos biógrafos voltaram a atenção para esse lado da produção galileana e de seu desenvolvimento científico. Mas justamente essa, que é a mais originária e tenaz de suas múltiplas aptidões, [175] forma o âmago da obra, aparentemente tão díspar, de sua vida [...] deve-se ter presente o fato de que toda descoberta de Galileu, no âmbito da física ou da astronomia, está estreitamente ligada a algum instrumento que ele próprio inventou ou a algumas instalações particulares. Seu gênio técnico é o verdadeiro pressuposto de seus experimentos científicos, pelos quais sua originalidade teórica primeiramente adquire direcionamento e expressão.⁴¹

O verdadeiro esclarecimento desse estado de coisas consiste no fato de as atividades teórica e técnica não apenas se tocarem externamente, na medida em que ambas agem sobre o mesmo “material”, mas também no fato de ambas serem mutualmente aparentadas no que diz respeito ao princípio e ao cerne de sua atividade. Pois, também a *imagem* (*Bild*) da natureza, que o pensamento produz a partir de si, não é conquistada por um mero contemplar inativo, exigindo antes o emprego de uma força ativa. Quanto mais nos aprofundamos nas origens e nas condições dessa imagem por meio de uma reflexão crítica do conhecimento, tanto mais claro se torna o fato de que ela não é uma mera cópia (*Nachbild*): que a sua silhueta não é simplesmente delineada pela natureza, mas deve ser formada a partir de uma energia autônoma do pensamento. Assim, o entendimento já se mostra aqui, para falar com Kant, como o “autor da natureza”. Essa autoria assume uma outra direção e anuncia um novo caminho tão logo lancemos o olhar para o âmbito da criação técnica. Também a obra técnica compartilha com a verdade teórica a determinação fundamental de que ambas são regidas pela exigência de uma “correspondência” entre o pensamento e a realidade, uma “*adaequatio rei et intellectus*”.

⁴⁰Mais detalhadamente sobre isso em meu escrito *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Stud. der Bibl. Warburg XI, Leipzig: B. G. Teubner, 1927.

⁴¹Olschki, L. (1927). *Geschichte der neusprachlichen wissenschaftlichen Literatur*, Bd. II: Galilei und seine Zeit, Halle: Max Niemeyer. p. 139 s.

Porém, na criação técnica surge, ainda mais claramente que no conhecimento teórico, o fato de essa “correspondência” não ser imediatamente dada, mas dever ser buscada e paulatinamente produzida. A técnica se submete à natureza, na medida em que obedece a suas leis e as considera como pressupostos inabaláveis de seu efetuar: mas, apesar dessa obediência às leis da natureza, a natureza nunca é algo pronto, algo simplesmente estabelecido (*Gesetztes*), mas antes algo para ser constantemente estabelecido (*Neuzusetzentes*) de novo, algo sempre novamente configurável (*Gestaltenes*). A toda hora o espírito compara o objeto consigo e a si mesmo novamente com o objeto para, nesse duplo ato de *adaequatio*, encontrar e garantir a verdadeira “adequação” entre ambos. Quanto mais avança esse movimento e cresce sua força, [176] tanto mais o espírito se sente e se sabe “à altura” da realidade efetiva. Esse crescimento constante não ocorre simplesmente sob a constante guia, prescrição e tutela do efetivamente real, mas exige que nós constantemente retornemos do “efetivamente real” para o reino do “possível” e visualizemos o próprio real sob a imagem do possível. A aquisição desse ponto de vista e de referência talvez signifique, de uma perspectiva puramente teórica, a maior e mais considerável realização da técnica. Postada em meio ao âmbito do necessário e perseverando na visão do necessário, a técnica descobre um leque de livres possibilidades. Essas não contêm nenhuma indeterminação, nenhuma incerteza meramente subjetiva, mas surgem ao pensamento como algo totalmente objetivo. A técnica não pergunta primeiramente por aquilo que *é*, mas sim por aquilo que *pode* ser. Mas esse “poder” (*Können*) mesmo não designa nenhuma mera aceitação ou conjectura, ele antes se expressa em uma afirmação e certeza assertóricas – uma certeza cuja certificação última não deve ser simplesmente buscada no mero *julgar*, mas no pôr em evidência e no produzir determinadas *formações* (*Gebilde*). Nesse sentido, toda realização técnica verdadeiramente original possui o caráter do descobrir como um des-encobrir. Com isso, um determinado estado de coisas autossuficiente é, em certa medida, arrancado da região do possível e transplantado na realidade efetiva. Desse modo, o técnico é um retrato daquele efetuar que Leibniz, em sua metafísica, designa de “demiurgo” divino, o qual não cria ele mesmo a essencialidade e a possibilidade do objeto, mas escolhe apenas uma, e a mais perfeita, entre as possibilidades existentes dadas. Cada vez mais a técnica nos ensina que a esfera do “objetivo”, daquilo que é determinado por leis fixas e gerais, de modo algum coincide com a esfera do simplesmente dado, do efetivamente sensível.⁴²

