

2

A vigência da técnica

2.1 Pensamento calculativo e pensamento meditativo

O acesso à linguagem se encontra a cada instante já obstruído por uma experiência dominante. Precisamos encontrar um desvio dessa experiência dominante para adquirirmos uma abordagem mais apropriada do problema. Referimo-nos a dois modos possíveis de pensamento. Heidegger propõe chamar essa experiência dominante de “pensamento calculativo²⁶” e indica que a outra via, aquela que à frente nos conduzirá à linguagem, deve se chamar: “pensamento meditativo²⁷”. Devemos apresentar as diferenças entre esses dois acessos, antes que possamos trazer ao nosso foco a linguagem.

É prudente expor primeiramente o que atua como uma obstrução – o pensamento calculativo. Na medida em que ele é habitualmente compreendido como livre de pressupostos, o primeiro desvio que tomamos é a desconfiança a respeito do que ele esconde – que vem a ser, precisamente, seus pressupostos. A suposta ausência de vínculo interessado do pensamento calculativo com os fenômenos aos quais ele se dedica a investigar é o que veta a esse pensamento a possibilidade de ter acesso ao que não pode ser calculado, e é o que obstrui o seu contato com a essência da linguagem.

Para Heidegger, nenhum pensamento está livre de uma anterioridade condicional, por ele denominada: “disposição²⁸”. Cada uma dessas duas formas de pensamento parte de uma disposição, ainda que se acredite muitas vezes que a razão que persegue o cálculo seja absolutamente imparcial. Para que possamos distinguir essas duas experiências de pensamento, devemos investigar a disposição sob a qual elas se sustentam. Enquanto uma pressupõe a ausência de

²⁶ “A revolução que se inicia na era atômica poderia de tal modo cativar, enfeitiçar, impressionar e seduzir o homem, que o pensamento calculativo algum dia poderia chegar a ser aceito e praticado como o único modo de pensamento”. HEIDEGGER, M. *Serenidade*, p. 11.

²⁷ “Assim, há dois tipos de pensamento, cada qual justificado e necessário a seu próprio modo: pensamento calculativo e pensamento meditativo”. *Ibid.*, p. 3.

pressupostos, a outra se preocupa em reconhecê-los. O cálculo quer avaliar com autonomia, antes de investir com sua cobiça de controle; a meditação quer “se demorar no sentido dominante em tudo que é”, quer “voltar sua atenção ao que cabe pensar cuidadosamente²⁹”. Vejamos o que Heidegger afirma a respeito da disposição que rege o pensamento calculativo:

Muitas vezes e quase por toda parte reina a idéia de que o pensamento que se guia pelo modelo da representação e cálculo puramente lógicos é absolutamente livre de qualquer dis-posição. Mas também a frieza do cálculo, também a sobriedade prosaica da planificação são sinais de um tipo de dis-posição. Não apenas isto; mesmo a razão que se mantém livre de toda influência das paixões é, enquanto razão, pre-dis-posta para a confiança na evidência lógico-matemática de seus princípios e regras³⁰.

O pensamento calculativo pretende legitimar uma definição, um resultado. Não há, para ele, definição segura quando a investigação é comprometida ou contaminada por interesses³¹, e, assim, precisa excluí-los da zona de suas investigações. O cálculo busca legitimar uma definição, porque é com o resultado que está preocupado, e também porque aspira que seus resultados tenham utilidade. Dessa forma, o que esse pensamento representa é a expectativa de que resultados não contaminados por interesses tenham sempre mais utilidade, e que a utilidade é o que deve motivar toda procura. Em nome da utilidade, advinda de resultados seguros, o pensamento calculativo se empenha em ocultar todos os interesses que o atravessam, especialmente o interesse pela segurança e pelo controle.

Questionamos a dis-posição que rege o pensamento calculativo e encontramos o anseio pelo útil. Mas devemos nos perguntar como procede este anseio, ou quais formas a utilidade toma em seu sentido mais amplo e em seu sentido mais específico.

Sempre que planejamos, pesquisamos, e organizamos, sempre contamos com condições que são dadas. Levamos-nos em conta com a intenção calculada de servirem a objetivos específicos. Assim podemos contar com resultados definidos. Esse cálculo é a marca de todo pensamento que planeja e investiga. Tal pensamento permanece cálculo mesmo se não trabalha com números nem usa

²⁸ “Disposição e compreensão são os existenciais fundamentais que constituem o ser do pre, ou seja, a abertura do ser-no-mundo”. HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, p. 218

²⁹ HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*, p. 112.

³⁰ HEIDEGGER, M. “O que é isto – a filosofia?” em *Os Pensadores*, p. 221.

³¹ “Inter-esse quer dizer: ser sob, entre e no meio das coisas; estar numa coisa de permeio e junto dela assim persistir”. HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*, p. 113

máquina de calcular ou computador. O pensamento calculativo calcula. Ele calcula possibilidades sempre novas, cada vez mais promissoras e ao mesmo tempo mais econômicas. O pensamento calculativo leva-nos incessantemente de uma ocasião para a seguinte³².

O sentido mais amplo da dis-posição que sustenta o pensamento calculativo tem o caráter de investimento em um acúmulo incessante e progressivo do útil. Um encadeamento de utilidades “sempre novas, cada vez mais promissoras e ao mesmo tempo mais econômicas” é o quadro identificado na modernidade ao progresso. Ele é o horizonte amplo do pensamento calculativo; esta motivação coloca o pensamento a seu serviço. Contudo, não é apenas nessa dimensão ampla que a dis-posição a qual nos referimos se manifesta. O anseio pelo útil em sua dimensão mais ampla toma a forma da busca pelo progresso e, em sua dimensão cotidiana, toma a forma da busca fugaz pelo interessante, no sentido daquilo que entretém³³.

Para o interesse atual, vale só o interessante. O interessante faz com que, no instante seguinte, já estejamos indiferentes e mesmo dispersos em alguma outra coisa que, por sua vez, tampouco nos diz respeito quanto a anterior. Hoje, acredita-se frequentemente dignificar algo achando-o interessante. Na verdade, com um tal juízo, subestima-se o interessante levando-o para o domínio do indiferente e assim o empurramos para o âmbito daquilo que logo se tornará tedioso³⁴.

Nesta passagem, Heidegger difere o pensamento meditativo do pensamento calculativo pela marca do compromisso, da persistência. A disposição que rege cada uma dessas experiências de pensamento é marcada pela postura assumida por cada parte. A postura da disposição que rege o cálculo é uma cobiça, uma voracidade, um anseio de obter do útil um degrau acima para encontrar coisas cada vez mais úteis, num tempo cada vez mais curto, que exijam cada vez menos esforço e menos compromisso. É pelo desapego, pela ausência de compromisso, encurtando caminhos e abrindo qualquer outro novo caminho, que o cálculo pretensamente liberta. Esperamos comumente que o interessante abra portas para outras coisas interessantes, curiosas, que possamos consumir até serem

³² HEIDEGGER, M. *Serenidade*, p. 3

³³ Em “Ser e Tempo”, esse problema foi trabalhado por Heidegger na forma da *curiosidade* (Quinto capítulo, B, item 38): “A curiosidade liberada, porém, ocupa-se em ver, não para compreender o que voe, ou seja, para a chegar a ele num ser, mas apenas para ver. Ela busca apenas o novo a fim de, por ele renovada, pular para uma outra novidade. (...) É por isso que a curiosidade se caracteriza, especificamente, por uma impermanência junto ao que está mais próximo”. HEIDEGGER, M., *Ser e Tempo*, p. 233.

³⁴ HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*, p. 113.

descartadas quando surgir um novo sentimento de tédio. Nosso arbítrio, na forma da curiosidade, decidirá então investir novamente na fabricação ou no consumo de outra novidade interessante e útil, pois é a esta arbitrariedade de podermos escolher a que entretenimento queremos nos dedicar que costumamos nos referir como liberdade.

