

HEIDEGGER E A PERGUNTA PELA TÉCNICA*

ZELJKO LOPARIC

*Departamento de Filosofia,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas,
Universidade Estadual de Campinas/UNICAMP,
C.P. 6110,
13081-970, Campinas, SP.*

O presente artigo estuda a origem e o desenvolvimento da pergunta pela técnica no pensamento de Martin Heidegger. A análise se inicia pela fenomenologia do instrumento, de *Ser e Tempo*, evoca o encontro de Heidegger com Ernst Jünger, continua mostrando o esforço de Heidegger em superar a vontade de poder de Nietzsche, ainda assumida por Jünger, e termina pela apresentação do pensamento heideggeriano de superação da técnica concebida como fase terminal da metafísica ocidental.

The article offers a study of origins and development of the question concerning technique in the thought of Martin Heidegger. It starts with an analysis of phenomenology of instrument in Being and Time, recalls the encounter between Heidegger and Ernst Jünger, continues showing the Heidegger's effort to get rid the will to power still assumed by Jünger and ends by presenting Heidegger's thought directed to overcoming of technique conceived as the terminal phase of western metaphysics.

* Versão modificada e expandida da palestra pronunciada no Colóquio sobre a Filosofia da Crise Ecológica, UNICAMP, 06-07/11/95, sob o título "Heidegger e a filosofia da técnica". Partes deste artigo foram objeto de duas palestras, uma proferida no Colóquio Heidegger - 1995, PUC/SP, 09-10/11/95 e a outra no Colóquio Homenagem a Heidegger, PUC/RJ, 07-08/10/1996.

I A PERGUNTA PELO SER DO INSTRUMENTO EM *SER E TEMPO*

Só poderemos corretamente apreciar a natureza e a relevância do problema da técnica, assunto que ocupa um lugar central na segunda fase do pensamento de Heidegger, se considerarmos o caminho que levou a sua elaboração. No presente trabalho, gostaria de elucidar alguns passos decisivos dados por Heidegger nesse percurso¹.

Este se inicia já na primeira fase do pensamento heideggeriano, marcada pela publicação, em 1927, de *Ser e tempo*, e se prolonga até os seus últimos escritos. Em *Ser e tempo*, Heidegger usa a palavra “técnica” somente uma vez e ainda como adjetivo, quando fala da “complicada construção ‘técnica’ da aparelhagem de experimentação” (p. 358). Não se deve daí concluir que essa obra nada diz sobre a questão da técnica. Basta lembrar que o conceito de coisa a que Heidegger atribui um primado ontológico é o de coisa como instrumento (*Zeug*). É preciso, no entanto, compreender de maneira correta a função da fenomenologia da instrumentalidade em *Ser e tempo*. Não se trata de uma tentativa de elaborar a “ontologia regional” das coisas de uso. Heidegger visa dois outros objetivos.

Em primeiro lugar, um objetivo *negativo*, o de destruição do primado da ontologia tradicional que entende as coisas como presentidades constantes (*das ständige Vorhandene*) caracterizadas pela substancialidade, materialidade, extensão, ordenação espacial, e assim por diante e que, no cotidiano, é a “mais próxima” (HEIDEGGER, 1927, p. 68, 130). Em outras palavras, Heidegger se vale da descrição do manuseio ocupado para desconstruir a primazia do mundo como *res extensa*, estabelecido na filosofia ocidental desde Descartes.

¹ Essa tarefa é inseparável de uma outra, a de procurar traduzir Heidegger para um português que, ao mesmo tempo, seja compreensível para o leitor educado e não traia o alemão decididamente pós-metafísico criado por Heidegger. No que segue, darei a atenção devida também a esse ponto.

Em segundo lugar, Heidegger almeja atingir um objetivo *positivo*: pôr a caminho uma pesquisa ontológica guiada por uma semântica temporal constituída no horizonte do tempo originário do estar-aí. A idéia central de Heidegger é a de que um enunciado ontológico ou descreve um fenômeno originário positivo ou, então, afirma que “algo não é ainda isso ou aquilo ou que não é mais isso ou aquilo”. Nesse último caso, o enunciado recebe um “sentido fenomenal *positivo*” a partir daquilo que o fenômeno de que se fala não é². Por exemplo, a presentidade (*Vorhandenheit*), o modo de ser dos objetos dados na representação, não é mais a manualidade (*Zuhandenheit*), o modo de ser dos objetos de uso manual. Este modo de ser oculta aquele.

Na ordem do desocultamento, o à mão (*das Zuhandene*) é primeiro em relação à coisa meramente presente (*das Vorhandene*), mas não necessariamente no sentido absoluto. O que se afirma é que, no acontecer da manifestação, a manualidade como sentido de ser do ente intramundano tem o primado relativamente à mera presentidade e não que a manualidade seja o modo de ser incontestavelmente originário do ente intramundano. O estar-aí do homem primitivo, por exemplo, desconhece o modo de ser do instrumento. Um fetiche ou um objeto de magia não são “descobertos” como instrumentos. Entre os indígenas, “o que é disponível no mundo não tem o modo de ser do instrumento”. Tudo indica que um fetiche possa ser primário relativamente ao instrumento, isto é, que tenha o caráter de *ainda não* ser o instrumento (HEIDEGGER, 1927, p. 82).

É portanto incorreto dizer que, segundo o Heidegger de *Ser e tempo*, só existem dois sentidos do ser do ente intramundano, a manualidade e a presentidade. Esse é um ponto importante que deve ser

² Cf. HEIDEGGER, 1927, p. 82. Em Heidegger, a realização de uma possibilidade tem um sentido essencialmente distinto da atualização de algo metafisicamente possível. Sobre esse ponto, cf. HEIDEGGER, 1987, p. 209.

levado em conta nas aplicações de *Ser e tempo* aos problemas de ontologias regionais, como o problema mencionado do sentido do ser de objetos do mundo primitivo. Seguindo essa mesma linha de pensamento, seria fácil mostrar que o sentido do ser dos “objetos subjetivos” ou dos brinquedos dos bebês tal como descrito por Winnicott (cf. WINNICOTT, 1971), não é nem o caráter da manualidade, nem o da presentidade e nem o do fetiche. Isso não implica que o sentido do ser desses objetos não possa ser tratado em termos da analítica existencial de Heidegger. A condição para tanto é o reconhecimento de que a problemática do sentido do ser do ente é apenas aberta e exemplificada e não definitivamente resolvida pela distinção entre a manualidade e a presentidade.

Seja como for, é a partir do uso de instrumentos que Heidegger desenvolve a sua descrição do fenômeno do mundo e da mundanidade. Esse fenômeno interessa-nos aqui porque a mundanidade é a totalidade da significância que funciona como condição de possibilidade de manifestação ou de desocultamento do ente intramundano no seu todo. É preciso notar que nenhum modo da mundanidade é, em si mesmo, determinante para o sentido do ser do ente no seu todo. Nenhum mundo concreto de articulação da significância pode esgotar as possibilidades que possam ser projetadas: a possibilidade ocupa um lugar mais alto que a efetividade³. É preciso notar ainda que a fonte última da possibilidade de significância, isto é, da presença ou da manifestação do ente em geral, é a abertura ou o Aí constituído pelo tempo originário e sempre articulado dessa ou daquela maneira, como este ou aquele mundo. Isso posto, Heidegger poderá dizer que o ser humano é o Aí explicitado *como* estar num mundo junto das coisa e com outros seres humanos.