⁴²“O reencontro de um inventor com o objeto que foi produzido por ele pela primeira vez” – assim diz Dessauer de modo acurado e conciso em sua *Filosofia da Técnica* (p. 47) – “é um encontro de uma força

Também a ciência puramente teórica da natureza [177] nunca pôde apenas conhecer o efetivamente real sem, com isto, avançar constantemente no reino do possível, do puramente-ideal. Sua intenção (*Absehen*) última parece estar dirigida apenas ao efetivamente real – parece poder se esgotar na descrição completa e unívoca dos processos fáticos da natureza. Porém, o criar técnico nunca se atém a essa facticidade pura, à face dada do objeto, mas ele está sob a lei de uma antecipação, de uma visão prospectiva que apreende antecipadamente o futuro e conduz a um novo futuro.

Com a visão desse estado de coisas, o verdadeiro centro de gravidade do mundo da “forma” técnica parece se deslocar cada vez mais e recuar do domínio puramente teórico para o âmbito da *arte* e do criar artístico. De fato, não é necessária nenhuma demonstração especial de como esses dois domínios se entrelaçam. Por outro lado, basta um olhar sobre a história geral do espírito para nos instruímos sobre como são fluídas as transições no devir concreto, na gênese do mundo técnico da forma e na gênese do mundo da forma artística. Mais uma vez é o Renascimento, que na formação do “*uomo universale*”, em espíritos como Leon Battista Alberti ou Leonardo da Vinci, deu o grande exemplo da constante interação entre os motivos técnico e artístico. E nada parece ser mais natural e sedutor do que imediatamente deduzir de tal alusão pessoal uma união de coisas. Entre os modernos apologistas da técnica há, de fato, aqueles que não acreditam poder servir melhor a sua causa senão igualando-a à causa da arte. Eles são, em certa medida, os românticos da técnica: eles se esforçam por fundamentar e justificar a técnica, vestindo-a com toda a mágica da poesia.⁴³ Mas todo hino poético sobre as *realizações* da técnica não pode nos dispensar da tarefa de determinar a diferença entre o *criar* técnico e o artístico. Essa diferença surge tão logo consideremos o modo de “objetivação” atuante no artista e no técnico.

Na atual literatura sobre “Filosofia da Técnica”, deparamo-nos constantemente com a pergunta se e em que medida uma obra técnica [178] é capaz de produzir efeitos puramente estéticos e em que medida ela se submete a normas puramente estéticas. As respostas que são dadas a essas perguntas opõem-se diametralmente: ora a “beleza” é tida e louvada como um bem inalienável dos produtos técnicos, ora ela é rechaçada como uma

incrível e de forte revelação. [...] O inventor não olha o que foi conquistado pelo seu criar, mas não somente por ele, com o sentimento: *eu te fiz*, mas sim: *eu te descobri*. Tu já estavas em algum lugar e precisei procurar-te por muito tempo [...] o fato de tu apenas agora existires, se deve ao fato de que apenas agora descobri que assim o és. Tu não poderias ter aparecido como és, realizando teu fim, *até que em minha visão fosses tal qual eras em ti mesmo, pois apenas assim poderias ser!* Porém, agora tu estás em teu mundo visível. Mas eu te encontrei em um outro mundo e, durante muito tempo, recusaras-te a adentrar no reino do visível, até que eu vi corretamente tua verdadeira forma naquele outro reino”.

⁴³Comparar sobretudo com a conferência de Max Eyth, *Poesie und Technik*, op. cit. p. 9ss.