A postura que há na meditação é, contudo, o cuidado, o compromisso, a paciência, a persistência. Ao contrário do que poderia se pensar, não se espera com a meditação mais paciência para que possamos suportar o tédio por um tempo mais longo. Seria absurdo pressupor que persistir lutando contra o tédio, ou aceitando-o, seria um tipo distinto de experiência. O tédio é uma frustração diante de uma expectativa de utilidade – a exemplo do que podemos encontrar retratado no mito de Sísifo. Sísifo é condenado a rolar para o alto de uma montanha um fardo que, atingindo seu objetivo, retorna ao momento de início, e faz aparentar que todo o esforço anterior de movê-lo foi em vão³⁵. No entanto, tamanha frustração apenas ocorre porque o esforço se baseia na expectativa de ser eliminado no cumprimento da meta – ainda que essa meta seja completamente arbitrária.

A experiência de ocupação no pensamento meditativo é radicalmente distinta; é uma abertura para o esforço inútil³⁶. O que seria o inútil? Qual a sua relação com o pensamento meditativo?

Que deve e que pode ainda o inútil face à preponderância do utilizável? Inútil, de maneira que nada de imediatamente prático pode ser feito, tal é o sentido das coisas. É por isso que a meditação que se aproxima do inútil não projeta qualquer utilização prática, e portanto o sentido das coisas é que se afigura como mais necessário³⁷.

Ao invés da visão de interesse no sentido de um consumo fugaz de coisas interessantes e úteis, deparamos agora com uma compreensão de interesse como

³⁵ “Suplício indizível em que o seu ser se emprega em nada terminar. (...) Vê-se simplesmente todo o esforço de um corpo tenso, que se esforça por erguer a enorme pedra, rolá-la e ajudá-la a levar a cabo uma subida cem vezes recomeçada. A cada término desse esforço sem tamanho, a finalidade está atingida. Sísifo vê então a pedra resvalar em poucos instantes para esse mundo inferior de onde será preciso trazê-la de novo para os cimos. E desce outra vez à planície”. CAMUS, A. *O mito de Sísifo*.

³⁶ “É cometer um contra-senso aplicar ao inútil a medida da utilidade. O inútil tem a sua grandeza própria e o seu poder determinante na sua maneira de ser: com ele nada se pode fazer. É desta maneira que é inútil o sentido das coisas”. HEIDEGGER, M. *Língua de Tradição e Língua Técnica*, p. 11.

³⁷ HEIDEGGER, M., *Língua de Tradição e Língua Técnica*, p. 9

compromisso, como necessidade. O pensamento meditativo não quer domínio e exploração de coisas interessantes, mas, inutilmente, sem que nada de imediatamente prático possa ser feito, encontrar o sentido dominante entre as coisas. Como afirmou Heidegger: “Meditar significa despertar o sentido para o inútil³⁸”. Porém, se o pensamento meditativo é inútil, o que ele tem a oferecer?

O pensamento meditativo é um desvio da experiência dominante; é uma outra experiência, um outro caminho. O pensamento meditativo oferece aquilo que ele mesmo é: especulação; à procura da origem, desbravadora errância; deslocamento – espanto³⁹.

Aonde este caminho nos conduz⁴⁰? Esperamos que ele nos conduza a uma relação inútil e inusitada com a linguagem. Porém, antes de buscarmos essa relação, ainda nos cabe primeiramente investigar o âmbito que interdita nosso acesso a isso que buscamos. O pensamento calculativo interdita esse acesso porque ele pretende se tornar um modo totalizante e absoluto de estabelecer relações com o real, submetendo e restringindo a nossa lida com as coisas à utilidade. Ele se apropria de todos os fenômenos com a certeza de ter encontrado segurança, e, seguro de si, ele se lança a controlar e dominar os fenômenos. Assim, o cálculo é apenas o meio de um acontecimento de maior envergadura, ao qual nos referimos como técnica.

Parecemos dar voltas ao investigar o fundamento do pensamento calculativo e sua relação com a técnica, pois, embora estejam implicados um ao outro, não podemos compreender verdadeiramente este problema sem que tomemos um desvio para o pensamento meditativo. O pensamento meditativo pensa o inútil e se interessa pelo sentido anterior a qualquer representação. A técnica moderna pretende que o caminho que ela tem a oferecer seja o único, por ser supostamente livre de pressupostos e, assim, capaz de oferecer resultados

³⁸ HEIDEGGER, M., *Língua de Tradição e Língua Técnica*, p. 9

³⁹ “O espanto é, enquanto *páthos*, a *arkhé* da filosofia. Devemos compreender em seu pleno sentido, a palavra grega *arkhé*. Designa aquilo de onde algo surge. Mas este ‘de onde’ não é deixado para trás no surgir; antes, a *arkhé* torna-se aquilo que é expresso pelo verbo *arkhe-in*, o que impera. O *páthos* do espanto não está simplesmente no começo da filosofia, como, por exemplo, o lavar das mãos precede a operação do cirurgião. O espanto carrega a filosofia e impera em seu interior”. HEIDEGGER, M., “O que é isso – a filosofia?”, p. 219

⁴⁰ “O caminho para o que é mais próximo é para nós homens, a cada vez, o mais longo, e, portanto, o mais difícil. Esse caminho é o caminho do pensamento meditativo. O pensamento meditativo exige-nos que não fiquemos presos a apenas um aspecto de algo, que não sejamos prisioneiros de uma representação, que não sigamos uma única via em uma só direção. O pensamento meditativo

certos e úteis. Não é combatendo com novos cálculos que vencemos o perigo de ficarmos presos a esta representação dominante, ao afã pela utilidade, à fuga do tédio nas coisas interessantes. É oferecendo nosso pensamento ao pressuposto, à condição de possibilidade, ao sentido dominante, com recolhimento, escuta, compromisso e persistência, que encontramos uma alternativa ao domínio da técnica – e vislumbramos não apenas a representação dominante que a técnica oferece, mas o sentido subjacente na própria técnica.

Por que isso é necessário? Porque corremos o risco de nos tornarmos completamente dominados pela técnica, esquecendo a abertura de caminhos possíveis que, em princípio, somos capazes de tomar. Isso é necessário porque liberta o homem da dinâmica em que ele se encontra inserido – a de uma ocupação que o determina, o submete, o encurrala –, e o recoloca numa abertura para outras ocupações possíveis.

Que perigo maior ameaça? Junto à suprema virtuosidade do cálculo que planeja e inventa, está a indiferença para com o pensamento meditativo, a total ausência de pensamento. E então? Então o homem teria negado e jogado fora aquilo que lhe é mais próprio – que ele é um ser meditativo. Portanto, trata-se de salvar esse ser do homem. Portanto, trata-se de manter acordado o pensamento meditativo⁴¹.

exige que nos entreguemos às coisas que à primeira vista parecem inconciliáveis”. HEIDEGGER, M., *Serenidade*, p. 9

⁴¹ HEIDEGGER, M., *Serenidade*, p. 11.

2.2 A compreensão habitual sobre a técnica

O livro de Pierre Francastel intitulado “Arte e Técnica (nos séculos XIX e XX)” demonstra como, desde o século XIX, o fenômeno da técnica moderna é amplamente investigado por uma quantidade significativa de autores consagrados. No início desta obra, Francastel se ocupa em relatar ao leitor a história dessa investigação. Com esta estratégia, ele demonstra a forma como acredita que este fenômeno se revela. A expressiva diferença desta abordagem diante da abordagem heideggeriana não poderia passar despercebida por esta dissertação. Isso não é colocado como uma forma de também nos inserirmos nessa tradição ou como uma forma de propormos um modo de composição, mas como uma forma de explicitarmos essa distinção. Se a questão da técnica é central para este estudo, nos cabe demonstrar em que medida o caminho que escolhemos revela esse tema de uma forma diferenciada.