³ Cf. HEIDEGGER, 1927, p. 38. Estamos numa posição que pode ser caracterizada como *acósmica* e que já foi aproximada do gnosticismo (cf. LOPARIC, 1990).

Dessa concepção da mundanidade como totalidade da significância articulada *a partir* do Aí iluminado pelo tempo seguem-se algumas conseqüências importantes para o nosso tema. Em primeiro lugar, fica desconstruído o caráter originário de regiões do ente tradicionalmente consideradas como primárias, a saber, a natureza, o espírito, a cultura, a técnica e a história. Todas elas perdem o seu primado diante do tempo-espaço originário do Aí particularizado como um mundo em que o estar-aí se encontra desde que existe. Em segundo lugar, perdem a força as oposições metafísicas entre essas regiões.

A oposição que aqui mais nos interessa é a entre a natureza e a técnica⁴. A instrumentalidade dos instrumentos não nos leva a um mundo oposto ao da natureza. Pelo contrário, esse horizonte de manifestação do ente intramundano serve de fio condutor para a descoberta de pelo menos dois sentidos de natureza. O primeiro desses sentidos é o de natureza como depósito de “materiais”. Com efeito, no uso dos instrumentos manifesta-se uma natureza interna ao mundo instrumental, íntima da técnica do trabalho manual na qual se desoculta a instrumentalidade das coisas. O segundo sentido é o de natureza que é “levada em conta” no uso das coisas no mundo ambiente: as intempéries, o sol, o clima, a paisagem⁵.

Esses dois sentidos de natureza são distintos, bem entendido, da natureza como o domínio de presentidades (substâncias ou de forças

⁴ A oposição entre a natureza e o espírito cai diante do fenômeno mesmo do estar-aí que é, originariamente *espacial e compreendedor*. A distinção entre a natureza e a história perde o seu caráter irreduzível diante da tese de Heidegger de que antes de serem descobertas, as leis de Newton não existiam. Ou seja, a natureza no sentido de Newton só pode ser pensada no interior da articulação da acontecência do Aí *a título* de um projeto científico do mundo e das coisas intramundanas.

⁵ Esse sentido de natureza serviu de ponto de partida para as reflexões de Watsuji sobre a relação à natureza característica da cultura japonesa (cf. WATSUJI, 1992).

da natureza), tal como explicitada, por exemplo, em Kant⁶. Mesmo assim, a natureza no sentido kantiano não passa, segundo Heidegger, de uma derivação ontológica, de resto, perfeitamente legítima, dos sentidos da natureza descobertos na instrumentalidade (HEIDEGGER, 1927, p. 63).

Isso vale também para a natureza que é objeto da ciência e da tecnologia. Dada a estrutura do estar-aí, mesmo a existência “própria” pode fazer a *sua* ciência e tecnologia. O desbaratamento do mundo do uso pela tematização objetivante a que assistimos hoje em dia, baseado no “projeto científico da natureza”, é pensado, em *Ser e tempo*, como um processo ontológico e epistemológico que envolve, sim, um problema de fundamentação dos modos de articulação categorial do ser do ente, típicos do saber científico; no entanto, quando esse problema for resolvido, mostrando-se que, e como, a ciência se origina da “existência própria”, isto é, da estrutura fundamental do estar-aí (mostrando, no essencial, que a mera presentidade *não é mais* a instrumentalidade), deixa de existir, pelo menos à primeira vista, qualquer problema adicional de “esquecimento” da origem (HEIDEGGER, 1927, p. 363).

Não parece portanto haver, em *Ser e tempo*, nada de intrinsecamente problemático no sentido do ser do ente explicitado categorialmente, em termos das categorias da filosofia da natureza de Kant ou da física de Newton, desde que seja expedido, a partir da totalidade da

⁶ A natureza acessível na totalidade das significações instrumentais difere também da natureza que “tece e impulsiona” */webt und strebt/*, que nos assalta, que nos prende como uma paisagem”. A *natureza-paisagem*, elaborada sobretudo pelo romantismo, não tem nem o modo de ser do material disponível, nem é levada em conta nos afazeres cotidianos, nem existe como algo meramente presente. Heidegger sustenta, contudo, que mesmo essa natureza que nos “abraça” só é compreensível ontologicamente a partir do conceito do mundo, isto é, da análise do estar-aí. Cf. HEIDEGGER, 1927, p. 70.

significância, o “atestado de nascimento” desse sentido “deficiente” do ser do ente. Nessas condições, nenhum sentido do ser deve ser “preferido” ao outro: todos eles, as “privações” incluídas, são possibilidades estruturais “herdadas” do estar-aí⁷.

Existem, no entanto, indicações de que, mesmo em *Ser e tempo*, o projeto filosófico-científico da natureza, elaborado na modernidade, constitui-se num distanciamento encobridor da origem e da verdade originária do ser do ente em geral. Heidegger deixa claro que esse projeto implica num tempo mensurável que transcorre e que é linear, infinito e irreversível. Ora, tal tempo não é existencialmente indiferente. Ele tem um sentido existencial-ontológico, a saber, o de abrir a possibilidade de fuga da morte para a eternidade, como Heidegger mostra no parágrafo 81 de *Ser e tempo*. Trata-se, portanto, do ocultamento da finitude do ser do estar-aí. Aqui nos defrontamos com uma das mais significativas tensões internas *Ser e tempo*, não resolvidas por Heidegger na primeira fase da sua obra⁸.

2 O ENCONTRO COM JÜNGER

Os limites do projeto de *Ser e tempo* não terminam aí. O principal decorre do fato de Heidegger não poder dizer que o projeto científico do mundo, uma possibilidade aberta pelo ser o Aí do homem, seja, em si, um *perigo* ou, ainda menos, um perigo extremo, para o homem

⁷ A impropriedade é, ela mesma, uma possibilidade onto-ontológica da estrutura do estar-aí e não algo que determina essa estrutura. Por isso, ela é superável, sempre dentro dos limites dessa estrutura, por um modo ser também onto-ontológico, a saber, pela resolução.

⁸ Trata-se, em suma, da incapacidade do projeto de *Ser e tempo* de desconstruir a presentidade como tal, isto é, como um sentido *estruturalmente fundado* e, por isso, incontornável do ser do ente. O resultado mais radical possível é o estabelecimento do caráter derivado da presentidade e, portanto, do mundo da ciência e da técnica.

e o habitat do homem. A questão da periculosidade do projeto científico (técnico) da natureza só poderá ser formulada e tratada por Heidegger na segunda fase da sua obra.

Um primeiro passo importante nessa direção foi dado por Heidegger depois de ele ter tomado conhecimento das análises sobre a técnica moderna e suas raízes metafísicas expostas por Ernst Jünger em dois escritos, *A mobilização total* (1930) e *O trabalhador* (1932). Sabemos do próprio Heidegger que esses textos, nos quais a temática da técnica é explicitada à luz do conceito de vontade de poder nietzschiana, tiveram um impacto imediato e decisivo sobre o seu pensamento.

