

Ultrapassamento ou integração da técnica?¹

Prof. Dr. Zeljko Loparic
(PUCPR, Unicamp)

1. Dois tipos fundamentais de relacionamento com o mundo: identificação e conflito

É um fato atestado das mais diferentes formas – pela observação direta, ciências factuais, história, literatura – que as relações do homem com o mundo ambiente assumem, ao longo das vidas individuais e da história das sociedades, diferentes configurações, que vão desde a *identificação* até o *conflito*. No presente contexto, o termo “homem” tem significado *antropológico* de animal humano, e se refere a um ente que existe psicossomaticamente, que é capaz de chegar ao mundo (nascer), alojar-se nele, elaborar a sua vida de diferentes maneiras, valendo-se de capacidades naturais ou adquiridas (imaginação, sonho, intelecto, cultura herdada) e, depois de um certo tempo, deixar de ser um ser-no-mundo, retornando para onde veio. O poeta T. S. Eliot fala em volta à “condição de pura simplicidade (que não custa menos do que tudo)”, na qual “tudo estará bem e todos os modos da coisa estarão bem”.²

O significado antropológico *inicial* da identificação com o mundo é o *assentamento* no colo da mãe, a unidade com a mãe-

1 Texto modificado das apresentações feitas no II Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia, Paraty, 26-30/10/2009 e no III Colóquio Internacional sobre o Pensamento Japonês, Fundação Japão de São Paulo, 28-29/11/2008.

2 Cf. Eliot 1950, p. 145.

ambiente, relação (se relação há) que assegura a continuidade de ser em meio de círculo onde há tudo de que se precisa. A etimologia do verbo *ser* em português ajuda a levar a sério o que aqui considero ponto de partida: esse verbo deriva do latim *sedere*, estar, ficar ou manter-se *sentado*.³ A preservação da ligação inicial com a mãe e da vida familiar elaborada em seguida, a fixação em um território (veja o sedentarismo dos povos primitivos e mesmo dos altamente civilizados povos orientais: os chineses que se pensavam, e que aparentemente ainda se pensam, situados no centro do mundo), o cuidado com a coesão grupal, o cultivo da terra, a religião, incluindo práticas rituais e meditativas, a arte e os jogos são algumas das formas tradicionais de asseguramento do assentamento do *ser-no-mundo*.

O sentido inicial do *conflito*, por sua vez, é a destrutividade que se observa já na relação bebê-mãe. O impulso amoroso primitivo, que faz com que o bebê humano comece a respirar, que o leva em direção à mãe, que faz com que ele vá ao encontro de algo e busque algo em algum lugar, é intrinsecamente destrutivo, diz Winnicott. A consequência desse traço da existência psicossomática dos seres humanos é o rompimento progressivo da relação “sedentária” com o mundo inicial, implicando o deslocamento para um novo ambiente – confira o mito bíblico de expulsão de Adão e Eva do paraíso –, o que obriga o homem a “existir” num tempo e num espaço diferentes do tempo e do espaço iniciais, de viver aí fora, como um “forasteiro”, um “des-terrado”. Essas fórmulas, remetem, por um lado, a fatos antropológicos explicitados pela pediatria, como, por exemplo, o do desmame e da consequente saída do colo. Por outro, nelas ressoam as múltiplas maneiras de pensar o rompimento presentes nas diferentes culturas. Assim, por exemplo, o verbo português “existir” deriva do latim *existere* ou *existere*, composto do prefixo *ex*, fora de,

3 O significado antropológico dessa etimologia foi examinado mais detalhadamente em Loparic 2007.

saindo de, passando de um estado a outro, e do verbo *sistere*, colocar de pé, estabelecer, subsistir, construído por reduplicação de *stare*, manter-se de pé, manter-se em um lugar, ser reto ou vertical, elevar-se (fonte etimológica do verbo *estar* em português). Lembro, ainda, que o verbo heideggeriano *dasein* significa literalmente: aí-ser, e o verbo também heideggeriano *existieren* tem a etimologia que acabo de mencionar. Creio ser possível dizer que o fenômeno de estar-lançado (*Geworfenheit*) ou de queda, tematizado por Heidegger em *Ser e tempo*, é a condição de possibilidade ontológica desse mesmo fato antropológico (“ôntico”) de banimento para um ambiente não experienciado como originário, no qual o homem terá que *se ocupar* não mais de si mesmo, mas de coisas, e *se preocupar* com os outros seres humanos.⁴ Embora evite dar a esse fenômeno qualquer conotação mítica ou religiosa, Heidegger o encobre com o invólucro de um “enigma inexorável” (1927, p. 136). Ou seja, ele se exime da tarefa de refletir sobre as condições de possibilidade do nascimento humano, que compõem as condições de possibilidade da existência psicossomática. Na história das diferentes culturas ocidentais e orientais, encena-se o desterro das mais diferentes formas: nas longas viagens terrestres (as andanças de Marco Pólo), marítimas (considerem-se os fenícios, os vikings e os portugueses do século 15 e 16)⁵ ou nas viagens espaciais contemporâneas.⁶

4 Embora evite dar a esse fenômeno qualquer conotação mítica ou religiosa, Heidegger o encobre com o invólucro de um “enigma inexorável” (1927, p. 136). Ou seja, ele se exime da tarefa de refletir sobre as condições de possibilidade do nascimento humano.

5 Lembro que o poeta Paul Claudel via nas viagens do século 16 a manifestação sensível do caráter universal do catolicismo (Claudel, *Le soulier de satin*).

6 Considerando dados tecnológicos, o segundo Heidegger ofereceu descrições incomparáveis do fenômeno de distanciamento da origem, sem, contudo, explicitar a trama antropológica desses fenômenos.

Ora, para poder continuar a existir no “exílio”,⁷ o homem tem que ir modificando as coisas e a si mesmo, *fazer* algo.⁸ São diversas as modalidades do fazer explicitadas ao longo dos tempos. Elas vão desde a intervenção efetiva – cultivar a terra, caçar, produzir artesanalmente, trabalhar industrialmente, interagir socialmente, fazer política ou fazer guerra, praticar ritos religiosos, dedicar-se à arte etc. – até a elaboração de novas formas de pensar (fazer ciência, matematizar e, desta forma, objetificar a natureza) e de querer (querer possuir, querer dominar). Por forçar, no processo de amadurecimento pessoal, a saída do assentamento no colo da mãe – que, devido ao simples crescimento somático, se tornou inabitável – e por corresponder, no processo de vida grupal, a situações de conflito, o agir modificador do ambiente, social ou material, e do si-mesmo, tanto prático quanto teórico, é universalmente experienciado como inerentemente *destrutivo*, quando não como intencionalmente *agressivo*. Kant considera o antagonismo entre os homens insuperável, uma característica inerente à natureza humana. Segundo Marx, o motor da história é a luta de classes. O conceito (*Begriff*), diz Heidegger, é ataque (*Angriff*). Darwin vê na *struggle for existence* um fato básico da vida e do processo de evolução. Winnicott atribue, como vimos, ao impulso amoroso fins destrutivos e vê na agressividade integrada uma condição de vida social. A agressividade teórico-prática é dirigida tanto contra o próprio ambiente, seja inicial seja mais tradio, do qual o homem depende, quanto contra os objetos sobre os quais se apoia em diferentes fases de desenvolvimento.