Jurgen Habermas escreveu em 1968 um artigo intitulado “Técnica e Ciência como ‘Ideologia’”, dedicado a Herbert Marcuse (pela ocasião de seus setenta anos). Nesse texto, ele discorre a respeito do caráter ideológico da técnica, amplamente trabalhado por Marcuse. Habermas afirma: “A racionalização progressiva da sociedade depende da institucionalização do progresso científico e técnico⁴²”. Toma-se o termo “racionalização”, nesse contexto, não como a capacidade humana de utilizar a faculdade da razão, mas como um fenômeno social, histórico e político⁴³.

O que está sendo investigado como racionalização técnica possui um forte parentesco com a noção de “pensamento calculativo”, que Heidegger elabora. No entanto, pretendemos chamar atenção especificamente aos princípios e consequências políticas e sociais deste fenômeno para esses autores, pois será nestas especificidades que encontraremos as diferenças entre as duas abordagens consideradas. Embora a conclusão de Habermas e Marcuse seja bastante similar às de Heidegger – como demonstra esta passagem de Habermas: “A força

⁴² HABERMAS, J., *Técnica e Ciência como “Ideologia”*, p. 45.

⁴³ Isso é demonstrado na seguinte passagem: “Herbert Marcuse tomou como ponto de partida estas análises para demonstrar que o conceito formal de racionalidade, que Max Weber extraiu da ação racional do empresário capitalista e do trabalhador industrial, da pessoa jurídica abstrata e do funcionário moderno, e que associou critérios da ciência e da técnica, tem implicações determinadas com conteúdos próprios. Marcuse está convencido de que, naquilo que Max Weber chamou “racionalização”, não se implanta a “racionalidade” como tal, mas, em nome da racionalidade, uma forma determinada de dominação política oculta”. Ibid., p. 46

libertadora da reflexão não pode ser substituída pela difusão de um saber tecnicamente utilizável⁴⁴ –, não podemos esquecer que este pensamento está voltado para uma missão distinta, pois pretende, sustentado em elementos supostamente constatáveis, ter um apelo transformador prático e imediato no mundo. Assim, o que vem a ser a referida “reflexão” marcará a diferença entre as duas abordagens. Enquanto o “pensamento meditativo” heideggeriano não pretende oferecer nenhuma utilidade, a “reflexão”, para esses pensadores precisa ter uma “força libertadora” mais imediata.

Isso pode ser observado na crítica formulada por Marcuse à noção de razão técnica, de Max Weber, que encontramos na seguinte passagem:

O conceito de razão técnica é talvez também em si mesmo ideologia. Não só a sua aplicação, mas já a própria técnica é dominação metódica, científica, calculada e calculante (sobre a natureza e sobre o homem). Determinados fins e interesses da dominação não são outorgados à técnica apenas posteriormente e a partir de fora – inserem-se já na própria construção do aparelho técnico; a técnica é, em cada caso, um projeto histórico-social; nele se projeta o que uma sociedade e os interesses nela dominantes pensam fazer com os homens e com as coisas. Um tal fim de dominação é ‘material’ e, neste sentido, pertence à própria forma da razão técnica⁴⁵.

“Material” significa concreto, imediato e, assim, passível de intervenção manipuladora. Podemos perceber como, tanto em Weber quanto em Marcuse, a questão da técnica está intimamente vinculada aos dados historicamente e socialmente constatáveis, “materiais”. A idéia de uma razão técnica é revelada não como um fenômeno essencial e sim como uma grande síntese do apanhado desses dados aparentemente isolados e averiguáveis. Habermas resume a abordagem de ambos, Weber e Marcuse, antes de acusar as suas insuficiências: “a forma racional da ciência e da técnica, isto é, a racionalidade materializada em sistemas de ação racional teleológica acaba por constituir uma forma de vida, uma totalidade histórica, de um mundo vital”. O fenômeno não parte de uma essência instauradora, mas se forma a partir da diversidade de sistemas de ação averiguáveis, sobre os quais podemos exercer nossa liberdade (para novos controles).

O que Habermas trará para esse debate é o seu conceito de *ação comunicativa*. A ação comunicativa é uma “interação simbolicamente mediada”,

⁴⁴ HABERMAS, J., *Técnica e Ciência como “Ideologia”*, p. 106.

⁴⁵ Ibid., p. 46-47. (Citação de Marcuse)

orientada “segundo normas de vigência obrigatória que definem as expectativas recíprocas de comportamento e que têm de ser entendidas e reconhecidas por, pelo menos, dois sujeitos agentes⁴⁶”. Assim, Marcuse acusa em Weber um excesso de abstração, enquanto, por sua vez, Habermas acusará Marcuse de ainda não ter suficientemente abandonado o mesmo recurso abstrato da ideologia – embora todos estejam de acordo que o caminho seja se entranhar mais profundamente na materialidade da história, nos “sistemas de ação”. No caso de Habermas, isso significa acrescentar na avaliação da história as dinâmicas comportamentais de comunicação.

Por uma abordagem heideggeriana, contudo, poderíamos considerar que, quanto mais *se descasca essa cebola*, mais distante nos tornamos do que realmente vigora como a essência da técnica moderna. Para Heidegger, a essência do fenômeno da técnica moderna não é desvendada através de uma exposição das condições políticas, econômicas e sociais que possibilitaram o desenvolvimento das máquinas na Revolução Industrial na Inglaterra, com as respectivas diferenças em relação ao processo ocorrido posteriormente na França e na Prússia, ou em relação à quantidade de estágios que dividem essas revoluções. Nem interessa a Heidegger acusar ideologias presentes nas avaliações de outros teóricos, como faz Francastel, e como faz também Terry Eagleton, em “A Ideologia da Estética”. Vimos no item anterior como o pensamento meditativo libera um acesso à técnica sem estar subordinado à própria técnica, e veremos posteriormente o que esse pensamento encontra como a essência da técnica. Neste instante, cabe reparar que nossa preocupação com o problema da *dis-posição* nada tem a ver com uma procura de ideologias sócio-políticas, porque ela não possui utilidade alguma, não pretende substituir uma concepção prática de mundo por outra; não quer orientar de modo imediato, mas quer apenas pensar meditativamente em prol de um compromisso.

O que a tradição – iniciada em Marx, e em que se inserem Francastel, Marcuse e Habermas – revela é que estes pensadores acreditam que o problema da técnica tem como origem as máquinas, o modelo de tecnização e a forma como nosso cotidiano, nossa cultura e nossas relações econômicas, políticas e sociais são alteradas por elas. As formas de produção se transformam, as relações de

⁴⁶ HABERMAS, J., *Técnica e Ciência como “Ideologia”*, p. 57.

trabalho se modificam, e surge o desafio da construção de uma nova politização da sociedade para responder a isso e para imediatamente reparar o que deve ser reparado. Mesmo na abordagem de Weber, que considera que as transformações são decorrentes da racionalização, e não o contrário, se busca remediar os problemas – que são os mesmos.

Francastel investiga a história da indagação se cabe livrar-se das máquinas para salvar o modo arcaico de vida do homem, ou se podemos conviver “organicamente⁴⁷”, produtivamente, junto a elas e a partir delas, sem que sejamos por elas destruídos. Enquanto isso, Habermas investiga a fragilidade do sistema e a forma como uma rejuvenescida politização poderá dar-nos elementos para sobrepujarmos os danos desse sistema:

Ao longo prazo, pois, o protesto dos estudantes podia destruir duradouramente a ideologia do rendimento que começa a entrar em colapso e, assim, destruir o fundamento legitimador do capitalismo tardio, que já é frágil mas está apenas protegido pela despolitização⁴⁸.