O mundo dos dias de hoje oferece, sustenta Jünger, um espetáculo que lembra uma paisagem de vulcões. A essência do *vulcanismo* jüngeriano é a união entre a guerra e o progresso. O nome dessa união é “mobilização total” (Cf. JÜNGER, 1930, p. 127). A mobilização total transforma a vida em “energia potencial” que gera um gigantesco processo de trabalho, dominado pela figura titânica do trabalhador. A sua tarefa é infinita, no sentido de não ter meta alguma, e cósmica, no sentido de submeter incondicionalmente o homem e tudo que existe. O resultado dessa submissão total é o de “embutir a imagem da guerra na ordem do estado de paz” (JÜNGER, 1930, p. 131). Os Estados industriais são como “forjas vulcânicas”, que abalam todas as construções tradicionais humanas, até a própria Terra. O que permanece é unicamente a instrumentação (*Rüstung*), o nervo central da vida. Nesse mundo, os deveres básicos passam a ser os de defesa e de trabalho (JÜNGER, 1932, p. 302)⁹.

⁹ Em 1978, Jünger escreve: “O vulcanismo vai aumentar. A terra não somente produzirá novas espécies, mas novos gêneros. O super-homem ainda conta como espécie”. (JÜNGER, 1981, 1932, p. 317). Mesmo a vontade de poder de Nietzsche foi deixada para trás. O que há determina-se não a partir de vontade de controlar, mas a partir de vontade de destruir e de refazer. Não se trata de uma vontade nietzschiana e sim de uma vontade sadiana. Em Sade, o

Esse furioso processo perfaz-se nas profundezas da vida, não na superfície, como a luta de classes de Marx. Tanto no socialismo, como no fascismo, tanto no americanismo como no sionismo, tanto nos Estados nacionais como na comunidade internacional, predomina a mobilização total. Mesmo a polícia dos países latinos obedece às leis modernas de trânsito, ironiza Jünger. A compulsão para a instrumentação uniformiza progressiva e seguramente todos os homens. Os modos dessa compulsão são mais fortes que a tortura, tão fortes que o homem os saúdam com júbilo. Numa nota quase sadiana, Jünger diz: “Por detrás de toda saída que é assinalada pelos símbolos de felicidade, espreitam a dor e a morte” (JÜNGER, 1930, p. 145-6).

Um traço inconfundível da mobilização é a técnica. Mas não o seu momento essencial. A essência da mobilização não é algo técnico, é a *prontidão* (*Bereitschaft*) para a mobilização e a técnica. Essa prontidão existia na Europa inteira, mas não existia, na época, entre os alemães. Os alemães perderam a I Guerra Mundial justamente por só se terem mobilizado parcialmente (JÜNGER, 1930, p. 136); porque, na Alemanha, o espírito do progresso foi ativado incompletamente (p. 140). Os voluntários alemães não estavam prontos e, nesse sentido, morreram inutilmente. Não obstante ou, melhor, por isso mesmo, eles experienciaram, ao morrer por uma “pátria invisível”, um júbilo “em que se expressou com vigor a voz do demônio alemão e no qual o tédio em relação a valores antigos uniu-se à ânsia inconsciente de uma vida nova” (JÜNGER, 1930, p. 146).

O verdadeiro resultado da derrota militar alemã foi a conquista de uma Alemanha “não progressista” e “mais profunda”. A prova da

tema dos vulcões é central. O personagem de cientista sadiano mais conhecido, o químico Almani, sonha em imitar a natureza vulcânica. – Para a continuação da discussão entre Heidegger e Jünger, cf. JÜNGER, 1950 e HEIDEGGER, 1959b.

existência dessa Alemanha é a atual inquietude alemã, “sinal de surgimento de um gênero novo que não pode mais ser satisfeito por nenhuma idéia desse mundo, nem por nenhuma imagem do passado”. “Aqui reina”, prossegue Jünger, “uma frutífera anarquia que se originou dos elementos da terra e do fogo e na qual se oculta o germe de um novo poder”. Aqui aponta uma “nova instrumentação que tenta forjar as suas armas de um metal mais puro, mais duro, testado por todas as resistências”. Depois da I Guerra Mundial, a Europa ganhou dimensões planetárias. Mas com isso, ela perdeu o poder de convicção. Assim, ficou aberto o espaço para o surgimento de novas forças. O alemão, vencido, encontrou uma delas, a saber, a si mesmo. A guerra e a derrota foram antes de tudo um meio de auto-efetivação. A nova instrumentação alemã deve ser uma mobilização dos alemães – e nada mais. Além da mobilização total no sentido de pensamento organizatório incondicional, que é global, existe uma mobilização “mais alta”, específica da Alemanha do pós-guerra (JÜNGER, 1930, p. 147).

3 A VONTADE ALEMÃ DE SABER

Essas idéias de Jünger sobre a nova instrumentação alemã constituem o pano de fundo das primeiras posições explícitas sobre a técnica que Heidegger tomou no seu *Discurso de posse* como Reitor da Universidade de Friburgo (1933)¹⁰. Como em *Ser e tempo*, afirma-se a existência de um lugar de origem do pensamento ontológico, de um lugar que controla as mudanças históricas e que não é submetido a elas. Só que, agora, a articulação do lugar de origem que possibilita o

¹⁰ Logo que foram publicados, Heidegger leu e discutiu com seus colaboradores os textos mencionados de Jünger e reconheceu que neles “está expressa uma compreensão essencial da metafísica de Nietzsche” (HEIDEGGER, 1983, p. 24).

pensamento do ser não é mais determinada pelo estar-aí, mas por uma *vontade* que se manifestou no começo grego da filosofia¹¹. A novidade do *Discurso de posse* está na tentativa de definir melhor a “mobilização” espiritual que possa sobrepujar e, assim, desconstruir a vontade de poder de Nietzsche e que permita retomar, em termos de um poder superior, a crítica do projeto científico e técnico do mundo iniciada por Jünger.

A nossa vontade alemã de saber deve consistir, diz Heidegger, em querer “colocar-se de novo sob o poder do *começo* de nosso estar-aí espiritual-acontecencial”. Não se trata, portanto, de servir à vontade de poder, tal como explicitada na modernidade, mas aos poderes mais altos, os que se manifestaram na hora da irrupção da filosofia grega: “Toda ciência permanece atada àquele início da filosofia. É dele que extrai a força da sua essenciação, desde que permaneça à altura desse início” (HEIDEGGER, 1933, p. 11).

Que é a ciência, isto é, a filosofia grega? O primeiro filósofo grego foi Prometeu. Ésquilo põe na sua boca as seguintes palavras: “Mas, o saber é muito menos forte que a necessidade”. A palavra grega aqui traduzida por “saber” é “*téchne*”. O saber filosófico como *téchne* é um saber que “permanece exposto à supremacia do destino” e, por isso, não pode senão fracassar. É um saber que só pode ter o sentido de uma obstinação diante da “inalterabilidade inescrutável” (HEIDEGGER, 1933, p. 11); um saber que consiste num questionamento que se mantém em meio ao ente o qual se oculta constantemente. A supremacia do destino e a impotência diante do destino, são esses os dois caracte-

¹¹ Mas não está claro como a história do pensamento do ser depende do seu começo grego. Heidegger ainda não dispõe da idéia da acontecência do ser ele mesmo, nem da tese de que essa acontecência consistiria no esquecimento progressivo da verdade do ser que culminaria na técnica moderna. Em outras palavras, ele não vê ainda, nenhuma conexão essencial entre a *téchne* grega e a técnica dos modernos.

res da *téchne*, isto é, do saber do início da filosofia. Embora condenada ao insucesso, a obstinação filosófica não é uma veleidade ou um capricho. Pelo contrário, ela se constitui no mais alto modo de “*enérgia*”, de “estar-com-as-mãos-na-obra” do ser humano, num poder que “aguça e abrange” tudo o que há.