7 O termo “exílio” vem do latim *exsilium* ou *exilium*, desterro, banimento, derivado de *exsilire* (*exilire*), composto de *ex* e do verbo *salire*, saltar, lançar para fora, sair (da terra).

8 Entendo que, em português, a expressão “ter que” se refere mais à necessidade do que ao dever.

2. Agir ou não agir?

Diante destes fatos antropológicos elementares de identificação com o ambiente e de destrutividade, observam-se três posições básicas, ao mesmo tempo teóricas e práticas, dos indivíduos e dos grupos sociais, registradas nas grandes culturas sob diferentes formas – mito, religião, filosofia, organização social e política, entre várias outras.

A primeira posição, que chamarei de *progressista*, consiste em dizer que a vida do homem no ambiente inicial ou é desde sempre intolerável ou acaba sendo, razão pela qual esse ambiente e os modos de vida primitivos precisam ser deixados para trás – e, se persistirem, classificados como infantilismos –, o homem tendo que assumir a tarefa de fazer o possível para se alojar em novos ambientes, naturais ou artificiais, e criar novas formas de vida.

Uma segunda posição, que chamarei de *regressista*, também comumente defendida e posta em prática, não apenas defende a preservação ou, conforme o caso, o retorno aos antigos modos de vida social e individual, mas, na sua formulação radical, sustenta que a separação do ambiente inicial não faz parte da condição humana ou do destino do homem como tal, atribuindo-a a uma catástrofe, para a qual são indicadas várias causas – entre elas a ignorância (veja a *avydia* dos orientais), atos indevidos (considere-se o pecado original de Adão e Eva), processos cosmogônicos (retraimento do Deus do mundo) –, resultando em uma perturbação da ordem natural, moral ou religiosa das coisas e da própria natureza humana. Segue-se daí que o fazer em geral ou, pelo menos, certas formas de fazer passam a ser vistos como perpetuação dessa violência inicial, como impróprios e condenáveis, seja em termos antropológicos, seja com base em sistemas ontológicos, morais ou teológicos. Os afazeres precisariam, em primeiro lugar, ser suspensos e, em seguida, eliminados e substituídos por modos mais originários e apropriados, tanto cognitivos como práticos, de relacionamento com o mundo, as coisas e o si-mesmo, aten-

dendo à finalidade de recuperar a unidade primária e a fim de deixar que tudo seja tal como é, a partir de si mesmo.

Uma terceira posição, que escolhi designar *integrativa*, entende que o homem não pode se manter estático em nenhum ambiente dado ou conquistado, visto que, a fim de continuar sendo, ele precisa agir sobre o ambiente e esse agir implica o uso destrutivo desse ambiente. Como o homem possui um potencial criativo, sendo, em particular, um animal racionalizável (*animal rationabile*),⁹ ele poderá se valer dessa capacidade para desenvolver modos de criar novos ambientes. Desta forma, para que possamos cuidar da nossa continuidade de ser, ou seja, de ex-sistir, é preciso não apenas que a destrutividade inerente à vida humana seja reconhecida e integrada nas estruturas do agir das pessoas e de grupos maduros, como uma capacidade civilizatória a ser exercida de forma madura, ou seja, obedecendo a normas tradicionais devidamente criticadas (racionalizadas).¹⁰ De acordo com essa posição, a relação de identificação inicial com o ambiente, constitutiva da possibilidade de começar a existir, é ultrapassada necessariamente, e o homem só consegue se manter vivo e continuar existindo numa situação dualista, na separação entre o eu e o não-eu. Além disso, o não-eu, humano (os outros) ou material (o mundo das coisas), precisa ser *objetificado* teórica e praticamente (devidamente representado e controlado), a fim de poder ser usado, no sentido de ser destruído e reconstruído indefinidamente. Nos dois casos, o não-eu é “agredido”, por ser modificado e impedido de ser tal como é. Essa condição precisa de ser elaborada, amadurecida e tolerada.

No que segue, apresentarei alguns exemplos da posição progressista (seção 3) e regressista (seção 4), tirados de autores representativos ocidentais e orientais, com o objetivo de chamar

9 Essa expressão é de Kant (1798, p. 316)

10 Penso na tese de Kant de que ter um direito significa o mesmo que ser autorizado a exercer força coercitiva (violência efetiva) contra quem impedir a realização desse direito (Kant 1797, p. 36).

a atenção para a amplitude e a importância do tema da oposição entre estar no ambiente e agir sobre ele, tendo em vista, bem entendido, o fato de, na nossa época, o agir sobre o ambiente ter a forma de intervenção intrusiva técnica. Um destaque especial será dado à exposição da teoria heideggeriana da técnica (que é, no essencial, uma versão da posição regressista) seguida de uma crítica da mesma (seção 5).

Para terminar, apresentarei alguns apontamentos a favor da atitude integrativa, esboçando a problemática fundamental de uma antropologia pragmática de modo apenas provisório, muito incompleto, apoiando-me em fontes diversas e à primeira vista desconexas, tanto filosóficas como científicas (seção 6). Por um lado, lançarei mão de *insights* contidos na antropologia psicanalítica de Donald W. Winnicott, bem como de indicações encontradas na antropologia pragmática de Kant. Por outro lado, evocarei a descrição da imagem do mundo da física contemporânea, fornecida por Werner Heisenberg.

3. Exemplos da posição progressista no Ocidente e no Oriente

No Ocidente, a atitude progressista remonta aos egípcios e aos babilônios. Na Grécia antiga, ela é representada pelo paradigma pitagórico, do qual constam entre outras as seguintes teses: 1) as entidades fundamentais do mundo são os números e os aparecimentos (fenômenos) são as manifestações de números ou razões numéricas (quantidades aritméticas); 2) as leis da acústica são exemplos do tipo de conhecimento procurado e modelos para o desenvolvimento das ciências exatas; 3) do ponto de vista metodológico, vale que a) as entidades fundamentais são acessíveis apenas por meio do intelecto e não para os sentidos, e b) o conhecimento dos aparecimentos se baseia no conhecimento de propriedades numéricas, medidas ou determinadas por meio de

cálculos numéricos; 4) finalmente, os valores básicos das ciências da natureza são a exatidão numérica e a calculabilidade.

O drama *Prometeu acorrentado* de Ésquilo, que teria frequentado círculos pitagóricos, estiliza, de forma paradigmática, a postura progressista ocidental em relação às artes e às técnicas de diferentes tipos.¹¹ Homens, criados por deuses – ou, segundo certas versões do mito, pelo próprio Prometeu, à sua imagem –, sofriam tanto por serem submetidos ao destino, Moira, como por serem vulneráveis à natureza ou aos males decorrentes das intrigas dos deuses. Com relação à Moira, não havia o que fazer. Contudo, as outras duas fontes do sofrimento humano podiam ser combatidas efetivamente. Para tanto, Prometeu fez com que os homens, que até então viviam como *crianças*, passassem a agir racionalmente, como senhores de suas mentes (*Prometeu acorrentado*, v. 443-444),¹² isto é, amadurecessem e se tornassem *adultos*. No estado inicial em que se encontravam, os homens, quando olhavam, não viam nada, quando escutavam, não ouviam nada, viviam suas vidas misturando tudo ao acaso, como acontece nas fantasias dos sonhos, e faziam tudo sem conhecimento (v. 456-457).¹³ Prometeu ensinou-lhes a arte da constru-

11 O trecho que segue é baseado em Loparic 2009c.

12 A minha tradução de Ésquilo apoia-se na de Oskar Werner, em Aischylos (1966). *Tragödien und Fragmente*. München: Rohwolt.