Há em todos esses pensadores certamente uma preocupação grande com a relação entre técnica e ideologia. Mas o que é ideologia? Nas palavras de Habermas: “As idéias servem muitas vezes como esquemas justificativos de ações sem ter em conta os dados da realidade, seus móveis reais. No nível individual, esse processo chama-se racionalização; no nível da ação coletiva, denomina-se ideologia”. Nessa passagem, o termo “racionalização” não está sendo utilizado no sentido dado por Weber, e sim no sentido de um processo psicológico individual de procura de esquemas que justifiquem ações “sem ter em conta os dados da realidade”. Porém, podemos ver por que é tão importante, para eles, que nos livremos das ideologias. Sem ideologias, não poderemos mais justificar o injustificável e teremos que encarar os “dados da realidade”. Mais uma vez, pressupõe-se que os dados da realidade possam ser constáveis a partir da frieza de uma avaliação capaz de acusar ideologias, sem que seja, ela mesma, ideologia.

Toda essa tradição possui a marca de um discurso ideológico, mesmo quando pretende acusar os erros e danos de outra ideologia. Para destruir uma,

⁴⁷ “Nesta atual desventura do homem moderno, há um ponto luminoso. O redescobrimento pelo homem da sua alma e da arte está à vista. A era da racionalização mecanicista que ameaçou matar o planeta vai terminar, a era da civilização orgânica começa”. FRANCASTEL, P. *Arte e Técnica nos séculos XIX e XX.*, p. 73

⁴⁸ HABERMAS, J. *Técnica e Ciência como “Ideologia”*, p. 92.

recorre-se à outra. Assim, dificilmente conseguiríamos sair da racionalização técnica ou do pensamento calculativo. O certo, porém, é que todas elas são resultantes de um acontecimento fundamental, que permanece, nessa tradição, impensado em sua essência. Por isso, devemos retomar o caminho de Martin Heidegger.

Para Heidegger, o problema é radicalmente outro⁴⁹. O problema não é moral, prático, social, político ou ideológico – não primordialmente. O que está em questão é o destino do homem como aquele ente que possui, em sua essência, o compromisso de proteger a abertura de possibilidades de estar e se ocupar no mundo em que habita, para que não o habite de um modo determinado e absoluto. O problema não são as máquinas em si, o sistema sócio-econômico e nem mesmo o poder de devastação espacial da produção bélica – não essencialmente –, mas o modo como o fenômeno da técnica coloca para o homem o perigo de que ele se torne existencialmente “trancado”, um autômato, refém de um sentido totalizante e desertificador. Para o homem assim trancado, todos esses problemas derivados se tornam inacessíveis onde devem ser acessados – o lugar da criação e da preservação (como veremos).

Mas como o próprio Heidegger compreende essa visão habitual sobre a técnica?

Heidegger considera que a forma mais habitual de se compreender a técnica é vendo a técnica como uma atividade humana que produz uma coisa em vista de outra. Essa concepção é por ele denominada “determinação instrumental e antropológica da técnica⁵⁰”. Essa concepção habitual é correta, procede, como procedem todos os seus desdobramentos em discussões econômicas e sociológicas. No entanto, ela não revela a essência desse fenômeno.

⁴⁹ “Nunca faremos a experiência de nosso relacionamento com a essência da técnica enquanto concebermos e lidarmos apenas com o que é técnico, enquanto a ele nos moldarmos ou dele nos afastarmos”. HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*, p. 11.

⁵⁰ “A concepção corrente da técnica de ser ela um meio e uma atividade humana pode se chamar, portanto, a determinação instrumental e antropológica da técnica”. *Ibid.*, p. 12.

Permanece, portanto, correto: também a técnica moderna é meio para um fim. É por isso que a concepção instrumental da técnica guia todo esforço para colocar o homem num relacionamento direto com a técnica. Tudo depende de se manipular a técnica, enquanto meio e instrumento, da maneira devida. Pretende-se, como se costuma dizer, 'manusear com espírito a técnica'. Pretende-se dominar a técnica. Este querer dominar torna-se tanto mais urgente quanto mais a técnica ameaça escapar ao controle do homem⁵¹.

O mais importante, primeiramente, é cuidar de não confundir uma compreensão correta de um fenômeno com aquilo que o fenômeno é. O correto não é a forma cabal. Vimos isso no item passado, quando investigamos a diferença entre o pensamento calculativo e o pensamento meditativo. O pensamento calculativo procura o útil e, para isso, lida com resultados corretos. Estes, porém, não atingem o sentido dominante, o qual se alcança meditativamente. É isso que Heidegger retoma ao se referir à compreensão antropológica e instrumental da técnica. O cálculo almeja ter domínio sobre os fenômenos e, preocupando-se com a possibilidade de que lhe fujam, adianta-se em buscar obter mais domínio e põe-se a fazer mais cálculos. Com isso, porém, o sentido dominante por trás do fenômeno se esquia, se retrai e, simultaneamente, adquire mais vigor. Este ciclo progressivo pode conduzir o homem ao desespero de possuir um único acesso ao fenômeno e de que esse acesso interfira paradoxalmente sobrepujando a presença do homem. Devemos, assim, pensar meditativamente este fenômeno, ou seja, não com a promessa de que por este viés poderemos cobiçar submeter o fenômeno a outra forma de controle, mas porque assim retomamos a relevância de que o fundamental é reconduzir o homem deste estado de desespero para uma abertura de possibilidades, de onde algo poderá vicejar em sua pujança necessária. Porém, não nos adiantemos.

O simplesmente correto ainda não é o verdadeiro. E somente este nos leva a uma atitude livre com aquilo que, a partir de sua própria essência, nos concerne. Embora correta, a determinação instrumental da técnica não nos mostra sua essência⁵².

Qual será, então, a essência da técnica vigente?

⁵¹ HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*, p. 12.

2.3 A essência da técnica vigente (moderna)

Primeiramente, devemos antecipar o fato de que o pensamento sobre a essência da técnica vigente (moderna) não corresponde ao pensamento sobre a origem da técnica ou sobre a essência da técnica em geral. O fenômeno da técnica vigente é um problema à parte, não apenas por uma abordagem histórica, mas, fundamentalmente, por uma abordagem ontológica. Agora investigaremos o que Heidegger compreende como o sentido dominante na técnica vigente, aquilo que a “determinação instrumental e antropológica da técnica”, não alcança. Esperamos que, reconhecendo e ultrapassando o sentido dominante que sustenta a técnica moderna, poderemos liberar nossas experiências para o encontro com a essência da linguagem.

Procuramos aqui as essências de algumas coisas preciosas. Mas o que é a essência de uma coisa? É de costume considerar a essência como a representação abstrata, o conceito, o gênero, a *essentia* – a identidade que permanece na variação de uma multiplicidade. Platão e Sócrates, segundo Heidegger, pensaram a essência como o que perdura: “Esta permanência, eles a encontram na estrutura (eidos, idea) do perfil, por exemplo, na idéia de ‘casa’⁵³”. Para Heidegger a essência também é algo que perdura, mas não um perfil. É um sentido que sobrevive no tempo, o vigor de algo necessário.

É neste viés que encontramos a resposta para a pergunta: o que é técnica? “Também ela é um desencobrimento. Somente quando se perceber este traço fundamental é que se mostra a novidade e o novo da técnica moderna⁵⁴”. Mas, então, o que é um desencobrimento?

Tomando como referencial o “desencobrimento” tal como aparece no trecho acima, entendemos que a técnica moderna é algo que se dá entre outras possibilidades. Heidegger utiliza a palavra desencobrimento para referir-se à verdade. Porém, verdade aqui não deve ser entendida como adequação, correção de uma representação ou como interpretação semântica, mas como aquilo que o pensamento meditativo reconhece como destino necessário, ou seja, como sentido dominante a partir do qual o homem articula o real. O desencobrimento é a forma pela qual algo é absorvido num determinado tempo como verdade de uma forma

⁵² Ibid., p. 13.