“falsa tendência”. Essa luta, que costuma ser travada com grande severidade, encerra-se tão logo se considere que, na tese e na antítese, o conceito de beleza é tomado, na maioria das vezes, em sentidos totalmente distintos. Se a norma do “belo” for tomada de modo tão abrangente que se fale dela em todo lugar em que surja uma vitória da “forma” sobre o “material”, da “ideia” sobre a “matéria”, então não resta dúvida de que a técnica em grande medida participa dessa norma. Então, essa beleza da forma compreende toda amplitude da atividade espiritual e da configuração espiritual em geral. Assim compreendida, existe – como Platão expõe no *Banquete* –, não apenas uma beleza das imagens corpóreas, mas também uma beleza lógica e uma beleza ética, uma “beleza do conhecimento” e uma “beleza dos costumes e das ambições”⁴⁴. Para alcançar a região específica do criar artístico, a partir desse conceito de forma totalmente abrangente, faz-se necessária uma limitação essencial e uma determinação específica. Isso resulta daquela relação peculiar em que toda beleza artística está com o fenômeno fundamental e originário da *expressão* (*Ausdruck*). A obra de arte deixa “figura” (*Gestalt*) e “expressão” se intercambiarem de um modo que lhe é totalmente peculiar e exclusivamente seu. Ela é uma criação que avança no reino do objetivo e põe diante de nós uma legalidade rigorosamente objetiva. Mas justamente esse “objetivo” não é, em lugar algum, algo meramente “exterior”, mas é a exteriorização de algo interno que nele, em certa medida, conquista sua transparência. Em sua completude, em seu “desprendimento” do eu, a forma poética, pictórica ou plástica ainda está embebida do puro movimento do eu. O ritmo desse movimento sobrevive misteriosamente na forma e nos fala diretamente nela. O contorno da figura (*Gestalt*) remete novamente a um determinado traço da alma que nela se manifesta e ela só se torna compreensível a partir dessa alma, dessa totalidade contida em toda individualidade artística autêntica. Tal totalidade e tal particularidade individual são negadas à obra técnica. [179] Se considerarmos apenas o puro *conteúdo vivido* da criação técnica e artística, então parece que nenhuma linha divisória rigorosa se mostra entre elas. Uma não fica atrás da outra em intensidade, em plenitude ou em movimentação apaixonada. O estremecimento anímico-espiritual não é menor quando a obra do descobridor ou do inventor irrompe pela primeira vez na realidade após ter sido carregada internamente por anos e anos do que quando a forma poética ou plástica se liberta de seu criador e surge diante dele como uma formação com ser e direito próprios. Mas, uma vez realizada essa separação, impera uma relação entre o criador e sua obra na esfera puramente técnica que é totalmente outra que na esfera artística. Doravante, a obra

⁴⁴Platão, Symposium 210C (ἵπisthmῶν χάλλω) e 211C (τὰ χαλὰ ἵπithdeumata).

acabada, exposta na realidade efetiva, pertence somente a essa mesma realidade. Ela está em um puro mundo de coisas, cujas leis ela obedece e por cujos critérios ela quer ser medida: doravante ela deve falar por si mesma, e ela fala apenas de si mesma e não do criador a quem ela originariamente pertence. Não se exige do artista um tal desprendimento – e para ele isso não é possível. Mesmo ali, onde é totalmente absorvido por sua obra, ele não desaparece nela. Na medida em que a obra se apoia puramente em si mesma, ela permanece sendo o testemunho de uma forma de vida individual, de uma existência e de um ser-assim individuais. Essa espécie de “harmonia” entre a beleza-obra e a beleza-expressão não pode ser alcançada e nem ao menos almejada pelo criar técnico. Quando, durante a instalação da Torre Eiffel, os artistas parisienses se reuniram em uma manifestação comum para em nome do gosto artístico protestarem contra essa construção “monstruosa e inútil”, Eiffel lhes respondeu então que estava totalmente convencido de que sua obra teria sua beleza singular:

As condições corretas de estabilidade não correspondem totalmente com as da harmonia? A base de toda arquitetura consiste em que as linhas principais da edificação correspondam completamente a sua destinação. Mas qual é a condição fundamental da minha torre? Sua capacidade de resistir ao vento! Assim, afirmo que as curvas das cinco colunas da torre que, segundo os cálculos estruturais, ascendem até o topo desdobradas em formações cada vez mais aéreas a partir da massividade violenta de suas bases, produzirão uma impressão poderosa de força e beleza.⁴⁵

Mas essa beleza, [180] que surge da solução perfeita de um problema estrutural, não é da mesma espécie e não possui a mesma origem que a beleza que se apresenta a nós na obra do poeta, do escultor e do músico: pois as últimas não consistem apenas em um “vínculo” com a força da natureza, mas elas também representam uma síntese nova e singular entre Eu e mundo. Se se puder caracterizar o mundo da *expressão* e o mundo do puro *significado* como os dois extremos entre os quais se move todo desenvolvimento cultural, então na arte é alcançado, de certa maneira, o equilíbrio ideal entre esses dois extremos. A técnica, ao contrário, possui com o conhecimento teórico, ao qual ela é estreitamente irmanada, o traço fundamental comum de renunciar cada vez mais a tudo que é expressivo para elevar-se a uma esfera estritamente “objetiva” da pura significação.⁴⁶ É indiscutível que o ganho que ela obtém com isso sempre encerra em si,

⁴⁵Citado a partir de Julius Goldstein, *Die Technik* (Die Gesellschaft, publicado por Martin Buber, Vol. 40), p. 51.