13 A descrição pessimista do estado primitivo da humanidade feita pelo Prometeu de Ésquilo difere de modo muito significativo da evocação do estado inicial anterior à civilização de Tchuang Tsu: “Naquela época, reinava a virtude perfeita, os homens andavam vagarosamente. Os seus olhares eram retos. Naquele tempo, não havia nem passagens ou caminhos nas montanhas, nem navios ou pontes sobre as águas. Os seres se multiplicavam e viviam no mesmo lugar onde nasceram. [...] Os homens coabitavam com os pássaros e os quadrúpedes viviam lado a lado como todos os entes. Assim, como se poderia distinguir um nobre de um popular? Igualmente ignorantes, eles viviam segundo a sua própria virtude. Desprovidos de todo desejo artificial, eram simples como a seda crua e a madeira bruta. Uma tal simplicidade caracteriza a natureza fundamental do povo”. (A presente versão portuguesa é baseada na tradução de Liou Kia-hway, Tchouang-tseu 1969, p. 85.)

ção, as técnicas de transporte terrestre e de navegação, os remédios contra doenças, a arte de interpretação do significado dos sonhos, a adivinhação do futuro, o conhecimento das relações de inimizade, de amizade e de socialidade, inventando para eles, ainda, a escrita, para que pudessem guardar a memória, e o “número, o mais excelente dos artificios”.

É conhecido o fato de que no século VI A.C. aconteceu na Grécia uma explosão das atividades tecnológicas.¹⁴ Depois de serem negligenciados na história posterior da Grécia por vários motivos (alguns decorrentes do modo de pensar filosófico, em particular metafísico), os modos técnicos de agir sobre o mundo explicitados no período pré-socrático tornaram-se, na nossa época, a forma paradigmática e dominante do agir humano sobre o ambiente. Passado o otimismo dos séculos passados quanto aos benefícios trazidos pela técnica, nos dias de hoje os perigos desta ficaram visíveis até mesmo para o senso comum. Mesmo assim, muitos mantêm a fé progressista, buscando as soluções técnicas para os males da técnica.

Na antiguidade do extremo Oriente, o confucionismo defendeu, contra o taoísmo, a necessidade de agir sobre o mundo e os outros seres humanos. Confúcio propõe um sistema de agir individual e social que visa a promover o bem-estar dos homens, realizando obras públicas em tempos apropriados e a ordem social com base em regras de respeito filial e leis públicas. Contudo, o fundamento último dessas ações não deve ser a sua utilidade, mas o exercício da virtude e a excelência moral dos governantes, extraídas da natureza humana. Mo Tzu objetará, dizendo que agir simplesmente por virtude é “agir por nada” e defende que sempre se aja por algo, perseguindo um fim utilitário. O principal propósito daqueles que são virtuosos reside, diz ele, “na busca de benefícios para o mundo e na eliminação de calamidades” (Fung Yu-lan, 1952, p. 91). Para realizar esse propósito, é necessário ter,

14 Para detalhes, cf. Loparic 2009c.

além da virtude, o amor pelos outros seres humanos e a vontade de lhes trazer benefício. Contra Mo' Tsu, o confuciano Mencius voltará a defender o agir por virtude, inerente à natureza humana e a considerar os benefícios como efeitos secundários. Assentava essa postura na tese, que Fung Yu-lan chama de "mística", de que "as dez mil coisas são completas em nós", acreditando aparentemente, como diz o mesmo autor, "em um estado no qual todas as coisas foram um corpo" (1952, p. 129). Segundo Mencius, na origem, o espírito do indivíduo era unido ao espírito do universo, a separação dos dois tendo ocorrido mais tarde, devido a obstruções e divisões. Essas obstruções podem ser eliminadas, propiciando um retorno à unidade com o universo, um estado no qual "os desejos egoístas completamente terminaram e a Lei do Céu vai fluindo livremente" (1952, p. 130).

Tal como os sofistas e metafísicos gregos, os pensadores antigos do extremo Oriente, que desenvolveram uma atitude positiva em relação ao fazer, estavam mais preocupados em governar os homens do que em promover o processo de produção e exercer o controle da distribuição de seus resultados. Essa foi uma das razões pela qual o Oriente não gerou a tecnologia no sentido atual, ocidental, da palavra, apesar de múltiplas e notáveis descobertas tecnológicas da China antiga.¹⁵ Uma outra razão, certamente mais decisiva, foi a ausência de uma ciência matemática construída racionalmente e, por conseguinte, do reconhecimento da relação estreita entre esse tipo de saber e o agir humano sobre o mundo. Pela mesma razão, na tradição oriental antiga não surge nem o fascínio pela técnica (na forma, por exemplo, de fé no progresso técnico) nem o problema de como lidar com os efeitos não desejáveis desta.

15 Sobre esse assunto, veja, por exemplo, *Institut der Geschichte der Naturwissenschaften der chinesischen Akademie der Wissenschaften* (org.) (1989).

4. Exemplos da posição regressista no Ocidente e no Oriente

Mencionei anteriormente a existência de perigos gerados pela técnica e a reação progressista a esses perigos. Os mais comumente identificados são guerra nuclear, genocídios possibilitados pelas tecnologias avançadas, agricultura baseada em transgênicos, aquecimento global, insegurança do sistema financeiro e, portanto, social, clonagem, dependência da mídia, drogadição.

Heidegger fará um diagnóstico da periculosidade da técnica (e da filosofia, tomada no sentido da metafísica ocidental) ainda mais radical: a técnica destrói as próprias condições de possibilidade de o ser humano poder ser humano.

Winnicott faz um alerta parecido: se não encontrarmos o caminho de retornar à poesia na época da tecnologia, não haverá esperança para a civilização humana tal como a conhecemos (1989, p. 162). Em 1967, por ocasião da chegada dos americanos na Lua, ele escreveu os seguintes versos:

Mudou alguma coisa? / Será essa a forma do trunfo do homem / a grandeza do homem, o clímax da civilização / o ponto de desenvolvimento da vida cultural do homem, / será esse o momento para erigir um deus, / que se satisfaz com os esforços criativos do homem? / Não para mim. / Essa não é a minha Lua / este não é o símbolo da pureza fria / essa não é a Senhora das marés / nem a que governa a fase do corpo da mulher / a lâmpada que bruxuleia, mas é previsível / ao pastor-astrônomo, e que de vez em quando ilumina / a noite escura ou gera morcegos e fantasmas / e bruxas e coisas que batem umas nas outras. / Essa não é a Lua da janela mágica, / do sonho pessoal da Julieta da sacada.