⁵³ HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*, p. 33.

tão enraizada que estrutura a compreensão do homem, o seu acesso ao real, um sentido dominante na história. A técnica moderna deve, portanto, ser pensada como uma articulação dominante do real em nosso tempo. Mas de que modo, então, ela articula o real? O que ela tem a propor?

O desencobrimento que domina a técnica moderna possui, como característica, o pôr, no sentido de explorar. Esta exploração se dá e acontece num múltiplo movimento: a energia escondida na natureza é extraída, o extraído vê-se transformado, o transformado, estocado, o estocado, distribuído, o distribuído, reprocessado. Extrair, transformar, estocar, distribuir, reprocessar são todos modos de desencobrimento. Todavia, este desencobrimento não se dá simplesmente. Tampouco, perde-se no indeterminado. Pelo controle, o desencobrimento abre para si mesmo suas próprias pistas, entrelaçadas numa trança múltipla e diversa. Por toda parte, assegura-se o controle. Pois controle e segurança constituem até aqui as marcas fundamentais do desencobrimento explorador⁵⁵.

Aquilo que hoje articula de forma dominante nossa compreensão sobre o real é o anseio de controle e segurança – a exploração. A essência da técnica vigente deve ser pensada com o estatuto de desencobrimento porque o homem foi tomado pela expectativa de empregar e obter, como o propósito de sua existência, o que esta manifestação da técnica promete: controle e segurança. O que ela promete é a submissão da natureza a um modelo que fique plenamente disponível ao homem e que lhe permita subjugar-la e manipulá-la como ele bem entender. O anseio do homem moderno é poder sujeitar a si toda a natureza como objeto – o que equivale a dizer que, fundamentalmente, não há muita diferença entre submeter um objeto para ser constituído univocamente pela razão ou explorar com a tecnologia os fenômenos da natureza. A isso se dá o nome de disponibilidade⁵⁶ (Bestand), o aprisionamento da natureza para a exploração do homem em vista de controle e segurança, sujeição. Assim, a dicotomia sujeito-objeto, *res cogitans e res extensa*, talvez não ocasionalmente surgida apenas um século após o descobrimento do Novo Mundo pelo instrumento das caravelas, já seria a semente ou um ancestral comum da técnica moderna, e talvez tenha o homem ficado ao longo de todo o extenso mar da Filosofia Moderna à espera de encontrar em sua

⁵⁴ HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*, p.18.

⁵⁵ Ibid., p. 20.

⁵⁶ O sentido que há por trás dos termos disponibilidade, dispor e disposição, quando se referem à questão da técnica moderna, nada tem a ver com o termo disposição, utilizado para referir-se ao existencial do *dasein*, ao pressuposto por trás de todo pensamento, ao *Páthos*, como vimos ao tratarmos do pensamento calculativo. Nesse contexto, o termo é empregado no sentido de: submissão, subordinação, prostração.

subjetividade algum instrumento capaz de conduzi-lo com segurança ao mundo selvagem dos objetos em si.

Na medida em que o projeto de pôr a natureza à disposição para a exploração se torna um desencobrimento dominante, assim desafiado, é o homem quem passa a pertencer ao fenômeno e a ficar disponível. Por isso, o que distingue a compreensão de Heidegger a respeito da essência da técnica vigente da sua consideração habitual é o fato de que, para Heidegger, a técnica vigente não apenas aparece como uma ferramenta que o homem possui para explorar a natureza (como aquelas já desenvolvidas desde a pré-história), ou como um novo sistema social, mas também acarreta um aprisionamento da existência do homem a um projeto totalizante, uma única forma de habitar a terra – o que acarreta a perda da sua liberdade essencial.

A essência da técnica moderna não é nada de técnico, mas é da ordem de um acontecimento epocal⁵⁷. Isso que irrompe, no termo heideggeriano, como *composição*⁵⁸ (Ges-stell), é a reciprocidade inusitada que faz com que, buscando dominar a natureza, fique também o homem dominado pelo seu projeto. Na composição, o homem anseia submeter a natureza a uma experiência unívoca de controle e se torna também submetido e subjugado em sua existência por esse propósito totalizador: “Com-posição é a força de reunião daquele ‘pôr’ que impõe ao homem des-cobrir o real, como dis-ponibilidade, segundo o modo da disposição. Assim desafiado e provocado, o homem se acha imerso na essência da com-posição”⁵⁹.

O homem moderno sente-se no dever de cumprir com a exigência de dominar a natureza. Assim, se torna incapaz de recusar o desafio e entrega-se ao furor de conquistar esse domínio, comprometendo sua existência com essa possibilidade de ocupação como se fosse a única, a determinadora de sua existência, de sua essência. Esta reciprocidade de, a cada vez que se acha mais

⁵⁷ “Por ser essencialmente destino, o Ser, ao destinar-se no homem, se retém e esconde como destino. Essa retenção é o próprio vigor em que se destina. Heidegger pensa tal dialética de dar-se e retrain-se no tempo *epoché*, oriundo da nomenclatura da Stoá. De *epoché* ele forma o adjetivo *epochal* = ‘epocal’, que significa o vigor dialético do destinar-se do Ser”. CARNEIRO LEÃO, E., *Aprendendo a Pensar*.

⁵⁸ “Com-posição, ‘Gestell’, significa a força de reunião daquele por que põe, ou seja, que desafia o homem a des-encobrir o real no modo da dis-posição, como dis-ponibilidade. Com-posição (Gestell) denomina, portanto, o tipo de desencobrimento que rege a técnica moderna mas que, em si mesmo, não é nada técnico”. HEIDEGGER, M., *Ensaio e Conferências*, p. 24.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 27.

perto de vencer o desafio, mais aprisionado ao desafio se tornar, é a *com-posição*, pois fica também o homem *dis-posto* ao desafio, na mesma medida em que a natureza se dispõe a ele. Sob esta ocupação passa a residir uma compreensão da realidade como se o possível domínio exploratório correspondesse a um acesso à verdade em uma abrangência absoluta. Obter este domínio significaria libertar-se do inseguro, e a possibilidade de fracassar nesse projeto se transforma numa vida perdida no fracasso e no erro.

A com-posição depõe a fulguração e a regência da verdade. O destino enviado na dis-posição é, pois, o perigo extremo. A técnica não é perigosa. Não há uma demonia da técnica. O que há é o mistério de sua essência. Sendo um envio de desencobrimento, a essência da técnica é o perigo. Talvez a alteração de significado do termo ‘com-posição’ torne-se a fora mais familiar, quando pensado no sentido de destino e perigo⁶⁰.

O mais ameaçador não está colocado ainda de modo evidente para o homem, nem mesmo quando ele se dedica a refletir sobre o que se passa na técnica moderna e com os instrumentos que ela tem a oferecer. Enquanto o homem encarar apenas as potencialidades do cálculo, as capacidades das máquinas (instrumentos) e as análises das conseqüências econômicas, sociais e políticas, permanecerá surdo para o que é verdadeiramente ameaçador⁶¹. É preciso abrir os olhos para o perigo oculto no fenômeno da técnica vigente, que vem a ser exatamente a possibilidade de que o homem seja completamente capturado por este caminho, perdendo para sempre a liberdade de ver o mundo fundamentalmente como uma vicissitude entre a abertura de possibilidades de desencobrimentos e ocupações no devir e o vigor do inaugural.

A ameaça, que pesa sobre o homem, não vem, em primeiro lugar, das máquinas e equipamentos técnicos, cuja ação pode ser eventualmente mortífera. A ameaça, propriamente dita, já atingiu a essência do homem. O predomínio da com-posição arrasta consigo a possibilidade ameaçadora de se poder vetar ao homem voltar-se para um desencobrimento mais originário e fazer assim a experiência de uma verdade mais inaugural⁶².

⁶⁰ HEIDEGGER, M., *Ensaio e Conferências*, p. 30.