⁴⁶Para o *conhecimento teórico*, esse processo é apresentado e desenvolvido mais detalhadamente na minha *Filosofia das formas simbólicas*, Vol. III, especialmente na parte III, cap. 5 e 6.

ao mesmo tempo, um sacrifício. Mas justamente esse sacrifício e essa renúncia, essa possibilidade de passar para um puro mundo de coisas e nele se absorver, atesta uma força humana específica – uma manifestação autônoma e imprescindível da “humanidade”.

Porém, um conflito mais profundo e sério surge a nós quando, ao invés de medir o atuar e o criar técnicos por normas estéticas, perguntamos por seu direito e sentido *éticos*. No momento em que essa pergunta é feita com toda ênfase e compreendida em toda sua gravidade e responsabilidade, parece que sua resposta já está dada. Para aquela crítica da cultura cética e negativa, que se inicia no século XVIII, com Rousseau, parece não ser possível dar nenhum testemunho mais importante e nenhuma prova mais forte que o desenvolvimento da técnica moderna. Não teria esse desenvolvimento, sob a promessa e sob a ilusão tentadora da liberdade, enredado o homem cada vez mais inexoravelmente na falta de liberdade e na escravidão? Não teria ela, ao livrá-lo do vínculo com a natureza, elevado seu vínculo social ao limite do insuportável? Justamente aqueles pensadores que se digladiaram mais profundamente com o problema fundamental da técnica sempre têm proferido esse julgamento moral condenatório sobre ela. Quem desde o início não se vinculou às exigências da mera utilidade, mas preservou o sentido dos critérios éticos e espirituais [181], não pode passar ao largo dos sérios danos inerentes a louvada “cultura técnica”. Entre os pensadores modernos, poucos viram esses danos de modo tão acurado e o revelaram de modo tão brutal como o fez em seus escritos, com energia e paixão sempre crescentes, Walter Rathenau.⁴⁷ Por um lado, a total perda do elemento anímico e a completa mecanização do trabalho, o mais severo serviço do fronte – por outro lado, o desejo ilimitado de poder e assenhoreamento, ganância desenfreada e fome de mercadoria sem sentido: assim, Rathenau apresenta a imagem da época captada no espelho da técnica.

Se se considera... a produção mundial, então um pavor medonho nos mostra a insanidade da economia. Coisas supérfluas, fúteis, danosas, desprezíveis se amontoam nos nossos armazéns, futilidades inúteis da moda que devem proporcionar durante poucos dias um falso esplendor, meios de embriagues, estímulos e entorpecimento [...] todas essas inutilidades enchem lojas e depósitos em renovação trimestral. Sua produção, transporte e consumo exige o trabalho de milhões de mãos, exige matéria prima, carvão, máquinas, instalações fabris e mantém ocupado cerca de um terço da indústria e da mão de obra mundiais (Rathenau, 1912, p. 91).⁴⁸

⁴⁷Ver Rathenau, *Von kommenden Dingen; Zur Kritik der Zeit*, Berlin, 1912; *Zur Mechanik des Geistes* Berlin 1913; *Von kommenden Dingen*, Berlin 1917.

⁴⁸Walther Rathenau em *Von Kommenden Dingen*, p. 91ss. Ibid.

Assim, a técnica moderna, e a economia que dela se produziu e que ela sustenta com seus meios, é o autêntico tonel das Danaides. Essa imagem, que Platão já utilizara no *Górgias* para descrever o vazio e a contradição da ética medida por critérios puramente hedonistas, imediatamente se impõe quando se lê o relato de Rathenau. Toda necessidade saciada apenas serve para suscitar, em medida cada vez maior, novas necessidades – e não há saída para aqueles que uma vez entram nesse círculo. O mecanismo no qual o ser humano é inserido pelos resultados e produções da cultura técnica e no qual ele é lançado, em uma vertigem infindável, de desejo em gozo e de gozo em desejo, prende o ser humano ainda mais inexoravelmente que o mecanismo do trabalho.