Ainda nas ciências humanas, as posições de Anthony Giddens chamam a atenção. Apoiado em Heidegger e Winnicott,

ele fala da *incerteza ontológica* do homem pós-moderno. Isso significa que as relações familiares, comunitárias, religiosas e tradicionais em geral deixaram de oferecer segurança ao homem moderno.

Os representantes eminentes ocidentais das ciências exatas da contemporaneidade também se manifestaram. Werner Heisenberg, prêmio Nobel de Física em 1932 por trabalhos sobre fundamentos da mecânica quântica, no artigo “A imagem do mundo da física atual”, de 1954, concede que o processo em direção ao aumento do domínio sobre a natureza, o qual parece como o objetivo comum e final da humanidade (1955, p. 15), passa também por crises e catástrofes (1955, p. 14, 15 e 22). Sobretudo, mesmo sem ser em si a causa disso, reforça a perda da consciência da copertença do homem num todo (1955, p. 16).

Já no passado longínquo, a posição regressiva tinha seus defensores destacados.

Na Grécia antiga, o cínico Diógenes de Sínope se tornou ícone de um modo de vida natural pautado numa moral que exigia a rejeição da intervenção sobre o ambiente. O homem seria autossuficiente, *autárquico*, por natureza, recebendo ao nascer tudo que precisava para viver (por exemplo, os instintos). Tudo o que é artificial – inclusive todos os produtos do trabalho e as conquistas da civilização: as teorias filosóficas e científicas, as estruturas econômicas (o mercado, o dinheiro), jurídicas, religiosas e sociais – podia e devia ser abandonado.

No início da era cristã, a gnose sustentava que o mundo físico e a moral eram obra de um Deus mal, receitando o retorno não à natureza, mas ao Deus do qual o homem se distanciou pelo pecado ou, numa outra versão, pela retração do Deus bom.

Representantes destacados da vida cultural e científica moderna e contemporânea do Ocidente abordaram o mesmo assunto.¹⁶ No mito do “bom selvagem” de Rousseau há algo do “cínis-

16 Para a defesa filosófica da técnica, cf. Irrgang 2008.

mo” de Diógenes de Sínope. A gnose, que teve várias reedições na história do mundo cristão, voltou nos personagens sadianos, que *não* se dão por felizes pela liberação de instintos ou prática de crimes humanamente exequíveis, por mais hediondos que sejam, mas que buscam uma felicidade impossível: a de cometer o maior de todos os crimes – o de destruir as leis da natureza que escravizam o homem e não o deixam ser livre.

Algumas décadas depois de Sade, em Baudelaire, reaparecem os motivos gnósticos e rousseauianos. O poeta ridiculariza repetidas vezes a pretensão de que “*o homem pode tudo* e que o vapor, o caminho de ferro e a iluminação a gás provam o progresso eterno da humanidade” (1975/76, II, p. 896). A ideia do progresso é absurda, pois promove a fé na perfectibilidade do homem, enquanto, de fato, o homem permanece sempre igual: um selvagem (1975/76, I, p. 663; cf. p. 326). Ao continuarmos nesse caminho, “pereceremos por onde estávamos acreditando viver” (I, p. 665). Os povos nômades e mesmo os antropófagos, “*todos* eles podem ser superiores, por energia, pela dignidade pessoal, às nossas raças do Ocidente” (I, p. 697). A verdadeira civilização não está no vapor, mas na diminuição dos traços do pecado original (idem).

Contudo, mais fundamental do que a queda do homem é a queda de Deus. Deus caiu por amor, por ser “o reservatório comum, inesgotável do amor” (I, p. 692). Por isto, ele é o ser mais substituído. Mas em que consiste o amor? Em sair de si, em se dar ao outro; na origem, em se tornar outro. “O que é a queda? É a unidade que se tornou dualidade, é Deus quem caiu. Em outras palavras, não seria a criação a queda de Deus?” (I, pp. 688-9). Esse tema gnóstico retorna no seguinte trecho notável: “Como é que o pai *uno* pode ter gerado a dualidade e se metamorfoseado, por fim, em uma população não enumerável de números? Mistério. Será que a totalidade infinita de números deve ou pode concentrar-se de novo na unidade originária? Mistério” (Baudelaire, 1975/76, II, p. 137).

O tema de número é frequente em Baudelaire. Na página inicial de seus *Journaux intimes* se lê: “Tudo é número. O número está em tudo. O número está no indivíduo. A embriagues é número” (I, p. 649). Convém ler esse trecho, de clara inspiração pitagórica, em paralelo com um outro, de *Le Poème du hachisch*, que descreve a experiência na qual “as notas musicais se tornam números” (I, p. 419). “Para quem tem espírito dotado de alguma aptidão matemática”, escreve Baudelaire, “a melodia, a harmonia escutada, ao mesmo tempo em que preservam o seu caráter voluptuoso e sensual, transformam-se em uma vasta operação aritmética, onde os números engendram números” (idem). Apesar de expressar, em alguns dos seus textos, sobretudo nos primeiros, a sua união com a natureza ou, melhor, a sua *rêverie* relativa a essa união,¹⁷ em *Les Fleurs du mal* (1857), Baudelaire fica tomado pelo tédio do mundo cuja essência é pitagórica.¹⁸ Depois de dizer: “Este país nos entedia”, ele termina a estrofe final do poema final com um pedido dirigido à Morte: “Mergulhar no fundo do abismo, Inferno ou Céu pouco importa, no fundo do desconhecido para achar algo novo”. Aberto ao abismo, ele o vê em todas as coisas e, num verso final do soneto da terceira edição da obra mencionada (de 1868), intitulado “Le gouffre” (O abismo), exclama, num lamento contido, diante de um mundo pitagórico criado pela queda de Deus no qual está preso: “Ah, não poder nunca sair de números e de entes!” (I, p. 143). Num esboço de prefácio a *Les fleurs du mal*, Baudelaire confessa, sem complacência, o seu desconsolo:

Eu aspiro a um repouso absoluto e a uma noite contínua.
Poeta de volúpias loucas do vinho e do ópio, eu não tenho

17 Para referências, cf. Baudelaire I, pp. 840-841.

18 Quando se fala em tédio, não há como não lembrar *O livro do desassossego* de Fernando Pessoa. Convém meditar também sobre a afirmação de Winnicott de que um psicótico – indivíduo humano que não consegue ter uma relação madura com a realidade externa – é, em muitos casos, insuportavelmente tedioso.

sede a não ser de um licor desconhecido na terra, e que nem mesmo a farmácia celeste poderia me oferecer – um licor que não conteria nem a vida / vitalidade nem a morte, nem a extinção, nem o nada. Não saber nada, nada sentir, dormir e ainda dormir, tal é hoje o meu único voto. Voto infame e nojento, mas sincero. (I, pp. 185-186)

Entre os poetas mais recentes, não são raras as figuras que se assemelham à de Baudelaire. Gottfried Benn, o maior poeta do expressionismo alemão, constatou muito cedo na sua vida que o saber factual do século XIX rendeu-se à fragmentação objetificante e tecnicizante do mundo. Ele oferece uma incompadecida pintura desse estado de coisas em *Die Morgue*, obra que o tornou famoso e cujo tema é o tratamento médico de cadáveres humanos, tomado como modelo de objetificação. Para o Benn ensaísta, a alternativa não consiste em procurar a unidade originária a fim de salvar, à maneira de Goethe, as aparências naturais ou, como ainda tenta Heidegger, os entes como tais no seu todo – estes foram definitivamente absorvidos pelas estruturas formais das ciências exatas –, mas na *criação* de aparências. Nem o uno nem o todo, mas a *vida provocada* pela expressão – a forma no escuro (Benn 1990, p. 112).