⁶¹ “Por isso, tudo depende de pensarmos esta emergência e a protegermos com a dádiva do pensamento. E como é que isto se dá? Sobretudo, percebendo o que vige na técnica, ao invés de ficar estarecido diante do que é técnico. Enquanto representarmos a técnica, como um instrumento, ficaremos presos à vontade de querer dominá-la. Todo nosso empenho passará por fora da essência da técnica”. *Ibid.*, p. 35.

⁶² *Ibid.*, p. 31.

2.4 Fausto, o domínio sobre a terra e a vingança de Mefistófeles

Não há em nossa tradição cultural obra que tenha penetrado tão profundamente na elaboração e na articulação do fenômeno da técnica vigente quanto “Fausto”, de Goethe. No entanto, como toda obra de Arte, ela não se reduz à ilustração de uma investigação teórica, persistindo como um mistério generoso e sedutor. Se por um lado não podemos dela nos apropriar a fim de determinar o seu sentido cabal, podemos, contudo, projetar uma espécie de extensão do seu material, para ali sim transitarmos com mais autonomia. Com isso queremos dizer que, apesar da prudência de não pretendermos com nossa investigação aprisionar a obra a que agora nos referimos, podemos aproveitar seus elementos para a construção de uma especulação que nos auxilie em nossa investigação (e que talvez contribua para enriquecer o horizonte de interpretação da obra).

Relembremos a idéia principal que apresentamos no item passado a respeito da essência da técnica vigente. Heidegger a denomina “com-posição”, e ele a expressa de forma muito precisa na seguinte passagem:

O homem atual é ele próprio provocado pela exigência de provocar a natureza para a mobilização. O próprio homem é intimado, é submetido à exigência de corresponder a esta exigência⁶³.

Vimos que a essência da técnica vigente não é nada de tecnológico, nada instrumental ou antropológico. A técnica vigente é uma forma de desencobrimento que condiciona o homem a perseguir uma única ambição. Mas o que isso tem a ver com Fausto? Acreditamos que a *com-posição* pode dizer muito a respeito de Fausto, como diz muito a respeito de todo homem moderno, desde que este seja seduzido ou chegue a pertencer ao projeto de sujeição e exploração da natureza. Fausto possui uma relação com esse projeto. Talvez ele seja o homem arquetípico, o modelo deste projeto, na medida em que é para ele que pela primeira vez isto se insinua como uma salvação. Mas será este rótulo pertinente? Em que medida Fausto pertence a isso ou se diferencia?

A obra começa com Fausto vivenciando uma crise com o mundo em que vive, pois para ele por todo lado há mediocridade e tédio. Fausto é um homem desmotivado, desapegado, e, conseqüentemente, sedento por uma nova forma de

⁶³ HEIDEGGER, M., *Ensaaios e Conferências*, p. 29.

apegar-se. O que está em questão é a superação dos limites das experiências humanas, tal como elas estão dispostas em seu tempo. A exploração poderia se configurar para ele como uma saída do desespero diante dessa aparente mediocridade de todas as coisas, mas cabe explicitar como isso se dá e se expressa.

FAUSTO

Ai de mim! Da filosofia,
Medicina, jurisprudência,
E, mísero eu! Da teologia,
O estudo fiz, com máxima insistência
Pobre simplório, aqui estou
E sábio como dantes sou!
De doutor tenho o nome e mestre em artes,
E levo dez anos por estar partes,
Pra cá e lá, aqui e acolá
Os meus discípulos pelo nariz.
E vejo-o, não sabemos nada!
Deixa-me a mente amargurada.
Sei ter mais tino que esses maçadores,
Mestres, frades, escribas e doutores;
Com dúvidas e escrúpulos não me alouco,
Não temo o inferno e Satanás tampouco
Mas mata-me o prazer no peito;
Não julgo algo saber direito,
Que leve aos homens uma luz que seja
Edificante ou benfazeja⁶⁴.

Fausto é um homem erudito, um profundo conhecedor de todas as ciências humanas e das ciências da natureza. Ele é um homem que chegou à meia idade com estabilidade financeira. Poderia se orgulhar de sua carreira, da segurança que conquistou com suas posses, do prestígio e da boa estima que desfrutava entre os demais. No entanto, é profundamente insatisfeito, de tal modo que não será exagero caracterizá-lo como melancólico. Seu desespero é tão profundo que ele a certo ponto está cogitando se matar, quando, de súbito, escuta os sinos da igreja tocando, se recorda de sua infância e se sensibiliza. Através de uma série de belas colocações catárticas, adquire novo fôlego para enfrentar o vazio que o atormenta e se reaproxima das alegrias mundanas. É neste momento de inspiração, entre o desespero e o sereno recolhimento (Ressoai, ó doces saudações do Além!/ Jorra meu pranto, a terra me retém!⁶⁵), que ele decide ver o movimento da cidade. Ao retornar, porém, sente-se perseguido por um cachorro, que se metamorfoseia em

⁶⁴ GOETHE, W., *FAUSTO*, p. 41.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 53.

estudante e vem apresentar-se como alguém capaz de potencializar esta nova chama de vida, desde que entre os dois se forme um pacto.

A forma como Goethe apresenta Mefistófeles ao longo de toda a obra é genialmente rica, tornando este personagem – tão explorado por diversas tradições – uma figura extremamente complexa e surpreendente. Isso se expressa, sobretudo, na forma como se dá entre Mefistófeles e Fausto uma procura conjunta por propósitos existenciais, que apenas podem se estabelecer em uma relação de poder sobre o outro – a verdadeira motivação do pacto de servidão. Na medida em que Mefistófeles se descobre intimidado pela possibilidade de não poder oferecer a Fausto o extraordinário que ele deveria dispor, acaba querendo convencê-lo de que a velha resposta melancólica (da qual viera antes lhe salvar) é a mais profunda verdade – pois, além de ser aquilo que faz com que os homens precisem dele, é a sua própria verdade. Por não poder seduzir Fausto com apelos hedonistas, ou de glória e de riqueza, resta expor-lhe sua própria natureza melancólica, que o conduz, ora à destruição de tudo o que é bom e belo, ora à necessidade de envolver-se com minúcias que aliviem o peso de uma eternidade entediante.

Fausto se transforma no desafio mais precioso para Mefistófeles e, em nome desse desafio, Mefistófeles expõe fraquezas humanas, como cansaço, dúvida, angústia e desespero. Mefistófeles acaba sendo sugado para o desafio de expor seu próprio drama existencial. Apenas convencendo Fausto a respeito do que acredita, Mefistófeles poderá persuadi-lo de que tem a razão mais profunda sobre a ordem de todas as coisas, e assim também a única saída possível a se oferecer aos homens. O que vemos é uma intrincada disputa de razão, poder e propósitos existenciais entre os dois.

Fausto primeiramente havia sido atraído pela possibilidade de transcender as experiências humanas e poder com Mefistófeles contemplar o absoluto, como é expresso na passagem a seguir:

MEFISTÓFELES

Oh, crê-mo a mim, a mim que já mastigo,
 Desde milênios essa vianda dura,
 Que homem algum, do berço até ao jazigo,
 Digere a velha levadura!
 Podes crer-mo, esse Todo, filho,
 Só para um Deus é feito, a quem
 Envolve num perene brilho!
 A nós, nas trevas pôs, porém,
 E a vós, o dia e a noite, só, convém.

FAUSTO
Mas quero!⁶⁶

Depois de aceitar realizar o pacto com Mefistófeles, Fausto desperta para a possibilidade de vislumbrar algo ainda não visto nem por Mefistófeles – algo que, no entanto, apenas pode surgir neste diálogo perigoso e provocante.