Trata-se, para os alemães, de recuperar a grandeza desse início numa época caracterizada pela morte de Deus, isto é, pelo abandono total do homem em meio ao ente. Na modernidade, o manter-se em meio ao ente que se oculta constantemente transmuta-se “em exposição, inteiramente desprotegida, ao oculto e incerto, isto é, ao questionável. /.../ O questionar transforma-se, assim, na figura mais alta do saber” (p. 13). É ele que “expõe, de novo, a ciência à fertilidade e à bênção de todos os poderes do existir humano-acontecencial, formadores do mundo” (p. 14). O questionamento desprotegido em meio à incerteza do ente no seu todo exige a resolução para a essenciação do ser e compele o povo alemão a três serviços: o de trabalho, o de luta e o de saber¹². A vontade alemã de saber é a vontade de que esses três serviços constituam-se como um “único poder”, como uma única “força formadora” (p. 18).

Poder-se-ia objetar que a retomada direta da força do começo grego da filosofia ocidental tornara-se impossível pelo curso da história, em particular, pela cristianização posterior e pelo pensamento matemático-técnico da modernidade. A objeção não procede, responde Heidegger. O início ainda é. Ele não está *atrás* de nós, mas *diante* de nós. Trata-se de ter a liberdade para dispor de novo do seu poder. Até mesmo a técnica moderna pode ser rendida pelo poder do destino que dispõe, desde o começo, da *téchne* grega. Heidegger sabe do furor desenfreado da industrialização e do desgaste do ente que esta efetua

¹² Desses serviços, derivados de Platão, Heidegger fala também em seus discursos políticos dos anos trinta, cf. SCHNEEBERGER, 1962.

(HEIDEGGER, 1957b [1935], p. 30). Mas, ainda em 1935, ele pensa que as palavras gregas *téchne* e *poíesis* têm um sentido totalmente diferente do da técnica moderna, “que é algo *essencialmente* distinto de todo e qualquer uso de instrumentos conhecido até agora” (p. 148).

Vemos o que aconteceu. Heidegger reconheceu que o poder ser do *Ser e tempo* não tem poderes para desconstruir a técnica tal como descrita por Jünger. A natureza vulcânica não é um projeto do estar-aí, mas a expressão da vontade de poder, no sentido de Nietzsche. Se quisermos desconstruir o vulcanismo a partir de algo que ele *não é mais*, precisamos de um *Ainda não* mais poderoso do que os êxtases do tempo originário constitutivos do Aí do ser humano. Precisamos de uma abertura da verdade do ser comandada por um poder mais alto que o poder-ser do estar-aí. Em 1933, Heidegger tem a esperança de que esse poder tenha-se desocultado no início da filosofia grega. Nesse contexto, o programa de desconstrução da ontologia passava a consistir na demonstração de que a metafísica e a técnica modernas *não são mais* o pensamento do ser da origem da filosofia grega, o pensamento que Heidegger caracterizara como ainda sendo prometéico.

4 A *TÉCHNE*, NO LUGAR DO MANUSEIO

Em *A origem da obra de arte* (1935), Heidegger tenta dar um exemplo desse retorno, planejado em 1933, à força do início da filosofia ocidental. As virtudes do manuseio, ao mesmo tempo positivas e desconstrutivas, são agora atribuídas à *téchne* dos gregos¹³.

Os gregos, diz Heidegger, usavam a palavra “*téchne*” tanto para o artesanato como para a arte. Mas, essa palavra não significa propriamente “nem o artesanato, nem a arte, nem, por certo, a técnica no

¹³ Num certo sentido, o artigo sobre a origem da obra de arte representa um momento conservador no pensamento de Heidegger.

sentido de hoje". Não se trata nem mesmo de "um modo de performance prática em geral". A palavra significa antes "um modo do saber", no sentido de "recepção do presente como tal (na sua presença)" (1954, p. 47), isto é, de "desocultamento do ente" na sua verdade.

Nessa interpretação, a *téchne* não pode ser usada para interpretar o "manuseio ocupado" de *Ser e tempo*. O desocultamento do ente na sua verdade, pensado na *téchne* pelos gregos, nunca é uma atividade do homem, mas um produzir "que deixa de antemão que o ente chegue à presença de acordo com o seu aspecto", em meio ao ente "que surge autógeno, da *phýsis*" (p. 48). O fazer do artista não se compreende a partir da atividade artesanal, mas a partir da *téchne* como *phýsis*, como produzir que faz aparecer.

Observamos, aqui, um deslocamento na compreensão heideggeriana da determinação do sentido do ser do ente. Esta não está mais no poder do poder-ser do estar-aí (do homem), mas no poder do vigor imperante da *phýsis*. Estamos, claramente, a caminho da des-transcendentalização definitiva do pensamento do ser, que, em *Ser e tempo*, ainda estava preso ao conceito de condição de possibilidade *a priori* do sentido do ser.

Esse movimento de dessubjetivação é acompanhado de um outro, o que retira da instrumentalidade do instrumento o primado na compreensão do sentido do ser do ente intramundano. Esse primado – que se deve ao fato de o instrumento ter uma posição intermediária entre a coisa e a obra, posição esta que torna plausível a tentativa de compreender, usando o ser instrumental como fio condutor, o sentido do ser das coisas e das obras e, finalmente, do ente no seu todo – deve ser questionado (p. 18-9). Como proceder nesse questionamento? Observando que o que mostra o instrumento na sua instrumentalidade é a obra (p. 27) e que a obra não é o instrumento; que, por fim, o caminho em direção ao sentido do ser do ente como tal no seu todo

é a obra, não o instrumento. O “fato de que um ente existe” (*das Dass*) não se manifesta no instrumento, pelo contrário, “desaparece na utilidade”. Existir como instrumento significa ser “largado para além de si”, emergir não em si mesmo, mas na sua serventia (*Dienlichkeit*). É a obra, e só ela, que faz com que o ente como tal *seja*. Vemos a mudança do enfoque: o acesso ao ente não é mais o manusear, nem, menos ainda, o perceber, mas o produzir artístico que põe em obra a verdade (o desocultamento) da presença do ente. A instrumentalidade não somente perde o seu primado metodológico, mas é desconstruída como derivada e mesmo como encobridora da verdade (do sentido) do ser¹⁴.

5 A VIRADA

Heidegger não permaneceu por muito tempo nesse caminho de retorno aos gregos. Num texto de 1938, ele reconhecerá o engano cometido em textos referidos, de 1933 a 1935, em particular no *Discurso de posse*. “Aquele discurso”, diz ele, “*passa por cima* da ‘modernidade’ e da ‘ciência corriqueira’”, e ainda espera poder fazer ressurgir a ciência de “um saber mais originário”, um saber que “só pode ser fundado no debate com o primeiro começo do pensamento ocidental”¹⁵. Onde está o engano? No fato de que, em 1933, Heidegger ainda não tinha compreendido a comum-pertença entre a vontade de poder que caracteriza a ciência moderna e o poder que impera no início grego da filosofia ocidental.