Na tradição oriental, a oposição taoista à ação era mais radical ainda, pois pedia o abandono não somente da ação técnico-prática como também da moral e da político-prática. A concepção da idade de ouro do taoismo pode ser ilustrada por uma história narrada na obra do famoso taoista chinês Tchuang Tse, na qual é levantada uma objeção contra a mecanização do mundo.¹⁹ Dsi Gung, um seguidor de Confúcio, vendo um velho jardineiro transportar em baldes água do posso para regar as suas verduras, disse-lhe: Existe um dispositivo para fazer esse trabalho muito mais depressa e com muito menos esforço. Que seria isso?, perguntou o jardineiro. Uma alavanca, um

19 Essa história é citada em Heisenberg 1955, pp. 15-16.

lado do qual é carregado de peso.²⁰ O jardineiro respondeu:

Quando alguém usa máquinas, ele realiza todos os seus afazeres como uma máquina; quem realiza todos os seus afazeres como uma máquina, obtém um coração de máquina. Quando alguém tem um coração de máquina no peito, ele perde a pura simplicidade. Quem perdeu a pura simplicidade, torna-se inseguro nas moções do seu espírito. A incerteza nos movimentos do espírito não é compatível com a sensatez. (Dchuang Tsu, 1996, pp. 135-136)²¹

Na contemporaneidade do Oriente, a mesma atitude suspensiva reaparece sob diferentes formas. Hideki Yukawa, também prêmio Nobel de Física em 1949 (o primeiro japonês a ganhar esse prêmio), por formular a hipótese dos mesons com base em trabalhos teóricos sobre forças nucleares, manifestou-se sobre o problema da técnica num artigo publicado em 1962. Nos dias de hoje, aconteceu uma mudança radical e inesperada da civilização humana, que, diz Yukawa, “ameaça o cerne do espírito humano”, no sentido de tornar “as atividades que têm o homem como origem cada vez menos importantes”, de modo que surge a pergunta de saber “o que, no futuro, ainda restará para ser efetuado pelo gênero humano sem a ajuda de aparelhos mecânicos” (1962, p. 189). Essa ameaça à “criatividade” humana, comum a todos os aspectos da civilização maquinica, pode ser ilustrada por uma tendência observada nas ciências exatas da natureza de substituir quase completamente, no campo da física experimental, o trabalho e as habilidades humanas pelos apare-

20 Wieger traduz: “une cuiller à rigole qui bascule” (p. 301). Liou Ki-hway: “une machine en bois creusé dont l’arrière est lourd et l’avant léger” (p. 106). Ao que tudo indica, trata-se de uma espécie de monjolo, instrumento cuja invenção é atribuída aos chineses.

21 A tradução é minha, baseada na versão alemã de R. Wilhelm. O mesmo trecho em alemão é citado por Heisenberg (1955, pp. 15-16).

lhos mecânicos, existindo a possibilidade de que o trabalho e as habilidades do cérebro sejam substituídos pelos programas para computadores eletrônicos (1962, p. 189). A física teórica, observa Yukawa, não é outra coisa do que a tentativa de “reconstruir o universo atual com base em um conjunto de possibilidades” (1962, p. 188). Ora, tudo indica que essa atividade reconstrutiva, tradicionalmente realizada pela experimentação e teorização humanas, pode passar a ser executada, de maneira crescente, por processos ocorrendo em aparelhos mecânicos e computadores (1962, p. 189). Deste modo, a tarefa da física teórica “pode muito bem ser reduzida à de construir uma correspondência única entre dois tipos de processos mecânicos, um ocorrendo no aparelho experimental e outro nos computadores” (1962, p. 189).

Um exemplo pode ilustrar isso. Os modelos computacionais de um furacão, baseados em dados empíricos e em certas fórmulas do *software*, são mais precisos e têm mais poder de previsão do que qualquer previsão feita pelo homem. De um modo geral, a simulação por computadores de situações reais excede já hoje os poderes intelectuais dos humanos. Neste sentido, a realidade efetiva, o que é produzido pela natureza, o que é “natufactual”, tudo isto pode ser visto como amostra da realidade virtual. Todo ente passa à condição de um artefato, quer da natureza, quer do homem. O que pode ser chamado de “natufactualidade” passa a ser um caso particular da “artefactualidade”. Yukawa conclui:

Nesse ramo de pesquisa não restará muito espaço para o poder autônomo do pensamento humano. O intelecto humano e o *insight* desempenharão no futuro um papel cada vez menor no ato de teorização e, de acordo com isso, a humanidade só poderá se orgulhar da habilidade de desenhar mecanismos computacionais complicados. Em resumo, podemos caracterizar essa tendência como o predomínio do empirismo ou do positivismo no sentido amplo. (1962, p. 189)

Qual é a motivação desse desenvolvimento da civilização humana originada no Ocidente? É o “esforço aventureiro de as-

segurar a sobrevivência” do homem pelo “confronto com a natureza”, o que leva ao estabelecimento de “ambientes artificiais para a vida humana e, por conseguinte, dá origem ao progresso não direcional”, baseado na escolha mecânica entre possibilidades alternativas também definidas mecanicamente (p. 191).²² Diante desse diagnóstico, Yukawa acalenta a esperança de que os perigos gerados pela dependência crescente do homem de condições artificiais (artefactualidade), que torna a condição humana aparentemente menos instável, possam ser remediados pelo modo japonês de pensar que persegue “o ideal de atingir uma união completa do homem com a natureza” (1962, p. 190) e, em decorrência disso, tem condições de resolver “todo tipo de alienação entre eles” (1962, p. 191).²³

5. Breve apresentação e crítica da filosofia regressista da técnica proposta por Heidegger

Segundo Heidegger, só existe uma técnica, a ocidental, e esta é “consequência da ‘filosofia’, e nada além disso” (GA 55, p. 3). A essa tese corresponde uma outra que diz: “Toda ciência é filosofia, quer ela saiba disso ou não. Toda ciência é presa àquele início da filosofia. É dele que ela tira a força da sua essência, supondo

22 Talvez não seja sem interesse no presente contexto anotar que, segundo Yukawa, já na filosofia de Lao Tse e de Tchuang Tse existiria um modo de pensar semelhante ao que caracteriza a ciência de hoje. O capítulo 5 do *Tao Te King* diz: “A lei do universo é insensata, pois ela considera tudo como um cachoro de palha”, versículo que contém, entende Yukawa, leitor japonês de Lao Tse, “um elemento de negação da própria existência do homem” (1962, p. 192).