Enquanto se permanece no âmbito dos fenômenos externos, dos seus resultados e efeitos, não se obtém nada do duro veredito aqui proferido sobre a técnica. Apenas *uma* [182] ainda pode ser feita: se esses efeitos correspondem necessariamente à sua *essência*, se eles estão contidos no *princípio* formador da própria técnica e se são exigidos por ele. Tão logo o problema é tomado *nesse* sentido, surge imediatamente um aspecto totalmente novo de consideração e de julgamento. O próprio Rathenau não deixa dúvidas de que toda falta e dano da moderna cultura técnica, que ele implacavelmente revela, não deve ser compreendida a partir dela mesma, mas a partir de sua ligação a uma determinada *forma e formação econômicas* – e assim toda tentativa de melhora deve apoiar-se nisso. Essa ligação não provém do *espírito* da técnica – ela é exigida e imposta por uma situação determinada, por um lugar histórico e concreto.⁴⁹ Mas, uma vez ocorrido esse entrelaçamento, ele não pode ser dissolvido apenas com os meios da técnica. Aqui não basta invocar a força da natureza ou a força do mero entendimento, do intelecto técnico e científico, mas nos encontramos no ponto em que apenas o emprego de novas forças da *vontade* pode gerar uma mudança verdadeira. Nessa construção do reino da vontade e da postura fundamental sobre a qual toda comunidade moral se apoia, a técnica apenas pode ser serva e não guia. Ela não pode, por si mesma, estabelecer os fins, embora possa e deva colaborar na sua execução: ela compreende seu próprio sentido e *telos* quando se conforma em nunca ser um fim em si, mas em ter de se integrar a um “outro reino dos fins”, àquela autêntica e definitiva teleologia que Kant caracteriza como ético-teleológica. Nesse sentido, a “desmaterialização, a etificação da técnica, figura como um problema

⁴⁹Sobre a necessária separação do espírito da técnica do espírito da economia capitalista ver, além do escrito de Rathenau, sobretudo a observação de Zschimmer (op. cit. p. 154ss.) e Dessauer (op. cit. p. 113ss.).

central da nossa cultura atual”.⁵⁰ Assim como técnica não pode criar valores éticos imediatamente a partir de si mesma e de sua própria esfera; assim também não há nenhum distanciamento e contradição entre esses valores e o direcionamento específico da técnica e sua postura fundamental. Pois a técnica está sob o domínio do “pensamento que serve às coisas” (*Sachdienstgedankens*), sob o ideal [183] da solidariedade do trabalho no qual, em última instância, todos atuam por um e um por todos. Antes ainda da comunidade da vontade verdadeiramente livre, ela cria uma espécie de comunidade de destinos entre todos aqueles que são atuantes na sua obra. Assim se pode, com razão, designar como o sentido do trabalho técnico a “liberdade pela servidão” (*Freiheit durch Diensbarkeit*).⁵¹ Para que esse pensamento deva efetivar-se verdadeiramente é obviamente exigido que seu sentido implícito se torne, cada vez mais, explícito: que aquilo que *acontece* na técnica seja reconhecido e *compreendido* em seu direcionamento fundamental e se apresente na *consciência* espiritual e moral. Apenas na medida em que isso acontecer a técnica se revelará não apenas como dominadora da natureza, mas também como dominadora das forças caóticas no homem. Todas as falhas e debilidades que hoje se costumam atribuir a técnica se devem, em última instância, ao fato de que ela até agora não cumpriu sua missão mais elevada, de que ela mal a reconheceu. Porém, toda “organização” da natureza permanece questionável e infrutífera enquanto não confluir para a finalidade da educação da vontade e da verdadeira postura do trabalho. Nossa cultura e sociedade atuais estão ainda muito longe desse fim: mas apenas quando ele for concebido como tal e apreendido de modo planejado e tático, produzir-se-á a autêntica relação entre “técnica” e “forma” e comprovar-se-á sua mais profunda força formadora.

⁵⁰Com razão, o problema dessa *etificação* é posto como ponto central por Viktor Engelhard em *Weltanschauung und Technik*, Leipzig, 1922, especialmente p. 63ss. e por Coudenhove-Kalergi em *Apologie der Technik*, Leipzig 1922, p. 10ss.

⁵¹Friedrich Dessauer em *Philosophie der Technik*, p. 86; ver especialmente p. 131ss.