Após percorrer com Mefistófeles uma síntese das experiências humanas mais profundas e arquetípicas numa jornada onírica através dos tempos, Fausto ainda não está satisfeito. Por isso, Mefistófeles, à semelhança do que à frente acontecerá com os homens, será capturado por uma dinâmica similar à composição, cujo objeto de desejo é Fausto, seu universo, a natureza que precisa dominar. Quanto mais se vê desafiado a possuir a alma de Fausto, mais compromete o poder que, em princípio, possuía por ofício (por condição demoníaca). Finalmente, é Fausto quem supera seu desespero, encontra um projeto para dedicar sua existência e transforma Mefistófeles em mero instrumento de seus interesses.

MEFISTÓFELES
Qual será pois essa ânsia tua?
Decerto algo é de ousado e belo;
Já que tão próximo pairas da lua,
Para ela atraí-te o teu anelo?

FAUSTO
Em nada! Este âmbito terreno
Tem para a ação espaço assaz.
Realizo nele o intuito em pleno,
De esforço e arrojo sou capaz⁶⁷.

A esta altura, Fausto já não é mais o homem melancólico e desorientado que o demônio havia conhecido. Ele encontrou um propósito para sua vida – algo nem sequer vislumbrado por Mefistófeles. Este projeto deverá ser realizado no “âmbito terreno”, portanto, entre os homens. Fausto não está mais interessado nas querelas existenciais com o demônio. Não pensa mais na morte, não atribui ao amor o extraordinário e o trágico da vida. Até a possibilidade de vislumbrar o absoluto já não é mais sua motivação. Tornou-se senhor de si mesmo e pode agora ampliar seus horizontes de conquista. Afirmamos que Mefistófeles, de

⁶⁶ GOETHE, W., *FAUSTO*, p. 85.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 389.

interlocutor, reduz-se, finalmente, a mero instrumento. Precisamos agora responder: instrumento para o quê?

FAUSTO
 Impera onda após onda, agigantada!
 Para trás volta e não realizou nada.
 E me aborrece aquilo! É-me um tormento
 O poder vão do indômito elemento
 (...)
 Por mais que em incessante fluxo se agite,
 Qualquer elevação lhe impõe limite;
 Qualquer baixada o atira possantemente.
 Criei plano após plano então na mente
 Por conquistar o gozo soberano
 De dominar, eu, o orgulhoso oceano,
 De ao lençol áqueo impor nova barreira,
 E ao longe, em si, repelir-lhe a fronteira.
 Consegui passo a passo elaborá-lo.
 Eis meu desejo, ousa tu apoiá-lo!⁶⁸

Na obra “Tudo o que é sólido se desmancha no ar”, Marshall Berman descreve com acuidade o que marca esta nova fase na relação entre Fausto e Mefistófeles: “Enquanto desdobra seus planos, Fausto percebe que o demônio está atordoado e exausto. Ao menos uma vez ele não tem nada a dizer. Tempos atrás, Mefisto mencionara a visão de um cavaleiro veloz como paradigma do homem que se move pelos caminhos do mundo. Agora, contudo, seu protegido o ultrapassou: Fausto pretende mover o próprio mundo⁶⁹”.

Buscando mover o mundo, Fausto explora o demônio, fazendo com que Mefistófeles realize seus desejos, sem importar-se por quais meios. Depois de perceber que os meios utilizados por Mefistófeles para satisfazer sua ambição causava danos aos homens que ele acreditava estar favorecendo, Fausto é novamente assolado pelo diálogo abismal – embora agora este diálogo não se dê mais com o demônio, e sim com a “Apreensão”. A “Apreensão” lhe aparece à noite e, embora ele a mande embora, ela resiste, pois tem algo a lhe dizer: “A vida inteira os homens cegos são/ Tu, Fausto, fica-o, pois, no fim!⁷⁰”. E com isso, Fausto se torna cego – o retrato da perda de sua abertura, a perda de sua incessante motivação de procura, a definição de seu novo projeto existencial.

Fausto se encontra completamente tomado pelo furor de seu projeto. Mefistófeles passa a esperar ansiosamente o instante em que Fausto sucumbirá à

⁶⁸ GOETHE, W., *FAUSTO*, p. 390.

⁶⁹ BERMAN, M., *Tudo o que é sólido se desmancha no ar*, p. 62.

satisfação de frear a ação para contemplar e se orgulhar de sua obra, como se tivera encontrado a plenitude. O acordo entre os dois é precisamente o de que, neste instante de satisfação, o tempo deverá parar, Fausto falecerá e Mefistófeles poderá tomar posse de sua alma. Este instante, por fim, chega, quando está Fausto no alto de uma grande torre escutando o som do progresso (Como o tinido dos alviões me apraz! É a multidão que o seu labor me traz⁷¹). Porém, ao contrário do que Mefistófeles esperava, a alma de Fausto é conduzida pelos anjos ao paraíso.

MEFISTÓFELES

Foi-se o tesouro! Ao alto a súcia carregou-mo!
 Eis porque andaram este túmulo rodeando!
 Foi-me abstraída a posse única e rara,
 A alma sem par, que se me penhorara,
 Raptaram-na, com sutil contrabando.
 E pra dar queixa agora, aonde, a quem me dirijo?
 De quem meu bom direito exijo?⁷²
 (...)

ANJOS

“Quem aspirar, lutando, ao alvo,
 À redenção traremos⁷³”.

Fausto é salvo pelos anjos e sua alma é subtraída de Mefistófeles. Isto poderia parecer um procedimento *deus ex machina*, um retrato de que as grandes decisões no fundo ainda estão nas mãos de Deus, ou ainda, um aviso de que o homem não é livre nem para entregar-se ao demônio. Contudo, há que se entender o que o fundamento expresso pelos anjos tem a revelar. Goethe encontra uma maneira de salvar o homem, conciliando ao mesmo tempo os desígnios de Deus (para além dos mandamentos do Antigo Testamento) e a sua ação livre na Terra – apontando em que medida a liberdade é algo mais fundamental do que a superficialidade do livre-arbítrio. Deus protege o homem que for livre para dedicar-se a um propósito, livre para comprometer-se, pois a essência do homem é aquilo que ele fizer de sua existência, através da forma que ele estabelece de ocupar-se, entregando-se a um projeto e se dedicando. A alma humana é salva quando o homem aspira e luta – porque sua essência foi cunhada para realizar isto.

FAUSTO

⁷⁰ GOETHE, W., *FAUSTO*, p. 433.

⁷¹ Ibid., p. 434.

⁷² Ibid., p. 443.

⁷³ Ibid., p. 447.

Compreende bem, meu doce coração!
 Quem o pode nomear?
 Quem professar:
 Eu creio nele?
 Quem conceber
 E ousar dizer:
 Não creio nele?
 Ele, do todo o abrangedor,
 O universal sustentador,
 Não abrange e não sustém ele
 A ti, a mim, como a si próprio?
 Lá no alto não se arqueia o céu?
 Não jaz a terra aqui embaixo, firme?
 E em brilho suave não se elevam
 Perenes astros para o alto?
 Não fita o meu olhar o teu,
 E não penetra tudo
 Ao coração e ao juízo teu,
 E a obra invisível, em mistério eterno,
 Visivelmente ao lado teu?
 Disso enche o coração, até o extremo.
 E quando transbordar de um êxtase supremo,
 Então nomeia-o como queiras,
 Ventura! amor! coração! Deus!
 Não tenho nome para tal!
 O sentimento é tudo;
 Nome é vapor e som,
 Nublado ardor celeste.

MARGARIDA

Tudo isso há de ser belo e bom;
 Diz nosso padre quase o que disseste,
 Tão só de modo algo diverso.