23 A Escola de Kyoto não tinha as mesmas reservas em relação à técnica moderna. Baseados no budismo, Nishida e Hsamatsu, técnica era suspensa quando todo apego às coisas era suspenso. A relação com a técnica podia, contudo, ser recuperada “no retorno ao mercado” e exercida espontânea, criativa e livremente.

que ela permaneça à altura desse começo” (GA 16, p. 109; cf. p. 349). A mesma tese é enunciada da seguinte forma: “as ciências são espécies e modos do filosofar” (GA 29/30, p. 48). Isto significa que a técnica e a ciência estão relacionadas com o início entre os pré-socráticos (Anaximandro, Parmênides e Heráclito) da pergunta sobre o desocultamento do Ser como *physis* (“que se essência desde sempre a partir de si”, Heidegger, 1954, p. 61). A história de ambas seria ditada pela história da filosofia grega posterior aos pré-socráticos, entendida como esquecimento da pergunta sobre o Ser, iniciado na metafísica de Platão e Aristóteles, que atingiu sua forma terminal na filosofia nietzschiana da vontade de poder. Quando Max Plank declara: “É efetivo [*wirklich*] o que se pode medir”, ele não faz mais do que explicitar o fato do esquecimento do Ser. Sendo assim, a pergunta sobre a essência da ciência e da técnica só pode ser respondida a partir da pergunta sobre a essência da filosofia ocidental, isto é, da metafísica.

Num outro texto (cf. Loparic 2009c), explicitarei as razões para colocar pontos de interrogação sobre essa tese de Heidegger. De fato, as ciências exatas surgiram na Grécia, com características válidas ainda hoje, com Tales e Pitágoras, portanto, pelo menos uma ou duas gerações *antes* dos pensadores pré-socráticos privilegiados por Heidegger. Por outro lado, o pensamento filosófico grego posterior revelou-se um obstáculo ao progresso do saber científico e à intervenção técnica sobre a natureza. A metafísica dos modernos, mesmo ainda apresentada como ontologia geral ou como ciência do suprassensível, foi criada em oposição expressa à de Aristóteles com o objetivo de facilitar o progresso das ciências exatas. Em Kant, até mesmo a metafísica dos modernos é abandonada e substituída, no seu papel de guia da pesquisa científica, pela lógica formal, lógica transcendental (semântica *a priori*) e um conjunto de ficções heurísticas, aceitas com base na sua fertilidade, não na sua verdade. Finalmente, os desenvolvimentos da física contemporânea mostram que o caráter onipresente e inevitável da intervenção técnica no mundo

obriga a concluir que a natureza “que se manifesta desde sempre a partir de si”, como diz Heidegger, não é mais o incontornável da física, assim como não o foi para Pitágoras. A ciência moderna e contemporânea não quebrou os laços com os pré-socráticos, apenas privilegiou aqueles que Heidegger deixa totalmente de lado. A efetividade do mensurável é o fundamento teórico-metodológico das ciências exatas desde o seu início, não algo que possa ser atribuído à especulativa vontade de poder, que resultaria do não menos especulativo auto-ocultamento do Ser na *idea* platônica, um acontecer crítico pelo qual a onipotência inicial da *physis* seria desautorizada em prol da fabricação.

6. Elementos para uma teoria integrativa

Se é verdade que a técnica não é uma herança da metafísica ocidental, tampouco é simplesmente resultado da aplicação intencional das ciências exatas no agir humano, motivada pragmaticamente. A sua fonte não parece residir na filosofia nem na ciência, nem nos interesses práticos.²⁴ No que se segue, tentarei mostrar ser plausível dizer que a atividade tecnológica decorre antes da própria condição humana.

O homem, por ser um ente psicossomático, a fim de assegurar a continuidade do seu ser em ambientes cada vez mais amplos e complexos, e essencialmente instáveis, não pode deixar de *fazer* coisas, o que implica objetificar o mundo e intervir no curso dos processos objetivamente percebidos. O saber do tipo elaborado pelas ciências exatas pode servir como uma base dessa intervenção.

Penso ser frutífero tomar como ponto de partida a observação de cunho antropológico, mencionada na seção 1, de que existe, na natureza humana, um conflito entre identificar-se e entrar em conflito com o ambiente, entre ser (continuar sendo)

24 Esse ponto está claramente formulado em Koyré 1971, p. 338.

e fazer. Winnicott assinala que, ao levar, por motivos clínicos, às últimas consequências a comparação entre ser e fazer, ele se descobriu

examinando um *conflito essencial* dos seres humanos, um conflito que já deve ser operante em data muito inicial, o conflito entre *ser o objeto* que também tem a propriedade de ser e, por contraste, uma *confrontação com o objeto* que envolve uma atividade e um relacionamento objetal respaldados pelo instinto ou impulso [ou seja, pelo componente somático, biológico, da existência humana]. (1989, p. 191; tr. p. 149; tradução modificada; os itálicos são meus)

Essa ideia de um conflito essencial (Winnicott fala ainda de “dilema básico” dos seres humanos)²⁵ – que ocorre na passagem do relacionamento com o mundo no sentido de ser o mundo para o relacionamento no sentido de fazer algo sobre o mundo – não é apenas relevante para a antropologia e para a clínica psicanalítica. Por tematizar aspectos centrais da natureza humana, ela pode servir como ingrediente importante de uma teoria antropológica geral do agir humano. Como vimos anteriormente, várias culturas do extremo Oriente, em particular as baseadas no budismo e no taoísmo, procuraram preservar a união e a harmonia do homem com a natureza, diferentemente das culturas ocidentais, de raiz greco-judaica, que apostaram nas chances de o homem sair vencedor do confronto com a natureza. A técnica poderia ser vista, então, como sofisticação da opção pelo fazer, ou seja, como uma elaboração da nossa interação com o mundo reconhecida como inevitável, por ser baseada na nossa condição somática de mamíferos superiores. Essa elaboração é feita ini-

25 Winnicott lê o dilema de Hamlet “*to be or not to be*” como “*to be or to do*”, o príncipe hesitando entre deixar tudo como está (e esquecer) ou agir, o que, no caso, significa matar (cf. Winnicott, 1971, p. 98).

cialmente em termos de procedimentos artesanais, como ocorre em todas as civilizações, passando, na civilização ocidental, a ter como base o conhecimento científico exato.