O primeiro Heidegger ainda não fazia diferença entre o *primeiro começo* e a *origem* do pensamento do ser. Distinção essencial, que per-

¹⁴ Uma razão a mais para não tratar em termos de instrumentalidade os modos de ser dos objetos de Winnicott, diferentes dos “objetos externos” ou “objetos objetivamente percebidos”.

¹⁵ Cf. VIETTA, 1989, p. 32; meus grifos.

mitirá ao segundo Heidegger dizer que a exposição à origem não significa necessariamente a submissão à força inicial da filosofia grega. Mais importante ainda é que agora fica possível pensar essa exposição sem recorrer às metáforas da força e da submissão. Em vez de se valer dessas imagens, tiradas da metafísica nietzschiana da vontade de poder, o segundo Heidegger passará a falar em correspondência ao chamado ou à incitação da origem. Dessa maneira, ele chegará a conceber um pensamento do ser “mais inicial” (*anfänglicher*) que o grego. Passo decisivo, que lhe permitirá espreitar a possibilidade de um “outro começo” do pensamento da presença, diferente do grego e capaz de nos libertar da herança do primeiro começo: o da metafísica das forças *em geral* e, por isso, também das forças da fase terminal dessa metafísica, da técnica.

Foi só com o tempo que Heidegger pôde perfazer esse caminho que vai do seu projeto de retomada da força da filosofia grega, formulado em 1933, até o começo, no fim da década dos anos trinta, da vigília por uma outra incitação, não mais grega, para o pensamento sobre o que há. Gostaríamos de sublinhar alguns pontos altos desse percurso.

Heidegger explicitou, em primeiro lugar, a relação entre a *téchne* e a técnica moderna, já notada em 1935. Em 1937, ele escreve: “A *téchne* abre e nos entrega a verdade do ente, torna o ente enquanto ente acessível; mas, ao mesmo tempo, ela, por necessidade, não deixa mais que o ente cresça e o coloca totalmente sob o seu domínio – pelo que fica simultaneamente *aniquilada* a verdade. /.../ Mas, o que é o essencial da ‘técnica’ de hoje?” (HEIDEGGER, 1937, p. 17). É precisamente essa pergunta que abre o caminho para a meditação tardia de Heidegger sobre a essência não técnica da técnica e sobre o ultrapassamento da metafísica.

Progressivamente, Heidegger passará a estabelecer, de fato, a relação entre o saber metafísico (e científico) tradicional e a técnica, fa-

lando em *tecnicização* do saber pelo método (*Ibid.*, p. 8). O avanço decisivo nessa direção foi uma palestra de 1938, intitulada “A fundamentação da imagem moderna do mundo pela metafísica”, em que o saber moderno é claramente concebido como um saber de dominação, a serviço da vontade de poder¹⁶.

Heidegger tematiza, ainda, a existência de uma relação íntima entre a técnica e a vontade de poder em Nietzsche. Em 1940, ele já tem claro que a “economia maquinal” de Nietzsche, “o cálculo maquinal de todo agir”, exige um novo tipo de homem, a saber, o super-homem, e que, inversamente, esse tipo de homem precisa de “economia maquinal” para “erigir uma dominação incondicional sobre a terra” (Cf. HEIDEGGER, 1961a, vol. II, p. 165-6). A vontade de poder quer a objetivação incondicional das coisas, a sua transformação em objeto da técnica, o que é um ataque permanente às coisas (HEIDEGGER, 1943, p. 236; 1954, p. 100).

É dentro desse novo contexto que deve ser lido o comentário ao *Discurso de posse*, escrito em 1945, em que Heidegger reconstrói a sua relação com Jünger. Na época da publicação dos textos de Jünger (1930-32), ele ainda não sabia do caráter acontecencial da metafísica, nem pode se distanciar dela. Em 1939/40, dispondo já da interpretação da técnica em termos da acontecência do ser, Heidegger voltou a trabalhar Jünger para mostrar a sua linhagem nietzschiana. Com efeito, observa Heidegger, o que Jünger “pensa no trabalhador e o que vê à luz desse pensamento” não é outra coisa do que “o domínio universal da vontade de poder no interior da história planetar” (HEIDEGGER, 1983, p. 24-5).

¹⁶ As etapas preparatórias dessa palestra são as preleções sobre as questões fundamentais da metafísica kantiana, de 1935/6, (publicadas como *Die Frage nach dem Ding* [A pergunta pela coisa], em 1962), e as preleções sobre Schelling, de verão de 1936.

6 O ABANDONO DO SER

A desconstrução heideggeriana da técnica foi formulada de maneira exemplar na seção 26 do artigo “Ultrapassamento da metafísica”, publicado em 1954 e composto de trechos escritos entre 1936 e 1946. Em vez de ser moral, fazendo da técnica uma recusa monstruosa do bem, a sua crítica é acontecencial: a técnica é o modo de ser do ente nos nossos dias, determinado pela metafísica, isto é, pela acontecência do ser ele mesmo. Na época de hoje, essa acontecência se dá na maneira do abandono do ser pelo homem e do homem pelo ser (*Seinsverlassenheit*).

A técnica trata o ente no seu todo, observa Heidegger, como objeto de consumo (*Verbrauch*). O consumo do ente visa a instrumentação (*Rüstung*), no sentido metafísico pela qual o homem se torna o “senhor” dos “elementos”. As guerras são apenas conseqüências da instrumentação. Elas tendem a garantir uma determinada forma de desgaste (*Vernutzung*) das coisas. Nesse processo está envolvido também o homem, a título de “matéria prima” mais importante. As guerras mundiais são a forma inicial de eliminação da diferença entre a guerra e a paz, eliminação que se tornou necessária desde que o mundo tornou-se invivível (*Unwelt*). Estamos nos aproximando de um estado em que a destruição da guerra não é mais experienciada como tal e a paz perdeu o seu sentido e conteúdo.

Tal modo de ser das coisas, continua Heidegger, exige planejamento e liderança. O nome dessa liderança, que submete todos os esforços ao todo do planejamento e da securitização, chama-se “instinto” de liderança. O “instinto” é o ultrapassamento do intelecto em direção de calculabilidade incondicional de tudo. A vontade torna-se “mera pulsão [*Trieb*] de cálculo”. Até então, “instinto” era uma especificidade dos animais, que dava conta do útil e do nocivo. O caráter cer-

teiro do instinto animal corresponde ao seu atrelamento cego num domínio de utilidade e esse, por seu turno, corresponde à dominação incondicional do homem moderno sobre o mundo. O instinto da animalidade e a *ratio* da humanidade tornam-se idênticos.

Dizer que o instinto é o caráter da humanidade significa dizer que a animalidade, em cada uma das suas formas, está totalmente submetida ao cálculo e ao planejamento (saúde, adestramento). Como o homem é a matéria prima mais importante, devemos contar com que, no futuro, sejam construídas fábricas para a produção artificial de material humano. As pesquisas do químico Richard Kuhn (prêmio Nobel de química de 1942) já abrem a possibilidade de geração planejada de seres humanos, seja de sexo masculino, seja de feminino.

A cultura também é consumo e representa o único caminho pelo qual o homem ainda pode pretender salvar a subjetividade. Não nos enganemos: a demanda pela cultura existe no mesmo sentido que existe a demanda pela matéria prima humana e obedece às mesmas regras de instrumentação ordenadora. Para a produção de livros de entretenimento e de poesia, o poeta não é mais importante do que o aprendiz de encadernação. Dessa maneira, até mesmo a obra de arte perde o seu poder de desocultamento originário da verdade do ser e passa a existir sob o domínio do ser desocultado como técnica, como armação instaladora (Cf. HEIDEGGER, 1954, p. 91-5).