FAUSTO

É o que dizem no universo
 Todos os corações sob a etérea paragem,
 Cada qual em sua linguagem;
 Porque na minha, eu, não?⁷⁴

Deus protege a possibilidade de o homem lutar a alvos, dedicar-se a propósitos. Homem protege o mistério, ao qual se nomeia “Deus” (embora em muitas culturas seja proibido nomeá-lo), que o permite manter-se distante das prisões de um mundo concluído e vulgarizado. Homem e Deus estão, assim, conciliados, comprometidos, co-pertencendo-se, implicados, de uma maneira originariamente mais forte do que pode o homem oferecer-se ao diabo. O diabo que trabalhe na sedução do livre-arbítrio, jogando com culpas e pecados, especialmente a vaidade. Enquanto o homem exercer esta forma mais radical de liberdade, disponibilizada e garantida pelo mistério originário ou etéreo, será livre

⁷⁴ GOETHE, W., *FAUSTO*, p. 158-159.

para encontrar na morte seu lugar na plenitude – assim como ocorreu com Fausto. É na ausência de normas que as coisas necessárias podem nos render homenagens.

A obra de Goethe se encerra na abertura deste horizonte, simultaneamente histórico e universal. Fausto descobriu na ação desenvolvimentista a sua maneira de realizar sua liberdade, seu modo de comprometer-se, sua saída da melancolia com um mundo simplório e ordinário. É assim que ele se compromete; é a isto que ele se dedica e é com isso que ele conquista sua identidade – a ser protegida pelos anjos. No entanto, será que o mesmo se dá com os herdeiros deste seu projeto? Será que por este projeto ter salvado Fausto poderá transformar-se num mandamento, numa fórmula que salve todos os homens?

Berman afirma: “É como se o processo de desenvolvimento, ainda quando transforma a terra vazia num deslumbrante espaço físico e social, recriasse a terra vazia no coração do próprio fomentador. É assim que funciona a tragédia do desenvolvimento⁷⁵”. Ora, não há tragédia alguma, porque não há dialética de terra vazia intercalando-se entre o espaço físico-social e o coração do homem. O que há é a rara possibilidade de uma experiência com o vazio engendrar uma motivação própria ou a possibilidade usual de vazio nenhum e simples reprodução impessoal satisfatória.

A resposta, a partir de nosso encaminhamento só pode ser não. Não há fórmula que, por uma abordagem existencial, salve todos os homens. Nem podemos concordar com a sua conclusão de que “O interminável canteiro de obras de Fausto é o chão vibrante porém inseguro sobre o qual devemos balizar e construir nossas vidas”⁷⁶. Este canteiro de obras é o chão seguro sobre o qual todos nós habitualmente nos apoiamos para fugir da longa empreitada de enfrentamento do vazio, como Fausto, armados apenas com um selvagem *páthos* ou em busca de um propósito, um desafio arrebatador ao qual devemos nos entregar apaixonadamente e, ao menos nos primeiros passos, solitariamente.

O que impera em nossos dias, e por toda parte, é a reprodução da ambição faustiana, como se fosse uma fórmula de segurança e de felicidade. O projeto desenvolvimentista se tornou a esperança impessoal de salvação – porque não temos forças para lidar com o mistério, não sabemos encará-lo como tarefa existencial. Não temos forças para nomear, para criar, para viver a jornada vivida

⁷⁵ BERMAN, M., *Tudo o que é sólido se desmancha no ar*, p. 67.

⁷⁶ GOETHE, W., *FAUSTO*, p. 84.

por Fausto de articulação e construção de mundo, e aceitamos, pela segurança e pela facilidade, dar as costas a ele. Contrariando o enfrentamento do mistério, herdamos um mundo vulgar que, à semelhança do que ocorreu com Fausto, pode nos conduzir aos sentimentos de tédio e melancolia.

Assumindo impessoalmente o projeto faustiano, como se fosse um mandamento, uma regra última que nos garantisse a salvação, nos tornamos prisioneiros e perdemos aquilo que ontologicamente nos determina, como entes inacabados que precisam se dedicar a construir a própria existência.

É no impessoal, através da grande voz que não é de ninguém, mas que todos nós reproduzimos e a qual atendemos resignadamente, que Mefistófeles pode encontrar também um novo espaço de ação. Se por um lado ele perdeu a alma individual de Fausto, o trabalho despendido não foi em vão, pois contribuiu para o aprisionamento da essência do homem. Com a essência do homem aprisionada, Mefistófeles não pode mais seduzi-lo com seus velhos encantos (embora a riqueza, os prazeres hedonistas e a fama persistam como adornos ou paliativos em nossos planos de exploração). Sua verdade fundamental de negação, pessimista, melancólica, porém, se estabelece como origem e como fim, aquilo do qual devemos fugir ou nos esconder; aquilo que encontramos sempre que interrompemos por um instante a tarefa incessante de produção técnica. Através da *com-posição*, se tornou distante de nós o princípio de que este horizonte, do qual buscamos saída, somos nós que preservamos no mundo. A vingança de Mefistófeles é o recolhimento de todas as sobras, pois acreditamos que tudo o que há às margens do progresso técnico é uma derrota para o vazio – por ele tão bem expresso nas seguintes palavras:

MEFISTÓFELES
 Passou! Palavra estúpida!
 Passou porquê? Tolice!
 Passou, nada integral, insípida mesmice!
 De que serve a perpétua obra criada,
 Se logo algo a arremessa para o Nada?
 Pronto, passou! Onde há nisso um sentido?
 Ora! É tal qual nunca houvesse existido,
 E como se existisse, embora, ronda em giro.
 Pudera! O vácuo-Eterno àquilo então prefiro⁷⁷.

⁷⁷ GOETHE, W., *FAUSTO*, p. 436-437.

Mefistófeles, à semelhança do que realiza um bom professor, ofereceu a Fausto um caminho em direção aos sentidos originários, que compõem o tesouro da memória dos homens. Embora tivesse tanto a oferecer, Mefistófeles perde-se em seu caminho, pois não encontra sentido em apenas trilhá-lo sem uma utilidade ou sem um ponto de chegada seguro. O caminho de Mefistófeles tem como meta: Fausto e a propagação do mal desesperado que reside em si. Não podendo atingir Fausto e auto-afirmar-se, todo o caminho passa a ser visto como um esforço inútil, um grande vazio, “nada integral, insípida mesmice”. Se não pode propagar esse mal, pode, não obstante, nutri-lo ciclicamente, e é a esse profundo rancor que ele se entrega.

Fausto, ao contrário, superou o vazio, pois, como bom discípulo, teve paciência na escuta e se deixou contagiar pelo que Mefistófeles tinha para lhe oferecer como referências a um caminho. Aquilo que Mefistófeles tinha para oferecer era, aparentemente, um conjunto de respostas a serem contempladas e escolhidas como objetos nas prateleiras de um mercado; porém, verdadeiramente, Mefistófeles oferecia a Fausto a possibilidade de encontrar o seu próprio caminho⁷⁸. Fausto se entregou à possibilidade de realizar livremente o seu interesse até o instante de sua morte, e por isso foi salvo da prisão infernal da culpa, dos remorsos. Fausto morreu livre de débitos com a vida, porque ao longo de sua existência sempre se entregou a um projeto necessário, que lhe dava a oportunidade de efetivar o seu interesse.

Não é isso que deve ser cuidado? Ao contrário de um mandamento ou uma fórmula para a felicidade e para a segurança, não é isso que deveria ser preservado como experiência inspiradora? Não é isso o que podemos esperar da excelência humana – a partir do compromisso, a descoberta de uma relação própria com o que as coisas são, até que a propriedade das coisas seja necessária criação?

⁷⁸ A respeito do próprio, Heidegger cita o Fausto, de Goethe, em “O caminho para a Linguagem”: “Cedo ou tarde, em superstições se tece/ O próprio se mostra, insinua, acontece”. HEIDEGGER, M. *A Caminho da Linguagem*, p. 207. Gostaríamos de, ainda a respeito do próprio, apontarmos como referências os livros: “Conhecer é Criar”, de Gilvan Fogel, e “Aprendendo a Pensar”, de Emmanuel Carneiro Leão.