Esse ponto de vista de Winnicott pode ser articulado com a antropologia pragmática de Kant. Em oposição à antropologia “fisiológica”²⁶, que considera o homem aquilo que a *natureza* faz dele, a antropologia pragmática trata de saber “o que *ele*, como ente que age livremente, faz de si mesmo, ou pode e deve fazer” (Kant 1798, Prefácio). O processo de autoprodução é pensado como natural, não por ser governado pela *natureza física*, mas por elementos da *natureza humana*. Trata-se de um acontecer essencialmente antropológico de racionalização do agir humano em que a razão, parte do potencial humano, vai se desenvolvendo e faz amadurecer as três predisposições da natureza humana: a *técnica*, para o manuseio das coisas, a *pragmática*, para o uso habilidoso dos outros em vista dos interesses de cada um e de todos, e a *moral*, para o agir em relação a si mesmo e aos outros segundo as leis da liberdade (Kant 1798, p. 316). A predisposição técnica – a que nos interessa aqui em primeiro lugar – consiste de mecanismos do corpo associados à consciência. Vê-se facilmente, diz Kant,

pela forma e pela organização da *mão* [humana], de seus *dedos* e das *pontas dos dedos*, em parte pela sua construção, em parte pelo sentimento delicado, que a natureza não fez o homem habilidoso para um certo tipo de manuseio das coisas, mas para todos os manuseios indeterminadamente, portanto, para o uso da razão, caracterizando dessa maneira a predisposição técnica ou de habilidade da sua espécie como a de um animal *racional*. (1798, p. 318/319).

O uso racional da mão inclui, portanto, o aprendizado de

26 Para esse sentido do termo “fisiológico” em Kant, cf. O prefácio de Kant 1798.

executar uma série de operações artificiais (por exemplo, tocar um instrumento musical). Também inclui a intervenção médico-tecnológica no mecanismo da mão e, no limite, a modificação racional desse mecanismo para novos fins. Uma mão protética ou mesmo biônica ainda continua sendo uma mão kantiana. Em Kant, a pergunta: o que é o homem? é definitivamente substituída pela pergunta sobre o que ele pode fazer de si mesmo, se continuar desenvolvendo as suas predisposições e, nesse sentido, amadurecendo segundo as determinações da razão. Esse processo depende do cultivo da capacidade humana solucionadora de problemas e da objetificação teórica e, ao mesmo tempo, tecnológica da natureza.

As posições de Winnicott e Kant podem ser aproximadas das de Heisenberg. O físico alemão sustenta que os *a priori* kantianos, assim como outros conceitos especiais da física clássica, tais como lugar e velocidade, só se aplicam ao domínio de objetos acessíveis à experiência perceptiva direta – controlada ou não por dispositivos experimentais das ciências exatas –, mas não aos átomos nem às partículas subatômicas, assunto da física nuclear. Essas entidades não são, portanto, objetos no sentido kantiano, e sim componentes de uma situação de observação constituídos pela *interação* entre o equipamento experimental e o observado. Sendo assim, a física atômica não estuda mais as coisas elas mesmas, no sentido do senso comum, da física clássica ou mesmo do criticismo kantiano, mas os produtos da *intrusão* humana no curso das coisas.

A pergunta sobre o estado ou o comportamento de uma partícula no espaço e tempo não tem mais sentido (Heisenberg 1955, p. 12). Os objetos da física contemporânea são distintos do que é dado, como diz Kant, na intuição, que presencia as coisas no sentido de tomar consciência delas enquanto manifestas a partir de si mesmas e nelas mesmas. O ponto de partida fenomenológico-hermenêutico de Heidegger está excluído *a fortiori*. Portanto, a física contemporânea não pode mais trabalhar com

teses ontológicas relativas ao ente enquanto tal no seu todo e, portanto, não pode ser assentada sobre qualquer resposta à pergunta fundamental da metafísica: o que é o ente?

Segundo Heisenberg, esse fato não foi reconhecido inicialmente pela filosofia, nem mesmo pela filosofia da natureza. Para entendê-lo, é preciso levar em conta a exigência metodológica, herdada de Tales e dos pitagóricos, de articular a matemática com os dados da experiência sensível, ou seja, de medir e calcular os diferentes aspectos dos fenômenos. É necessário, ainda, que exista a conexão entre a pesquisa dos princípios e a ação prática, também estabelecida, como vimos, por esses mesmos pré-socráticos e que está na origem do método experimental dos modernos baseado na tecnologia. A tecnologia não pode mais ser eliminada da pesquisa científica nem do mundo cotidiano:

Contudo, também as coisas que nos cercam no dia a dia não se tornam por isso pedaços da natureza no sentido originário da palavra. Os numerosos aparelhos técnicos talvez pertencerão mais tarde ao homem de maneira inevitável, assim como a casca de caracol pertence ao caracol ou a teia à aranha. Mas, mesmo então, os aparelhos serão antes extensões do nosso organismo humano, mais do que partes da natureza que nos circunda. (Heisenberg 1955, p. 14)

Por esse processo, a natureza, produtora das coisas, é substituída, em um grau cada vez mais crescente, pela técnica. Não se trata de um resultado de qualquer plano consciente do homem em vista de algum fim prático, nem de um processo social civilizatório, que integraria dispositivos das culturas tradicionais, nem, menos ainda, da acontecência do Ser, mas de um *processo biológico* em grande escala, “pelo qual as estruturas inseridas no organismo humano são transferidas para o ambiente [*Umwelt*] em uma medida cada vez maior” (Heisenberg 1955, p. 15). Esse acontecer como tal não cai sob o controle do homem. Heisenberg cita um

autor não identificado que diz: “embora o homem possa fazer o que quer, ele não pode querer o que quer” (1955, p. 15).

Uma consequência dessa teoria da globalização e do poder da técnica – fundada no conceito pré-socrático da conexão entre a teoria matemática e em uma adaptação da teoria darwiniana de evolução aos processos cognitivos e práticos²⁷ – é a de que, “*pela primeira vez no decurso da história, o homem encontra-se sobre esta terra sozinho diante apenas de si próprio*” (1955, p. 18; *italicos no original*). O homem não está mais exposto aos animais selvagens ou à natureza adversa, como o homem de Prometeu, nem se encontra nos braços da natureza ou no espaço-tempo do autodesocultamento do Ser, nem se defronta com a obra de um Deus bom ou, como querem os gnósticos, de um Deus mau, nem mesmo tem a ver com o domínio de experiência objetiva; ele está apenas diante de si mesmo artífice de mundos possíveis.

Pode-se prever, com efeito, que o processo de objetificação resultará na modificação das condições de vida que favoreçam a nossa condição somática e na transformação de nossa condição somática ela própria, ao ponto que esta não corresponder mais à de mamíferos superiores, sendo produzida e refeita, ela própria, com base em resultados do processo científico-tecnológico.²⁸ Não se pode descartar a perspectiva de que será modificada também a nossa condição de seres inteligentes, a inteligência passando a ser cada vez mais “artificial”, em condições de criticar e eliminar a natural, a qual passa a ser vista como fixa, estagnada, no processo seletivo.

27 Ao discutir a tese de que o surgimento dos instrumentos humanos ocorreria por mutação causal e seleção natural, Heisenberg acalenta a ideia de que o acaso, que desempenha papel central na teoria darwiniana de evolução, talvez possa ser aproximado do conceito de possível da mecânica quântica (1969, pp. 282-283).