7 O NAZISMO E A TÉCNICA

Heidegger reconhece ter acreditado, em 1933, que o movimento nacional-socialista pudesse trazer “a reunião dos alemães na sua essência acontecencial e ocidental” (Cf. HEIDEGGER, 1983, p. 39). Ele não nega ter tido a fé, mantida ainda em 1935, na possibilidade de o homem alemão enfrentar o poder da “técnica planetária”, de onde a

frase sobre a “verdade e grandeza interna” do movimento socialista nacional alemão, de *Introdução à metafísica* (1935)¹⁷.

Foi justamente em razão da frustração dessa fé que Heidegger afastou-se do nazismo. Ele deu-se conta de que esse movimento não enfrentava o poder da técnica e que, no essencial, não fazia mais do que efetivar o modo de ser do ente como calculabilidade e dominação. Heidegger percebeu, ainda, que o nazismo era apenas uma realização extrema, de uma possibilidade que permanecia aberta. Mesmo depois da queda do socialismo nacional, mesmo na paz que se seguiu à II Guerra Mundial, vigorava, em nível planetar, o desgaste do ente em geral. Tanto o milenarismo tecnológico-mítico do trabalhador alemão de Jünger, como o milenarismo tecnológico-científico do proletariado internacional, de Marx e Bloch, serão vistos por Heidegger como desdobramentos destinais de uma herança grega não pensada e perigosa. Em vez de apostar neste ou naquele milenarismo, Heidegger partirá em busca de um outro começo do pensamento do ser e de um tipo de saber que não mais assista à nadificação do ente no seu todo pelo poder da técnica¹⁸.

¹⁷ Alguns críticos contestam que essa famosa frase foi escrita em 1935 e a datam de 1953. A página correspondente do manuscrito está faltando. Maurer (1991) argumentou que a data de 1935 está correta, já que a frase se insere, com facilidade, no contexto geral da preleção.

¹⁸ Para muitos, esse tipo de análise e de crítica do nazismo é chocante e mesmo escandaloso. O que se esperava de Heidegger era o reconhecimento da *culpa moral* de haver participado do movimento nazista e a *condenação moral* das práticas do socialismo nacional. Sobre esse ponto, cf. a afirmação de Derrida, citada em Vietta, p. 101-2, de que, se Heidegger tivesse “condenado” (entenda-se, condenado moralmente) o crime de Auschwitz, ele quase certamente teria sido “absolvido”. Heidegger não podia fazer o que lhe pediam por que uma condenação moral de modo atual de desocultamento do ser é, segundo ele, um gesto sem sentido. O que urgia fazer, desde o seu ponto de vista, era proceder à desconstrução da técnica, no sentido que ele mesmo

8 A PERGUNTA PELA TÉCNICA EM HEIDEGGER II

O apogeu da reflexão heideggeriana sobre a técnica está nos textos dos anos 40 e 50. No artigo *A pergunta pela técnica* (1949), de importância capital para o nosso tema, Heidegger submete à desconstrução explícita o conceito grego de *téchne*, conceito que em 1935 ainda ocupava o lugar de produção originária de manifestação. De início, Heidegger reafirma o desligamento (operado em 1935) da pergunta pela técnica da questão da instrumentalidade e do agir instrumental. O problema da técnica não é o da instrumentalidade, nem mesmo a causalidade implicada pela instrumentalidade, mas o modo de desocultamento, da verdade, do ser.

Desde a antiguidade grega, há quatro causas. Que são essas causas? Modos de trazer algo à presença. Esse trazer à presença é chamado por Platão de *poiésis*, o ocasionar daquilo que passa e avança da não-presença à presença (HEIDEGGER, 1949, p. 19). Trazer à presença é produzir. A arte, o artesanato é uma *poiésis*. Mesmo a *phýsis* é uma *poiésis* (por exemplo, o emergir da floração). Todos os três, a arte, o artesanato e a *phýsis* radicam no desocultamento do (ser do) ente ocasionado pelas causas.

Que tem a técnica a ver com tal desocultamento do ente? Tudo. A *téchne* grega pertence à *poiésis*, ela mesma é um modo de desocultamento “poiético”, produtivo, onde acontece a verdade (p. 20-1). A sua herança longínqua, por muito tempo incubada, é a técnica moderna¹⁹. Que modo de produção, de desocultamento do ente, é a técnica moderna? O de *provocação* do ente no seu todo. Provocação que trans-

tentou delinear numa série de trabalhos de sua última fase. Sobre a questão da “culpa” de Heidegger, cf. LOPARIC, 1990.

¹⁹ Usamos o termo “incubada” no sentido de Heidegger que fala em tempo de incubação do princípio do fundamento (1957c).

forma, estoca, distribui, conecta. Controla e securitiza. Constanteia (*beständig*) tudo. É como constanteado (*das Bestand*) que hoje existe tudo o que está presente. A constateação reúne. Não se trata de um fazer humano. Pelo contrário, o homem é reunido à instalação do constante, por uma provocação unificadora, que Heidegger chama de armação (*Gestell*). A armação, diz Heidegger, “é a reunificação de uma alocação que coloca o homem na posição de desocultar o efetivo à maneira de instalação do constanteado” (p. 31).

Agora, Heidegger sabe também como determinar com precisão a relação entre o saber científico e a técnica. Não foi a matematização da natureza que gerou a técnica. Embora preceda historicamente o desenvolvimento desta, a ciência matematizada, já ao nascer, estava no campo de força da essência da técnica, que existe desde a Grécia. O pensamento representacional da ciência não é o lugar originário da verdade do ser, ele é apenas um modo epocal (“moderno”) do desocultamento do ser como presença constante, constanteada, que já foi prenunciado na *téchne* dos gregos.

Em 1951/52, Heidegger voltará a identificar a *poiesis* e a *téchne* como os lugares de onde adveio a técnica moderna e a ciência calculadora. Hoje, escreve ele, o conglomerado empresarial (*Konzern*) da filosofia do futuro está completo e consiste de lógica formal, acoplada à psicologia, à psicanálise e à sociologia. Cabe perguntar, entretanto, se a formação do conglomerado empresarial dessas disciplinas é um feito humano ou se, talvez, ele decorre “do destinamento de um poder que vem de longe e do qual as palavras gregas *poiesis* (poesia) e *téchne* (técnica) talvez sejam nomes adequados” (1961b, p. 10). Não há dúvida sobre a resposta heideggeriana a essa pergunta: o poder que hoje nos controla a todos à título de ciência moderna decorre do poder das origens gregas da filosofia, isto é, da metafísica. Assim, o rompimento do segundo Heidegger com o começo grego da filosofia está

consumado²⁰. No mesmo ato, fica definida a *retratação* do Heidegger II em relação ao *Discurso de posse* do Heidegger Reitor: a vontade de poder explicitada por Nietzsche, como o modo da presença que caracteriza a época de hoje, não pode ser questionada e combatida por um poder que estaria nos primórdios da filosofia grega. Na sua essência, esse poder dos começos já é um prenúncio do poder exigido pela vontade de poder da fase terminal da metafísica ocidental.

A nova ciência fundamental, diz Heidegger num texto de 1966, é a cibernética, “teoria do controle de planificação e de organização do trabalho humano”, teoria que, acrescenta ele, “constrói a linguagem para o intercâmbio de informações”. O traço fundamental da cientificidade terminal “é o seu caráter cibernético, isto é, técnico”. Agora, todas as categorias têm exclusivamente a função cibernética, tendo perdido “qualquer sentido ontológico” que ainda possuía em Kant. O domínio sobre o saber é exercido pelas “operações e modelos do pensamento representacional calculador”²¹.

A técnica assim entendida não é um projeto do estar-aí, nem da ordem das possibilidades do estar-aí. Tampouco é um modo de ser ahistórico. Ela é um momento da acontecência do ser, ele mesmo, acontecência que se inicia na Grécia. Em Heidegger I, embora se possa falar em acontecer do ser, isto é, do Aí no tempo originário, não se pode falar ainda em *épocas* do acontecer do ser. Em *Ser e tempo*, o ser tem o sentido de fundamento infundado (lançado) no horizonte do tempo dos êxtases. Para Heidegger II, a conexão entre o ser e o tempo é o acontecido de um acontecer prévio a qualquer acontecer

²⁰ Não deixa de ser estranho o fato de Habermas não ter percebido esse rompimento com a Grécia e com Jünger (isto é, com a Alemanha) e ter continuado a chamar o segundo Heidegger de “revolucionário conservador”.

²¹ Uma crítica da concepção da ciência do segundo Heidegger, encontra-se em Becker, 1960. Esse texto é resenhado em Pöggeler, 1965.

mundano ou intramundano, acontecer que Heidegger chama de *Ereignis*, apropriação ou inteiração do ser e do tempo.

Dessa maneira, Heidegger desfaz o último resquício do apriorismo, a idéia de que o tempo é, atemporalmente, o horizonte do ser. Agora, o ser-presença no tempo é pensado como destinamento (*Geschick*). Na expressão “acontecência do ser”, o sentido do termo “acontecência” não é mais o do existir de um estar-aí no tempo, mas o de advir ao tempo dos modos da presença, presença que se torna destino (*Schicksal*) do homem. É neste acontecer que está depositada na história da metafísica, iniciado pela explicitação do ser como *idéa*, em Platão, continuado pelo desocultamento do ser como substancialidade (Aristóteles), representidade (Descartes), objetividade (Kant) e, por fim, vontade de poder (Nietzsche).

A técnica é o último dos destinamentos do ser e ela determina o nosso destino nos dias de hoje. Esse destino é um perigo. Mais ainda, é um *perigo extremo*. O perigo não está somente, nem primariamente, no fato de a humanidade poder ser destruída pelas máquinas mortíferas. A ameaça verdadeira está no fato de o homem esquecer até mesmo da pergunta pelo sentido da presença. Quando tal acontece, tudo o que existe tem o modo de ser de um fabrico (*das Gemache*) e o homem, ele próprio, torna-se algo meramente constanteado (HEIDEGGER, 1954, p. 34-5).

Haverá alguma defesa contra esse perigo? Nada que o homem possa fazer pode nos salvar. A fim de indicar a sua maneira de ver o caminho de salvamento (*Rettung*), Heidegger cita dois versos de Hölderlin:

“Mas, onde existe perigo,
Lá cresce também o que salva.”

O que significa aqui salvar? Significa garantir contra a constan-teação. O que é que pode garantir o homem contra a constan-teação? Aquilo mesmo que o faz constan-tear no sentido de perseguir instalando as coisas: o ser ele mesmo. A presença que se manifesta na técnica como constan-teação instaladora pode vir a se desocultar como o que guarda, sem perseguir, e o que resguarda, sem instalar.

Para tanto, é preciso que aconteça a viragem no desocultamento do ser, o que, de novo, só pode dar-se a partir do ser ele mesmo. Faz-se necessária uma reviravolta capaz de *afiançar* o salvamento do esquecimento do ser, típico da técnica e fonte da sua periculosidade, num mundo que não seja mais dominado pelo poder da técnica e onde o homem possa de novo morar.

Que mundo é esse? Não o mundo aberto pela presentidade da percepção, nem pelo instrumento do manuseio, nem pela obra da *téchne* grega, mas o mundo da verdadeira coisa, coisa que, tal como um cálice ou um assento, uma vereda ou um arado, uma árvore, uma lagoa, um rio, uma montanha, condiciona (*bedingt*) o Céu e a Terra, os Deuses e os Mortais. É também nesse espaço quadripartite, chamado por Heidegger de *Geviert*, quadrindade, que poderá iniciar-se o outro começo do pensamento da presença e o habitar poético do mundo.

9 ALGUMAS IDÉIAS “ECOLÓGICAS” INSPIRADAS NO HEIDEGGER II

Em Heidegger II, o problema do morar continua sendo o problema central do homem. Não se trata mais de uma tarefa imposta pela estrutura do estar-aí, como em *Ser e tempo*, mas de uma necessidade decorrente do modo de desocultamento do ser na época em que vivemos. Esse modo é a técnica que desgasta tudo o que há, sendo, por isso, o perigo extremo. Ele faz com que o homem esqueça a aber-

tura do ser e, por isso, não tenha mais onde morar. Não devido à crise habitacional, mas em virtude da instalação perseguidora de tudo e que oculta a clareira em que se ilumina (torna-se verdadeira) a presença como tal²². A solução do problema do morar antevista por Heidegger é o mundo aberto pela coisa verdadeira, o mundo-quadrindade. O acesso a esse tipo de coisa pressupõe o ultrapassamento da técnica e o fim da metafísica ocidental. Pressupõe a libertação do pensamento da presença das forças do primeiro começo, isto é, da força do princípio da razão suficiente.

Por isso mesmo, Heidegger nunca aceitaria dizer que a tecnologia aliada à profilaxia, aliança apregoadada, por exemplo, pelo movimento ecologista de hoje, possa ser uma solução para a ameaça que advém da técnica. O movimento ecologista tem duas finalidades, a conservação e a prevenção. Trata-se, em primeiro lugar, de preservar a Terra, com tudo o que existe nela, desde as paisagens até as espécies. É nesse quadro que se discutem, hoje em dia, os direitos dos animais e até mesmo de coisas tais como estão²³. Em segundo lugar, cabe prevenir as catástrofes naturais. Desde o ponto de vista de Heidegger II, tanto a ecologia conservadora concernida pelo passado, como a preventiva, preocupada pelo futuro, está condenada ao fracasso.

A primeira ainda revela uma nostalgia da natureza grega, da eternidade das espécies, já destruída pelo vulcanismo, retratado por Jünger (e, antes dele, por Sade). O que hoje está na ordem do dia,

²² Cf. HEIDEGGER, 1966, p. 64-5. Nesse contexto, tampouco existem as oposições tradicionais entre a natureza e a cultura, a natureza e a história ou natureza e a técnica. A morada do homem não é, portanto, nem a natureza nem a cultura. Tampouco pode ser o mundo da técnica. Em oposição a *Ser e tempo*, essa morada não é mais o *Aí* articulado num mundo pelos projetos do estar-aí. É a verdade ou abertura do ser, pensada como a acontecência do ser, isto é, como o desocultamento da presença no tempo a partir do retraimento originário.