28 Um conjunto de trabalhos importantes sobre esse tema encontra-s em Boden 1996.

Sendo assim, ressurgem, observa Heisenberg, a pergunta, já muito antiga, sobre os fundamentos últimos da existência humana e do lugar do homem no mundo. Essa pergunta não pode ser respondida por um saber fundado cientificamente (1955, p. 21). O saber científico não oferece a base para a orientação geral do homem na vida, para o conjunto de suas crenças e esperanças, para a sua postura na vida (*Haltung im Leben*, Heisenberg 1955, p. 20). O homem pode – Heisenberg o sugere em um dos seus textos – decidir-se a acompanhar o processo biológico do qual participa e seguir na busca infundável e permanentemente *instável* pelo domínio das forças da natureza por meio da ciência (cf. 1955, p. 45). Contudo, os resultados dessa busca permanecerá limitada pelos limites do saber científico. A indagação pelos novos fundamentos do existir humano tampouco pode ser obtida seja pelo retorno à tradição, no sentido de Yukawa, mencionado anteriormente, seja pela declaração do fim da história no estilo de Heidegger.

O que fazer? Na qualidade de um ser “espiritual”, o homem possui, diz Heisenberg, “mais dimensões do que uma só, aquela na qual ele se expandiu nos últimos séculos” (1955, p. 23). Mediante a reflexão sobre essas outras dimensões, o homem poderá esperar alcançar “uma certa estabilização”, por muitos dada como definitivamente perdida, “na qual os seus conhecimentos e as forças criativas se ordenassem de novo por si mesmas ao redor de um meio” (1955, p. 23). Tendo resolvido a tarefa inevitável de se acomodar na nova relação com o ambiente dominada pela técnica, o homem pode, em seguida, afirma Heisenberg, “reencontrar a ‘segurança dos movimentos do espírito’”, da qual fala Tchuang Tsu. “O caminho nessa direção será longo e penoso, e nós não sabemos quais serão as estações futuras dessa *via crucis*” (1955, p. 18).

Creio que Heisenberg oferece alguns elementos que esclarecem a problemática fundamental de uma antropologia futura. Em primeiro lugar, temos que tolerar o processo de objetificação

científica, baseada essencialmente na matematização, por ele ser inevitável tanto por razões biológicas quanto sociais e teóricas. Em segundo lugar, cabe reconhecer os limites das técnicas existentes em cada época e procurar novas técnicas, para diminuir os feitos negativos dos limites existentes. Em terceiro lugar, convém promover outras dimensões do homem não envolvidas no processo técnico.

Não é fácil entender esta última sugestão. É problemático pensar, como sugere Yukawa, que essas outras dimensões já foram exploradas por tradições não ocidentais (budismo não resolve, diz Heidegger). A ideia do espírito está em crise. A da história também.

Seja como for, essas sugestões de Heisenberg podem ser vistas como parte do estudo das dimensões constitutivas, essencialmente antropológicas, do processo de amadurecimento humano individual e coletivo. A fim de ser desenvolvido adequadamente, esse estudo exigiria, parece-me, que a pergunta-guia da antropologia de Kant: o que o homem pode e deve fazer de si mesmo? seja completada pela pergunta de Winnicott: o que o homem pode ser, além daquilo que pode e deve fazer de si e das coisas? Ele pode, diz Kant, matematizar o mundo e agir sobre ele aplicando regras técnico-práticas. Ele deve, ainda de acordo com Kant, sumeter a sua vontade à razão prática e agir sobre si mesmo e os outros seres humano obedecendo às regras moral-práticas. Mas o homem pode também – esse é o ponto de Winnicott – ser si mesmo, sentir-se real, sentir que a vida vale a pena, criar e, por fim, dar-se o luxo de morrer. O nosso problema se afigura, portanto, como o de integrar o *poder ser* e o *poder ou dever fazer* humanos – oposição que surge da própria estrutura da existência psicossomática humana – enuncia uma dificuldade básica do nosso existir – em uma vida madura que faça sentido em sociedade humanas razoavelmente estáveis.

Parece que estamos muito longe de Heidegger. A tese básica do Heidegger tardio, segundo a qual a ciência e a técnica são

consequências do esquecimento do Ser, que resulta da acontecência do próprio Ser, não pode ser aceita. Contudo, creio que as suas ideias, expostas em *Ser e tempo*, de que o homem tem que ser um si-mesmo próprio e, para poder continuar sendo, tem que fazer, podem, apesar da ausência de uma fenomenologia de corporeidade, com proveito, ser incluídas na resposta para o problema, ainda em aberto, de como lidar com a técnica.

Referências bibliográficas

Aischylos 1966: *Tragödien und Fragmente*. Trad. de Oskar Werner. München, Rohwolt.

Baudelaire, Charles 1975/76. *Oeuvres complètes*, v. I e II. Paris, Gallimard.

Benn, Gottfried 1990: *Szenen und Schriften*. Frankfurt am Main: Fischer.

Claudel, Paul 1956: *Le soulier de satin*. In: *Théâtre II*. Paris, Gallimard.

Dsuang Dsi 1996 [1912]: *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*. Trad. de Richard Wilhelm. München, Diederichs.

Eliot, T. S. 1950: *Complete Poems and Plays*. New York, Harcourt and Brace.

Fung Yu-lan 1952 [1931/4]: *A History of Chinese Philosophy*. 2 v.

Princeton, Princeton University Press.

Giddens, Anthony 1991: *As consequências da modernidade*. São Paulo, Editora UNESP.

Heidegger, Martin 1927: *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer.

_____ 1983: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Frankfurt am Main, Klostermann. GA 29/30.

_____ 1984: *Hölderlins Hymne "Der Ister"*. Frankfurt am Main, Klostermann. GA 55.

_____ 2000: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Frankfurt am Main, Klostermann. GA 16.

Heisenberg, Werner (1955). *Das Naturbild der heutigen Physik*. Hamburg, Rohwolt. Institut der Geschichte der Naturwissenschaften der chinesischen Akademie der Wissenschaften (org.) (1989): *Wissenschaft und Technik im alten China*. Basel, Birkhäuser.

Irrgang, Bernhard 2008: *Philosophie der Technik*. Darmstadt, WBG.

Kant, Immanuel 1798: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*.

Koyré, Alexandre 1971. *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris, Gallimard.

Loparic, Zeljko 2007. Origem em Heidegger e Winnicott. *Winnicott e-Prints*, Série 2, 2(1): 1-25.

_____ (2009a). A metafísica e o processo de objetificação. *Natureza humana*, 10(1):

_____ (2009b): *A Escola de Kyoto e o perigo da técnica*. São Paulo, DWW Editorial.

_____ (2009c): *Metafísica e técnica em Heidegger*. In Loparic (2009b).

Moore, Charles A. 1968: *Philosophy and Culture East and West*. Honolulu. University of Hawaii Press

Tchouang-Tseu 1969: *Oeuvre complète*. Trad. Liou Kia-hway. Paris, Gallimard / Unesco.

Wieger, Léon 1950 [1913]: *Les pères du système taoïste*. Paris, Cathasia.

Winnicott, Donald W. 1989. *Tudo começa em casa*. São Paulo, Martins Fontes.

_____ 1994. *Explorações psicanalíticas*. Porto Alegre, Artes Médicas.

_____ (1971). *Playing and Reality* (O brincar e a realidade). London, Penguin.

Yukawa, Hideki 1968: *Modern Trend in Western Civilization and Cultural Peculiarities in Japan*. In: Moore 1968, pp. 188-198.