²³ Maurer fala em ética das coisas, contra Nietzsche.

não é a conservação das espécies ou gêneros, mas a criação de novas espécies e gêneros. A preservação da biodiversidade é um conceito anacrônico. O que está sendo preservado, o mundo da técnica, é a capacidade da técnica de reproduzir, à vontade, as mesmas espécies ou de construir, segundo os nossos desejos, as novas. O tema dos *aliens*, do surgimento de espécies novas ou desconhecidas na Terra, é algo que tomou definitivamente conta tanto da imaginação popular como da científica. Não só os clones, as novas espécies já são realidade tecnológica.

Quanto à prevenção, o movimento ecológico não antevê um futuro em que a técnica seria ultrapassada. Em muitos casos, ele propõe apenas a limitação da atividade técnica. Recomenda, ainda o uso da técnica para o fins profiláticos (despoluição, por exemplo) à maneira da medicina preventiva. Em geral, esse movimento fica solidário da *phýsis* e da *téchné* gregas, que são a fonte da técnica moderna. Nada proíbe, em outras palavras, que as partes habitáveis da terra virem reservas ecológicas e os oceanos, grandes aquários.

Aqui surge um problema que Heidegger não sabe como tratar. Por um lado, ele reconhece que, no mundo de hoje, não podemos mais renunciar nem à física (manipulação da natureza) nem à responsabilidade²⁴. Num certo sentido, o projeto baconiano permanece indispensável. Por outro lado, esse projeto representa perigo para a essência do homem e esse perigo não pode ser combatido simplesmente pelas políticas ecológicas de conservação ou de prevenção (políticas explicitadas, por exemplo, pelos conselhos de peritos). Enquanto agirmos dessa maneira, ainda estaremos sob o domínio da metafísica e da técnica, condenados a viver em reservas naturais até sermos des-

²⁴ Heidegger não está fazendo aqui uma alusão ao livro de Hans Jonas: *Der Prinzip Verantwortung*, que é de 1979, portanto posterior ao de Heidegger que estamos discutindo no presente contexto.

cartados como lixo²⁵. O problema é o de achar uma morada onde o homem possa de novo morar, em liberdade, e morrer, de verdade²⁶. Quanto a esse problema, que o homem não pode deixar de se colocar mas que não pode resolver sozinho, o desamparo de Heidegger é total. Ele deixa a questão completamente em aberto. Ele não tem condições nem ao menos de conceber, na situação de hoje, alguma solução viável.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obs.: Algumas vezes, obras são assinaladas não pelo ano de edição, mas pelo ano da sua primeira versão.

BECKER, O. 1960: Die Aktualität des pythagoreischen Denkens. In: BECKER, 1963. p. 127-56.

———. *Dasein und Dawesen. Gesammelte philosophische Aufsätze*. Pfullingen : Neske, 1963.

GADAMER, H.-G. 1962: Zur Einführung. In: HEIDEGGER, 1962. p. 102-25.

HEIDEGGER, M. 1935: Der Ursprung des Kunstwerkes. In: HEIDEGGER, 1957, p. 7-68.

²⁵ Note-se que, por outro lado, a tecnologia moderna não exclui, pelo menos em princípio, a possibilidade de o homem tornar-se fisicamente imortal.

²⁶ Uma descrição de morte “verdadeira” pode se encontrar em *A morte de Ivan Ilich*, de Tolstoi.

-
- . 1937: “Die Bedrohung der Wissenschaft”. In: PAPPENFUSS e PÖGGELER (orgs.). 1991. p. 5-27.
- . 1938: Die Zeit des Weltbildes. In: HEIDEGGER, 1957. p. 69-104.
- . 1943: Nietzsches Wort *Gott ist tot*. In: HEIDEGGER, 1957. p. 193-247.
- . 1945: Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken. In: HEIDEGGER, 1983. p. 21-45.
- . 1946: Wozu Dichter. In: HEIDEGGER, 1957. p. 248-95.
- . *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen : Neske, 1954.
- . 1955: Gelassenheit. In: HEIDEGGER, 1959. p. 11-28.
- . *Holzwege*. Frankfurt a.M. : Klostermann, 1957a.
- . [1935]: *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen : Niemeyer, 1957b.
- . *Der Satz vom Grund*. Pfullingen : Neske, 1957c.
- . *Identität und Differenz*. Pfullingen : Neske, 1957d.
- . *Gelassenheit*. Pfullingen : Neske, 1959a.
- . *Zur Seinsfrage*. Frankfurt a.M. : Klostermann, 1959b.
- . *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen : Neske, 1959c.

-
- . *Nietzsche*, 2 vols. Pfullingen : Neske, 1961a.
- . *Was heisst Denken?*. Tübingen : Niemeyer, 1961b.
- . *Die Technik und die Kehre*. Pfullingen : Neske, 1962a.
- . *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Stuttgart : Reklam, 1962b.
- . [1935/36]: *Die Frage nach dem Ding*. [Grundfragen der Metaphysik]. Tübingen : Niemeyer, 1962c.
- . 1966: Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens. In: HEIDEGGER, 1969. p. 61-80.
- . *Zur Sache des Denkens*. Tübingen : Niemeyer, 1969.
- . [1933/1945]: *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*. Frankfurt a.M. : Klostermann, 1983.
- . *Zollikoner Seminare*. Frankfurt a.M. : Klostermann, 1987.
- . *Beiträge zur Philosophie*. Gesamtausgabe. Frankfurt a.M. : Klostermann, 1989. v. 65.
- JÜNGER, E. Die totale Mobilmachung. In: *Werke*. Stuttgart : Klett, 1930. v. 5.
- . Über die Linie. In: *Anteile. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*. Frankfurt a.M. : Klostermann, 1950. p. 245-84.

———. [1932]: *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*. Stuttgart : Cotta, 1981.

LOPARIC, Z. *Ética e finitude*. S. Paulo : Educ, 1995.

———. Winnicott e o pensamento pós-metafísico. In: CATAFESTA, I. (org.). 1996: *D.W. Winnicott na Universidade de S. Paulo*. S. Paulo : Lemos, 1996. p. 21-45.

MARGREITER, R. & LEIDLMAIR, K. (orgs.) *Heidegger. Technik – Ethik – Politik*. Würzburg : Königshausen & Neumann, 1991.

MAURER, R. Das eigentlich anstössige an Heideggers Technikphilosophie. In: MARGREITER e LEIDLMAIR (orgs.), 1991. p. 25-35.

NUNES, B. *Passagem para o poético*. S. Paulo : Ática, 1986.

———. (org.). *A crise do pensamento*. Ed. UFPa, 1994.

PAPENFUSS, D. & PÖGGLER, O. (orgs.). *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Frankfurt a.M. : Klostermann, 1991.

PÖGGLER, O. Hermeneutische und mantische Phänomenologie. In: PÖGGLER, 1984. p. 321-57.

———. (org.). *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*. Königstein/Ts. : Atheneum, 1984.

SADE, D.A.F. [1797]: *La nouvelle Justine, ou les malheurs de la vertu, Oeuvres*. Paris : Pauvert, 1982. v. 6 e 7.

SCHNEEBERGER, G. *Nachlese zu Heidegger*. Bern, 1962.

VIETTA, S. *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik*.
Tübingen : Niemeyer, 1989.

WATSUJI, T. *Fuhdo – Wind und Erde*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992.

WINNICOTT, D.W. *Playing and Reality*. Harmondsworth : Penguin Books, 1971.